

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

2022

Выпуск 1(73)

2022

Issue 1(73)

Журнал издаётся с 2001 года

ISSN 2076-9210

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
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.В. Зенкин, д-р искусствоведения, г. Москва, 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
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
Н.Г. Юрина, д-р филол. наук, г. Саранск, 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. Маршадье, 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 науки и высшего образования РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по следующим группам специальностей: 09.00.00 – философские науки; 10.01.00 – литературоведение; 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). Журнал индексируется в Scopus с 20 января 2022 г.

© М.В. Максимов, составление, 2022

© Авторы статей, 2022

© ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина», 2022

СОДЕРЖАНИЕ

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

Межуев Б.В. Первое издание «Оправдание добра» (1897 г.): отклики современников. Часть первая	6
Макарова А.В. В.С. Соловьев и русские католики: сходство и расхождения в понимании церковного единства и непогрешимости	26

ДАНТЕ И СОЛОВЬЕВ: к 700-летию смерти Данте Алигьери

Черкасова Е.А. В.С. Соловьев – переводчик Данте (о двух переводах из «Vita Nuova») ...	40
Волков Ю.К. Апокалиптические образы Данте и Соловьева как контрапункты стиля эпохи перемен	55
Седых О.М. Конкретная метафизика «Божественной комедии»: «Мнимости в геометрии» П. Флоренского и дантеана Серебряного века	67
Медоваров М.В. Интерпретации эзотеризма Данте в британских и русских исследованиях середины XIX – второй половины XX в.	86
Кравченко-Новоселова А.А. Проблема единства Италии в работах Данте Алигьери	103

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Малинов А.В., Налдониова Л., Куприянов В.А. Славянство и Запад в истории и культуре (к публикации «Исторических писем об отношениях русского народа к его соплеменникам» В.И. Ламанского)	116
Ламанский В.И. Письмо второе. Об умственном и литературном общении русских с их соплеменниками / Публ. и примеч. В.А. Куприянова, А.В. Малинова и Л. Налдониовой	132
Райнов Т.И. Очерки по истории русской философии 50-60 годов. Части 11 и 12 / Подготовка публикации С.С. Илизарова и В.А. Куприянова	138
Караваев Э.Ф., Коломийцев С.Ю. Идеи конвенционализма в русской науке и философии	155

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Франк С.Л. Памяти А.И. Введенского / <i>републикация и критические замечания А.А. Ермичёва</i>	169
Максимов М.В. Творчество Шарля Бодлера в научном наследии И.С. Приходько	176
[«Наконец, Бодлер!»: Выступление на защите диссертации]. Ирина Степановна Приходько / <i>Расшифровка аудиозаписи, подготовка текста и комментарии М.В. Максимова</i>	182
Оппо А. Книга «Мнимости в геометрии» Флоренского впервые переведена на английский	186
Максимов М.В. О сопричастности подлинному бытию. Студенческая научная конференция «Идеи, события, лица: по страницам журнала “Соловьёвские исследования”»	188
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,
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.V. Zenkin, Doctor of Art History, Moscow, Russia,
M.V. Medovarov, Doctor of History, Nizhny Novgorod, Russia,
B.V. Mezhev, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,
V.I. Moiseev, 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,
N.G. Yurina, Doctor of Philology, Saransk, 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,
P. Davidson, 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,
T. Nemeth, Doctor of Philosophy, New York, United States of America
A. Oppo, 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). The journal is indexed in Scopus since January 20, 2022.

© M.V. Maksimov, preparation, 2022

© Authors of Articles, 2022

© Federal State-Financed Educational Institution of Higher Professional Education «Ivanovo State Power Engineering University named after V.I. Lenin», 2022

CONTENT

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

Mezhuev B.V. The First Edition of "The Justification of Good" (1897): the Responses by Contemporaries. Part One	6
Makarova A.V. V.S. Solovyov and Russian Catholics: Similarities and Differences in the Understanding of Church Unity and Infallibility	26

DANTE AND SOLOVYOV: on the 700th anniversary of the death of Dante Alighieri

Cherkasova E.A. V.S. Solovyov as a Translator of Dante (On Two Translations from "Vita Nuova")	40
Volkov Y.K. Dante's and Solovyov's Apocalyptic Images as Stylistic Counterpoints in the Era of Change	55
Sedykh O.M. The Concrete Metaphysics of the "Divine Comedy": P. Florensky's "Imaginarities in Geometry" and the Danteana of the Silver Age	67
Medovarov M.V. Interpretations of Dante's Esotericism in British and Russian Studies from the Mid-19th to the Late 20th Century	86
Kravchenko-Novoselova A.A. The Problem of the Unification of Italy in Dante Alighieri's Works	103

HISTORY OF PHILOSOPHY

Malinov A.V., Naldoniova L., Kupriyanov V.A. The Slavdom and the West in History and Culture (to the publication of "Historical Letters about the Relations of the Russian Nation to its Tribesmen" by V.I. Lamansky)	116
Lamansky V.I. The second letter. On the intellectual and literary communication of Russians with their fellow tribesmen / <i>The publication and notes were prepared by V.A. Kupriyanov, A.V. Malinov and L. Naldoniova</i>	132
Rainov T.I. The Outlines of the History of Russian Philosophy of the 50–60s. Parts eleven and twelve / <i>Prepared for Publication by S.S. Ilizarov and V.A. Kupriyanov</i>	138
Karavaev E.F., Kolomiitsev S.Y. Ideas of Conventionalism in Russian Science and Philosophy	155

SCIENTIFIC LIFE

S.L. Frank. In memory of A.I. Vvedensky / <i>Republication and Critical Remarks by A.A. Ermichev</i>	169
Maksimov M.V. The Work of Charles Baudelaire in the Scientific Heritage of I.S. Prikhodko ...	176
[Finally, Baudelaire! Presentation at the dissertation defense]. Irina Stepanovna Prikhodko / <i>Transcript of the audio recording, Preparation of the Text and Comments by M.V. Maksimov</i>	182
Oppo A. The First-Ever English Translation of Pavel Florensky's "Imaginarities in Geometry"	186
Maksimov M.V. On Belonging to the True Being. Student Scientific Conference "Ideas, Events, Personalities: through the Pages of the Journal <i>Solovyov Studies</i> "	188
ON "SOLOVYOV STUDIES" JOURNAL	195
ON SUBSCRIPTION TO "SOLOVYOV STUDIES" JOURNAL.....	197
INFORMATION FOR AUTHORS.....	197

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ¹

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

УДК 17:930(2)
ББК 87.3(2)522-685

Борис Вадимович Межуев

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, философский факультет, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории русской философии, Россия, Москва, e-mail: borismezhuev@yandex.ru

Первое издание «Оправдание добра» (1897 г.): отклики современников. Часть первая

Аннотация. Статья представляет собой первую в историографии попытку систематического рассмотрения и анализа всех газетных и журнальных откликов на первое издание основного труда Вл. Соловьёва по нравственной философии «Оправдание добра» (1897 г.). В первой части статьи подобное изложение получают положительные отзывы на книгу, которые представили или организовали близкие друзья философа, вероятно, по его личной просьбе. Анализ откликов позволяет сделать вывод, что «Оправдание добра» было встречено отечественной читательской аудиторией в целом неблагоприятно. Причина этого состояла в проблематичности причисления философа к тому или иному лагерю отечественной мысли: нравственная метафизика Вл. Соловьёва и особенно его социально-политические воззрения одинаково не удовлетворяли ни либералов, ни консерваторов, ни тем более представителей лево-радикальных течений общественной мысли. Отмечено, что среди ближайших друзей философа, выступивших с положительными рецензиями на его трактат, лишь Э.Л. Радлов полностью принимал философскую концепцию «Оправдания добра» и был готов поддержать Вл. Соловьёва в его полемике с этическими воззрениями Л.Н. Толстого. Между тем рассмотрение именно положительных откликов на «Оправдание добра» имеет существенное значение еще и потому, что их авторы могли интерпретировать отдельные наиболее сложные для понимания положения трактата, опираясь на разъяснения самого философа. Делается предположение, что, готовя к выходу в свет свое новое философское сочинение, Вл. Соловьёв рассчитывал на то, что первые сочувственные отклики будут способствовать правильному восприятию его нравственной философии в русском обществе.

Ключевые слова: моральная философия, автономия морали, политическая философия, теория справедливой войны, всемирная монархия

¹ Публикуются статьи, подготовленные на основе докладов, представленных на Международной научной конференции «Несобранный и неизданный Соловьёв: проблемы публикации и интерпретации наследия Вл.С. Соловьёва», 29–30 сентября 2021 г., Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина, г. Иваново, Россия.

Boris Vadimovich Mezhuev

Lomonosov Moscow State University, PhD (Philosophy), Associate Professor of the Department of History of Russian Philosophy of the Faculty of Philosophy, Russia, Moscow, e-mail: borismezhuev@yandex.ru

The First Edition of "The Justification of Good" (1897): the Responses by Contemporaries. Part One

Annotation. This article presents the first historiographical attempt to examine and analyze systematically all the newspaper and journal responses to the first edition of the basic treatise on the moral philosophy by V.I. Soloviev – *The Justification of Good* (1897). The first part of the article examines the positive reviews of the book that were submitted or published by the closest friends of the philosopher, supposedly, at his personal request. The analysis of the responses allows us to conclude that *The Justification of Good* was generally received by the Russian readership unfavorably. The reason for this was a problem of assigning the philosopher to one or another camp of Russian thought. V.I. Soloviev's moral metaphysics and especially his socio-political views did not satisfy either liberals or conservatives, much less representatives of the radical left movements in social thought. The article notes that among the closest friends of V.I. Soloviev who gave a positive review of this treatise only E.L. Radlov was ready to accept the philosophical conception contained in *The Justification of Good* and support Soloviev in his polemic with the ethical views of Leo Tolstoy. Additionally, an examination of the positive reviews of *The Justification of the Good* is also important, because their authors as Soloviev's friends could interpret some of the most difficult theses of the book based on the explanation given by the philosopher himself. It is possible to suppose that in preparing to publish his new philosophical work V.I. Soloviev expected that the first sympathetic reviews would contribute to a correct perception of his moral philosophy in Russian society.

Key words: moral philosophy, the autonomy of ethics, conservatism, political philosophy, the theory of the just war, global monarchy

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.1.006-025

Отдельное издание «Оправдания добра» Вл. Соловьева, подготовленное автором в декабре 1896 года, вышло в свет в типографии М.М. Стасюлевича в самом начале 1897 года². Как можно предположить на основании письма одно-

² В декабре 1896 года, находясь в Выборге, Вл. Соловьев писал А.А. Луговому: «Остаюсь здесь еще некоторое время, чтобы окончить книжку по философии уголовного права в дополнение к большой моей книге, которая с моей стороны была готова уже к Рождеству, и теперь время ее появления зависит от меры пьянственных увлечений типографского пролетариата. Думаю, что к 20-му января во всяком случае появится – цензурных задержек не предвидится». Письмо было опубликовано во втором томе писем Вл. Соловьева с неопределенной датировкой – 1896 (см.: Соловьев В.С. Письма к А.А. Луговому // Письма Владимира Сергеевича Соловьева / под ред. Э.Л. Радлова. Т. 2. СПб.: Т-во «Общественная польза», 1909. С. 307 [1]). Между тем в подлиннике письма, хранящемся в архиве А.А. Лугового в ИРЛИ, сверху стоит точное указание места и времени его написания – «Выборг, 31 Дек. 96» (см.: Письма Вл. Соловьеву А.А. Луговому // ИРЛИ. Ф. 367 (А.А. Лугового). Ед. Хр. 7317 (1). Л. 22 [2]).

го из постоянных корреспондентов автора, журналиста С.Н. Сыромятникова, это произошло 24 января 1897 года³.

Нельзя сказать, что возвращение Вл. Соловьева к систематическим занятиям философией и его новый труд заслужили единодушное одобрение его близких друзей и политических единомышленников. На «Оправдание добра» по выходу этого произведения в 1897 году публично не отреагировали ни единым словом ни Л.М. Лопатин, ни кн. С.Н. Трубецкой. Из всего кружка московских идеалистов на труд по нравственной философии Вл. Соловьева отозвался только Н.Я. Грот, но даже его предельно короткая рецензия, содержащая много высоких слов о философии и его новой книге, не была лишена довольно чувствительных для автора «Оправдания добра» критических замечаний. «Вестник Европы», самое близкое в тот момент в политическом отношении для Вл. Соловьева издание, ограничился крошечным сообщением о книге в Библиографическом листке февральского номера журнала⁴, лишенным каких-либо оценочных суждений. Ни один из сотрудников или постоянных авторов издания не выразил публично своего отношения к новому капитальному труду соратника и коллеги.

В письме к своему французскому коллеге Евг. Тавернье от 14 мая 1897 года Вл. Соловьев признавался, что «Оправдание добра» навлекло на него «в русской прессе величайшую ругань и величайшие похвалы», какие он «когда-либо слышал»⁵. Философ добавлял: «Чтобы быть справедливым, я должен сказать, что похвалы исходили от писателей, специалистов по философии, чего нельзя сказать о других» [4, с. 223]. Говоря о хваливших его труд «специалистах», Вл. Соловьев, вероятно, имел в виду того же Грота и, в первую очередь, Э.Л. Радлова, действительно искреннего почитателя нравственной философии Вл. Соловьева, считавшего «Оправдание добра» лучшей из его теоретических работ. Возможно, Вл. Соловьев мог причислить к «специалистам по философии» и автора цикла статей «Философия русского самосознания» писателя и публициста Н.А. Эн-

³ В письме Вл. Соловьеву от 24 января 1897 года С.Н. Сыромятников сообщал Вл. Соловьеву: «Я узнал, дорогой Владимир Сергеевич, что сегодня выходит Ваша книга» (см.: Письма С.Н. Сыромятникова Вл. С. Соловьеву // РНБ. Ф. 715. Ед. хр. 75. Цит. по: «Если будете перепечатывать письма Вл. Сер. Соловьева...» (Вл. Соловьев. С.Н. Сыромятников, Э.Л. Радлов, Ю.Н. Данзас и др.) / публ., вступ. ст. и коммент. Е.А. Тахо-Годи // Владимир Соловьев и культура Серебряного века. М., Наука, 2005. С. 473 [3]).

⁴ Журнал сообщал только то, что «с некоторыми из глав этого обширного труда наши читатели знакомы по извлечениям, которые помещались в журнале в последние два-три года, а потому им может быть известна и основная точка зрения автора, на которой он стоит в вопросах, входящих в круг нравственной философии и решение которых составляет ее основную задачу». В завершении этой заметки говорилось, что «главной задачей труда» является примирение различных «крайностей» в области практической философии «или, вернее, определение доли правды каждой из них в различных сферах умственной и нравственной жизни как отдельного человека, так и целого общества» (см.: Библиографический листок // Вестник Европы. 1897. № 2 (2-й форзац обложки)).

⁵ См.: Соловьев В.С. Письма к Евг. Тавернье // Письма Владимира Сергеевича Соловьева / под ред. Э.Л. Радлова. Т. 4. Пб.: Время, 1923. С. 223 [4].

гельгардта, давшего положительный отклик на труд Вл. Соловьева в газете «Неделя». В целом высокую оценку книги дал в журнале Cosmopolis поэт и публицист, переводчик Шопенгауэра Н.М. Соколов, но эта статья, в силу наличия в ней серьезных критических замечаний, едва ли могла быть причислена к «высочайшим похвалам». Между тем общее отношение философского цеха к новому труду Вл. Соловьева было как минимум неоднозначным. Помимо рецензии Грота, в «Вопросах философии и психологии» появилось только два полноценных, но остро критических разбора «Оправдания добра» (далее – ОД), написанных Г.Ф. Шершеневичем и Б.Н. Чичериным, на которые Вл. Соловьеву была дана возможность ответить на страницах того же выпуска издания. В то же время книга подверглась нелицеприятному разбору профессором философии Московской духовной академии А.И. Введенским (Meditator) на страницах «Московских ведомостей» и философствующим публицистом Е.А. Соловьевым (Скрибой) в «Новостях и биржевой газете». Позднее с критикой нравственной философии Вл. Соловьева выступила «Русская мысль» (анонимный рецензент, по-видимому редактор журнала В.А. Гольцев) и «Русское богатство» (обозреватель философской литературы П.В. Мокиевский). Так что в целом сочувственной реакции философского цеха Вл. Соловьев не встретил. ОД удостоилось публичных похвал только личных друзей Вл. Соловьева, из которых только Э.Л. Радлов принял книгу с полным и искренним восторгом.

Что касается газетных отзывов, то они преимущественно носили отрицательный характер, причем нападки на книгу шли из всех лагерей общественной мысли России – консерваторы не уступали в негативных суждениях либералам и народникам. Чтобы понять причину того, почему новый труд Вл. Соловьева получил столь недружественный прием в обществе, следует принять во внимание, что к этому времени широкая читательская аудитория смотрела на него уже не как на академического философа, но как на публициста с боевым общественным темпераментом. Все философские идеи Вл. Соловьева публика воспринимала как своего рода прием для утверждения тех или иных его политических или церковных воззрений. От проповедника теократии и воссоединения церквей ждали не отвлеченных умствований, но внятного политического самоопределения. Печать, возможно, и простила бы Вл. Соловьеву сложные теоретические рассуждения и даже экстравагантные воззрения, если бы понимала, какие следуют из них политические выводы. Но именно этих выводов Вл. Соловьев своим новым сочинением сделать и не позволял. Более того, читателям трудно было уловить из содержания книги общий взгляд философа на государственное и церковное устройство. Большая часть отвечавшей отчасти на этот вопрос статьи «Значение государства»⁶, которая явно рассматривалась Вл. Со-

⁶ Соловьев В.С. Значение государства // Вестник Европы. 1895. № 12. С. 803–814 [5]. См. об этом более подробнее: Межуев Б.В. «Значение государства» – византийская идея на страницах либерального журнала // Соловьевские исследования. 2020. Вып. 3(67). С. 10–25 [6].

ловьевым в качестве одной из глав будущей книги по нравственной философии, в состав ОД не вошла, равно как и продолжение того же цикла под названием «Византизм и Россия», в котором Вл. Соловьев попытался вновь сформулировать свою теократическую доктрину. На вопрос А.А. Киреева о том, следует ли из мыслей, высказанных в этих не вошедших в книгу статьях, необходимость унии русского православия с Римом, Вл. Соловьев в письме в «Новое время» 14 мая 1897 года ответил отрицательно, однако подробно изложить свои новые взгляды на объединение церквей философ в последующем письме в ту же газету отказался⁷.

В книгу вошли одновременно и введение «Нравственная философия как самостоятельная наука», где утверждалась автономия этики от религии, и статья «Религиозное начало нравственности», в которой высказывалась мысль о сущностной зависимости основных этических постулатов от факта религиозной осмысленности мира, то есть от того, что в тексте было названо «естественной религией». Хотя в отклике Н.А. Энгельгардта в целом давалось довольно внятное разъяснение этого парадокса (предположительно со слов самого автора), широкий читатель, не имевший привычки узнавать смысл текста из газетных рецензий, должен был пребывать в недоумении – с каким лагерем общественной мысли на Западе хочет связать себя философ – с секулярным или клерикальным. Вл. Соловьев непроясненностью своей позиции по вопросу об автономии добра позволял отнести себя как к тому, так и к другому направлению, вызывая тем самым раздражение и консервативной, и либеральной прессы. Этим противоречием парадоксальность философа не исчерпывалась. Вл. Соловьев осуждал национализм и оправдывал войну, он протестовал против смертной казни, но одобрял сам принцип наказания в полемике со сторонниками Льва Толстого, он критиковал социализм и в то же время требовал подчинения права нравственности, вменяя государству в обязанность справедливое разрешение социального вопроса. В итоге он оказывался чужим для всех лагерей русской политической мысли.

Вдобавок ко всему он рассыпал в своей книге множество намеков на возможность установления некоей «материальной связи» с предшествующими поколениями за счет, в том числе, аскетического преображения полового чувства, и эту загадочную «связь» он обещал впоследствии разъяснить в своей «мистической эстетике». Все это в совокупности, конечно, делало труд по нравственной философии крайне уязвимым для пристрастной критики. Впрочем, та же самая непроясненность основных тезисов не помешала в свое время шумному, хотя и отчасти скандальному успеху его юношеской магистерской

⁷ См.: Соловьев В.С. Письмо в редакцию // Новое время. 1897. 18(30) мая, № 7622. С. 3 [7]. См. об этом подробнее: Медоваров М.В. Полемика Владимира Соловьева и Александра Киреева о соединении церквей в 1897 году: хронология, контекст, источники // Соловьёвские исследования. 2021. Вып. 3(71). С. 22–63 [8].

диссертации «Кризис западной философии». Но в тот момент пафос молодого философа совпадал с настроениями общества, по крайней мере той его части, что ожидала выхода России на сцену мировой истории в качестве вождя и освободительницы славянства. Публика понимала с полуслова, о чем на самом деле хочет сказать философ. А в 1897 году настроения в обществе были уже совсем иными – панславистские мечтания на время угасли, в моду стали входить Маркс и Ницше – мыслители, с творчеством которых Вл. Соловьев был к моменту выхода первого издания ОД недостаточно знаком для ведения с ними серьезной и обстоятельной полемики. Так что критика, временами несправедливая и пристрастная, нередко выявляла реально слабые места нравственной философии «Оправдания добра», обусловленные отчасти цензурными ограничениями, отчасти неготовностью Вл. Соловьева прямо обозначить свои новые общественно-церковные и мистико-религиозные убеждения, но в том числе, видимо, и наличием глубинных противоречий во взглядах мыслителя, а также его неосведомленностью в некоторых аспектах правовой и особенно экономической проблематики.

Попытаемся рассмотреть последовательно основные отклики на первое издание «Оправдания добра».

Дружественные отклики:

Н.Я. Грот, Н.А. Энгельгардт, Э.Л. Радлов, Н.М. Соколов

Самые первые печатные отклики на книгу принадлежали друзьям философа, и эти отклики были вполне благожелательными. Наиболее твердый единомышленник Вл. Соловьева в среде московских идеалистов Н.Я. Грот, к тому времени уже оставивший должность редактора/издателя журнала «Вопросы философии и психологии», поместил свою относительно небольшую рецензию на «Оправдание добра» в январско-февральском выпуске данного издания⁸. Грот выразил уверенность в том, что вышедшая книга «составит эпоху в истории развития русской философии» как первый в отечественной литературе «опыт систематического и совершенно самостоятельного рассмотрения основных начал нравственной философии». По словам Грота, концепция нравственной философии Вл. Соловьева может считаться «первой этической системой русского мыслителя». Впрочем, автор рецензии не претендовал на всесторонний разбор этой системы в данном тексте, представлявшем, по его словам, лишь «краткую библиографическую заметку». Обещав появление в будущем на страницах «Вопросов философии и психологии» полноценного анализа содержания книги, Грот ограничился лишь максимально кратким его описанием, коснувшись преимущественно теоретических глав ОД и

⁸ См.: Грот Н.Я. <Владимир Соловьев. Оправдание добра. Нравственная философия. СПб., 1897. (XXXI+681). Ц. 4 р.> – Обзор книг – Критика и библиография // ВФП. 1897. Кн. 1 (36), январь-февраль. С. 155–160 [9].

лишь мимоходом затронув вопросы практической этики. Грот, тем не менее, оказался в числе тех критиков Вл. Соловьева, кто упрекал автора «Оправдания добра» за дилетантизм в области экономических проблем и недопустимое для нравственного философа «оправдание войны»⁹. Грот сожалел, что Соловьев решился включить в состав книги в качестве одной из глав свою известную статью «Смысл войны». По мнению основателя «Вопросов философии и психологии» и, отметим, близкого друга Л.Н. Толстого, к общественной морали следует применять те же нормы, что и к морали личной, в которой запрет на убийство не подвергается сомнению¹⁰.

В одном из подстрочных примечаний к рецензии Грот затрагивал тему названия работы¹¹. Рецензент задавался вопросом, зачем Вл. Соловьев на протяжении своей книги пишет слово Добро с заглавной буквы (тогда как в названии – «Оправдание добра» – оно фигурирует с маленькой). По мнению рецензента, это «портит эстетическое впечатление, производимое книгой». Сам Грот, как следует из его замечания, предпочел бы видеть вместе с эпитетами «совершенный», «безусловный» более привычный термин «благо». Ссылаясь на заглавие книги, Грот указывал на то, что автор сочинения собирается «оправдывать добро (с малой буквой)», поскольку «оправдание Добра (с большой буквой) было бы *теодицеей*, а не *этикой*»¹². В последних строках своей рецензии Грот, предрекая книге «нашего первенствующего русского философа» неизбежный успех, выражал пожелание впоследствии увидеть ее «в другом, менее роскошном, но зато более доступном по цене издании»¹³.

9 февраля на столбцах газеты «Неделя», с издателем которой В.П. Гайдебуровым Вл. Соловьев тесно сблизился в 1896 году, вышла первая часть большой статьи писателя и публициста Н.А. Энгельгардта «Проповедь отречения», посвященная новому труду Вл. Соловьева¹⁴. Энгельгардт рассматривал «Оправдание добра» как логическое завершение большой «подготовительной работы» определенного течения «русской философской мысли, которая шла

⁹ См.: Грот Н.Я. <Владимир Соловьев. Оправдание добра. Нравственная философия>. С. 159.

¹⁰ Грот подчеркивал, что «нельзя применять к общественной морали других общих норм, чем к морали личной: все обязательное в сфере этой последней также обязательно и в первой (хотя нельзя, конечно, обратить это положение, так как область социальных отношений сложнее и ставит новые высшие, требования)». По мнению рецензента, «сознание истинности» этой «теоремы (а может быть, даже аксиомы?) внесло бы много света в общественную мораль».

¹¹ См.: Грот Н.Я. <Владимир Соловьев. Оправдание добра. Нравственная философия>. С. 157.

¹² Можно предположить, что, по всей видимости, согласованная с самим Вл. Соловьевым рецензия Грота, содержащая это несколько выбивающееся из общей тональности текста критическое примечание, должна была заранее объяснить читателям, что «оправдание добра» не следует толковать как «оправдание Бога».

¹³ См.: Грот Н.Я. <Владимир Соловьев. Оправдание добра. Нравственная философия>. С. 160.

¹⁴ См.: Энгельгардт Н.А. Проповедь отречения (Оправдание добра. Нравственная философия Владимира Соловьева. СПб., 1897) // Неделя. 1897. № 6. 9-е февраля. Ст. 182–185 [10].

все прошлое царствование»¹⁵. Это течение критик характеризовал как «духовный, спиритуалистический либерализм», в противоположность утилитарному либерализму, характерному для 1860-х годов¹⁶. Выводя данное направление из «проповеди Достоевского», Энгельгардт причислял к нему как Вл. Соловьева, так и Л.Н. Толстого с его призывом к целомудрию и воздержанию от алкоголя. Считая последнюю проповедь особенно актуальной для «развратной» Москвы, Энгельгардт усматривал в соловьевской борьбе за восстановление прав личности мотив, характерный именно для неофициозного Петербурга, настроенного против столичного карьеризма и властолюбия.

Отметим, что в начале 1897 года, с января по апрель, на страницах, издаваемых тем же В.П. Гайдебуровым «Книжек Недели» Н.А. Энгельгардт публиковал цикл своих статей «Философия русского самосознания». В мартовском выпуске «Книжек Недели» критик кратко описал то течение мысли, к которому он, наряду с Ф.М. Достоевским, относил также и Вл. Соловьева¹⁷. Генеалогию этого течения Энгельгардт возводил к «московскому западничеству» 1830–40-х годов, которое, в отличие от утилитарного и материалистического «западничества петербургского», искало идеального, «синтетического» равновесия между интересами личности и общества¹⁸. Отодвинутое на второй план «утилитаризмом» шестидесятых «московское западничество», по словам автора «Книжек Недели», «внезапно воскресает после 1881 года ... <...> последнее пятнадцатилетие воплощается в том нравственно-философском движении, которое не имеет ничего общего ни с наследниками «официальной народности», ни с гражданским либерализмом, ни с славянофилами, хотя в основу свою и полагает сознательный или инстинктивный синтез двух последних направлений»¹⁹. Из последующего изложения становится ясным, что речь идет о Достоевском с его пафосом «абсолютного достоинства личности» и о Владимире Соловьеве, «возведшем принципы Достоевского в стройную систему философских начал»²⁰. В своем тексте Н.А. Энгельгардт пытался доказать, что именно Вл. Соловьев является полноправным наследником либерального западничества 1840-х годов, одним из выдающихся представителей которого был его отец – историк С.М. Соловьев. Критик, возможно следуя рекомендациям самого философа, но, скорее всего, подкрепляя его претензию на идейную преем-

¹⁵ См.: Энгельгардт Н.А. Проповедь отрезвления. Ст. 185.

¹⁶ Там же. Ст. 184.

¹⁷ В своих воспоминаниях Н.А. Энгельгардт называет это течение «нео-христианским». «Для меня, – пишет он, – нео-христианство соединялось с народничеством, Ясная Поляна с Батищевым» (см.: Энгельгардт Н.А. Эпизоды моей жизни. (Воспоминания) / публ. С.В. Шумихина // Минувшее. Исторический альманах. Т. 24. СПб.: Изд-во «Феникс», 1998. С. 10 [11]).

¹⁸ См.: Энгельгардт Н.А. Философия русского самосознания // Книжки Недели. 1897. № 3. Март. С. 263 [12].

¹⁹ Там же. С. 263.

²⁰ Там же. С. 272.

ственность с гегельянцами 1840-х годов собственными аргументами, пытался соотнести государственническую концепцию русской истории, легшую в основу «Истории России с древнейших времен», с нравственной философией «Оправдания добра». Движение «от рода к отечеству» было осмыслено Энгельгардтом в контексте категорий «Оправдания добра» как победа «общественного альтруизма» над семейно-родовым эгоизмом. «Борьба с родовым началом», по словам критика, «есть вместе с тем и процесс рождения самого народа русского, есть борьба с древним исконным стремлением индивидуума породить из себя народ и покрыть землю своим потомством, истребив всех людей чужого рода. <...> Надо поэтому признать, что государство воспитывало русских людей и из животных делало их людьми»²¹.

Во второй части статьи «Проповедь отрезвления» Н.А. Энгельгардт, в тот момент тяготевший к либеральной ветви русского народничества, близкой толстовству, связывал прогнозируемый им резонанс в обществе от книги Вл. Соловьева с пробуждением интереса к нравственным вопросам в русском обществе. Используя идеи Вл. Соловьева для продолжения полемики с ницшеанством и декадентством, которую он сам в течение 1896 года активно вел в «Книжках Недели», Энгельгардт писал: «Но и теперь, я знаю, в нашем обществе достаточно найдется людей, которые, посмеиваясь над “наивностью” нашего философа, перелистают книгу и только пожмут плечами. Это наши “эстеты” и “ницшеане”, последователи “вакхической морали”»²².

Любопытно, что, критикуя людей, желающих основать нравственность исключительно на требованиях индивидуальной совести, Энгельгардт ссылается на тот же самый образ поклонения «дыре», к которому позднее, три года спустя, в предисловии к «Трем разговорам» обратится и Вл. Соловьев: «Итак, не основать ли наши идеалы на нравственной совести? Но нравственный идеал, основанный на моей совести, только для меня и обязателен, так же как и мой ограниченный разум возведет на бесконечно малом в океане человечества островок моей совести не храм, а лишь крошечную молельню»²³. Конечно, есть

²¹ См.: Энгельгардт Н.А. Философия русского самосознания. С. 274.

²² См.: Энгельгардт Н.А. Проповедь отрезвления. Ст. 214.

²³ Вполне вероятно, что данный пассаж представляет собой скрытый выпад против самого Вл. Соловьева, который, по мнению критика «Недели», был готов предпочесть народным представлениям о Боге свою личную веру, «свою крошечную молельню». Для обоснования этого утверждения приведем один, возможно, имеющий отношение к полемике с «вертидырниками» фрагмент из воспоминаний Н.А. Энгельгардта: «Лишенный кафедры опальный профессор-философ пользовался дружбой и уважением наиболее просвещенных сановников; его слушали. Ему казалось, что так может он влиять на политику страны. Любил он и великолепные богослужения Исаакиевского собора. Он даже открыл, где в этом соборе, выражающем в своей архитектуре только идею всеподавляющего могущества, приютилась столь гонимая Синодом, прокуратурой и монахами, и попами казенного православия – мистика. В самом низу собора, над фундаментом есть ниши, в которых поставлены по два коленопреклоненных ангела. Они, склонив самопогруженные лики, простирают так свои руки, что между ними образуется треугольник, и

люди, которые удовлетворяются домашними божками. Говорят, например, что есть секта, члены которой сверлят в углу своей избы дыру и молятся в нее, говоря: "Изба моя, дыра моя – спаси меня". Но сколько самодовольной и ограниченной самовлюбленности потребно, чтобы удовлетвориться "своей дырой". Нет, храм вселенский потребен для души смиренной и ненасытной в стремлении к истине»²⁴.

В третьей части своего текста Н.А. Энгельгардт не просто излагал содержание книги Вл.С. Соловьева, но и прописывал, вероятно, наиболее существенный ее тезис, который позволял разрешить содержащийся в книге парадокс между утверждением автономии морали от позитивной религии во введении и последующим указанием, в частности, в четвертой главе на обусловленность различных направлений этики наличием высшего смысла бытия, полагаемого религией. Согласно изложению Энгельгардта, «безусловное достоинство человеческой личности», утверждаемое автономной, то есть, по существу, кан-

кажется, что они держат нечто треугольное, но невидимое. Триада в монаде – Троица во единстве. Есть нечто и нет ровно ничего. Владимир Сергеевич становился на колени, молился и, вложив свою прекрасную голову с седыми кудрями в это таинственное «нечто», поддерживаемое за углы и вершину ангелами, исповедовался им» (см.: Энгельгардт Н.А. Эпизоды моей жизни (Воспоминания) / публ. С.В. Шумихина // Минувшее. Исторический альманах. Т. 24. С. 30–31).

²⁴ Энгельгардт Н.А. Проповедь отречения (продолжение) // Неделя. 1897. № 7. 16-е февраля. Ст. 211–212. Посмотрим, как эта история с поклонниками «дыры» звучит в изложении Вл. Соловьева: «Много лет тому назад прочел я известие о новой религии, возникшей где-то в восточных губерниях. Эта религия, последователи которой назывались *вертидырниками* или *дыромоляями*, состояла в том, что, просверлив в каком-нибудь темном углу в стене избы дыру средней величины, эти люди прикладывали к ней губы и много раз настойчиво повторяли: "Изба моя, дыра моя, спаси меня!" Никогда еще, кажется, предмет богочитания не достигал такой крайней степени упрощения. Но если обоготворение обыкновенной крестьянской избы и простого, человеческими руками сделанного отверстия в ее стене есть явное заблуждение, то должно сказать, что это было заблуждение правдивое: эти люди дико безумствовали, но никого не вводили в заблуждение; про избу они так и говорили: *изба*, и место, просверленное в ее стене, справедливо называли *дырой*. Но религия дыромоляев скоро испытала "эволюцию" и подверглась "трансформации". И в новом своем виде она сохранила прежнюю слабость религиозной мысли и узость философских интересов, прежний приземистый реализм, но утратила прежнюю правдивость: своя изба получила теперь название "царства Божия на земле", а дыра стала называться "новым евангелием", и, что всего хуже, различие между этим мнимым евангелием и настоящим, различие совершенно такое же, как между просверленной в бревне дырой и живым и целым деревом, – это существенное различие новые евангелисты всячески старались и замолчать и заговорить» (см.: Соловьев Вл.С. Собрание сочинений. Т. 10. СПб.: Просвещение, 1914. С. 83–84 [13]). Нельзя исключить, что этой замаскированной отсылкой к отклику Н.А. Энгельгардта Вл. Соловьев полемически указывал на то, что «дыромоляями» в своем роде могут считаться не только и не столько нравственные индивидуалисты, на принадлежность к которым Вл. Соловьева намекал автор «Проповеди отречения», но в первую очередь религиозно ориентированные народники, в том числе и симпатизировавший Толстому Энгельгардт. Мы рискуем выдвинуть гипотезу, что в этом интересном интертексте обнаруживаются следы полемики двух приятелей. Энгельгардт намекал, что к «дыромоляям» невольно тяготеет Вл. Соловьев, который предпочел народной – имплицитно толстовской – вере свою личную «молельню» – «дыру», Вл. Соловьев в ответ называл «дырой» предмет веры самого толстовства.

тианской этикой, «требуется победы не только над косной материей и свирепой животностью, но и над смертью. Абсолютное достоинство человеческой личности требует бессмертия, воскресения, вечной жизни. <...> Идея воскресения венчает все здание идеалов, воздвигнутое разумом на этой общепризнанной основе. Человек *должен* победить смерть, так как он *цель*, а не средство. И человек смерть *победил*»²⁵. Поскольку торжество добра над смертью вытекает из самой разумно понятой идеи «добра», это означает, что «разум требует, чтобы явился Богочеловек, умер и воскрес, тем доказал торжество духа над мертвой материей и косной животностью. И история отвечает разуму: Да, Богочеловек пришел в мир, жил в нем, страдал и воскрес, и достовернейшие свидетели-очевидцы возвестили это человечеству – достовернейшие, ибо они проповедовали истину и безусловную нравственность, были лучшими людьми человечества»²⁶. Энгельгардт очень точно улавливает основной пафос религиозной этики Вл. Соловьева – автономная от религии нравственная философия постулирует необходимость победы над смертью, история неопровержимо свидетельствует о состоявшемся факте воскрешения из мертвых и тем самым «оправдывает» этику, подтверждая осмысленность и осуществимость ее верховных постулатов. Отметим, что подобную пронизательность при изложении религиозных аспектов нравственной философии Вл. Соловьева, кроме обозревателя «Недели», не проявил ни один другой критик, из чего можно заключить, что рецензия Н.А. Энгельгардта, во всяком случае в ее финальной части, создавалась в тесном взаимодействии с Вл. Соловьевым²⁷.

²⁵ См.: Энгельгардт Н.А. Проповедь отречения (окончание). Ст. 242.

²⁶ Там же. Ст. 242.

²⁷ В апреле 1897 года после ссоры с В.П. Гайдебуровым, обусловленной финансовыми разногласиями, Н.А. Энгельгардт покидает ряды сотрудников «Недели» и становится автором «Нового времени». Примечательно, что первое его высказывание о Вл. Соловьеве на страницах «Нового времени» было довольно критическим, если не сказать грубым. Откликаясь на полемику между Вл. Соловьевым и А.А. Киреевым, которая велась на страницах «Нового времени» и «Русского обозрения» и касалась различных вариантов «унии» между православием и Римом, писатель выражал сомнение в том, что точка зрения Вл. Соловьева, как и его оппонента, по этому поводу может иметь какое-либо значение для народа: «... господа, какое же кому дело до того, желаете ли вы или не желаете, и какой желаете или не желаете унии? Что до ваших желаний и нежеланий великим церквям? Что до вашей унии миллионам? Желают ли этой унии миллионы? Они не знают даже о вашем существовании. Почтенная личность и публицистическая деятельность ваша известны лишь ничтожной горсти, глаголемой “интеллигенция”, более чем равнодушной ко всякой “унии”. Почему так настаивает г. Киреев на том, чтобы г. Соловьев заявил в “Новом времени”, желает он или не желает унии? Мне кажется, что заявления эти столь же важны, как если бы я заявил о своем желании или нежелании, чтобы ныне освободившийся от лесов петербургский Исаакиевский собор сошел с своего фундамента и на всех своих колоннах отправился в гости к римскому собору Петра и Павла...» (см.: Энгельгардт Н.А. Из дневника // Новое время. 1897. 22 мая (3 июня). № 7626. С. 3 [14]). Не исключено, что отсылка к «Исаакию» как «твердыне православия» (используем троп из знаменитого стихотворения будущего зятя автора заметки, поэта Н.С. Гумилева) также содержит понятный только Вл. Соловьеву намек на дискуссии с Н.А. Эн-

Другой, вероятно согласованной с самим Вл. Соловьевым рецензией на «Оправдание добра» был восторженный отклик его петербургского друга, сотрудника Императорской публичной библиотеки Э.Л. Радлова, который приобрел к тому времени известность как переводчик «Этики» Аристотеля. За один 1897 год Радлов опубликовал сразу две рецензии, посвященные новому труду Вл. Соловьева. Ранняя появилась, как мы предполагаем, с подачи самого Вл. Соловьева, в мартовском выпуске Ежемесячных литературных приложений к «Ниве» (где Вл. Соловьев поместил в течение 1895–1896 годов ряд стихотворений и статей, включая «Смысл войны», вошедший в первую редакцию ОД в качестве 15 главы) под броским заглавием «Смысл жизни – в единении с добром». Более поздняя рецензия Э.Л. Радлова вышла в свет без заглавия в критико-библиографическом отделе Журнала Министерства народного просвещения в ноябре 1897 года. Отметим, что Радлов был одним из немногих друзей Вл. Соловьева, кто позитивно и практически без критических оговорок принял его новый труд: искренность его положительных высказываний о книге в 1897 году можно подтвердить неизменно высокими оценками нравственной философии Вл. Соловьева в последующих работах исследователя. Радлов считал «Оправдание добра» «наиболее цельным и ценным произведением» мыслителя, в котором тот попытался дать «положительное обоснование этических начал»²⁸. Тем самым Радлов превозносил «Оправдание добра» над сугубо «предварительной» «Критикой отвлеченных начал», в которой, как считал ученый, Вл. Соловьев лишь устранял неправомерные «притязания частных принципов, владеющих сознанием большинства современных людей»²⁹.

Э.Л. Радлов поставил «Оправдание добра» выше всех других, более ранних сочинений мыслителя уже в своем первом отклике на эту книгу³⁰, который появился в марте 1897 года³¹. При чтении философских работ Вл. Соловьева 1870-х годов, по мнению Радлова, могло складываться впечатление, что философ

гельгардтом о народной, официальной и личной вере, которые, судя по воспоминаниям писателя, происходили у друзей под сенью величественного петербургского собора.

²⁸ См.: Радлов Э.Л. Владимир Сергеевич Соловьев (некролог) // ЖМНП. 1900. № 9. С. 41 [15].

²⁹ Там же. С. 35.

³⁰ См.: Радлов Э.Л. Смысл жизни – в единении с добром. По поводу новой книги Влад.С. Соловьева «Оправдание добра. Нравственная философия» // Ежемесячные литературные приложения к «Ниве». 1897. № 3. Март. Ст. 614–626. ЦД: 4 марта 1897 г. [16] Отметим, что номер, где вышла в свет рецензия Э.Л. Радлова, был последним, на котором стояла фамилия А.А. Тихонова (Лугового) как редактора издания. Затем некоторое время номера «за редактора» подписывал издатель А.Ф. Маркс.

³¹ По мнению Радлова, новое сочинение Вл. Соловьева «ясно доказывает, что философское дарование Вл. Соловьева в те долгие годы, когда он занимался публицистической деятельностью не только не исчезло, а, напротив, возросло. «Оправдание добра» не только выдерживает полное сравнение с предшествующими трудами Вл. Соловьева, но зрелостью мысли, изяществом композиции, глубиной анализа даже превосходит их» (см.: Радлов Э.Л. Смысл жизни – в единении с добром. Ст. 625).

«более заботится о стройности целого, о гармонии частей, чем об аналитическом обосновании отдельных мыслей», тогда как труд по нравственной философии выдает, в том числе, и «аналитическую способность» философа, которую Э.Л. Радлов определяет как «умение видеть и отметить то, что на глазах у всех, но особенности чего от всех ускользают»³². Очевидно, что в данном случае Радлов имеет в виду в первую очередь концептуализацию идеи стыда и других нравственных чувств человека. «Страницы, посвященные анализу стыда, сожаления и благоговения», по мнению Э.Л. Радлова, «принадлежат к лучшим в “Оправдании добра”». Идею стыда как первого и важнейшего признака человечности Радлов считал наиболее интересной в нравственной философии Вл. Соловьева, и он даже выражал пожелание «проследить в особом историческом исследовании за постепенным ростом чувства стыда в человечестве, подобно тому как это сделали по отношению к чувству природы Бизе и Лапранд»³³.

Э.Л. Радлов отмечал также стройность и простоту замысла Вл. Соловьева, логичную взаимосвязанность различных частей его работы, а также мастерство его языка. К достоинствам книги он относил отсутствие лишних ссылок и цитат, то есть «так наз. ученого аппарата, который часто есть не что иное, как ученый балласт»³⁴. Отдельно Э.Л. Радлов касался двух глав, которые вызвали сильное волнение в печати и на которые с разных стороны посыпались «упреки», по мнению рецензента «не вполне заслуженные»³⁵. Речь идет о главах 13 и 15 первой книжной редакции, то есть о «Смысле войны» и «Экономическом вопросе с нравственной точки зрения». В отличие от Н.Я. Грота, не одобрявшего включение «Смысла войны» в состав книги, Э.Л. Радлов пытался оправдать решение автора. Критик полагал, что Вл. Соловьев в этом вопросе был неправильно понят оппонентами: он не оправдывал войну как таковую, но лишь указывал на ее историческое, а отчасти и актуальное значение. Противники Вл. Соловьева не обратили внимание на те важные «оговорки и ограничения», которыми он сопроводил свою защиту войны, и поэтому не попытались вникнуть в смысл его слов³⁶. Но если на суждения Вл. Соловьева по поводу войны нападали в основном гуманисты левого толка, то его социально-политические воззрения были встречены в штыки теми авторами, кто упрекал философа в гуманистическом прекрасноразумии, то есть в том, что, «благодаря его якобы незнакомству с экономической литературой», он «применяет гуманные идеи к таким сферам, в которых борьба является законом»³⁷. Сам же Радлов всецело принимал критику философом автономии экономической науки,

³² См.: Радлов Э.Л. Смысл жизни – в единении с добром. Ст. 614–615.

³³ Там же. Ст. 616, 618.

³⁴ Там же. Ст. 621.

³⁵ Там же. Ст. 621.

³⁶ Там же. Ст. 622.

³⁷ Там же. Ст. 623. Э.Л. Радлов имеет в виду возражения марксистов и сторонников либеральных взглядов, единых в своем стремлении отделить экономику от нравственных регуляторов.

разделяя и отрицание Вл. Соловьевым существования «самостоятельных экономических законов», подобных законам физическим: «понятие закона, которым пользуется и естествоиспытатель, и юрист, и историк, и, наконец, экономист, имеет различное значение и неодинаковые признаки, и это необходимо выяснить»³⁸.

В заключении своего первого отклика Э.Л. Радлов, отмечая общий оптимистический пафос соловьевской книги, несколько восторженно называл ее «песнью торжествующего добра»³⁹. Иронически обыгрывая фразу Н.Н. Страхова из предисловия к «Дарвинизму» Н.Я. Данилевского: «Об этой книге нужно кричать на площадях и проповедовать с крыш», Радлов выражал уверенность, что «наше общество и без столь радикальных мер, противоречащих нашим климатическим условиям и уставу о предупреждении и пресечении преступлений, будет читать и наслаждаться сочинением, которым русская философская литература может с полным правом гордиться»⁴⁰.

В ноябрьской рецензии⁴¹ Э.Л. Радлов, уже имевший возможность убедиться в довольно прохладном приеме «Оправдания добра» в русском обществе, высказывал явное сожаление по поводу отсутствия серьезных откликов на книгу, которые бы учитывали ее общий смысл, «дух всего произведения», а не придирались бы к частностям, нападая на «отдельные мысли и главы сочинения»⁴². Рецензент снова упомянул «подвергшуюся несправедливой критике» главу «о смысле войны», которую он в этот раз назвал просто «интересной». Тем не менее Э.Л. Радлов, в противоречие с собственными словами и отчасти, возможно, в утешение своему другу, завершал свой обзор несколько парадоксальным утверждением, что «книга Вл. Соловьева имеет успех в обществе, о ней не только пишут; ее читают и о ней много говорят»⁴³.

Э.Л. Радлов видел главную особенность системы нравственной философии Вл. Соловьева в ее тесной связи с религией. По мнению рецензента, по этой причине она не может быть ограничена анализом субъективных предпочтений человека и требует обоснования гносеологией и метафизикой, что подчеркивал и сам Вл. Соловьев, в первую очередь в заключении к своему сочинению⁴⁴. Э.Л. Радлов полагал, что автономия этики, утверждаемая Вл. Соловьевым во введении к своему труду, означает независимость «рассуждений о явлениях нравственной жизни», то есть нравственной философии, от той или

³⁸ См.: Радлов Э.Л. Смысл жизни – в единении с добром. Ст. 624.

³⁹ Там же. Ст. 625.

⁴⁰ Там же. Ст. 626.

⁴¹ См.: Радлов Э.Л. <Владимир Соловьев. Оправдание добра. Нравственная философия. СПб., 1897 г.> – Критика и библиография // ЖМНП. 1897. №. 11. С. 233–243 [17].

⁴² Там же. С. 243.

⁴³ Там же. С. 243.

⁴⁴ Там же. С. 236.

иной положительной религии, но не от «религиозных положений вообще»⁴⁵. Постановку Вл. Соловьёвым вопроса о свободе воли Э.Л. Радлов расценивал как «оригинальную», его рассуждения на эти темы «интересными и остроумными», при этом в том, что философ усматривал подлинную свободу воли в выборе зла, а выбор добра связывал с воздействием высшей силы, критик видел проекцию именно религиозной установки: «Бог, или совершенное добро, может определить человека к добру, но как приписать Богу определение человека ко злу?»⁴⁶.

Э.Л. Радлов снова высоко оценил концепцию стыда, характеризуя ее «вполне оригинальной мыслью» философа, «которую мы ранее не встречали в сочинениях, трактующих об этом»⁴⁷. Рецензент подчеркнул также тесную взаимосвязь этики и истории в нравственной философии Вл. Соловьёва, обнаружив неожиданное сходство идеалистической, но вместе с тем эволюционистской концепцией морали в «Оправдании добра» с положениями материалистической и релятивистской этики Ш. Летурно, автора «Эволюции морали». Конечно, Радлов принимал во внимание различие между идеями эволюционистов, связывающих развитие морали лишь с условиями человеческой жизни, и концепцией «абсолютной нравственности», прозревающей «идеальную цель развития человечества»⁴⁸. Однако Радлов не мог скрыть, хотя писал об этом чрезвычайно обтекаемо, что историцизм, то есть представление об эволюции нравственности, ее исторической изменчивости, сложно сочетать с убеждением, что христианство содержит в себе безусловную истину. Радлов как будто побуждал Вл. Соловьёва к выводу о необходимости признать наличие в историческом христианстве «временных элементов», исчезновение которых могло бы способствовать проявлению сущности его учения «в большой чистоте»⁴⁹. Вместе с тем он ставил Вл. Соловьёву в заслугу полемику с «ходячими современными теориями, имеющими опору в высоком авторитете лиц, их выставивших, и в подкупающей простоте самого учения»⁵⁰. Речь шла, разумеется, о теории непротивления злу Л. Толстого, отрицательное отношение к которой Радлов, по-видимому, разделял. Готовность поддержать Вл. Соловьёва в жесткой полемике с учением Л.Н. Толстого выделяла Радлова из череды всех других его личных друзей, кто выступил с положительными откликами на «Оправдание добра» в самом начале 1897 года, то есть Н.Я. Грота и Н.А. Энгельгардта.

⁴⁵ См.: Радлов Э.Л. <Владимир Соловьёв. Оправдание добра. С. 237.

⁴⁶ Там же. С. 236–237.

⁴⁷ Там же. С. 239.

⁴⁸ Там же. С. 240.

⁴⁹ Радлов пишет, что не считает себя в праве «в данном месте» подвергать подробному рассмотрению взгляды Вл. Соловьёва на возможную эволюцию христианского учения, замечая только, что эти взгляды «известны читающей публике» из сочинения «История и будущность теократии» (Там же. С. 241).

⁵⁰ Там же. С. 242.

Отметим, что все эти сочувственные рецензии (за исключением рецензии в ЖМНП) появились в близких Вл. Соловьеву изданиях, с которыми он тесно сотрудничал в эти годы: «Вопросах философии и психологии», «Неделе», Литературных приложениях к «Ниве». Вероятно, философ рассчитывал также на доброжелательный отклик еще одного своего приятеля – обозревателя «Нового времени» С.Н. Сыромятникова (Сигмы), который в 1895 году сочувственно отозвался на «Смысл войны». Однако в начале 1897 года Сыромятников покинул ряды сотрудников газеты и на короткое время стал редактором русского отдела международного журнала *Cosmopolis*, выходившего сразу на нескольких европейских языках и публиковавшегося в столицах Европы. С 1897 года журнал с русским отделом начал также издаваться и в Санкт-Петербурге. В апрельской книжке *Cosmopolis* появилась довольно развернутая рецензия на «Оправдание добра» близкого приятеля Сыромятникова, поэта и переводчика Шопенгауэра, работника столичного цензурного комитета Н.М. Соколова. Как следует из письма С.Н. Сыромятникова Вл. Соловьеву от 24 января 1897 года, Н.М. Соколов начал работать над статьей об «Оправдании добра» еще в январе, рассчитывая опубликовать ее в мартовском номере журнала. Сыромятников писал Вл. Соловьеву: «Я узнал, дорогой Владимир Сергеевич, что сегодня выходит Ваша книга. Цензор Николай Соколов восторженно об ней отзывался, как о первой русской философской системе. Он обещал мне для мартовской книжечки *Cosmopolisa*, столь поносимого в Новостях, статью о Вас в два печатных листа. Я сказал ему, что (напечатаю – зачеркнуто) предоставлю ему охотно целый лист, то есть $\frac{1}{4}$ всего размера моего журнала»⁵¹.

Между тем содержание вышедшей в апрельском номере журнала *Cosmopolis* статьи Н.М. Соколова «Нравственная философия Вл. Соловьева»⁵² отнюдь не подтверждало сообщения Сыромятникова о «восторженном» отношении критика к труду Вл. Соловьева и особенно тот факт, что предполагаемый рецензент видел в нравственной метафизике Вл. Соловьева «первую русскую философскую систему»⁵³. Но как раз именно в *системности* Н.М. Соколов и отказывал концепции «Оправдания добра». Соколов признавал за трудом Вл. Соловьева такие редкие, по его мнению, достоинства, как «серьезность мысли, логичность и систематичность изложения»⁵⁴. Он усматривал превосходство труда Вл. Соловьева над модными течениями толстовства, экономиче-

⁵¹ РНБ. Ф. 718. Ед. хр. 75. Цит. по: «Если будете перепечатывать письма Вл. Сер. Соловьева...» (Вл. Соловьев. С.Н. Сыромятников, Э.Л. Радлов, Ю.Н. Данзас и др.) / публ., вступ. ст. и коммент. Е.А. Тахо-Годи // Владимир Соловьев и культура Серебряного века. М.: Наука, 2005. С. 473.

⁵² См.: Соколов Н.М. Нравственная философия Вл. Соловьева // *Cosmopolis*. СПб., 1897. № 4. С. 40–59 [18].

⁵³ Нельзя, конечно, исключить тот факт, что Н.М. Соколов, познакомившийся с книгой в целом после ее выхода из печати, мог изменить свою прежнюю точку зрения, которая сложилась в результате знакомства с отдельными статьями Вл. Соловьева по нравственной философии.

⁵⁴ См.: Соколов Н.М. Нравственная философия Вл. Соловьева. С. 40.

ского материализма и нищезнания в его разумном консерватизме, в том, что автор «Оправдания» «в истории ищет данных для понимания философии истории», что он «в прошлом находит указания на задачи настоящего и будущего»⁵⁵. Н.М. Соколов даже называл нравственную философию Вл. Соловьева «одной из первых (в известном смысле даже первой) попыток ответить на некоторые вопросы морали, применительно к главным течениям *русского* сознания»⁵⁶. И вместе с тем после обстоятельного изложения второй части «Оправдания добра», тех глав, в которых содержится приложение этической проблематики к актуальным общественным вопросам, Н.М. Соколов приходил к неутешительному для автора выводу, что «в данном случае мы имеем дело не с законченной философскою системою в том смысле, как ее понимали, например, выдающиеся немецкие философы»⁵⁷. Рецензент не обнаруживал в этой книге «того систематического единства, о котором говорит Кант; основные положения этой философии не сведены, как это требует метод строго логического мышления, к наименьшему количеству принципов; а те принципы, на основе которых создается эта система, в логическом отношении далеко не однородны»⁵⁸. Соколов писал, что Вл. Соловьев, наряду с принципами и методом трансцендентальной философии, признает эволюцию и обращается к аргументам из арсенала позитивизма. Эмпирические основоположения системы автора «Мира как воли и представления» философ, по мнению рецензента *Cosmopolis*, совмещает с формальной этикой долга, не входя в принципиальное обсуждение разногласий между Кантом и Шопенгауэром по этому вопросу.

Подобные упреки Вл. Соловьев мог бы легко отвести отсылкой критика к «Критике отвлеченных начал», в своей этической части в значительной степени посвященной сравнительному разбору систем Канта и Шопенгауэра. Однако другое критическое замечание Соколова было более основательно. Дело в том, что на страницах «Оправдания добра» мы встречаем множество отсылок к метафизике и «мистической эстетике», которые только еще предстояло написать мыслителю, но знание которых он сам считал необходимым для «полного понимания» тех или иных аспектов своей нравственной философии. Н.М. Соколов обращал внимание на то, что «конечные цели в историческом процессе нравственного совершенствования» у Вл. Соловьева «недостаточно определены и ясны»⁵⁹. По его мнению, «Царствие Божие», «откровение славы сынов Божиих», «единение праотцев с отдаленнейшими генерациями в нравственном прогрессе, под условием которого только и возможно воскресение, – все это смутные и неотчетливые понятия, которые в себе самих отнюдь не носят при-

⁵⁵ См.: Соколов Н.М. Нравственная философия Вл. Соловьева. С. 43–44.

⁵⁶ Там же. С. 44.

⁵⁷ Там же. С. 53.

⁵⁸ Там же. С. 54.

⁵⁹ Там же. С. 55–56.

знаков логической обязательности»⁶⁰. Что касается «мистической эстетики», на которую периодически ссылался автор «Оправдания добра», то Н.М. Соколов предпочитал видеть в ней «нечто очень фантастическое и произвольное», по крайней мере до тех пор, пока Вл. Соловьев «не создаст этой науки на почве данных и доказательств, имеющих обязательное значение для всех». Таким образом, мистический и даже магический флер, которым Вл. Соловьев окутал свою нравственную философию, по мнению критика, лишал ее права считаться «законченной системой этики»⁶¹.

Н.М. Соколов метко подмечал еще одно уязвимое место соловьевской нравственной философии: отсутствие внятного ответа на вопрос о возможности нравственного совершенствования человека, «интеллигидельный характер которого определяется в пределах эгоизма и своекорыстия»⁶². Действительно, отделяя вопрос о свободе воли от проблемы характера человека, Вл. Соловьев просто оставлял проблему возможного исправления прирожденного эгоиста за рамками рассмотрения в «Оправдании добра».

В целом Н.М. Соколов высоко оценивал «Оправдание добра» как острый полемический выпад против односторонних и отрицательных идейных течений в русском обществе, как яркое публицистическое высказывание. Самого Вл. Соловьева рецензент характеризовал как «вполне законченную, своеобразную и достаточно оригинальную личность», называя его при этом «эклектиком в области принципов философской мысли»⁶³. По мнению критика, тот факт, что Вл. Соловьев стоит на почве истории и традиции в его полемике с экономическими материалистами и ницшеанцами, делает его «одним из самых серьезных, убежденных и сознательных поборников лучших заветов разумного и просвещенного консерватизма»⁶⁴. В заключение Н.М. Соколов выражал надежду на аргументированный ответ Вл. Соловьеву со стороны его философских противников⁶⁵. Так что отклик Н.М. Соколова можно с некоторыми оговорками отнести к положительным или во всяком случае к сочувственным.

Список литературы

1. Соловьев В.С. Письма к А.А. Луговому // Письма Владимира Сергеевича Соловьева / под ред. Э.Л. Радлова. Т. 2. СПб.: Т-во «Общественная польза», 1909. С. 299–312.
2. Письма Вл. Соловьева А.А. Луговому // ИРЛИ. Ф. 367 (А.А. Лугового). Ед. Хр. 7317. Л. 1-22.

⁶⁰ См.: Соколов Н.М. Нравственная философия Вл. Соловьева. С. 56.

⁶¹ Там же.

⁶² Там же. С. 56-57.

⁶³ Там же. С. 57.

⁶⁴ Там же. С. 58.

⁶⁵ Там же. С. 59.

3. «Если будете перепечатывать письма Вл. Сер. Соловьёва...» (Вл. Соловьёв. С.Н. Сыромятников, Э.Л. Радлов, Ю.Н. Данзас и др.) / публ., вступ. ст. и коммент. Е.А. Тахо-Годи // Владимир Соловьёв и культура Серебряного века. М.: Наука, 2005. С. 466–506.
4. Соловьёв В.С. Письма к Евг. Тавернье // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва / под ред. Э.Л. Радлова. Т. 4. Пб.: Время, 1923. С. 183–228.
5. Соловьёв В.С. Значение государства // Вестник Европы. 1895. № 12. С. 803–814.
6. Межуев Б.В. «Значение государства» – византийская идея на страницах либерального журнала // Соловьёвские исследования. 2020. Вып. 3(67). С. 10–25.
7. Соловьёв В.С. Письмо в редакцию // Новое время. 1897, 18 (30) мая. № 7622. С. 3.
8. Медоваров М.В. Poleмика Владимира Соловьёва и Александра Киреева о соединении церквей в 1897 году: хронология, контекст, источники // Соловьёвские исследования. 2021. Вып. 3(71). С. 22–63.
9. Грот Н.Я. Владимир Соловьёв. Оправдание добра. Нравственная философия. СПб., 1897 г. Обзор книг – Критика и библиография // ВФП. 1897. Кн. 1 (36), январь-февраль. С. 155–160.
10. Энгельгардт Н.А. Проповедь отречения (Оправдание добра. Нравственная философия Владимира Соловьёва. СПб., 1897) // Неделя. 1897. № 6, 9-е февраля. Ст. 182–185; № 7, 16 февраля. Ст. 211–215; № 8, 22-е февраля. Ст. 239–243.
11. Энгельгардт Н.А. Эпизоды моей жизни. (Воспоминания) / публ. С.В. Шумихина // Минувшее. Исторический альманах. Т. 24. СПб.: Изд-во «Феникс», 1998. С. 7–119.
12. Энгельгардт Н.А. Философия русского самосознания. Статья III // Книжки Недели. 1897. № 3, март. С. 200–275.
13. Соловьёв Вл.С. Три разговора // Соловьёв Вл.С. Собрание сочинений. Т. 10. СПб.: Просвещение, 1914. С. 83–84.
14. Энгельгардт Н.А. Из дневника // Новое время. 1897, 22 мая (3 июня). № 7626. С. 3.
15. Радлов Э.Л. Владимир Сергеевич Соловьёв (некролог) // ЖМНП. 1900. № 9. Современная летопись. С. 33–44.
16. Радлов Э.Л. Смысл жизни – в единении с добром. По поводу новой книги Влад.С. Соловьёва «Оправдание добра. Нравственная философия» // Ежемесячные литературные приложения к «Ниве». 1897. № 3, март. Ст. 614–626.
17. Радлов Э.Л. <Владимир Соловьёв. Оправдание добра. Нравственная философия. СПб., 1897 г.> – Критика и библиография // ЖМНП. 1897. № 11. С. 233–243.
18. Соколов Н.М. Нравственная философия Вл. Соловьёва // Cosmopolis. СПб., 1897. № 4. С. 40–59.

References

(Sources)

Collected Works

1. Radlov, E.L. *Pis'ma Vladimira Sergeevicha Solov'eva v 3 t., t. 2* [Letters of Vladimir Sergeevich Solovyov in 3 vol., vol. 2]. Saint-Petersburg: Tipografiya tovarishchestva «Obshchestvennaya pol'za», 1909, VIII. 368 p.
1. Solov'ev, V.S. *Pis'ma Evgeniyu Tavern'e. Mai-juin 1896* [Letters to Eugeny Tavarnier. May/June 1896], in Solov'ev, V.S. *Pis'ma. T. IV* [Letters. Vol. 4]. Peterburg: Izdatel'stvo «Vremya», 1923, pp. 183–228.
2. Solov'ev, V.S. *Tri razgovora* [Three conversations], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 10* [The complete works in 10 vol., vol. 10]. Saint-Petersburg: Tovarihschestvo «Prosveshchenie», 1914, pp. 81–221.
3. Solov'ev, V.S. *Pis'ma Vl.S. Solov'eva A.A. Lugovomu* [Letters from Vladimir Solovyov to Akexei Lugovoi], in *IRLI. C. 367. F. 7317. L. 1–22*.

Individual works

4. Grot, N.Ya. Rezensia na knigu Vl.S. Solov'eva «Opravdanie dobra» [Review of Vl.S. Solovyov's Book "The Justification of Good"], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1897, January-February, book 36(1), pp. 155–160 (2-ya paginatsiya).

5. Engel'gardt, N.A. Epizody moyey zhizni (Vospominaniya) [Fragments of My Life (Memoires)], in *Minuvshee. Istoricheskiiy al'manakh*, vol. 24. Saint-Petersburg: Feniks, 1998, pp. 7–119.

6. Engel'gardt, N.A. Iz dnevnika [From the Diary], in *Novoe vremya*, 1897, 22 May (3 June), no. 7626, p. 3.

7. Engel'gardt, N.A. Filosofiya russkogo samosoznaniya. Stat'ya III [Philosophy of Russian Self-awareness. Article 3], in *Knizhki Nedeli*, March 1897, no. 3, pp. 200–275.

8. Engel'gardt, N.A. Propoved' otrezvleniya [The Sermon of Sobering up], in *Novoe vremya*, 1897, 22 May (3 June), no. 7626, p. 3.

9. Radlov, E.L. Vladimir Sergeevich Solov'ev (Nekrolog) [Vladimir Sergeevich Solovyov (Obituary)], in *ZhMNP*, 1900, no. 9, pp. 33–44.

10. Radlov, E.L. <Vladimir Solov'ev. Opravdanie dobra. Nравstvennaya filosofiya. SPb., 1897> – Kritika i bibliografiya [Critics and bibliography], in *ZhMNP*, 1897, no. 11, pp. 233–243.

11. Radlov, E.L. Smysl zhizni – v edinenii s dobrom [The Meaning of Life – in Unification with the Good], in *Ezhemesyachnye literaturnye prilozheniya k «Nive»*, 1897, no. 3, March, columns. 614–626.

12. Sokolov, N.M. Nравstvennaya filosofiya Vl. Solov'eva [Moral philosophy of Vl. Solovyov], in *Cosmopolis*, 1897, no. 4, pp. 40–59.

13. Solov'ev, V.S. Pis'mo v redaktsiyu [A Letter to the Editor Board], in *Novoe vremya*, 1897, 18(30) May, no. 7622, p. 3.

14. Solov'ev, V.S. Znachenie gosudarstva [The Meaning of State], in *Vestnik Evropy*, 1895, no. 12, pp. 803–814.

(Articles from Scientific Journals)

15. Medovarov, M.V. Polemika Vladimira Solov'eva i Aleksandra Kireeva o soedinenii tserkvey v 1897 godu: khronologiya, kontekst, istochniki [The Dispute between Vladimir Solovyov and Alexander Kireev about the Union of Churches in 1897: Chronology, Context, Sources], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2021, issue 3(67), pp. 10–25.

16. Mezhuев, B.V. «Znachenie gosudarstva» – vizantiyskaya ideya na stranitsakh liberal'nogo zhurnala ["The Meaning of State" – the Byzantine Idea on the Pages of the Liberal Journal], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2020, issue 3(67), pp. 10–25.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

17. «Esli budete perepechatyvat'pisma Vl. Serg. Solov'eva...» (Vl.S. Solov'ev, S.N. Syromyatnikov, E.L. Radlov, Yu.N. Danzas i dr.). ["If you republish the letters by Vl.S. Solovyov..." (Vl.S. Solovyov, S.N. Syromyatnikov, E.L. Radlov, Yu.N. Danzas and others)], in *Vladimir Solov'ev i kul'tura Serebryanogo veka* [Vladimir Solovyov and the Culture of the Silver Age]. Moscow: Nauka, 2005, pp. 466–506.

УДК 261.8(282)
ББК 86.375+86.37-4

Анна Владимировна Макарова

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, аспирант, преподаватель, Россия, Москва, e-mail: makarova.av@pstgu.ru

В.С. Соловьев и русские католики: сходство и расхождения в понимании церковного единства и непогрешимости¹

Аннотация. Рассматривается русский католицизм как система взглядов, характеризующаяся представлениями о необходимости независимой церковной власти, особой роли католической церкви в истории Европы и важности объединения церквей вокруг римского епископа. Анализируются критерии, по которым В.С. Соловьева можно отнести к представителям русского католицизма, несмотря на спорность вопроса о конфессиональной принадлежности философа. Основная часть статьи посвящена отношению В.С. Соловьева к ключевым для русского католицизма вопросам о понимании церковного единства, авторитета, непогрешимости, об участии иерархии и мирян в сохранении вероучительных истин, о критериях истинности решений Вселенских соборов. Данные вопросы прослеживаются в сочинениях идеолога филокатолицизма П.Я. Чаадаева и занимают центральное место в наследии представителей русского католицизма второй половины XIX века – И.С. Гагарина и Е.Г. Волконской. Делаются выводы о том, что взгляды В.С. Соловьева на церковную власть и особые полномочия римских понтификов, высказанные в работах 1880-х годов, частично соотносятся с позицией консервативных русских католиков, но содержат ряд расхождений, что впоследствии позволит философу дистанцироваться от католической апологетики в поисках иного подхода к пониманию церковной непогрешимости. Анализ триад Соловьева позволяет проследить, как трансформировались экклесиологические представления философа о распределении функций светской и церковной власти и о необходимости дополнительного звена между Христом и верующими.

Ключевые слова: религиозные взгляды В.С. Соловьева, русский католицизм, филокатолицизм, церковное единство, церковная непогрешимость, Папа Римский, церковная власть, критерии истинности Вселенских соборов, триады Соловьева, экклесиология русских католиков

¹ Статья подготовлена в рамках проекта «Русское духовно-академическое богословие конца XIX – начала XX вв.: идеи и контексты» при поддержке ПСТГУ и Фонда «Живая традиция». (Article is prepared within the “Russian religious academic theology of the late nineteenth and early twentieth century: ideas and contexts” project with assistance of St. Tikhon’s Orthodox University and Fund “The live Tradition”).

Anna Vladimirovna Makarova

St. Tikhon's Orthodox University, Postgraduate Student, Lecturer, Russia, Moscow,
e-mail: makarova.av@pstgu.ru

V.S. Solovyov and Russian Catholics: Similarities and Differences in the Understanding of Church Unity and Infallibility

Abstract. This article considers Russian Catholicism as a system of views characterized by the need for an independent Church authority, the special role of the Catholic Church in the history of Europe, and the importance of the unity of Churches around the Pope. Given all this, the article analyzes the criteria by which V.S. Solovyov could be included within the representatives of Russian Catholicism, albeit his confessional affiliation to the Catholic Church still remains controversial. The main part of this text is devoted to V.S. Solovyov's relationship with the key issues of Russian Catholicism, i.e. the understanding of church unity, authority, and infallibility; the hierarchy's and laity's participation in the preservation of doctrinal truths; and finally the truth criteria for the decisions taken by the Ecumenical Councils. While these questions have been already raised in the writings of the main ideologist of philocatholicism, P.Y. Chaadayev, this article also demonstrates the way in which they occupy a crucial place in the heritage of the Russian Catholicism's representatives from the last half of the 19th century: i.e. I.S. Gagarin and E.G. Volkonskaya. As a conclusion of this analysis, V.S. Solovyov's views – which he expressed in his 1880s works – on the Church authority and on the special powers of Roman pontifices seem to partially converge with those of the conservative Russian Catholics. However, it is still possible to recognize a number of discrepancies between the two positions. These discrepancies would subsequently lead Solovyov to distance himself from Catholic apologetics to pursue a different approach in the understanding of Church infallibility. In this regard, an examination of Solovyov's triads will be the key to identify the transformation, within his ecclesiological ideas, of the functions of secular and church authorities as well as of the need for an additional link between Christ and the believers.

Key words: V.S. Solovyov's Religious Views, Russian Catholicism, Philocatholicism, Church Unity, Infallibility, Pope, Church Authorities, Criteria of Truth of Ecumenical Councils, Solovyov's Triads, Ecclesiology of Russian Catholics

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.1.026-039

В смысловом наполнении терминов «русский католицизм» и «филокатолицизм» есть различие, позволяющее предположить, что к первому множеству относятся представители нации или страны, исповедующие католицизм, а ко второму – лица, симпатизирующие католической церкви и вероучению. Однако в современных исследованиях оба определения применяют к представителям общественной мысли XIX – начала XX столетия, признававшим особую роль католицизма в жизни России² и поддерживающим идею объединения Церковью под приматом Рима³.

² См.: Ермолин А.В. Феномен филокатолицизма в русской религиозной философии: дис. ... канд. филос. наук. Ярославль, 2014. С. 31 [1].

³ См.: Цимбаева Е.Н. Русский католицизм: Идея всеевропейского единства в России XIX века. М.: Изд-во ЛКИ, 2015. С. 13 [2].

Попытки классифицировать филокатолицизм позволяют проследить его трансформацию из увлечения консервативно настроенной аристократии начала XIX столетия в систему общественно-политических взглядов, а затем в философское течение, в котором ключевое место отводится В.С. Соловьёву.

Вопрос о переходе В.С. Соловьёва в католицизм остается спорным, несмотря на ряд посвященных данной теме публикаций. Версия о смене вероисповедания опирается на воспоминания свидетелей и участников события – Д. Новоского и католического священника Николая Толстого (публикации 1910 г. в «Русском слове» и *L'Univers*)⁴, а также на опубликованный в 1927 г. в журнале «Китеж» «Акт о присоединении Вл.С. Соловьёва к католицизму»⁵. Согласно этому документу, философ произнес Тридентский Символ веры и причастился за литургией по греко-восточному обряду 18 февраля 1896 года, но позднее обнаружение и отсутствие точной датировки документа заставляет исследователей сомневаться в его подлинности⁶. Остаются вопросы и к деталям события (так, д'Эрбиньи упоминает, что Соловьёв прочел вероучительную формулу собственного сочинения, приведенную в предисловии к работе «Россия и Вселенская Церковь»⁷), по-разному оценивается и последнее причастие В.С. Соловьёва у православного священника⁸.

Оставив анализ версии о вероисповедании Соловьёва за рамками статьи, отметим точку зрения исследователей, видевших за обращением философа к католицизму стремление быть выше церковных разделений⁹. Так, Л. Мюллер увидел в написанном через несколько месяцев после предполагаемого обращения письме В. Соловьёва к Э. Таверне (в словах, что победа над Антихристом потребует от христиан единения, «которое не может быть установлено произвольно, но должно иметь законную и традиционную основу»¹⁰) указание на то, что поступок Соловьёва был актом присоединения к центру христианского единства: философ «предвосхитил для себя лично объединение разделенных церквей, которое нельзя было осуществить в исторической современности»¹¹.

Процитированный фрагмент письма Соловьёва показывает, какое значе-

⁴ См.: Бессчетнова Е.В. Стал ли Вл.С. Соловьёв католиком (историко-философский анализ) // История философии. 2021. Т. 26, №1. С. 76–86 [3].

⁵ См.: Около-Кулак А. Владимир Соловьёв и католичество // 1997. Символ. № 38. С. 165–167 [4].

⁶ См.: Цимбаева Е.Н. Русский католицизм... С. 107.

⁷ См.: D'Herbigny M. Un Newman russe: Vladimir Soloviev. Paris, 1911. P. 315 [5].

⁸ См.: Гаврилов М.Н. Был ли Вл. Соловьёв католиком или православным? // Символ. 1999. № 41. С. 311 [6].

⁹ См.: Corrado-Kazanski F. Vladimir Soloviev dans «Le Christ dans la pensée russe» // Соловьёвские исследования. 2015. Вып. 4(48). С. 62 [7]; Müller L. Was Solovjov katholisch? // Evangelische Theologie, 1951. № 11, Heft. I. S. 46–48 [8].

¹⁰ См.: Соловьёв В.С. Письмо к Е. Таверне // Соловьёв В.С. О христианском единстве. Брюссель: Жизнь с Богом, 1967. С. 328 [9].

¹¹ См.: Мюллер Л. Владимир Соловьёв и католицизм // Славяноведение. 1996. № 2. С. 52–53 [10].

ние придавал философ трактовке церковного единства как объединения вокруг зримого центра (Папы). Рассмотрим, в какой мере отношение В.С. Соловьева к ключевой теме филокатолицизма совпадало с подходами других представителей данного направления.

Понимание церковного единства через его зримое воплощение обозначил дипломат и публицист Жозеф де Местр в сочинении *Du Pape* (1819 г.), ставшем источником филокатолической аргументации на целое столетие. Апеллируя к консервативно настроенным аристократическим кругам, де Местр указывал на необходимость объединения католиков и православных для противодействия революционным течениям. О важности монархических идей для автора можно судить уже по тому, что для решения богословских вопросов он прибегал к политическим метафорам, обосновывая абсолютную власть Папы по отношению к церковным Соборам аналогией «государь и парламент»¹².

Влияние деместровских представлений о том, что независимая от светской власти Западная Церковь сформировала европейскую цивилизацию, прослеживается в сочинениях П.Я. Чаадаева, ставшего идеологом филокатолицизма. В первом и наиболее известном из «Философических писем» П.Я. Чаадаев характеризует связь Русской Церкви с отделившейся от европейских народов Византией как роковую ошибку¹³. В других письмах он объясняет социальное развитие стран Европы влиянием католической церкви, консолидированной и потому способной на активную социальную деятельность. Однако задачи деятельного западного христианства, направленного на устроение социальной жизни, выполнены, и теперь Папа, соединяющий абстрактную идею единства с земной реальностью, служит залогом будущего нравственного единства душ с Христом и друг с другом. Не затрагивая догматические аспекты учения о папском примате, Чаадаев видит в понтифике «живое выражение церковного единства как иерархический символ религиозного начала»¹⁴.

В сочинениях Чаадаева немало близкого взглядам В.С. Соловьева, который обосновывает необходимость церковного единения вокруг одного человека не богоустановленностью примата преемников апостола Петра, а исторической задачей: «Необходимость объединительного центра... вытекает не из вечной и безусловной сущности Церкви, а обуславливается ее временным состоянием, как Церкви воинствующей» [13, с. 275]. В то же время Соловьев не считает миссию Западной Церкви удавшейся. Восток стремился сохранить основу вероучения, не пытаясь воплотить сакральное в истории, Запад же увидел во власти не средство, а самоцель, подменяя духовную власть светской (негативное явление, которое Соловьев определил как «папизм», отличая его от

¹² См.: D'Maistre J. *Du Pape*. Paris, 1841. P. 14 [11].

¹³ См.: Чаадаев П.Я. Философические письма. Письмо первое // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 т. М.: Наука, 1991. Т. 1. С. 331 [12].

¹⁴ Там же. С. 237–238.

нейтрального «папства»), и обе Церкви принимали «свое одностороннее понимание за единственно истинное и безусловно обязательное»¹⁵. Но стремление Западной Церкви к единению верующих вокруг центра духовной власти и зримого авторитета правильно: внешний объект единства необходим, чтобы «осуществить здесь, на земле, отеческий принцип религии в церковной монархии»¹⁶.

Сравним эту позицию с подходом наиболее известного деятеля филокастолицизма И.С. Гагарина. Продолжая мысли Чаадаева, Гагарин связывает с папством присущий народам Европы дух «родства, разительного качества единства»¹⁷, которого недостает России. Однако для Гагарина институт папства важен не как зримый символ незримого единства христиан, а как гарантия истинности вероучительных догматов. Гагарин осмысляет церковный авторитет через личный опыт выбора конфессии: если разделение между двумя сохранившими апостольское преемство Церквами проходит в вопросе о Filioque, как уверенно судить об истинном ответе? Ведь человеческий разум не может рассуждать о вероучительных истинах. Нужны очевидные признаки, по которым можно отличить истинную Церковь: «догмат недоступен разуму», но «истину Церкви можно доказать»¹⁸. Истинность Западной Церкви для Гагарина связана с институтом папства: о папском примате можно судить, опираясь на доводы разума, но обоснования этому институту даны в евангельских указаниях на первенство Петра, а церковные памятники древности не осуждают его. Следовательно, учение о папском первенстве можно принять как истинное и Папа становится «гарантом» непогрешимости догматических суждений Церкви.

Гагарин доказывает, что учение о папской непогрешимости дает Западной Церкви критерии истинности Вселенских Соборов: именно санкция римского епископа удостоверяет правильность соборных постановлений¹⁹. Гагарин критикует попытки славянофилов описывать церковную непогрешимость как нечто, существующее в Церкви потенциально и проявляющееся через решения Соборов, которые со временем признаются Вселенскими: если видеть критерий истины не в собрании духовенства на Соборе, а в принятии его решения паствой, то это лишает Церковь учащую власть и авторитета.

С тех же позиций смотрит на вопрос о папском примате переводчик Гагарина, русский иезуит И.М. Мартынов, повлиявший на религиозные воззрения В.С. Соловьева в период работы последнего над книгой «Россия и Вселенская Церковь». Мартынов указывает на невозможность отделить проповедь католи-

¹⁵ См.: Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьев В.С. Спор о справедливости. М.: Эксмо-пресс; Харьков: Фолио, 1999. С. 242 [13].

¹⁶ См.: Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. О христианском единстве. Брюссель: Жизнь с Богом, 1967. С. 240 [14].

¹⁷ См.: Гагарин И.С. Дневник. Записки о моей жизни. Переписка. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 260 [15].

¹⁸ См.: Гагарин И.С. Письма И. С. Киреевскому // Символ. № 4. 1980. С. 184 [16].

¹⁹ См.: Гагарин И.С. Письмо Ю. Ф. Самарину // Символ. 1980. № 3. С. 161 [17].

цизма от учения о папском примате, существовавшего в Церкви с глубокой древности: «Мы везде проповедуем догмат о главенстве Римского первосвященника и вытекающую отсюда обязанность повиноваться ему как верховному представителю единого духовного царя-Христа... <...> ...То же самое проповедовали святые Кирилл и Мефодий» [18, с. 22–23].

Отметим, что отношение к папской непогрешимости как критерию истинности вероучения разделяют не все русские католики этого периода: современник Гагарина и Мартынова В.С. Печерин, чей переход в католицизм был обусловлен скорее усталостью от духовных и политических исканий²⁰, чем убежденностью в превосходстве католических доктрин, критически отзываясь о римских понтификах, негативно оценивая их стремление к светской власти²¹.

Русская католичка Е.Г. Волконская, с 1880-х годов входившая в круг общения В.С. Соловьева, в своем понимании церковного авторитета близка к Гагарину. Судить об истинности догматов миряне не могут: это требует дара непогрешимости, доступного только представителям иерархии. Поэтому в рассуждениях о механизме ратификации соборных решений через их принятие всеми верующими Волконская также видит искажение роли иерархии: «Православное учение объясняет... непогрешимость, как особый дар, связывает этот дар с обетованием Господним апостолам, утверждает, что пастыри, главы Церкви, предохраняющие верующих от заблуждения, полагает безопасность пасомых в единении их с пастырями и признает последних органами непогрешимости» [21, с. 353].

Волконская подчеркивает, что Западная и Восточная Церкви равно считают носителем непогрешимости в вероучительных вопросах иерархию и «расходятся лишь относительно органа непогрешимости»²². Для Востока таковым по праву апостольского преемства становится весь епископат, а Запад закрепляет свидетельство истинности решений епископата за Римским понтификом, к которому как к наместнику Петра восходит власть иерархии²³.

В.С. Соловьев рассматривает вопрос о церковной власти в более широком контексте: иерархия, наравне с соборным и пророческим началами, является одним из элементов всеединого, а католическая Церковь в определенные периоды биографии философа представляется ему наиболее активной стороной будущего процесса единения Западного и Восточного христианства²⁴. При этом

²⁰ См.: Pierling P. Le prince Gagarine et ses amis: 1814–1882. Paris, 1996. P. 141 [19].

²¹ См.: Печерин В.С. Замогильные записки. М.: Мир, 1932. С. 171 [20].

²² См.: Волконская Е. Г. Церковное предание и русская богословская литература. Фрейбург в Бризгаве: Б. Гердер, 1898. С. 154 [21].

²³ Там же. С. 423 [21].

²⁴ См.: Simon, C. Pro Russia. The Russicum and catholic work for Russia. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2009. P. 113 [22]; Tavernier, Eugène. Introduction. Soloviev, Vladimir. Trois entretiens sur la guerre, la morale et la religion. Paris, 1916. P. XVIII [23].

позиция В.С. Соловьева относительно понимания церковного авторитета претерпевает несколько трансформаций (Ж.Рюпп выделяет пять этапов изменений экуменистических воззрений Соловьева, ближе всего к филокатолицизму философ находится между вторым и третьим этапами этой хронологии²⁵).

Во второй половине 1880-х гг. в «Истории и будущности теократии» философ указывает, что спор о соотношении иерархии и соборного начала был главным фактором старообрядческого раскола: «Чем определяется религиозная истина: решениями ли власти церковной или верностью народа древнему благочестию?» [25, с. IV]. В трактовке Соловьева вопрос не решается столь однозначно, как в текстах апологетов католицизма. Философ делает вывод, что и народ и иерархия отделились от вселенской церкви, отстаивая, с одной стороны, верность местному (а не вселенскому) преданию, с другой стороны – право поместной церкви на всецерковную власть и учительство. Разобщенность с церковью вселенской, попытка замкнуться в собственном предании – истинная опасность для Востока, а представление, что духовная власть иерархии основывается на «внутренней, религиозно-нравственной солидарности с целым народом, ей вверенным»²⁶, в полной мере выражает церковное учение.

Пытаясь объяснить, как происходит в Церкви «рассуждение божественной истины», Соловьев не критикует категорично представления об участии мирян в ратификации соборных решений: для него это не означает, что за паствой остается последнее слово на некоем голосовании. Речь о мистическом единении, механизм которого четко не прописать: «В этих решениях вселенской церкви участвуют все принадлежащие к ней, не только духовные, но и миряне, но участвуют не своим отдельным особым мнением и волею... а участвуют нравственно, актом доверия и свободного признания, коим каждый личный ум связан с вселенским умом церкви» [25, с. 70–71].

Впрочем, в данной работе Соловьев отвечает на критику Т. Стоянова в «Вере и разуме», направленную против поздних формулировок католических догматов как новшеств, фиксировавших неизвестное Церкви учение. Позиция Стоянова вынуждает Соловьева указать, что церковное учение нельзя свести к сохранению старины: чтобы хранить вероучительную истину, ее требуется снова и снова раскрывать в наиболее полных определениях. Это возможно, только если представлять Церковь не как отвлеченное понятие, а как богочеловеческое единство, в котором данные Откровения соединяются с действием человеческих умов, а вселенское учительство, опираясь на данную свыше власть, может «выразить религиозное чувство» народа в догматических формулах. Эта схема позволяет Соловьеву показать: учительство Церкви не сводится к повторению уже известного верующим – «если бы в актах вселенской церкви пастыри ее являлись

²⁵ См.: Rupp J. *Message ecclésial de Soloviev*. Paris – Bruxelles, 1975. P. 419 [24].

²⁶ См.: Соловьев В.С. *История и будущность теократии: (Исслед. всемир.-ист. пути к истин. жизни)* // Сочинения Владимира Соловьева. Т. 1. Загреб, 1887. С. VII [25].

лишь простыми свидетелями о фактической вере своей паствы, то для этого не было бы надобности ни в каком особом содействии Духа Святого» [25, с. 71]. Признавая роль мирян в принятии соборных решений, Соловьев далек от представлений об их превосходстве над иерархией.

Наиболее близки к позиции филокатоликов представления Соловьева о церковной власти, изложенные в работе 1889 г. «Россия и Вселенская Церковь». В этом сочинении философ характеризует соборное начало как неподходящую для Церкви форму управления, ссылаясь на разговор Христа и апостолов в Евангелии от Матфея (Мф.16:13-19). Вопрос «За кого люди почитают Меня, Сына Человеческого?» трактуется как указание на ошибочность попыток обрести «основу христианской Церкви» в демократии, «всеобщей подаче голосов»²⁷. Люди не способны прийти к общей истине, порождая лишь набор мнений. Возможно, истину может изречь собор апостолов? Но на вопрос «А вы за кого почитаете меня?» верно отвечает Петр, без совета с другими учениками («если бы Симон пожелал выразить лишь мнение самих апостолов, то он, может быть, не достиг бы истины в ее чистоте и простоте. Но он последовал внушению своего духа, голосу своей собственной совести» [26, с. 181]). В евангельском отрывке Соловьев видит подтверждение католической трактовки роли понтифика как преемника Петра, носителя непогрешимости: церковное единство держится на союзе Бога и человека, принявшего ответственность за всех.

Не отрицая соборного управления в будущем, где возможно будет полное единство верующих, философ подчеркивает, что в нынешнем разделенном грехом мире для непогрешимого определения веры всех необходим голос одного – Петра, а затем наследующих ему римских Пап.

Однако в этой работе есть и расхождение с аргументацией филокатоликов. Обосновывая посредническую роль апостола Петра Священным Писанием, философ почти не апеллирует к Преданию, в то время как традиционная католическая аргументация строится на исторических примерах признания особой роли римских епископов. Именно возможность доказать правильность западного учения о папской власти стала определяющим аргументом в конфессиональном выборе Гагарина. Соловьев постулирует наличие во II веке достоверных свидетельств, «что римская Церковь уже в то время признавалась во всем христианском мире за центр единства, а римский епископ постоянно пользовался верховным авторитетом»²⁸, но в то же время характеризует вопрос о преемстве римских епископов апостолу Петру как историческую проблему, «научное разрешение которой ввиду отсутствия формальных свидетельств представляется невозможным»²⁹. Доказа-

²⁷ См.: Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М.: Путь, 1911. С. 180 [26].

²⁸ Там же. С. 252.

²⁹ Там же.

тельством действительности этого преемства Соловьев предлагает считать современное положение Западной Церкви, не выясняя, как именно церковное основание было перенесено из Палестины в Рим.

Сдержанная реакция на «Россию и Вселенскую Церковь» в консервативных католических кругах, а также разочарование в проектах воссоединения церквей к началу 1890-х годов повлияли на отношение В.С. Соловьева к католицизму³⁰. Представляется важным обратить внимание на статью 1893 г. «Из вопросов культуры»³¹, в которой философ критикует попытки регулировать духовные вопросы внешними средствами и цитирует письмо «наиболее рассудительного из славянофилов» Ю. Самарина³² баронессе Э.Ф. Раден 1870 г. Самарин отрицает возможность внешних критериев истинности Вселенских Соборов, поскольку «Господь требует от нас не только большого, но совсем иного, нежели акт внешнего принятия или подчинения известному знамени, вождю, собранию»³³. Он предлагает уйти от представления о том, что для Востока носителем непогрешимости в церкви является «совокупность епископов, соединенных во Вселенский Собор»³⁴. Доказать превосходство такого представления над католической схемой почти невозможно: непогрешимость как внешний знак проще перенести на конкретную фигуру, нежели на общность разных лиц, и учение Западной Церкви выглядит логичнее и последовательнее. Но вопрос надо рассматривать иначе: Церковь никогда не пыталась выводить истинность учения из истинности Собора (т.е. от признанной заранее непогрешимости одного или нескольких лиц). Наоборот, «только признавши учение истинным, она усвояла формулировавшему его собранию титул вселенского»³⁵. Следовательно, «не существует никакого юридического указания, по которому можно было бы различить Вселенский Собор, как орган непогрешимости, от всякого другого собрания епископов»³⁶, – подобное различие возможно, только если оценивать значение решений Собора для Церкви, но не обстоятельства его проведения.

В.С. Соловьев указывает, что выведенную Самариним дилемму «папизм или духовная свобода – можно обойти только путем недостойных и бесплодных сделок с совестью»³⁷. Термин «папизм», ранее использовавшийся Соловь-

³⁰ См.: Valliere P. *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov – Orthodox Theology in a New Key*. Edinburgh, 2000. P. 178 [27].

³¹ См.: Соловьев В.С. Из вопросов культуры: I. Ю.Ф. Самарин в письме к баронессе Э.Ф. Раден // Соловьев В.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. VI. СПб., 1911–1914. С. 403 [28].

³² О влиянии Ю.Ф. Самарина на В.С. Соловьева см. также: Marchadier B. *L’Idée de développement dogmatique de l’Eglise chez // Соловьёвские исследования*. 2011. Вып. 4(32). С. 128 [29].

³³ См.: Соловьев В.С. Из вопросов культуры: I. Ю.Ф. Самарин в письме к баронессе Э.Ф. Раден // Соловьев В.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. VI. С. 405.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же. С. 407.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же.

евым в негативном контексте (как совокупность отрицательных последствий соединения духовной и светской власти), позволяет предположить, что здесь философ отходит от позиции филокатоликов, настаивавших на понимании непогрешимости только в применении к Папе либо собору, и от уверенности Гагарина в том, что «истину Церкви можно доказать».

В статьях второй половины 1890-х гг. «Значение государства» и «Византизм и Россия», в которых критики увидели апологию самодержавия и поворот к консерватизму³⁸, в то же время подчеркивается важность духовной власти, имеющей универсальный источник своего авторитета вне государства³⁹. Эти рассуждения вкупе с негативной оценкой духовного состояния Византии на закате ее существования и возложением на нее вины за разделение с Римом дают основания и для предположения о возврате Соловьева на филокатолические позиции⁴⁰. В то же время в данных работах философ упоминает католицизм в сдержанно-негативных контекстах: это учение, где «монархическая идея в лице папы возведена на исключительную высоту»⁴¹, хотя папская непогрешимость уравновешена необходимостью ознакомиться с мнением епископата (отметим, что философ уже не критикует соборное начало в Церкви), а средневековое папство известно попытками присвоить политическую власть⁴². Церковная иерархия должна хранить предание – «древний залог всемирного единства» – как предварение будущего его осуществления, но ничего не говорится о важности единоначалия в самой иерархии, и уже в настоящем необходимо восполнение церковного авторитета пророческим началом – «свободным советом лучших людей»⁴³.

Изменения эkkлeсиoлoгичeских представлений философа можно проследить, сравнивая соловьевские триады – попытки схематизировать полюса распределения светской и церковной власти.

Предложенная в «Истории и будущности теократии» триада «прошлое – настоящее – будущее Церкви» относит церковную иерархию к прошлому – как явление, обусловленное исторической необходимостью, и лишь в будущем допускает «международное священство, объединенное во всеобщем отце, или вселенском Первосвященнике»⁴⁴.

³⁸ О реакции на данные статьи см.: Межуев Б.В. «Значение государства» – византийская идея на страницах либерального журнала // Соловьёвские исследования. 2020. Вып. 3(67). С. 10–25 [30].

³⁹ См.: Соловьев В.С. Византизм и Россия // Соловьев В.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. VII. СПб., 1892–1897. С. 313 [31].

⁴⁰ См.: Медоваров М.В. Полемика Владимира Соловьева и Александра Киреева о соединении церквей в 1897 году: хронология, контекст, источники // Соловьёвские исследования. 2021. Вып. 3(71). С. 25 [32].

⁴¹ См.: Соловьев В. С. Византизм и Россия // Соловьев В.С. Собр. соч.: в 10 т. С. 312.

⁴² Там же. С. 323.

⁴³ Там же. с. 313.

⁴⁴ См.: Соловьев В.С. История и будущность теократии: (Исслед. всемир.-ист. пути к истин. жизни) // Сочинения Владимира Соловьева. Т. 1. Загреб, 1887. С. XX.

Во введении к сочинению «Россия и Вселенская Церковь» появляется триада «священство, царство и пророчество», где пророчество призвано соединить в человеческом обществе священство и царство как божественную и человеческую природы Христа⁴⁵. В брошюре «Русская идея» философ дает описание «священства» – «вселенского первосвященника (непогрешимого главы священства), представляющего истинное непреходящее прошлое человечества»⁴⁶. Папа становится одним из членов «социальной троицы», наравне с носителем государственной власти и пророком как главой общества.

Во второй книге «России и Вселенской Церкви» появляется и вариант «церковной триады»: Христос, в котором осуществляется вселенская истина; Петр и преемники – посредники, через которых осуществляется всеобщее единство в вере; масса верующих. Вл. Соловьев пишет: «Раз каждый человек в отдельности, а равно и все человечество в его природном состоянии разделения не могут стать действительными субъектами вселенской веры, то необходимо, чтобы эта вера нашла свое проявление в одном лице, представляющем единство всех» [26, с. 207–208].

В работах «Византизм и Россия» и «Оправдание добра» Соловьев возвращается к триаде «священство, царство, пророчество», но под священством понимает представителей иерархии в целом⁴⁷ либо «святителей» как высшую степень иерархии⁴⁸. Пророчество, «свободный голос общественной совести», уравнивается со священством в праве восполнения государственной власти «нравственным началом»⁴⁹, на пророка возлагается и «нравственный контроль» над священством⁵⁰.

Подводя итоги, отметим: в работах второй половины 1880-х годов В.С. Соловьев трактует вопросы о понимании церковного единства и власти в духе представителей русского католицизма. В качестве нюансов его подхода можно выделить:

- менее резкое разграничение иерархии и мирян: в отличие от традиционной католической трактовки, разделяющей Церковь на клир и пасомых, Соловьев подчеркивал связь со второй категорией как обоснование авторитета первой;
- меньший акцент на исторической аргументации в обосновании перехода апостольской власти Петра к римским епископам;
- стремление дополнить схему «Христос – Первосвященник – масса верующих» особым служением пророка как представителя общества.

В дальнейшем в работах В.С. Соловьева заметен отход от католической

⁴⁵ См.: Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 10.

⁴⁶ См.: Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В. С. О христианском единстве. С. 242.

⁴⁷ См.: Соловьев В.С. Византизм и Россия. С. 310.

⁴⁸ См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. С. 637 [33].

⁴⁹ См.: Соловьев В.С. Византизм и Россия. С. 310.

⁵⁰ См. Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 637.

трактовки особой роли понтифика как носителя непогрешимости и отрицание возможности определить какого-либо человека или собрание как орган непогрешимости.

Список литературы

1. Ермолин А.В. Феномен филокатолицизма в русской религиозной философии: дис. ... канд. филос. наук. Ярославль, 2014. 220 с.
2. Цимбаева Е.Н. Русский католицизм: Идея всеевропейского единства в России XIX века. М.: Изд-во ЛКИ, 2015. 206 с.
3. Бессчетнова Е.В. Стал ли Вл.С. Соловьев католиком (историко-философский анализ) // История философии. 2021. Т. 26, №1. С. 76–86.
4. Около-Кулак А. Владимир Соловьев и католичество // Символ. 1997. № 38. С. 165–167.
5. D'Herbigny M. Un Newman russe: Vladimir Soloviev. Paris: Gabriel Beauchesne & C. Editeure, 1911. 336 p.
6. Гаврилов М.Н. Был ли Вл. Соловьев католиком или православным? // Символ. 1999. № 41. С. 286–316.
7. Corrado-Kazanski F. Vladimir Soloviev dans "Le Christ dans la pensée russe" // Соловьёвские исследования. 2015. Вып. 4(48). С. 59–66.
8. Müller L. Was Solovjov katholisch? // Evangelische Theologie, 1951. №11. Heft. I. S. 46–48.
9. Соловьев В.С. Письмо к Е. Таверне // Соловьев В.С. О христианском единстве. Брюссель: Жизнь с Богом, 1967. С. 463–466.
10. Мюллер Л. Владимир Соловьев и католицизм // Славяноведение. 1996. № 2. С. 48–53.
11. D'Maistre J. Du Pape. Paris: Charpentier, Libraire-Éditeur, 1841. 450 p.
12. Чаадаев П.Я. Философические письма. Письмо первое // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1991. 792 с.
13. Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьев В.С. Спор о справедливости. М.: Эксмо-пресс; Харьков: Фолио, 1999. С. 197–306.
14. Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. О христианском единстве. Брюссель: Жизнь с Богом, 1967. С. 219–246.
15. Гагарин И.С. Дневник. Записки о моей жизни. Переписка. М.: Языки русской культуры, 1996. 352 с.
16. Гагарин И.С. Письма И.С. Киреевскому // Символ. 1980. № 4. С. 171–188.
17. Гагарин И.С. Письмо Ю.Ф. Самарину // Символ. 1980. № 3. С. 157–166.
18. Мартынов И. Письмо редактору газеты «День» // Самарин Ю.Ф. Иезуиты и их отношение к России. Письма к иезуиту Мартынову. М., 1870. С. 15–27.
19. Pierling P. Le prince Gagarine et ses amis: 1814–1882. Paris: Beauchesne, 1996. 225 p.
20. Печерин В.С. Замогильные записки. М.: Мир, 1932. 190 с.
21. Волконская Е.Г. Церковное предание и русская богословская литература. Фрейбург в Бризгау: Б. Гердер, 1898. 584 с.
22. Simon C. Pro Russia. The Russicum and catholic work for Russia. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2009. 903 p.
23. Tavernier E. Introduction. Soloviev Vladimir. Trois entretiens sur la guerre, la morale et la religion. Paris: Librairie Plon, 1916. P. 1–104.
24. Rupp J. Message ecclésial de Soloviev. Paris: Lethielleux, Bruxelles: Vie avec Dieu, 1975. 630 p.
25. Соловьев В.С. История и будущность теократии: (Исслед. всемир.-ист. пути к истин. жизни) // Сочинения Владимира Соловьева. Т. 1. Загреб, 1887. 396 с.
26. Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М.: Путь, 1911. 451 с.
27. Valliere P. Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov – Orthodox Theology in a New Key. Edinburgh: T. & T. Clark, 2000. 443 p.
28. Соловьев В.С. Из вопросов культуры: I. Ю.Ф. Самарин в письме к баронессе Э.Ф. Раден // Соловьев В.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. VI. СПб., 1911–1914. С. 401–410.
29. Marchadier B. L'Idée de développement dogmatique de l'Eglise chez John Henry Newman

et Vladimir Soloviev // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 4(32). С. 125–144.

30. Межуев Б.В. «Значение государства» – византийская идея на страницах либерального журнала // Соловьёвские исследования. 2020. Вып. 3(67). С. 10–25.

31. Соловьёв В.С. Византизм и Россия // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. VII. СПб., 1892–1897. С. 285–328.

32. Медоваров М.В. Polemika Vladimira Solovyeva i Aleksandra Kireeva o soedinenii cerkvei v 1897 godu: khronologiya, kontekst, istochniki // Соловьёвские исследования. 2021. Вып. 3(71). С. 22–64.

33. Соловьёв В.С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. 656 с.

References

(Sources)

Collected Works

1. Chaadaev, P.Ya. *Filosoficheskie pis'ma. Pis'mo pervoe* [Philosophical letters. The first letter], in Chaadaev, P.Ya. *Polnoe sobranie sochineniy i izbrannye pis'ma v 2 t., t. 1* [Complete Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Nauka, 1991. 792 p.

2. Solov'ev, V.S. *Iz voprosov kul'tury: I. Yu.F. Samarin v pis'me k baronesse E.F. Raden* [From cultural issues: I. Yu.F. Samarin in a letter to Baroness E.F. Raden], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. VI* [Complete Works in 10 vol., vol. 6]. Saint-Petersburg, 1911–1914, pp. 401–410.

3. Solov'ev, V.S. *Istoriya i budushchnost' teokratii* [The History and Future of Theocracy], in *Sochineniya Vladimira Solov'eva, T. 1* [Works by Vladimir Solovyov, vol. 1]. Zagreb, 1887. 396 p.

4. Solov'ev, V.S. *Vizantinizm i Rossiya* [Byzantinism and Russia], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. VII* [Complete Works in 10 vol., vol. 7]. Saint-Petersburg, 1892–1897, pp. 285–328.

Individual Works

5. Gagarin, I.S. *Dnevnik. Zapiski o moyey zhizni. Perepiska* [Diary. Notes about my life. Correspondence]. Moscow: Yazyki russkoy kul'tury, 1996. 352 p.

6. Gagarin, I.S. *Pis'ma I.S. Kireevskomu* [Letters to I. S. Kireevsky], in *Symbol*, 1980, no. 4, pp. 171–188.

7. Gagarin, I.S. *Pis'mo Yu.F. Samarinu* [Letter to Yu. F. Samarin], in *Symbol*, 1980, no. 3, pp. 157–166.

8. D'Herbigny, M. *Un Newman russe: Vladimir Soloviev*. Paris: Gabriel Beauchesne & C. Editeure, 1911. 336 p.

9. Maistre J. de. *Du Pape* [From the Pope]. Paris: Charpentier, Libraire-Éditeur, 1841. 450 p.

10. Martynov, I. *Pis'mo redaktoru gazety «Den»* [Letter to the editor of the newspaper Den], in Samarin, Yu.F. *Iezuity i ikh otnoshenie k Rossii. Pis'ma k iezuitu Martynovu* [Jesuits and their attitude to Russia. Letters to Jesuit Martynov]. Moscow, 1870, pp. 15–27.

11. Pierling, P. *Le prince Gagarine et ses amis: 1814–1882* [Prince Gagarin and his friends: 1814–1882]. Paris: Beauchesne, 1996. 225 p.

12. Pecherin, V.S. *Zamogil'nye zapiski* [Burial notes]. Moscow: Mir, 1932. 190 p.

13. Solov'ev, V.S. *Opravdanie dobra* [The Justification of the Good]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, Algoritm, 2012. 656 p.

14. Solov'ev, V.S. *Pis'mo k E. Taverne* [Letter to E. Tavern], in Solov'ev, V.S. *O khristianskom edinstve* [About the Christian Unity]. Bryussel', 1967, pp. 463–466.

15. Solov'ev, V.S. *Rossiya i Vselenskaya Tserkov'* [Russia And The Universal Church]. Moscow: Put', 1911. 451 p.

16. Solov'ev, V.S. *Russkaya ideya* [Russian idea], in Solov'ev, V.S. *O khristianskom edinstve* [About the Christian Unity]. Bryussel': Zhizn' s Bogom, 1967, pp. 219–246.

17. Solov'ev, V.S. *Velikiy spor i khristianskaya politika* [The great dispute and Christian politics], in Solov'ev, V.S. *Spor o spravedlivosti* [Dispute on justice]. Moscow: Eksmo-press; Khar'kov: Folio, 1999, pp. 197–306.

18. Tavernier, E. *Introduction in Trois entretiens sur la guerre, la morale et la religion* [War, Progress, and the End of History: Three Conversations]. Paris: Librairie Plon, 1916, pp. 1–104.

19. Volkonskaya, E.G. *Tserkovnoe predanie i russkaya bogoslovskaya literatura* [Church Tradition and Russian Theological Literature]. Freiburg, 1898. 584 p.

(Articles from Scientific Journals)

20. Besschetnova, E.V. Stal li Vl.S. Solov'ev katolikom (istoriko-filosofskiy analiz) [Has Vl.S. Soloviev Catholic (historical and philosophical analysis)], in *Istoriya filosofii*, 2021, vol. 26, no. 1, pp. 76–86.

21. Corrado-Kazanski, F. Vladimir Soloviev dans “Le Christ dans la pensée russe” [Vladimir Soloviev in “Christ in Russian Thought”], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2015, issue 4(48), pp. 59–66.

22. Marchadier, B. L’Idée de développement dogmatique de l’Eglise chez John Henry Newman et Vladimir Soloviev [The Idea of the dogmatic development of the Church in John Henry Newman and Vladimir Soloviev], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2011, issue 4(32), pp. 125–144.

23. Medovarov, M.V. Polemika Vladimira Solov'eva i Aleksandra Kireeva o soedinenii tserkvey v 1897 godu: khronologiya, kontekst, istochniki [The Dispute between Vladimir Solovyov and Alexander Kireev about the Union of Churches in 1897: Chronology, Context, Sources] in *Solov'evskie issledovaniya*, 2021, issue 3(71), pp. 22–64.

24. Mezhuiev, B.V. «Znachenie gosudarstva» – vizantiyskaya ideya na stranitsakh liberal'nogo zhurnala [“The Significance of the State” – Byzantine Idea on the Pages of a Liberal Magazine], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2020, issue 3(67), pp. 10–25.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

25. Gavrilov, M.N. Byl li Vl. Solov'ev katolikom ili pravoslavnym? [Was Vladimir Soloviev a Catholic or Orthodox?], in *Simvol*, 1999, no. 41, pp. 286–316.

26. Myuller, L. Vladimir Solov'ev i katolitsizm [Vladimir Soloviev and Catholicism], in *Slavyanovedenie*, 1996, no. 2, pp. 48–53.

27. Müller, L. Was Solov'jov katholisch? [What Soloviev Catholic?], in *Evangelische Theologie*, 1951, no. 11, vol. 1, pp. 46–48.

28. Okolo-Kulak, A. Vladimir Solov'ev i katolichestvo [Vladimir Soloviev and Catholicism], in *Simvol*, 1997, no. 38, pp. 165–167.

(Monographs)

29. Rupp, J. *Message ecclésial de Soloviev* [Soloviev ecclesial message]. Paris: Lethielleux, Bruxelles: Vie avec Dieu, 1975. 630 p.

30. Simon, C. *Pro Russia. The Russicum and catholic work for Russia*. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2009. 903 p.

31. Tsimbaeva, E.N. *Russkiy katolitsizm: Ideya vseevropeyskogo edinstva v Rossii XIX veka* [Russian Catholicism: The Idea of Pan-European Unity in Russia of the 19th Century]. Mocsow: Izdatel'stvo LKI, 2015. 206 p.

32. Valliere, P. *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov – Orthodox Theology in a New Key*. Edinburgh: T. & T. Clark, 2000. 443 p.

(Thesis and Thesis Abstracts)

33. Ermolin, A. *Fenomen filokatolitsizma v russkoy religioznoy filosofii*. Diss. ... kand. filos. nauk [The phenomenon of philocatholicism in Russian religious philosophy. Cand. philos. sci. diss.]. Yaroslavl', 2014. 220 p.

ДАНТЕ И СОЛОВЬЕВ:
к 700-летию смерти Данте Алигьери¹
DANTE AND SOLOVYOV:
on the 700th Anniversary of the Death of Dante Alighieri

УДК 82–1(47)
ББК 83.3(2:4),4

Екатерина Анатольевна Черкасова

Тюменский государственный университет, кандидат филологических наук, доцент кафедры русской и зарубежной литературы, Россия, Тюмень, e-mail: cherkasova85@gmail.com

В.С. Соловьёв – переводчик Данте
(о двух переводах из «Vita Nuova»)

Аннотация. Рассматриваются два стихотворных перевода из книги *Vita Nuova* Данте Алигьери, выполненные В.С. Соловьёвым. В настоящее время конкретные переводческие опыты философа только входят в область литературоведческих исследований, хотя общая оценка им уже была дана ранее такими учеными, как А.Ф. Лосев, З.Г. Минц, Т.Ф. Теперик, А.А. Асоян и др. Логика отбора переводческого материала позволяет сделать предположение об особой установке Соловьёва при выборе имен и произведений, знаковых для понимания и реализации задач поэзии. Продемонстрировано, что таким стало имя Данте Алигьери, воплотившего особый миф о духовном преобразовании мужчины посредством его любви к женщине. Утверждается, что этот миф оказался созвучен концепции искусства, отразившейся во многих работах философа. Доказывается, что Соловьёв, хорошо знавший итальянский язык, достаточно вольно переводит сонеты Данте, сохраняя идейную составляющую текста-оригинала, но предлагая его очередное переложение на русский язык. Исследуется специфика переводов Соловьёва в сравнении с тремя другими переводами этих же сонетов, выполненными профессиональными лингвистами-переводчиками – М.И. Ливеровской, А.М. Эфросом и И.Н. Голенищевым-Кутузовым. Обращается внимание на сохранение особого, «итальянского» канона жанра сонета в соловьёвском переводе, что говорит о следовании европейской поэтической традиции. Дан анализ переводов В.С. Соловьёва с точки зрения их связи с авторским корпусом лирических стихотворений. Делается вывод об основных принципах переводческой деятельности В.С. Соловьёва, уточняется характер диалогической связи поэтического наследия философа с лирикой Данте.

Ключевые слова: русские переводы Данте, поэтическое творчество, переводческая деятельность В.С. Соловьёва, сонет, «Новая жизнь» Данте, философия и поэтика преображения

¹ Публикуются статьи, подготовленные на основе докладов, представленных на Международной научной конференции «Данте и Соловьёв: к 700-летию смерти Данте Алигьери», 1–2 октября 2021 г., Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина, г. Иваново, Россия.

Ekaterina Anatolievna Cherkasova

Tyumen State University, Ph.D. (Philology), Associate Professor in the Department of Russian and Foreign Literature, Russia, Tyumen, e-mail: cherkasova85@gmail.com

V.S. Solovyov as a Translator of Dante (on Two Translations from “Vita Nuova”)

Abstract. This article examines two poetic translations of Dante Alighieri’s “Vita Nuova” by V.S. Solovyov. At the present time, Solovyov’s specific experiments of translation are merely considered in the field of literary studies, although a general assessment of them has been given in the past by scholars such as A.F. Losev, Z.G. Mints, T.F. Teperik, A.A. Asoyan and others. The logic underlying the selection of the translated materials might indicate a special attitude of Solovyov in choosing names and works, which are significant for the understanding and realization of the poetry tasks. The author of this article demonstrates that such was the name of Dante Alighieri, which embodied a special myth concerning the spiritual transformation of man through one’s love for a woman. This myth was in harmony with the concept of art, as the latter is reflected in many works of the philosopher. The author also proves that Solovyov, who knew Italian language quite well, translates Dante’s sonnets rather freely: in this way, he is able to keep the ideological content of the original text while also offering a different Russian translation. The specific character of Solovyov’s translations is here considered in comparison with the three other translations of the same sonnets made by the professional linguists and translators: M.I. Liverovskaya, A.M. Efros, and I.N. Golenischev-Kutuzov. The author maintains that the distinctive “Italian” canon of the sonnet genre is preserved in Solovyov’s translation: this fact would demonstrate the philosopher’s adherence to the European poetic tradition. The article finally analyzes V. Solovyov’s translations from the point of view of their connection with his corpus of lyrical poems. In conclusion, the author sums up the basic principles of V.S. Solovyov’s translation work and clarifies the nature of the dialogical connection between his poetic heritage and Dante’s lyrics.

Key words: Russian translations of Dante, Poetic Creativity, Translation Work of V.S. Solovyov, Sonnet, Dante’s “New Life”, Philosophy and Poetics of Transformation

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.1.040-054

Поэтическая фигура Данте, чье творчество долго не было доступно русскоязычному читателю, стала играть особую роль, по мнению исследователей, в конце XIX века². Его наследие было «живо переработано романтической мифологией», при этом «своим своеобразием русская рецепция наследия Данте на рубеже веков обязана в первую очередь опыту Вл. Соловьева»³⁴. Мистика Данте и В.С. Соловьева, по замечанию ученых, «зародилась в возвышенном вдох-

² См. об этом: Kopper J.M. Dante in Russian Symbolist Discourse // Comparative Literature Studies. 1994. Vol. 31, No. 1. P. 25–51 [1]; Lobodanov A. Dante parla russo (Il poeta della commedia e la cultura russa) // Theory and history of art. 2018. № 1–2. P. 93–108 [2].

³ См.: Полонский В.В. Русский Данте конца XIX – первой половины XX в.: опыты рецепции и интерпретации классики до и после революционного порога // Литературоведческий журнал. 2015. № 37. С. 111–112 [3].

⁴ См. об этом: Bogoiavlenskaia A. Suggestioni dantesche nel sistema poetico, teologico e politico di Vladimir Solovyov. Montreal: Department of Italian Studies McGill University, 2001. 91 p. [4].

новении, и главная забота обоих касалась мирового порядка, зависимого, по их глубокому убеждению, от усилия и разума людей»⁵. Именно Данте, по замечанию литературоведов, «открывал для философов и поэтов выход к мистическим запредельным высотам»⁶.

В.С. Соловьев, более известный своими философскими трудами, довольно активно переводил поэтов, принадлежавших к разным историческим и литературным эпохам. Так, известны его переложения на русский язык произведений Платона, Гейне, Шиллера, Дж.Б. Стронци и Микеланджело, Петрарки, Гафиза, Мицкевича, Прерадовича, Данте, Вергилия, Лонгфелло и Теннисона. На особую роль переводов в художественном наследии В.С. Соловьева указала З.Г. Минц, подчеркнув, что поэт-философ «переводил только то, что давало ему возможность выразить какие-то стороны собственного мирозерцания»⁷. В связи с этим в настоящее время представляется актуальным определение индивидуально-авторского подхода поэта-философа к переводческой деятельности. Кроме того, актуальной задачей современного соловьевоведения, на наш взгляд, остается уточнение характера взаимосвязи между его лирическими произведениями: «Связь Вл. Соловьева с “Vita Nova” определена и однозначна: Соловьев не только перевел несколько фрагментов ..., но его программная поэма “Три свидания” явно пропитана духом “Новой жизни”» [8]. В.С. Соловьев нашел в лирике Данте образы и мысли, созвучные его эстетике, и стал духовным проводником между дантовской литературной традицией и эстетикой русских символистов: «Его софиология не только стремилась адаптировать запечатленную в “Новой жизни” и “Комедии” мистическую эротологию в качестве своего метафорического языка, но и предопределила господствующий тип прочтения Данте следующим поколениям русской художественной интеллигенции» [3, с. 112]. Переводы В.С. Соловьева – неотъемлемая часть развития его взглядов на задачи искусства, предназначение человека и концепцию мироустройства, по-своему отражающие воззрения поэта-философа разных лет. Он неоднократно указывает на важную роль Данте в мировой культуре. Для него характерно рассматривать литературу в целом, вне исторических пластов и художественных течений. В работе «Поэзия Я.П. Полонского» значение итальянского гения Соловьев связывал с тем, что он художественно отразил полноту мироздания: Данте «вымотал человеческое зло в девяти грандиозных кругах своего ада», а затем ему «пришлось над мрачною громадою своего ада воздвигнуть еще два огромные мира – очищающего огня и торжествующего све-

⁵ См.: Асоян А.А. «Почтите высочайшего поэта...». Судьба «Божественной Комедии» Данте в России. М.: Книга, 1990. С. 147 [5].

⁶ См.: Баранова Е.П. «Дантовско-соловьёвский код» в ранних поэмах Вяч. Иванова («Сфинкс», «Врата», «Миры возможного») // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 112 [6].

⁷ См.: Минц З.Г. Владимир Соловьев – поэт // В.С. Соловьев. Стихотворения и шуточные пьесы. Л.: Сов. писатель, 1974. С. 47 [7].

та».⁸ Показательно, что для Соловьева Данте оказывается художником-теургом, буквально побеждающим зло своим искусством.

Интерес к лирике зарубежных авторов возникает у Соловьева в 1870-е годы, когда он переводит Платона, Гейне, Шиллера. В 1880-е годы Соловьев обращается «к поэзии итальянского Ренессанса – переводы из Петрарки, Данте и Микеланджело»⁹. В письме матери, датированном 1883 годом, В.С. Соловьев сообщает: «Провел лето не даром: много написал ... и выучился итальянскому языку, так что свободно читаю самые трудные стихи. Даже перевел две маленькие пьесы русскими стихами» [10, с. 38]. Подобное упоминание есть и в письме И.С. Аксакову, написанном в июне 1883 года: «Дома упражняюсь в языках: читаю униатскую полемику XVI века по-польски, а Данта по-итальянски» [11, с. 22]. Спустя три года в «Вестнике Европы» будет опубликован первый из двух переведенных сонетов Данте – «Все в мыслях у меня мгновенно замирает...»¹⁰. Второй сонет фигурирует в бумагах С.П. Хитрово, сохранившей частное письмо поэта. Датировка этого произведения является условной, «по времени чтения Соловьевым Данте и изучения итальянского языка»¹¹.

Важно оговориться и по поводу жанра «Новой жизни» Данте, специфика которого до сих пор уточняется. Так, А.А. Топорова относит это произведение к распространенному в Средние века жанру комментария, отмечая, что «самокомментарий определяет структуру “Новой жизни”, проясняет ее смыслы, формирует ее жанр»¹². Мы склонны следовать мнению о том, что это пример прозиметрии¹³, то есть сочетания стихотворной и прозаической форм. Синтез родовых и жанровых форм характерен для творчества Соловьева, например: мистерия-шутка «Белая Лилия, или Сон в ночь на Покрова»; современно-гражданская пьеса с учеными примечаниями и спиритическими явлениями «Дворянский бунт»; «Родина русской поэзии» (По поводу элегии “Сельское кладбище”) и др. Кроме того, по замечанию исследователей, именно в «Новой жизни» Данте впервые концептуально реализовал жанровую форму сонета, имеющего строгую структуру: «Туго спрессованный кристалл сонета идеально скомпонован изнутри. Его отшлифованные в веках грани, два катрена (четверостишия) и два терцета (трехстишия), образуют диалектически напряженное и гармонически уравновешенное целое» [17, с. 5]. Таким образом, строгость ка-

⁸ См.: Соловьев В.С. Поэзия Я.П. Полонского // Соловьев В.С. Литературная критика. М.: Современник, 1990. С. 173–174 [9].

⁹ См.: Минц З.Г. Владимир Соловьев – поэт // В.С. Соловьев. Стихотворения и шуточные пьесы. С. 48.

¹⁰ См.: Соловьев В.С. Все в мыслях у меня мгновенно замирает... // Вестник Европы. 1886. № 6. С. 748 [12].

¹¹ См.: Соловьев В.С. Письма к И.С. Аксакову // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 4 т. Письма и приложение. Фототипическое издание. Т. 3. СПб.: Типография т-ва «Общественная польза», 1911; Брюссель: Изд-во «Жизнь с богом», 1970. С. 328.

¹² См.: Соловьев В.С. Все в мыслях у меня мгновенно замирает... С. 72.

¹³ См.: Копцева Н.П. К вопросу о способах репрезентации идейного пространства Ренессанса в Vita Nuova Данте Алигьери // Litera. 2014. № 2. С. 66–77 [15]; Мошонкина Е.Н. «Новая Жизнь» Данте Алигьери: между биографией и автобиографией // Studia Litterarum. 2020. Т. 5, № 1. С. 42–65 [16].

нонов жанра сонета позволила Соловьёву-переводчику гармонично сочетать идеальное содержание с совершенной формой, приблизить творческий акт к духовному преображению костной действительности слова.

Переводы двух сонетов Данте выполнены Соловьёвым до появления первого полного перевода книги *Vita Nuova* на русский язык. В 1895 году А.П. Федотов выпустил переведенную книгу, которая была издана в России отдельным изданием под заголовком «Обновленная жизнь». В 1918 году «в Самаре выходит первый научный перевод книги, выполненный М.И. Ливеровской, в 1934-м – популярный перевод А.М. Эфроса ...; наконец, в 1968 г. появляется считающийся наиболее точным и литературно выверенным перевод известного дантоведа И.Н. Голенищева-Кутузова»¹⁴.

Обратимся к переводам представителей разных переводческих школ, не исследуя варианты переводов, сделанных другими поэтами. Осознавая, что В.С. Соловьёв не являлся профессиональным переводчиком, приведем указанное сопоставление для выявления тех элементов произведения, которые подверглись наибольшей трансформации в переводах Соловьёва. Сопоставление переводов этих же сонетов, выполненных вышеназванными авторами, на наш взгляд, требует дополнительного анализа.

При переводе дантовского сонета *Ciò che m'incontra ne la mente, more...*¹⁵ Соловьёв сохраняет не только строфическую структуру переведенного сонета, но и следует итальянскому каноническому типу жанра: «два катрена перекрестной или охватной рифмовки на два созвучия: abab abab или abba abba и два терцета на два или три созвучия, имеющие в сочетании рифм также скрытую идею “креста”: cdc dcd или “треугольника”: cde cde»¹⁶. Соловьёв практически точно воспроизводит архитеконику сонета Данте, но меняет рифмовку терцетов с «треугольника» на «крест», рифменный рисунок катренов полностью совпадает. Замена в рифмовке терцетов несет смысловую нагрузку, создавая в рифменной позиции следующие сочетания: «молчаливый» – «стыдливой» – «боязливой» и «звала» – «расцвела» – «ждала». Чувственное восприятие мира лирическим субъектом, выраженное эпитетами, противопоставлено «положительному» действительному началу, реализованному посредством глаголов. Таким образом, выбор рифмовки терцетов, с одной стороны, транслирует воплощение теософских идей философа (идея «креста» в сочетании рифм), с другой – включает новый смысловой уровень, помогающий раскрыть идею соловьёвского перевода.

¹⁴ См.: Орлицкий Ю. «La Vita Nuova» Данте в восточнославянских переводах // Славянскія літаратуры ў кантэксте сусветнай: да 750-годдзя са дня нараджэння Дантэ Аліг'еры і 85-годдзя Уладзіміра Караткевіча: матэрыялы XII Міжнар. навук. канф., Мінск, 22–24 кастр. 2015 г. У 2 ч. Ч. I / пад рэд. Г.М. Бутырчык. Мінск: БДУ, 2016. С. 26 [18].

¹⁵ См.: Dante Alighieri. Vita Nuova [Электронный ресурс]. URL: <http://originalbook.ru/la-vita-nuova-dante-italiano/> (дата обращения: 30.04.2021) [19].

¹⁶ См.: Федотов О.И. Сонет серебряного века. Русский сонет конца XIX – начала XX века. М.: Правда, 1990. С. 7.

В переводах Ливеровской, Эфроса и Голенищева-Кутузова последнее слово первой строки переводится как «умирает»: «Все, что в уме держал я, умирает»¹⁷; «Все, что мятежно в мыслях, умирает»¹⁸; «Все в памяти смущенной умирает»¹⁹. Соловьев же намеренно выбирает лексему «замирает» для перевода лексемы *more*. Он обращается к актуальному для него смысловому наполнению перевода: утверждается миг встречи со «светлой радостью», он связан с приостановкой жизненных циклов (дыхание, движение и т.п. «замирает»), а не с их завершением («умирает»). В остальном лирический сюжет встречи с *bella gioia* (дословно – «красивая радость»), заявленный в первом катрене, с незначительными вариациями одинаково отображен во всех четырех рассматриваемых текстах переводов.

Примечательно, что лишь в переводе М.И. Ливеровской фигурирует имя древнеримского бога любви Амура (в оригинале – *Amor*), в остальных переводах это либо «любовь» (В.С. Соловьев и А.М. Эфрос), либо «Бог любви» (И.Н. Голенищев-Кутузов). Миф об Амуре и Психее является художественным воплощением соловьевской философии любви. Так, говоря о версии мифа, рассказанной Апулеем, А.Ф. Лосев отмечает, что древнеримский автор «создал поэтическую сказку о странствиях человеческой души, жаждущей слиться с любовью»²⁰. В связи с поэтикой Апулея важно вспомнить слова М.М. Бахтина о метаморфозах как особой форме превращения, на основе которой «создается тип изображения целого человеческой жизни в ее основных переломных, кризисных моментах: как человек становится другим. <...> Здесь нет становления в точном смысле, но есть кризис и перерождение» [24, с. 266]. Соловьеву важно описать метаморфозы, «кризисные моменты» как факты человеческого духовного перерождения, а перевод слова «Амор»²¹ как «любовь» свидетельствует о стремлении к универсализации. Говоря о возможных проявлениях этого чувства, Соловьев затрагивает различные его трактовки: «В истории религий любовь дважды получила первенствующее значение: ... как идеальное начало духовного и общественного единения – в христиан-

¹⁷ См.: Данте Алигьери. Новая Жизнь (пер. М.И. Ливеровской) [Электронный ресурс]. URL: <https://iknigi.net/avtor-dante-aligeri/187732-novaya-zhizn-dante-aligeri/read/page-3.html> (дата обращения: 30.04.2021) [20].

¹⁸ См.: Данте Алигьери. Новая Жизнь / пер. А.М. Эфроса [Электронный ресурс]. URL: <https://booksonline.com.ua/view.php?book=76152&page=10> (дата обращения: 30.04.2021) [21].

¹⁹ См.: Данте Алигьери. Новая Жизнь / пер. И.Н. Голенищева-Кутузова // Данте Алигьери. Малые произведения / изд. подгот. И.Н. Голенищев-Кутузов; отв. ред. М.П. Алексеев, И.Н. Голенищев-Кутузов. М.: Наука, 1968 (серия «Литературные памятники»). С. 7–53 [22].

²⁰ См.: Лосев А.Ф. Психея // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2 т. Т. 2. М.: Сов. энциклопедия, 1992. С. 345 [23].

²¹ Такую замену исследователи трактуют как «произвол переводчика», который приводит к деформации образного строя и философской концепции “Новой Жизни” (см.: Голенищев-Кутузов И.Н. Данте в советской культуре // Голенищев-Кутузов И.Н. Творчество Данте и мировая культура. М., 1971. С. 501 [25]). Учитывая роль, которую Соловьев отводил Данте как художнику, о подобной «деформации» в переводе Соловьева говорить не приходится. Однако замена в переводе слова «Амор» на «любовь» действительно делает сонеты Данте примером реального воплощения соловьевской философии.

ской αΥαλε. <...> в истории философии понятие любви занимало видное место У Платона любовь есть демоническое (связывающее земной мир с божественным) стремление конечного существа к совершенной полноте бытия и вытекающее отсюда “творчество в красоте”. <...> Своеобразное слияние христианств и платонических идей об этом предмете мы находим у Данта» [26, с. 217]. Близость взглядов и точек зрения Данте и Соловьева на задачи искусства и функции творца неоднократно отмечалась учеными, в частности Г. Флоровским, Е.А. Прибытковой, Д. Серетти.

При переводе второго катрена Соловьев нарушает эквильнеарность, меняя местами строки, отчего трансформируется и содержательная часть произведения. Сравним различные варианты переводов.

В.С. Соловьев:

С туманом борются темнеющие взгляды...

Что в сердце у меня – ты по лицу поймешь [12, с. 748].

М.И. Ливеровская:

Лицо окраску сердца принимает,

Дрожа, опоры я ищу, безгласный [20].

А.М. Эфрос:

И вот лицо цвет сердца отражает,

Опоры ищут бледные черты [21].

И.Н. Голенищев-Кутузов:

Лицо мое цвет сердца отражает.

Ищу опоры, потрясен внутри [22, с. 20].

Словосочетание «цвет сердца», присутствующее во всех профессиональных переводах, оказывается не столь важным для Соловьева. Он уходит от буквальности, но за счет ввода в текст тире (отсутствующего в оригинале) конституирует связь «сердца» и «лица», образно воплощающих внутреннее и внешнее эмоциональное состояние лирического субъекта. Кроме того, особое состояние лирического субъекта Данте, который не способен найти опору во внешнем мире, у Соловьева передано через лексему «туман».

Характерно, что первый стих второго катрена в переводе Соловьева oddly оказывается близким другим лирическим произведениям философа. Приведем лишь часть примеров, в которых зрительно воспринимаемые объекты даются в сочетании с общей внешней «неясностью»: «Она видит: далеко, в полночном краю, / Средь морозных туманов и выюг» («У царицы моей есть высокий дворец...», 1875 г.)²²; «Таков закон: все лучшее в тумане, / А близкое иль

²² См.: Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. М.: Сов. писатель, 1974. С. 62 [27].

больно, иль смешно» («Посвящение к неизданной комедии», 1880 г.)²³; «В тумане утреннем неверными шагами...»; «Рассеялся туман, и ясно видит око» («В тумане утреннем неверными шагами...», 1884 г.)²⁴. Соловьев-переводчик подчеркивает близость переведенных сонетов Данте собственной поэзии, где дантовские идеи и образы получили дальнейшее развитие.

Перевод Соловьевым двух терцетов также носит достаточно вольный характер. Относительное местоимение *chi* («кто») у Данте трансформируется в личное «ты» у Соловьева, тем самым он меняет адресата, в контакт с которым вступает лирический субъект каждого произведения. У Данте, согласно профессиональным переводам, «кто» / «тот» – это безличный образ того, кто должен обратить внимание на мучения лирического субъекта: «Грешно тому, кто, на меня взирая, / Душе несчастной не дает опоры, / Грустя со мной и обо мне страдая»²⁵; «Да будет грех тому, кто в то мгновенье / Смятенных чувств моих не оживит, / Кто не подаст мне знака одобренья»²⁶; «И чья душа в бесчувствии застыла, / Тот не поймет подавленный мой крик. / Он согрешит, но пусть воспламенится»²⁷. Образ адресата у Соловьева достаточно четко (насколько это возможно) определен: это женское начало, которое близко лирическому субъекту («ты»: «Ты видела меня») и спасительно («И взор твой молчаливый / Душа убитая в гробу своем звала») ²⁸. Женское начало, София, в философии В.С. Соловьева занимает особое место, являясь преображенной материей, ее идеальным воплощением. В его поэзии этот образ будет побуждать лирического героя к духовным свершениям.

Переход от первого ко второму терцету в переводе Соловьева выстроен на смысловой и синтаксической трансформациях оригинала. Добавление в синтаксическую конструкцию тире меняет взаимоотношения частей: появляется элемент причинно-следственности. Подчеркивается неготовность лирического субъекта к свершению важных действий, на чем еще раз делается акцент в трагическом финале произведения. В отличие от трех других переводов, в соловьевском утверждается личная ответственность за несвершение подвига: «Но, смерть свою любя, с надеждой боязливой / Она вотще твой взор молила и ждала»²⁹. В трех профессиональных переводах мы встречаем иную причину возможной «гибели» лирического субъекта: «Мой жалкий вид и меркнувшие взоры, / Что убивает Ваша шутка злая, / О смерти молят, плача и стена»³⁰; «Кто от насмешки злой не защитит, / Которой вы, мадонна, отвечали / Моим очам, что смерти возжелали»³¹; «В нем состраданье, что в сердцах убила / Насмешка

²³ См.: Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. С. 68.

²⁴ Там же. С. 72.

²⁵ См.: Данте Алигьери. Новая Жизнь / пер. М.И. Ливеровской [Электронный ресурс].

²⁶ См.: Данте Алигьери. Новая Жизнь / пер. А.М. Эфроса [Электронный ресурс].

²⁷ См.: Данте Алигьери. Новая Жизнь / пер. И.Н. Голенищева-Кутузова. С. 20–21.

²⁸ См.: Соловьев В.С. Все в мыслях у меня мгновенно замирает... С. 748.

²⁹ Там же.

³⁰ См.: Данте Алигьери. Новая Жизнь / пер. М.И. Ливеровской [Электронный ресурс].

³¹ См.: Данте Алигьери. Новая Жизнь / пер. А.М. Эфроса [Электронный ресурс].

ваша, видя бледный лик / И этот взор, что к гибели стремится»³². Важно, что в переводе Соловьева именно страх заглушает в лирическом субъекте способность к метаморфозе, воскрешению и перерождению. Философ-поэт утверждает необходимость личной борьбы лирического субъекта с внутренним страхом смерти для последующего «оживления» души: «И, вновь воскреснувши, она бы расцвела»³³.

Рассмотрение развития лирического сюжета переведенных сонетов, на наш взгляд, не представляется возможным в связи с отсутствием датировки произведения «Полны мои мысли любовью одною...»³⁴. 1886 год написания условен, он определяется «по времени чтения Соловьевым Данте и изучения итальянского языка»³⁵ и тем, что «рядом с настоящим сонетом помещен в письме другой сонет Данте (“Все в мыслях у меня мгновенно замирает...”), помеченный в собрании стихотворений (изд. 4-е, стр. 60) 1886 годом»³⁶.

Соловьев и другие переводчики сохраняют жанровую отнесенность и тематические части сонета, выделение которых объясняется в «Новой жизни». Приведем этот авторский комментарий в переводе И.Н. Голенищева-Кутузова: «Этот сонет делится на четыре части: в первой я говорю, что все мои мысли твердят об Аморе; во второй я утверждаю, что мысли эти различны, и повествую об их многообразии; в третьей части я показываю, в чем все они сходятся; в четвертой я говорю о том, что, желая написать стихи об Аморе, я не знаю, откуда я должен почерпнуть их содержание, и что, если я хочу воспользоваться всеми мыслями, мне надлежит обратиться к моей врагине – Госпоже Милосердия; я называю ее “Госпожа” как бы из горделивого презрения. Вторая часть начинается так: “...и столь они...”; третья: “...дрожащие...”; четвертая: “Что вы брать мне?”» [22, с. 18].

Во всех вариантах перевода в первом катрене сохраняется идейная задумка сонета Данте: фиксируется двойственность мыслей о любви, ставящих лирического субъекта перед важным выбором – посвятить себя любви или не поверить ее увещаниям. Эта внутренняя борьба двух противостоящих начал, происходящая в сознании и душе лирического субъекта, оказалась созвучна художественному восприятию В.С. Соловьева: «Против этих враждебных сил у верующей любви есть только оборонительное оружие – терпение до конца. Чтобы заслужить свое блаженство, она должна взять крест свой. В нашей материальной среде нельзя сохранить истинную любовь, если не понять и не принять ее как нравственный подвиг» [29, с. 83]. Во многом такая точка зрения является жизненной стратегией Соловьева, подтверждение чему мы находим в

³² См.: Данте Алигьери. Новая Жизнь / пер. И.Н. Голенищева-Кутузова. С. 21.

³³ См.: Соловьев В.С. Все в мыслях у меня мгновенно замирает... С. 748.

³⁴ Соловьев В.С. Полны мои мысли любовью одною... // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 4 т. Письма и приложение. Фототипическое издание. Т. 2. СПб.: Типография т-ва «Общественная польза», 1911; Брюссель: Изд-во «Жизнь с богом», 1970. С. 196 [28].

³⁵ См.: Минц З.Г. Примечания // В.С. Соловьев. Стихотворения и шуточные пьесы. С. 328.

³⁶ См.: Соловьев В.С. Полны мои мысли любовью одною... С. 196.

эпистолярном наследии философа: «Участие любящей женщины должно поддерживать и укреплять силы в тех тяжелых трудах и жизненной борьбе, с которыми необходимо связано разрешение всякой серьезной задачи» [30, с. 82].

В русскоязычных интерпретациях дантовского сонета есть и различия. Так, первый стих, знаменующий начало второй части, по-итальянски звучит следующим образом: *e hanno in loro sì gran varietate*³⁷. Соловьев переводит ее как «Но друг против друга враждуют упорно»³⁸. Сравним варианты переводов профессиональных лингвистов: «Ведут борьбу всечасно меж собою»³⁹; «Но как они несхожи меж собою»⁴⁰; «И столь они во мне разнообразны»⁴¹. Лексема *varietate*, буквально переводимая на русский язык как «разнообразие», в истолковании Соловьева приобретает совершенно иной оттенок, обостряя тему внутренней борьбы лирического субъекта. Этот переводческий «ход» вполне созвучен с тем, что мы находим в поэтическом наследии философа: «И как в твоей душе с невидимой враждою / Две силы вечные таинственно сошлись» («О, как в тебе лазури чистой много...», 1881 г.); «И, бедное дитя, меж двух враждебных станов / Тебе приюта нет» («В стране морозных выюг, среди седых туманов...», 1882 г.)⁴² и др. Лексема «разнообразие» (*varietate* у Данте) в лирических произведениях философа на обнаружена.

Переход от второй к третьей части этого сонета во всех рассматриваемых переводах схож: отмечается «согласие» противоборствующих начал и единый порыв, несущий в себе просьбу или мольбу, суть которой раскроется лишь в финальном терцете. Сравним:

В.С. Соловьев:

Одним, лишь одним примирю все сомненья:
Прибегнув к тому, чем так долго страдаю, –
К той тайне грозящей с мольбой дерзновенной [28, с. 196].

М.И. Ливеровская:

Чтобы найти душе успокоенье,
Я должен, к своему врагу взывая, –
Мадонне Милости, – просить пощады [20].

А.М. Эфрос:

Когда ж со всеми мир я заключаю,
То вынужден я недруга призвать,
Мадонну-Жалость, защитить меня [21].

³⁷ См.: . Dante Alighieri. Vita Nuova [Электронный ресурс].

³⁸ См.: Соловьев В.С. Полны мои мысли любовью одною... С. 196.

³⁹ См.: Данте Алигьери. Новая Жизнь / пер. М.И. Ливеровской [Электронный ресурс].

⁴⁰ См.: Данте Алигьери. Новая Жизнь / пер. А.М. Эфроса [Электронный ресурс].

⁴¹ См.: Данте Алигьери. Новая Жизнь / пер. И.Н. Голенищева-Кутузова. С. 18.

⁴² См.: Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. С. 69.

И.Н. Голенищев-Кутузов:

Но, чтобы мысли стали стройны снова,
Защиту должен я, смирясь, искать
У Милосердия, моей врагини [22, с. 18].

В.С. Соловьев находит в лирике Данте отражение и подтверждение собственных суждений. Как переводчик он проводит достаточно тонкую работу, отказываясь от мифологем, прочно встроенных в мировое культурное пространство (Амур, Мадонна Милосердия), чтобы увидеть в Данте творца, совершающего акт «свободной теургии»⁴³ (термин В.С. Соловьева), выполняющего миссию по преобразованию действительности. Справедливую оценку переводческой деятельности В.С. Соловьева дала исследователь В.В. Кравченко: «Для него стихосложение было не профессией, а разновидностью постоянной духовной работы, своеобразным освоением интересовавших его текстов. Зачастую перевод оказывался духовным диалогом с единомышленниками, к какому бы времени или народу они не принадлежали» [32]. На наш взгляд, необходимо включить понятие «диалог» в изучение художественного метода Соловьева-переводчика, который всегда связывал развитие литературы «с ее приближением к истинному теургическому искусству с яркими отражениями совершенной красоты в лучших образцах мировой словесности»⁴⁴.

Описанные наблюдения позволяют сделать некоторые общие выводы.

Во-первых, хорошее знание итальянского языка и поэтическое дарование В.С. Соловьева способствовали созданию такого перевода художественного текста, в котором гармонично сплетены оригинальная творческая идея поэта-переводчика и точность перевода отдельных частей сонетов Данте. При этом существующие синтаксические трансформации создают новое прочтение и дополнительные смыслы. Поэтическое «я» В.С. Соловьева черпает идеи в лирическом творчестве Данте. Замена некоторых грамматических конструкций, наличествующих в текстах-источниках, часто производится в соответствии с мифотворческой концепцией поэта-философа, что приводит к небуквальности перевода, художественному преломлению идей Данте. Происходит акт сотворчества.

Во-вторых, в переводах Соловьева происходит изменение отношения лирического героя к собственным чувствам и жизненным задачам. Так, в первом переводе лирический субъект заявляет, что его пугает любовь, а во втором переводе читатель узнает, что мысли лирического героя полны «любовью одною». Кроме того, в стихотворении «Все в мыслях у меня мгновенно замирает...» лирический субъект сталкивается со страхом смерти и только пытается найти путь к спасению.

⁴³ См.: Кожухов И.В. Философия творчества В.С. Соловьева // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2008. № 1. С. 141–144 [31].

⁴⁴ См.: Юрина Н.Г. Литературно-художественное творчество В.С. Соловьева в контексте русской словесности второй половины XIX века (эстетика, поэтика, стиль). Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2019. С. 27 [33].

В стихотворении «Полны мои мысли любовью одною...» показано не только критическое положение, но и процесс поиска выхода из него. Внутренний подвиг лирического субъекта, его духовный поиск – это то, что, по мнению Соловьева, способно преобразить реальную действительность.

В-третьих, жанровая специфика «Новой жизни» оказалась близка переводчику. Соловьев в своих произведениях неоднократно демонстрировал синтез различных родовых и жанровых форм.

В-четвертых, диалог с поэзией Данте, в который вступал Соловьев, обусловлен его эстетическими воззрениями. В частности, мысли о задачах искусства и истинном человеческом предназначении присутствуют также в произведениях, написанных параллельно с созданием указанных поэтических переводов. Сознательная переработка Соловьевым сонетов Данте выполняла смыслообразующую функцию, что подтверждается наличием многочисленных образных сближений переводов с основным корпусом лирики Соловьева.

Список литературы

1. Kopper J.M. Dante in Russian Symbolist Discourse // Comparative Literature Studies. 1994. Vol. 31, No. 1. P. 25–51.
2. Lobodanov A. Dante parla russo (Il poeta della commedia e la cultura russa) // Theory and history of art. 2018. № 1–2. P. 93–108.
3. Полонский В.В. Русский Данте конца XIX – первой половины XX в.: опыты рецепции и интерпретации классики до и после революционного порога // Литературоведческий журнал. 2015. № 37. С. 111–130.
4. Bogoiavlenskaia A. Suggestioni dantesche nel sistema poetico, teologico e politico di Vladimir Solov'iov. Montreal: Department of Italian Studies McGill University, 2001. 91 p.
5. Асоян А.А. «Почтите высочайшего поэта...». Судьба «Божественной Комедии» Данте в России. М.: Книга, 1990. 214 с.
6. Баранова Е.П. «Дантовско-соловьевский код» в ранних поэмах Вяч. Иванова («Сфинкс», «Врата», «Миры возможного») // Соловьевские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 111–116.
7. Минц З.Г. Владимир Соловьев – поэт // В.С. Соловьев. Стихотворения и шуточные пьесы. Л.: Сов. писатель, 1974. С. 5–56.
8. Гарин И.И. Данте в России // Гарин И.И. Пророки и поэты. Т. 5. Данте. Моей Беатриче [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://svr-lit.ru/svr-lit/garin-dante/dante-v-rossii.html> (дата обращения: 30.04.2021).
9. Соловьев В.С. Поэзия Я.П. Полонского // Соловьев В.С. Литературная критика. М.: Современник, 1990. С. 155–177.
10. Соловьев В.С. Письма к матери и отцу // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 4 т. Письма и приложение. Фототипическое издание. Т. 3. СПб.: Типография т-ва «Общественная польза», 1911; Брюссель: Изд-во «Жизнь с богом», 1970. С. 1–67.
11. Соловьев В.С. Письма к И.С. Аксакову // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 4 т. Письма и приложение. Фототипическое издание. Т. 3. СПб.: Типография т-ва «Общественная польза», 1911; Брюссель: Изд-во «Жизнь с богом», 1970. С. 13–28.
12. Соловьев В.С. Все в мыслях у меня мгновенно замирает... // Вестник Европы. 1886. № 6. С. 748.
13. Минц З.Г. Примечания // В.С. Соловьев. Стихотворения и шуточные пьесы. Л.: Сов. писатель, 1974. С. 287–332.
14. Топорова А.В. К вопросу о жанре «Новой жизни» Данте // Литературоведческий журнал. 2015. № 37. С. 64–74.

15. Копцева Н.П. К вопросу о способах репрезентации идейного пространства Ренессанса в Vita Nuova Данте Алигьери // *Litera*. 2014. № 2. С. 66–77.
16. Мошонкина Е.Н. «Новая Жизнь» Данте Алигьери: между биографией и автобиографией // *Studia Litterarum*. 2020. Т. 5, № 1. С. 42–65.
17. Федотов О.И. Сонет серебряного века. Русский сонет конца XIX – начала XX века. М.: Правда, 1990. 768 с.
18. Орлицкий Ю. «La Vita Nuova» Данте в восточнославянских переводах // *Славянскія літаратуры ў кантэксце сусветнай: да 750-годдзя са дня нараджэння Дантэ Аліг'еры і 85-годдзя Уладзіміра Караткевіча: матэрыялы XII Міжнар. навук. канф., Мінск, 22–24 кастр. 2015 г. У 2 ч. Ч. I. / пад рэд. Г.М. Бутырчык. Мінск: БДУ, 2016. С. 26–40.*
19. Dante Alighieri. Vita Nuova [Электронный ресурс]. URL: <http://originalbook.ru/la-vita-nuova-dante-italiano/> (дата обращения: 30.04.2021).
20. Данте Алигьери. Новая Жизнь / пер. М.И. Ливеровской [Электронный ресурс]. URL: <https://iknigi.net/avtor-dante-aligeri/187732-novaya-zhizn-dante-aligeri/read/page-3.html> (дата обращения: 30.04.2021).
21. Данте Алигьери. Новая Жизнь / пер. А.М. Эфроса [Электронный ресурс]. URL: <https://booksonline.com.ua/view.php?book=76152&page=10> (дата обращения: 30.04.2021).
22. Данте Алигьери. Новая Жизнь / пер. И.Н. Голенищева-Кутузова // Данте Алигьери. Малые произведения / изд. подгот. И.Н. Голенищев-Кутузов; отв. ред. М.П. Алексеев, И.Н. Голенищев-Кутузов. М.: Наука, 1968 (серия «Литературные памятники»). С. 7–53.
23. Лосев А.Ф. Психея // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2 т. Т. 2. М.: Сов. энциклопедия, 1992. С. 344–345.
24. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. М.: Худож. лит., 1975. 502 с.
25. Голенищев-Кутузов И.Н. Данте в советской культуре // Голенищев-Кутузов И.Н. Творчество Данте и мировая культура. М., 1971. С. 487–515.
26. Соловьев В.С. Любовь // Энциклопедический словарь / изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. СПб.: Типо-литография И.А. Ефрона, 1896. Т. 18. С. 216–217.
27. Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. М.: Сов. писатель, 1974. 352 с.
28. Соловьев В.С. Полны мои мысли любовью одною... // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 4 т. Письма и приложение. Фототипическое издание. Т. 2. СПб.: Типография т-ва «Общественная польза», 1911; Брюссель: Изд-во «Жизнь с богом», 1970. С. 196.
29. Соловьев В.С. Смысл любви // Вопросы философии и психологии. Кн. 21(1). М.: Типо-литография Высочайше утвержденного Т-ва И.Н. Кушнерев и Ко, 1894. С. 81–96.
30. Соловьев В.С. Письма к Е.К. Селевиной // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 4 т. Письма и приложение. Фототипическое издание. Т. 3. СПб.: Типография т-ва «Общественная польза», 1911; Брюссель: Изд-во «Жизнь с богом», 1970. С. 56–106.
31. Кожухов И.В. Философия творчества В.С. Соловьева // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2008. № 1. С. 141–144.
32. Кравченко В.В. Поэзия В.С. Соловьева как особый род теоретической философии [Электронный ресурс]. URL: [\[http://philosophy.spbu.ru/userfiles/rusphil/%20%E2%84%9626-5.pdf\]](http://philosophy.spbu.ru/userfiles/rusphil/%20%E2%84%9626-5.pdf) (дата обращения: 30.04.2021).
33. Юрина Н.Г. Литературно-художественное творчество В.С. Соловьева в контексте русской словесности второй половины XIX века (эстетика, поэтика, стиль). Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2019. 548 с.

References

(Sources)

Collected Works

1. Fedotov, O.I. *Sonet serebryanogo veka. Russkiy sonet kontsa XIX – nachala XX veka* [Sonnet of the Silver Age. The Russian sonnet of the late nineteenth and early twentieth centuries]. Moscow: Pravda, 1990. 768 p.

2. Mints, Z.G. Vladimir Solov'ev – poet [Vladimir Solovyov – poet], in Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya i shutochnye p'esy* [Poems and comic plays]. Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1974, pp. 5–56.
3. Mints, Z.G. Primechaniya [Notes], in Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya i shutochnye p'esy* [Poems and comic plays]. Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1974, pp. 287–332.
4. Solov'ev, V.S. Poeziya Ya.P. Polonskogo [Poetry by Ya.P. Polonsky], in Solov'ev, V.S. *Literaturnaya kritika* [Literary critics]. Moscow: Sovremennik, 1990, pp. 155–177.
5. Solov'ev, V.S. Pis'ma k materi i ottsu [Letters to Mother and Father], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3. Pis'ma i prilozhenie. Fototipicheskoe izdanie* [Collected works: in 4 vol., vol. 3. Letters and appendix. Phototypical edition.]. Saint-Petersburg: Tipografiya tovarishchestva «Obshchestvennaya pol'za», 1911; Bruxelles: Izdatel'stvo «Zhizn' s bogom», 1970, pp. 1–67.
6. Solov'ev, V.S. Pis'ma k I.S. Aksakovu [Letters to I.S. Aksakov], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3. Pis'ma i prilozhenie. Fototipicheskoe izdanie* [Collected works: in 4 vol., vol. 3. Letters and appendix. Phototypical edition.]. Saint-Petersburg: Tipografiya tovarishchestva «Obshchestvennaya pol'za», 1911; Bruxelles: Izdatel'stvo «Zhizn' s bogom», 1970, pp. 13–28.
7. Solov'ev, V.S. Vse v myslyakh u menya mgnovenno zamiraet... [Everything in my thoughts instantly freezes...], in *Vestnik Evropy*, 1886, no. 6, p. 748.
8. Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya i shutochnye p'esy* [Poems and comic plays]. Moscow: Sovetskiy pisatel', 1974. 352 p.
9. Solov'ev, V.S. Polny moi mysl' lyubov'yu odnoyu... [Full of my thoughts with love alone...], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2. Pis'ma i prilozhenie. Fototipicheskoe izdanie* [Collected works: in 4 vol., vol. 2. Letters and appendix. Phototypical edition.]. Saint-Petersburg: Tipografiya tovarishchestva «Obshchestvennaya pol'za», 1911; Bruxelles: Izdatel'stvo «Zhizn' s bogom», 1970, p. 196.
10. Solov'ev, V.S. Pis'ma k E.K. Selevinoy [Letters to E.K. Selevina], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3. Pis'ma i prilozhenie. Fototipicheskoe izdanie* [Collected works: in 4 vol., vol. 3. Letters and appendix. Phototypical edition.]. Saint-Petersburg: Tipografiya tovarishchestva «Obshchestvennaya pol'za», 1911; Bruxelles: Izdatel'stvo «Zhizn' s bogom», 1970, pp. 56–106.

Individual Works

11. Asoyan, A.A. «Pochtiye vysochayshego poeta...» Sud'ba «Bozhestvennoy Komedii» Dante v Rossii [“Honor the highest poet...” The fate of Dante's Divine Comedy in Russia]. Moscow: Kniga, 1990. 214 p.
12. Dante, Alig'eri. Novaya Zhizn' [New Life], in Dante, Alig'eri. *Malye proizvedeniya* [Small works]. Moscow: Nauka, 1968, pp. 7–53.

(Articles from Scientific Journals)

13. Baranova, E.P. «Dantovsko-solov'evskiy kod» v rannikh poemakh Vyach. Ivanova («Sfinks», «Vrata», «Miry vozmozhnogo») [“Dantov-Solovyov code” in the early poems of Vyach. Ivanov (“Sphinx”, “Gate”, “Worlds of the Possible”)], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2011, issue 1(29), pp. 111–116.
14. Kopper, J.M. Dante in Russian Symbolist Discourse, in *Comparative Literature Studies*, 1994, no. 1, vol. 31, pp. 25–51.
15. Koptseva, N.P. K voprosu o sposobakh reprezentatsii ideynogo prostranstva Renessansa v Vita Nuova Dante Alig'eri [On the question of how to represent the ideological space of the Renaissance in Vita Nuova by Dante Alighieri], in *Litera*, 2014, no. 2, pp. 66–77.
16. Kozhukhov, I.V. Filosofiya tvorchestva V.S. Solov'eva [Philosophy of the work of V.S. Solovyov], in *Izvestiya RGPU im. A.I. Gertsena*, 2008, no. 1, pp. 141–144.
17. Lobodanov, A. Dante parla russo (Il poeta della commedia e la cultura russa), in *Theory and history of art*, 2018, no. 1–2, pp. 93–108.
18. Moshonkina, E.N. «Novaya Zhizn'» Dante Alig'eri: mezhdru biografiei i avtobiografiei [“New Life” by Dante Alighieri: between biography and autobiography], in *Studia Litterarum*, 2020, vol. 5, no. 1, pp. 42–65.

19. Polonskiy, V.V. Russkiy Dante kontsa XIX – pervoy poloviny XX v.: opyty retseptsii i interpretatsii klassiki do i posle revolyutsionnogo poroga [Russian Dante of the late XIX – first half of the XX century: experiments of reception and interpretation of classics before and after the revolutionary threshold], in *Literaturovedcheskiy zhurnal*, 2015, no. 37, pp. 111–130.

20. Toporova, A.V. K voprosu o zhanre «Novoy zhizni» Dante [On the Genre of Dante's New Life], in *Literaturovedcheskiy zhurnal*, 2015, no. 37, pp. 64–74.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

21. Golenishchev-Kutuzov, I.N. Dante v sovetskoy kul'ture [Dante in Soviet culture], in Golenishchev-Kutuzov, I.N. *Tvorchestvo Dante i mirovaya kul'tura* [Dante's works and world culture]. Moscow: Nauka, 1971, pp. 487–515.

22. Losev, A.F. Psikhya [Psyche], in *Mify narodov mira. Entsiklopediya v 2 t., t. 2* [Myths of the peoples of the world. Encyclopedia]. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya, 1992, pp. 344–345.

23. Orlitskiy, Yu. «La Vita Nuova» Dante v vostochnoslavianskikh perevodakh [“La Vita Nuova” Dante in East Slavic translations], in *Slavyanskiya literatury v kontekste susvetnay: da 750-goddzya sa dnya naradzhennya Dante Alig'ery i 85-goddzya Uladzimira Karatkevicha: materyaly XII Mizhnar. navuk. kanf., vol. I*. Minsk: BDU, 2016, pp. 26–40.

24. Solov'ev, V.S. Lyubov' [Love], in *Entsiklopedicheskiy slovar'* [Encyclopedic dictionary]. Saint-Petersburg: Tipo-Litografiya I.A. Efrona, 1896, vol. 18, pp. 216–217.

25. Solov'ev, V.S. Smysl lyubvi [The Meaning of Love], in *Voprosy filosofii i psikhologii, vol. 21(1)*. Moscow: Tipo-litografiya Vysochayshe utverzhdennoho Tovarishchestva I.N. Kushnerev i Ko. 1894, pp. 81–96.

(Monographs)

26. Bakhtin, M.M. *Voprosy literatury i estetiki: Issledovaniya raznykh let* [Questions of literature and aesthetics: Research of different years]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1975. 502 p.

27. Yurina, N.G. *Literaturno-khudozhestvennoe tvorchestvo V.S. Solov'eva v kontekste russkoy slovesnosti vtoroy poloviny XIX veka (estetika, poetika, stil')* [Literary and artistic work of V.S. Solovyov in the context of Russian literature of the second half of the XIX century (aesthetics, poetics, style)]. Saransk: Izdatel'stvo Mordovskogo universiteta, 2019. 548 p.

(Thesis and Thesis Abstracts)

28. Bogoiavlenskaia, A. *Suggestioni dantesche nel sistema poetico, teologico e politico di Vladimir Soloviov*. Montreal: Department of Italian Studies McGill University, 2001. 91 p.

(Electronic Resources)

29. Garin, I.I. Dante v Rossii [Dante in Russia], in Garin, I.I. *Proroki i poety. T.5. Dante. Moey Beatrice* [Prophets and poets. Vol. 5. Dante. To my Beatrice]. Available at: <http://svr-lit.ru/svr-lit/garin-dante/dante-v-rossii.html> (data obrashcheniya: 30.04.21).

30. Dante, Alighieri. *Vita Nuova*. Available at: <http://originalbook.ru/la-vita-nuova-dante-italiano/> (data obrashcheniya: 30.04.21).

31. Dante, Alig'eri. *Novaya Zhizn'* [New Life]. Available at: <https://iknigi.net/avtor-dante-aligeri/187732-novaya-zhizn-dante-aligeri/read/page-3.html> (data obrashcheniya: 30.04.21).

32. Dante, Alig'eri. *Novaya Zhizn'* [New Life]. Available at: <https://booksonline.com.ua/view.php?book=76152&page=10> (data obrashcheniya: 30.04.21).

33. Kravchenko, V.V. *Poeziya V.S. Solov'eva kak osoby rod teoreticheskoy filosofii* [Poetry of V.S. Solovyov as a special kind of theoretical philosophy]. Available at: <http://philosophy.spbu.ru/userfiles/rusphil/%20%E2%84%9626-5.pdf> (data obrashcheniya: 30.04.21).

УДК 82:27-249

ББК 86.24(2:4)

Юрий Константинович Волков

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет имени Н.И. Лобачевского, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры истории, обществознания и права историко-филологического факультета Арзамасского филиала ННГУ, Россия, Арзамас, e-mail: yu.k.volkov@yandex.ru

Апокалиптические образы Данте и Соловьева как контрапункты стиля эпохи перемен

Аннотация. На примере апокалиптических образов «Божественной комедии» Данте и «Краткой повести об антихристе» Владимира Соловьева рассматриваются идейно-художественные особенности феномена контрапункта стиля как одновременного противостояния и сочетания стилей разных исторических эпох. Для решения поставленной исследовательской задачи в статье использован стилистический вариант кросскультурного метода. В результате проведенного исследования показано, что «Божественная комедия» принадлежит к стилистике итальянского проторенессанса, в котором, наряду с традициями средневековой культуры, формируются стилистические особенности культуры эпохи Возрождения и Нового времени. Сделан вывод о том, что авторский стиль эсхатологии Данте – это стиль пророка и судьи человечества, провозгласившего продолжение его вечной жизни. Авторская стратегия последнего произведения Соловьева также может быть отнесена к типичным для российской культуры конца XIX – начала XX века стилизациям жанра эсхатологических пророчеств. Вместе с тем отмечается, что апокалиптические образы Соловьева не несут в себе обязательной для христианской эсхатологии простой и ясно сформулированной идеи грядущего и близкого спасения, но лишь новаторски используют ее, предсказывая неизбежность продолжения великих войн, переворотов и междоусобиц на пути, ведущем к концу истории. На этом переходном этапе, полном злобы, лжи и обмана, только традиционный для христианства идеал бескорыстной любви и духовного единения, используемый Соловьевым в рамках новой художественной стилистики, наделяется способностью сохранять свою вневременную ценность. Таким образом, общим итогом проведенного сравнения исторического стиля Откровения Иоанна с двумя последующими стилизациями апокалиптических образов является подтверждение предположения о существовании общих закономерностей культурного саморазвития, проявляющихся в знаковых произведениях эпохи перемен.

Ключевые слова: Данте Алигьери и Владимир Соловьев, контрапункт стиля, апокалипсис, эсхатология, пророческая стилистика Откровения Иоанна Богослова, идейно-стилистические особенности «Божественной комедии» и «Краткой повести об антихристе», саморазвитие культуры, конец истории, идеал бескорыстной любви

Yuriy Konstantinovich Volkov

National Research Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod, Doctor of Philosophy, Docent, Professor of the Department of History, Social Sciences and Law of the Faculty of History and Philology Arzamas branch of UNN, Russia, Arzamas, e-mail: yu.k.volkov@yandex.ru

Dante's and Solovyov's Apocalyptic Images as Stylistic Counterpoints in the Era of Change

Abstract. Following the example of Dante's apocalyptic images in the "Divine Comedy" and Vladimir Solovyov's "A Short Story of Antichrist", this article takes into consideration the ideological and artistic elements of the counterpoint – the latter being meant as a simultaneous confrontation and combination of styles from different historical epochs. For this purpose, a given stylistic version of the cross-cultural method is adopted. As a result of it, the author demonstrates that the "Divine Comedy" belongs to the Italian proto-Renaissance style, in which, along with the traditions of medieval culture, the stylistic features of Renaissance and Modern times are forming. The conclusion is that the authorial style of Dante's eschatology is the style of the prophet and judge of humanity who proclaims the continuation of its eternal life. In the same way, the authorial strategy of Solovyov's last work may be also attributed to a stylization of the prophetic genre that was typical of the Russian culture of the late 19th and early 20th century. Despite all this, Solovyov's apocalyptic images do not have a clearly formulated idea concerning the coming salvation – which should be mandatory for the Christian eschatology –, but they only formulate in a new way a prediction regarding the inevitable continuation of great wars, coups and civil strives on the path leading to the end of history. In this transitional stage full of malice, lies and deceit, only the traditional Christian ideal of unselfish love and spiritual unity, which Solovyov employs within the framework of a new artistic style, is endowed with the ability to preserve its timeless value. The overall result of the comparison of the historical style of John's Revelation with the two subsequent stylizations of apocalyptic images is a confirmation of the existence of a cultural self-development that manifests itself in the iconic works of the era of change.

Key words: Dante Alighieri and Vladimir Solovyov, Counterpoint of Style, Apocalypse, Eschatology, Prophetic Style of Revelation of John the Theologian, Ideological and Stylistic Features in the "Divine Comedy" and "A Short Story of Antichrist", Self-Development of Culture, End of History, Ideal of Selfless Love

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.1.055-066

Эпоха перемен – термин, который сегодня становится привычным при обсуждении вопросов, касающихся определения исторического места человечества на долгом и трудном пути становления мировой цивилизации. Вместе с тем при таком частом использовании понятие «время перемен» постепенно утрачивает изначально присущие ему трагизм и оптимизм, скорбь об уходящем и надежду на будущее. Хотя в истории идей эти фундаментальные противоречия, ставшие почти незаметными в динамике современной жизни, неоднократно получали яркую художественную форму.

К числу произведений, идейный пафос которых созвучен трагическим и оптимистическим ожиданиям грядущих перемен, с полным правом могут быть отнесены разные по своему масштабу, но схожие по идейно-художественному

стилю произведения Данте Алигьери и Владимира Соловьева. Речь, конечно же, идет о главном произведении Данте – его «Божественной комедии», а также о знаменитых соловьевских «Трех разговорах», в содержании которых важное место отведено апокалиптическим образам, раскрывающим тему исторического и жизненного финала.

Говоря о степени разработанности темы эсхатологических образов в стилистике «Божественной комедии», следует указать на то особое место, которое занимает поэма Данте в качестве источника для самых разнообразных культурных заимствований. Вместе с тем именно такой исключительный статус поэмы порождает трудности, связанные с попытками ее нового прочтения, поскольку традиция составления комментариев к творению Данте за семь с лишним столетий привела к созданию безбрежного моря «дантоведческой» литературы. Развиваясь сегодня на просторах интернета, эта традиция позволяет «получить доступ к различным комментариям какой угодно терцины из “Божественной комедии”»¹.

О существенно меньшем по объему перечне основных работ, посвященных эсхатологии «Трех разговоров» В.С. Соловьева, речь пойдет ниже. Однако уже сейчас можно констатировать, что соловьевская трактовка образов Апокалипсиса специально не исследовалась не проводились в интересующем нас контексте. Отмеченное обстоятельство заставляет назвать те части произведений Данте и Соловьева, в которых обнаруживается прямая связь с жанром апокалиптических пророчеств и которые с другими эвристическими целями ранее становились предметом научных комментариев.

Таковыми разделами «Божественной комедии» будут, прежде всего, выступать эпические картины Ада и Чистилища, которые традиционно вызывают наибольший интерес у зарубежных исследователей, специализирующихся на изучении идейных² и образно-языковых особенностей поэмы³. Что же касается структуры «Трех разговоров», то самую заметную близость жанру христианской эсхатологии демонстрирует включенная в структуру произведения «Краткая повесть об антихристе». Однако прежде чем обратиться к содержанию самих произведений Данте и Соловьева, попробуем пояснить, что означает понятие «контрапункт стиля» и как оно может быть использовано для создания художественных образов в картинах уходящего мира.

¹ См.: Ланда К. Ключи к Данте. Итальянская литературная критика XIX–XX веков о Данте Алигьери // Вестник Европы. 2018. Т. L–LI. С. 395 [1].

² См., напр.: Corbett G. The Christian ethics of Dante's Purgatory // Medium Aevum. 2014. № 83. P. 266–287 [2]; Took J. Conversations with Kenelm Essays on the Theology of the Commedia. London: University College. London Arts & Humanities Publications / Ubiquity Press, 2013. P. 124–125, 135–136 [3].

³ См., напр.: Key T. Dante's Poetics of the Subhuman: A Reading of Inferno XXXII // L'Alighieri. 2020. Vol. 54. P. 99–115 [4]; Kirkpatrick R. Dante's Inferno: Difficulty and Dead Poetry (Cambridge Studies in Medieval Literature). Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 464 p. Xv. [5]; Schnapp J.T. Introduction to Purgatorio / The Cambridge Companion to Dante, ed. by Rachel Jacoff. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 91–106 [6].

Музыкальный термин «контрапункт», означающий гармоническое сочетание «двух или нескольких одновременно звучащих самостоятельных голосов, мотивов, мелодий»⁴, в своем литературном творчестве впервые использовал О. Хаксли. В отечественном литературоведении понятие контрапункта как сочетания двух и более стилей одним из первых начал разрабатывать Д.С. Лихачев⁵. Ему же принадлежит заслуга в разработке концепта «контрапункт стиля».

Контрапунктная принадлежность произведения одновременно к нескольким стилям, по мнению Д.С. Лихачева, была подготовлена самой природой искусства, которое представляет изображаемую действительность в художественных образах и символах. Отсюда же следует определенное несоответствие идеальной формы произведения его реальному воплощению, которое отстает от идеальной формы «и поэтому требует от воспринимающего сотворчества с автором»⁶.

Таким образом, контрапункт стиля, несмотря на кажущееся нарушение им принципа единства произведения, на самом деле каждый раз создает новое высшее единство, которое не только служит основанием для последующего синтеза, но и успешно сочетается с культурно-исторической действительностью благодаря универсальности законов саморазвития. Применительно к пророческому описанию загробного путешествия, образующему поэтическую структуру «Божественной комедии» Данте, это будут контрапункты будет композиция позднесредневековых и проторенессансных стилизаций, идейно связанных с символикой Апокалипсиса. «Краткая повесть об антихристе» Владимира Соловьева также содержит в себе контрапункты стиля пророчеств, восходящих к образной стилистике Откровения Иоанна. Однако в ситуации начала культурного модерна соловьевская стилизация христианской апологетики нацелена на поиск идейно-художественной формы, одновременно актуальной для современников и созвучной идеологии новозаветного пророчества.

Разбирая основные интерпретационные подходы к книге Иоанна Богослова, А.С. Небольсин выделяет три методологические ориентации, комбинация которых способствует целостному пониманию Апокалипсиса. Такой комбинацией является рассмотрение Апокалипсиса «как эсхатологического пророчества (футуристический подход), которое, во-первых, облечено в форму послания, имеющего конкретного адресата и являющегося откликом на его проблемы (претеристский/современно-исторический подход), и, во-вторых, содер-

⁴ См.: Ефремова Т.Ф. Контрапункт [Электронный ресурс] // Ефремова Т.Ф. Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный. М.: Русский язык, 2000. Режим доступа: <http://lexicography.online> Толковые словари>efremova (Дата обращения 19.08.2021) [7].

⁵ См.: Лихачев Д.С. Контрапункт стилей как особенность искусства // Лихачев Д.С. Очерки по философии художественного творчества. СПб.: Русско-Балтийский информационный центр БЛИЦ, 1996. С. 69–84 [8].

⁶ См.: Лихачев Д.С. Контрапункт стилей как особенность искусства. С. 70.

жит актуальные в любое время важнейшие богословские идеи о самом смысле христианского существования в этом мире (идеалистический подход)»⁷.

Вывод, к которому приходит Небольсин после разбора структуры Откровения, состоит в следующем. Несмотря на принятую однозначность в оценке Апокалипсиса, согласно которой Откровение представляет собой эсхатологическое произведение, в нем также присутствует вторая, не эсхатологическая линия. К ней относятся вневременная смысложизненная проблематика книги, а также события недавней и современной автору Апокалипсиса истории (действительно существовавшие в тот период времени внутрицерковные конфликты, лжеучители, правители и мученики, а также зашифрованные в головах зверя имена правителей Рима)⁸.

Следовательно, эсхатологическая и не эсхатологическая двойственность Апокалипсиса придает пророческой стилистике произведения не только художественную, но и мировоззренческую целостность, соответствующую финитному, новозаветному пониманию исторических перспектив земного бытия, в предопределенности существования которого содержится его закономерный финал прошлое, настоящее и будущее с его закономерным концом греховного мира и начало новой христианской эры.

При этом художественной формой изображения борьбы старого и нового, выбранной автором Откровения, выступает характерный для раннехристианских произведений полиморфный стиль эллинистической культуры. В рамках этой культурной традиции ветхозаветный жанр пророчеств дополнительно к античной трагедийной напряженности получает гностический формат поэтических аллегорий приближающегося конца света. Как же изображены в Апокалипсисе образы мирового зла, символизирующие, согласно видениям автора, скорое наступление конца истории?

Центральный образ сил зла – образ зверя – подробнее всего представлен в 13 главе Откровения. Кроме того, в 12 главе Апокалипсиса упоминается дракон, или древний змей. Он же – дьявол и сатана, обольстивший всю вселенную и низверженный на землю вместе с падшими ангелами⁹. Не разбирая подробности в изображении зверей Откровения, отметим лишь общий – антихристианский и эсхатологический – смысл появления этих образов в сюжете произведения, полной противоположностью которым выступает образ Христа-Агнца. В этом несмещенном варианте контрапункта противостоящий образу богачеловека образ зверя действительно должен носить имя антихриста.

В Откровении существуют еще один важный антихристианский типаж, используемый для изображения сил скрытого зла. Это сопровождающие появление дракона и зверя антихристианские правители и лжепророки, которые мо-

⁷ См.: Небольсин А.С. Методы интерпретации, эсхатология и структура Откровения Иоанна Богослова // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2010. Вып.3 (31). С. 60 [9].

⁸ Там же. С. 60–61.

⁹ См.: Откр. 12: 7.

гут выдавать себя за Мессию, хотя на самом деле имеют злую сущность, идентичную сущности зверя¹⁰.

Переходя к анализу апокалиптических образов в тексте «Божественной комедии», в качестве типичного примера их творческого воплощения рассмотрим идейно-художественные особенности песни XXXIV части «Ад». Именно здесь Данте в соответствии с символической стилистикой средневековых, но при этом уже новоевропейских чувственно-реалистических представлений о силах зла подробно описывает облик властелина inferнального мира – трехликого зверя-Люцифера, который терзает в своих пастьях трех самых известных предателей¹¹.

Подобная смысловая коннотация, присущая образу верховного владыки Ада, вполне соответствует средневековой идейно-художественной стилистике полного антагониста триединого Бога. Об этом, в частности, свидетельствуют образно-смысловые характеристики Люцифера, превратившегося «в страшную пародию на небесный образец»¹². Вместе с тем, наряду с пародийным противопоставлением божественных символов, образ падшего ангела все же сохраняет у Данте акцентируемые в стилях позднейших культурных эпох некоторые признаки гордого архангела, который «был так дивен, как теперь ужасен»¹³.

Как отмечает М. Лозинский в примечаниях к песне XXXIV, Данте, изображая Люцифера, сочетает «данные библейского мифа о восстании ангелов с построениями собственной фантазии»¹⁴. Такое сочетание придает образу Люцифера семантическую многозначность, благодаря которой мятежный ангел, превратившись в «чудовищного Дьявола», становится властелином Ада¹⁵. В этом inferнальном качестве Люцифер у Данте выполняет еще одну важную для поэта функцию – он становится палачом над теми, кто в дантовском списке грехов служит персонификацией крайних проявлений человеческого зла.

Следовательно, в иерархии воплощений мирового зла дантовский сатана оказывается не только наказуемым, но одновременно и наказывающим за моральное зло, пределом которого у Данте становится лично ненавистный ему грех предательства. Отсюда следует неявно присутствующая в тексте роль Данте – судьи человеческих грехов, которая отличает его от созерцательного и ведомого образа лирического героя поэмы, но одновременно сближает произведение с жанром апокалиптических пророчеств и тайных видений. При этом если в первой части поэтического пророчества Данте преобладает обличительная тональность, то в чистилищных видениях поэта наиболее полно воплоща-

¹⁰ См.: Откр. 13: 11; 16: 12.

¹¹ См.: Данте Алигьери. Божественная комедия / пер. с итал. М. Лозинского; вступ. ст. К. Державина; Ил. Г. Доре. Оф. Е. Ганнушкина. М.: Правда, 1982. С. 180–181 [10].

¹² См.: Доброхотов А.Л. Данте Алигьери. М.: Мысль, 1990. С. 122 [11].

¹³ См.: Данте Алигьери. Указ. соч. С. 180.

¹⁴ См.: Данте Алигьери. Указ. соч. С. 562.

¹⁵ Там же.

ется призыв Беатриче описать «взором и умом» транслируемые ему мистические откровения¹⁶.

В рамках такой художественной формы можно говорить о прямых параллелях между претеристскими аллегориями 13 главы Откровения Иоанна и символическим истолкованием Данте истории отношений католической церкви с императорской властью из песни XXXII второй части «Божественной комедии»¹⁷. Возможно также, что одинокий старец из песни XXIX, который идет вслед за тремя апостолами-евангелистами и апостолом Павлом¹⁸, символизирует самого автора Апокалипсиса – единственного апостола, дожившего до глубокой старости.

Таким образом, центральное место в содержании поэмы занимает художественно оформленная идея взаимосвязи противоположных начал, символизирующих единство материального и нематериального в мире. Каждая из этих сущностей, обладающих онтологическим потенциалом для синтеза и нового качественного перехода, благодаря контрапунктной стилистике поэмы, придает произведению Данте искомую им концептуальную и художественную гармонию. Сказанное еще раз подтверждает принадлежность «Божественной комедии» к историческому стилю переходной эпохи, послужившему литературным мостом от средневековой картины мира к европейскому Ренессансу.

Обращаясь к теме идейно-художественных особенностей использования образов Апокалипсиса в «Краткой повести об антихристе» Владимира Соловьева, прежде всего отметим распространенность эсхатологических мотивов в российской метафизике рубежа XIX–XX вв. В этом смысле проблематика «Краткой повести» и «Трех разговоров» в целом не явилась для почитателей и критиков творчества Соловьева полностью новаторской. Не повторяя в силу ограниченного формата статьи известных специалистам выводов, касающихся особенностей соловьевской эсхатологии¹⁹, обратимся к вопросу о том, как в этой пророческой по своей самосознающей сути позиции философа, в контра-

¹⁶ См.: Данте Алигьери. Указ. соч. С. 345.

¹⁷ Там же. С. 348.

¹⁸ См.: Ильин И. Пророк Данте Алигьери [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://proza.ru/2012/04/18/1016> [12].

¹⁹ Среди работ современных авторов из этого достаточно большого тематического списка можно назвать, напр.: Гранин Р.С. Эсхатология всеединства Владимира Соловьева // Человек: образ и сущность. 2016. № 1 (27). С. 182–199 [13]; Котрелев Н.В. Эсхатология у Владимира Соловьева (К истории «Трех разговоров») // Эсхатологический сборник. СПб.: Алетейя, 2006. С. 238–257 [14]; Межуев Б.В. «Перемена в душевном настроении» Вл. Соловьева 1890-х годов в контексте его эсхатологических воззрений // Эсхатологический сборник / ред. Д.А. Андреев, А.И. Неклесса, В.Б. Прохоров. СПб.: Алетейя, 2006. С. 258–272 [15]; Приходько М.А. Рефлексия утопизма в Апокалипсисе Иоанна Богослова и эсхатологии Владимира Соловьева // Соловьевские исследования. 2018. Вып. 4(60). С. 27–38 [16]; Рычков А.Л. Владимир Соловьев и антихристы Иоахима Флорского // Соловьевские исследования. 2018. Вып. 3(59). С. 6–42 [17].

пунктах стиля начинающейся эпохи модерна Владимир Соловьев использует апокалиптические образы конца истории.

В отличие от реализма, ориентированного на «воспроизведение подлинной сущности первичной реальности»²⁰, главной изобразительной задачей модернизма является последовательный отказ от принципа репрезентации действительности в пользу условности изображаемого²¹. На российской культурной почве раньше, чем в других направлениях модернизма, художественная запредельность изображаемого проявилась в декларациях символизма, который, сохраняя общеевропейскую ориентацию на новые образцы искусства, был необходимо дополнен поиском нового религиозного мировоззрения²².

Возвращаясь к теме апокалиптических образов «Краткой повести об антихристе», можно констатировать, что, являясь, с одной стороны, предшественником нового стиля наступающей эпохи модернистских инноваций, а с другой – сторонником исторических стилей, сложившихся в рамках культурной классики, Соловьев пытается соединить их в собственной стилистической версии жанра откровения.

Разумеется, концептуальный масштаб идейно-художественных заимствований «Краткой повести» значительно превосходит жанровые особенности патристических стилизаций культурного модерна. Однако, в отличие от нарочитой пародийности современного искусства, пророческая стилизация Соловьева сохраняет мировоззренческую серьезность и узнаваемость используемого им стилистического канона²³.

Объективным основанием творческого выбора Соловьева, как представляется, могла послужить имманентно присутствующая в саморазвитии культурных феноменов тенденция к повторению пройденного. В соответствии с принципами восходящей логики такого повторения, в мировоззренческом синтезе подлинных произведений искусства всегда обнаруживаются следы исходной идеи²⁴. В этой связи можно предположить, что апокалиптические образы «Краткой повести» действительно соответствуют представлениям Соловьева о ценностях и антиценностях христианских общин, находившихся в ожидании скорого конца света и второго пришествия.

В нарисованной философом апокалиптической картине исторических перспектив существования человечества позитивный смысл существования

²⁰ См.: Кормилов С.И. Реализм // Литературная энциклопедия терминов и понятий / под ред. А.Н. Николюкина. М.: Интелвак, 2001. С. 858 [18].

²¹ См.: Зверев А.М. Модернизм // Литературная энциклопедия терминов и понятий / под ред. А.Н. Николюкина. М.: Интелвак, 2001. С. 567 [19].

²² См.: Иванова Е.В. Модернизм, символизм и возникновение литературных направлений в русской литературе XX века // Вестник славянских культур. 2019. Т. 54. С. 228, 234 [20].

²³ См.: Волков Ю.К. Стилистические инверсии традиций в культуре постмодерна // Мировое развитие: проблемы предсказуемости и управляемости: XIX Международные Лихачевские научные чтения, 22–24 мая 2019 г. СПб.: СПбГУП, 2019. С. 321 [21].

²⁴ Там же. С. 322.

человека в проекции его сущностных отношениях с Богом²⁵ скрыт за пределами постапокалиптического времени. Единственной целью, которая в ситуации приближающегося конца истории может компенсировать отсутствие общего положительного идеала, становится у Соловьева не пророческое «опровержение мнимой религии, а обнаружение действительного обмана»²⁶.

В то же время евангелический идеал бескорыстной любви и духовного единения Христа и его учеников как возможный путь к тысячелетнему царству Спасителя отчасти снимает пародийную фальшивость последнего века перемен, в котором царствуют антихрист, лжепророки и мнимый сверхчеловек. Об этом, несмотря на его кажущуюся сказочность, идейную неясность и отсутствие «подлинной художественной выразительности»²⁷, свидетельствует финал повести, в котором предводителем всех христиан и примкнувших к ним казненных антихристом евреев остается небольшой круг духовных единомышленников Христа, состоящий из трех самых известных апостолов²⁸.

Оставаясь, как любой создатель художественно-исторических реминисценций, носителем спекулятивно-образного сознания своей эпохи и отказавшись от роли носителя абсолютной истины, характерной для новозаветных откровений, Соловьев тем не менее сохраняет присущую им веру в возможность спасения гибнущего мира. В этой ситуации философ вынужден был обратиться к поиску относительных ценностей, созвучных историческому христианству и существующих в просветительской культуре модерна. Хотя наверняка знал, что такие партикулярные ценности могут сохранить свое истинностное значение лишь в кругу духовных единомышленников.

Обобщая вышесказанное, можно сделать следующий вывод. Апокалиптические образы Соловьева не несут в себе обязательной для традиционной христианской эсхатологии простой и ясно сформулированной идеи грядущего конца мира и близкого спасения. Оформленные в жанре библейских пророчеств, эти образы по-новому, в соответствии с особенностями культурного модерна рубежа XIX–XX вв. символизируют неизбежность продолжения «великих войн, междоусобий и переворотов»²⁹ в процессе долгой по человеческим меркам эпохи наступления исторического финала. На этом переходном этапе, полном злобы, лжи и обмана, лишь традиционный для христианства идеал бескорыстной любви и духовного единения, используемый Соловьевым в рамках новой художественной стилистики, способен сохранить свою вневременную ценность.

²⁵ См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т. 2 / общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1990. С. 761 [22].

²⁶ Там же. С. 638.

²⁷ См.: Евлампиев И.И. Загадка «Краткой повести об антихристе» Вл. Соловьева // Соловьевские исследования. 2010. Вып. 3(27). С. 26–27 [23].

²⁸ См.: Соловьев В.С. Указ. соч. С. 761.

²⁹ Там же. С. 736.

Список литературы

1. Ланда К. Ключи к Данте. Итальянская литературная критика XIX–XX веков о Данте Алигьери // Вестник Европы. 2018. Т. L–LI. С. 395–405.
2. Corbett G. The Christian ethics of Dante's Purgatory // Medium Aevum. 2014. № 83. P. 266–287.
3. Took J. Conversations with Kenelm Essays on the Theology of the Commedia. London: University College. London Arts & Humanities Publications / Ubiquity Press, 2013. 214 p.
4. Key T. Dante's Poetics of the Subhuman: A Reading of Inferno XXXII // L'Alighieri. 2020. Vol. 54. P. 99–11.
5. Kirkpatrick R. Dante's Inferno: Difficulty and Dead Poetry (Cambridge Studies in Medieval Literature). Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 464 p.
6. Schnapp J.T. Introduction to Purgatorio / The Cambridge Companion to Dante, ed. by Rachel Jacoff. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 91–106.
7. Ефремова Т.Ф. Контрапункт [Электронный ресурс] // Ефремова Т.Ф. Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный. М.: Русский язык, 2000. Режим доступа: <http://lexicography.online> Толковые словари:efremova (Дата обращения 19.08.2021)
8. Лихачев Д.С. Контрапункт стилей как особенность искусства // Лихачев Д.С. Очерки по философии художественного творчества. СПб.: Русско-Балтийский информационный центр БЛИЦ, 1996. С. 69–84.
9. Небольсин А.С. Методы интерпретации, эсхатология и структура Откровения Иоанна Богослова // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2010. Вып. 3(31). С. 55–74.
10. Данте Алигьери. Божественная комедия / пер. с итал. М. Лозинского; вступ. ст. К. Державина; Ил.Г. Доре. Оф. Е. Ганнушкина. М.: Правда, 1982. 640 с.
11. Доброхотов А.Л. Данте Алигьери. М.: Мысль, 1990. 207 с.
12. Ильин И. Пророк Данте Алигьери [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://proza.ru> 2012/04/18/1016 (Дата обращения 23.07.2021).
13. Гранин Р.С. Эсхатология всеединства Владимира Соловьёва // Человек: образ и сущность. 2016. № 1(27). С. 182–199.
14. Котрелев Н.В. Эсхатология у Владимира Соловьёва (к истории «Трёх разговоров») // Эсхатологический сборник / под ред. Д.А. Андреев, А.И. Неклесса, В.Б. Прозоров. СПб.: Алетейя, 2006. С. 238–257.
15. Межуев Б.В. «Перемена в душевном настроении» Вл. Соловьёва 1890-х годов в контексте его эсхатологических воззрений // Эсхатологический сборник / под ред. Д.А. Андреев, А.И. Неклесса, В.Б. Прозоров. СПб.: Алетейя, 2006. С. 258–272. Периодический сборник научных трудов. Вып. 11.
16. Приходько М.А. Рефлексия утопизма в Апокалипсисе Иоанна Богослова и эсхатологии Владимира Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2018. Вып. 4(60). С. 27–38.
17. Рычков А.Л. Владимир Соловьёв и антихристы Иоахима Флорского // Соловьёвские исследования. 2018. Вып. 3(59). С. 6–42.
18. Кормилов С.И. Реализм // Литературная энциклопедия терминов и понятий / под ред. А.Н. Николюкина. М.: Интелвак, 2001. С. 858–863.
19. Зверев А.М. Модернизм // Литературная энциклопедия терминов и понятий / под ред. А.Н. Николюкина. М.: Интелвак, 2001. С. 566–571.
20. Иванова Е.В. Модернизм, символизм и возникновение литературных направлений в русской литературе XX века // Вестник славянских культур. 2019. Т. 54. С. 226–241.
21. Волков Ю.К. Стилистические инверсии традиций в культуре постмодерна // Мировое развитие: проблемы предсказуемости и управляемости: XIX Международные Лихачевские научные чтения, 22–24 мая 2019 г. СПб.: СПбГУП, 2019. С. 320–322.

22. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т. 2 / общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1990. С. 635–762.

23. Евлампиев И.И. Загадка «Краткой повести об антихристе» Вл. Соловьева // Соловьевские исследования. 2010. Вып. 3(27). С. 12–30.

References

(Sources)

Individual Works

1. Dante, Alig'eri. *Bozhestvennaya komediya* [The Divine Comedy]. Moscow, 1982. 640 p.
2. Solov'ev, V.S. Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vseмирной istorii [Three conversations about war, progress and the end of world history], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow, 1990, pp. 635–762.

(Articles from Scientific Journals)

3. Corbett, G. The Christian ethics of Dante's Purgatory, in *Medium Aevum*, 2014, no. 83, pp. 266–287.
4. Evlampiev, I.I. Zagadka «Kratkoy povesti ob antikhriste» Vl. Solov'eva [The riddle of the "Short Story about the Antichrist" by V. Solovyov], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2010, issue 3(27), pp. 12–30.
5. Granin, R.S. Eskhatologiya vseedinstva Vladimira Solov'eva [The Eschatology of the Unity of Vladimir Solovyov], in *Chelovek: obraz i sushchnost'*, 2016, no. 1(27), pp. 182–199.
6. Ivanova, E.V. Modernizm, simvolizm i vozniknovenie literaturnykh napravleniy v russkoy literature XX veka [Modernism, Symbolism and the Emergence of Literary Trends in Russian literature of the XX century], in *Vestnik slavyanskikh kul'tur*, 2019, vol. 54, pp. 226–241.
7. Landa, K. Klyuchi k Dante. Ital'yanskaya literaturnaya kritika XIX–XX vekov o Dante Alig'eri [The keys to Dante. Italian literary criticism of the XIX–XX centuries about Dante Alighieri], in *Vestnik Evropy*, 2018, vol. L–LI, pp. 395–405.
8. Nebol'sin, A.S. Metody interpretatsii, eskhatologiya i struktura Otkroveniya Ioanna Bogoslova [Methods of interpretation, eschatology, and structure of the Revelation of John the Theologian], in *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye*, 2010, issue 3(31), pp. 55–74.
9. Prikhod'ko, M.A. Refleksiya utopizma v Apokalipsise Ioanna Bogoslova i eskhatologii Vladimira Solov'eva [Reflection of Utopianism in the Apocalypse of John the Theologian and the Eschatology of Vladimir Solovyov], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2018, issue 4(60), pp. 27–38.
10. Rychkov, A.L. Vladimir Solov'ev i antikhristy Ioakhima Florskogo [Vladimir Solovyov and the antichrists of Joachim Floras], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2018, issue 3(59), pp. 6–42.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

11. Key, T. Dante's Poetics of the Subhuman: A Reading of Inferno XXXII, in *L'Alighieri*, 2020, vol. 54, pp. 99–111.
12. Kormilov, S.I. Realizm [Realism], in *Literaturnaya entsiklopediya terminov i ponyatiy* [Literary encyclopedia of terms and concepts]. Moscow, 2001, pp. 858–863.
13. Kotlev, N.V. Eskhatologiya u Vladimira Solov'eva (K istorii «Treh razgovorov») [Eschatology at Vladimir Solovyov (To the history of "Three conversations")], in *Eskhatologicheskii sbornik* [Eschatological collection]. Saint-Petersburg, 2006, pp. 238–257.
14. Mezhuiev, B.V. «Peremena v dushevnom nastroyenii» Vl. Solov'eva 1890-kh godov v kontekste ego eskhatologicheskikh vozzreniy ["Change in the mental mood" by V. Solovyov in the 1890s]

in the context of his eschatological views], in *Eskhatologicheskiiy sbornik* [Eschatological collection]. Saint-Petersburg, 2006, pp. 258–272.

15. Schnapp, J.T. Introduction to Purgatorio, in *The Cambridge Companion to Dante*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 91–106.

16. Volkov, Yu.K. Stilisticheskie inversii traditsiy v kul'ture postmoderna [Stylistic inversions of traditions in postmodern culture], in *XIX Mezhdunarodnye Likhachevskie nauchnye chteniya «Mirovoe razvitiye: problemy predskazuemosti i upravlyaemosti»* [XIX International Likhachev Scientific Readings “World Development: Problems of Predictability and Manageability”]. Saint-Petersburg, 2019, pp. 320–322.

17. Zverev, A.M. Modernizm [Modernism], in *Literaturnaya entsiklopediya terminov i ponyatiy* [Literary encyclopedia of terms and concepts]. Moscow, 2001, pp. 566–571.

(Monographs)

18. Dobrokhoto, A.L. *Dante Alig'eri* [Dante Alighieri]. Moscow, 1990. 207, p.

19. Kirkpatrick, R. *Dante's Inferno: Difficulty and Dead Poetry* (Cambridge Studies in Medieval Literature). Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 464 p.

20. Likhachev, D.S. *Ocherki po filosofii khudozhestvennogo tvorchestva* [Essays on the philosophy of artistic creativity]. Saint-Petersburg, 1996. 191 p.

21. Took, J. *Conversations with Kenelm Essays on the Theology of the Commedia*. London: University College. London Arts & Humanities Publications / Ubiquity Press, 2013. 214 p.

(Electronic Resources)

22. Efremova, T.F. Kontrapunkt [Counterpoint], in Efremova, T.F. *Novyi slovar russkogo iazyka. Tolkovo-slovoobrazovatelnyi* [A new dictionary of the Russian language. Explanatory and word-forming]. Moscow, 2000. Available at: <http://lexicographyonline.ru/tolkovye-slovari/efremova/> (Data obrashcheniya 19.08.2021).

23. Il'in, I. *Prorok Dante Alig'eri* [The Prophet Dante Alighieri]. Available at: <http://proza.ru/2012/04/18/1016>. (Data obrashcheniya 23.07.2021).

ББК 87.3(2:4)
УДК 130.2

Оксана Михайловна Седых

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, доцент кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета, Россия, Москва, e-mail: oksanas@inbox.ru

Конкретная метафизика «Божественной комедии»: «Мнимости в геометрии» П. Флоренского и дантеана Серебряного века¹

Аннотация. В 1921 году к 600-летию юбилею Данте Алигьери философ Серебряного века священник П.А. Флоренский закончил работу над книгой «Мнимости в геометрии». В ней показано, что средневековая картина космоса, развернутая в «Божественной комедии», получает подтверждение в свете данных современной науки. Книга была опубликована в 1922 г. и с тех пор комментировалась с разных точек зрения. Нами поднимается вопрос, который практически не затрагивался в существующих исследованиях: в каких аспектах взгляд Флоренского на Данте встраивается в «дантеану» («дантовский текст») Серебряного века. Рассмотрены подходы к творчеству Данте, в контексте которых формировалась позиция автора «Мнимостей в геометрии», приоритет отдан взглядам русских религиозных мыслителей. Предполагается, что такая постановка вопроса позволит пояснить феномен «русского Данте», об оригинальности которого говорится в большинстве релевантных исследований. Показано, что восприятие Данте русской мыслью связано с оценкой историко-культурного положения его творчества. В этой связи особое внимание уделено предпринятой русской мыслью переоценке устоявшегося взгляда на Средние века и Ренессанс. Делается вывод, что причина повышенного интереса к феномену Данте со стороны религиозно-философской мысли Серебряного века состоит в признании близости собственным мировоззренческим установкам того типа символического мировосприятия, который представлен в «Божественной комедии». В учении П.А. Флоренского такой тип мировосприятия получает не только философское, но и естественно-научное обоснование, и определяется понятием «конкретная метафизика».

Ключевые слова: книга П. Флоренского «Мнимости в геометрии», конкретная метафизика, дантеана, космос Данте, символ, символизм, ночные культуры, дневные культуры, Античность, Средние века, Ренессанс

¹ Исследование выполнено при поддержке Междисциплинарной научно-образовательной школы Московского университета «Сохранение мирового культурно-исторического наследия». (The research was carried out with the support of the Interdisciplinary Scientific and Educational School of the Moscow University "Preservation of the world cultural and historical heritage").

Oxana Mikhailovna SedykhLomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy, associate professor, Russia, Moscow,
e-mail: oksanas@inbox.ru

The Concrete Metaphysics of the “Divine Comedy”: P. Florensky’s “Imaginaries in Geometry” and the Dantean of the Silver Age

Abstract. In 1921, on the 600th anniversary of Dante Alighieri, the Silver Age philosopher and priest Pavel Florensky finished writing his book “Imaginaries in Geometry”, in which he demonstrated how the medieval picture of cosmos unfolded in “Divine Comedy” was confirmed in the light of modern science. The book was published in 1922 and has since been commented from various points of view. This article raises a question that has hardly been touched upon in the Florenskian scholarship: i.e. in what aspects does Florensky’s view of Dante fit into the “Danteana” (“Dante’s text”) of the Silver Age? In this respect, other approaches to Dante’s work in the context in which Florensky’s position was developed are considered, with a special focus on the views of Russian religious thinkers. One of the main hypotheses of this article is that such a way of posing this question is useful to explain the phenomenon of “Russian Dante”, whose originality is mentioned in a number of relevant studies. This article also reveals the way in which the perception of Dante by Russian thought is connected with the assessment of the historical and cultural position that his work occupies. In this regard, particular attention is paid to the re-evaluation of the consolidated vision of the Middle Ages and the Renaissance undertaken by Russian thought. In conclusion, the reason for the increased interest in the phenomenon of Dante within the Silver Age religious and philosophical thought is the recognition of proximity to their own ideological attitudes of the symbolic worldview as is presented in the “Divine Comedy”. In Pavel Florensky’s thought this type of worldview receives not only a philosophical, but also a scientific justification, and is defined by the concept of “concrete metaphysics”.

Key words: P. Florensky’s Book “Imaginaries in Geometry”, Concrete Metaphysics, Danteana, Dante’s Cosmos, Symbol, Symbolism, Night Cultures, Day Cultures, Antiquity, Middle Ages, Renaissance

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.1.067-085

К началу 1920-х гг. «дантовский текст» Серебряного века в значительной мере сложился в основном благодаря русским символистам. Однако пристальное внимание, которым фигура Данте Алигьери оказалась окружена в ходе юбилейных мероприятий 1921 г., способствовало появлению новых ракурсов во взгляде на его творчество, и, вероятно, самый новаторский представлен в книге священника Павла Флоренского «Мнимости в геометрии» (1922 г.). Эту книгу философ начал писать будучи студентом-математиком Московского университета. В 1921 г. были дописаны заключительные параграфы, включая девятый, посвященный Данте. В нем автор реабилитирует Птолемею-Дантову космологию, т.е. средневековое миропонимание, кристаллизацию которого видит в «Божественной комедии» как наивысшем образце мировоззренческого синтеза, какой был возможен в эпоху Данте. Подобный синтез, но на уровне

современного мировоззрения Флоренский считал своей жизненной задачей и в этом отношении возлагал большие надежды на современное естествознание.

Современная наука, как полагает Флоренский и как показано в «Мнимостях»², перестраивается на принципы, опровергающие нововременную и подтверждающие средневековую картину мира. Поэма Данте позволяет понять, в чем конкретно состоит такая переориентация. Маршрут, проделанный Данте и Вергилием в «Комедии»³, допускает вывод, что пространство Данте устроено по типу римановой сферической геометрии (переворот героев в конце Ада, у поясицы Люцифера, позволяет соотнести траекторию их движения с замкнутой конечной односторонней поверхностью, т.е. римановой плоскостью). Поскольку на геометрии Римана базируется теория относительности, в арсенале автора, помимо математики, оказывается современная физика. Эти теории вкупе с оригинальной трактовкой мнимых величин, изложенной в первых восьми параграфах книги, позволяют обосновать основные положения средневековой космологии: конечность, сферичность, качественную разнородность земного и небесного миров, прерывный переход между ними. В этом, по словам Флоренского, состоит «юбилейный подарок Средневековью от враждебной ему галилеевской науки» – «прямое подтверждение великой поэмы, хотя и более, чем через 600 лет»⁴.

Не вдаваясь в физико-математические подробности, выделим ряд положений книги, важных в свете дальнейшего изложения.

Во-первых, в «Мнимостях» дается физико-математическое обоснование символа. Как известно, Флоренский развивал философское учение о символе, основанное на платонизме. В книге утверждается физическая возможность мира Платоновых идей, который для автора эквивалентен Эмпирию средневековой космологии, т.е. месту Бога, святых, ангелов, а также аристотелевскому царству целей и кантианскому миру ноуменов. С точки зрения теории относительности речь идет об условиях жизни, наступающих при сверхсветовых скоростях. Достигая скорости света, тело приближается к границе Земли и Неба. В античной и средневековой космологии эти области считались качественно разнородными, различными по физическим характеристикам, что при таком подходе находит подтверждение. На границе тело утрачивает протяженность и земные характеристики, а при переходе через световой барьер обретает отрицательные («мнимые») параметры. Наступает «область небесных движений и небесных явлений»⁵ – качественно иные условия жизни, трансцендентные

² Здесь и далее название книги П. Флоренского «Мнимости в геометрии» дается в сокращенном варианте («Мнимости»).

³ Здесь и далее название произведения Данте «Божественная комедия» дается в сокращенном варианте («Комедия»).

⁴ См.: Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. Расширение области двухмерных образов геометрии (опыт нового истолкования мнимостей). М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 48–50 [1].

⁵ Там же. С. 51.

нашему опыту. Таким образом, обращение к космологии Данте позволяет автору «Мнимостей» выстроить физико-математическую модель символа: доступная нам земная реальность есть поверхность символа, его феноменальная сторона, Небо – ноуменальная, актуально бесконечная глубина. Эти реальности неотрывны друг от друга и в то же время, будучи качественно разнородными, не способны слиться воедино. Иначе говоря, Земля и Небо объединяются по формуле, которую Флоренский находит для символа: неразрывное и неслиянное соединение феномена и ноумена.

Во-вторых, философ полностью доверяет художественному вымыслу поэта. Путешествие Данте он предлагает считать действительностью; даже если оно является поэтической действительностью, оно мыслимо и представимо, значит, содержит данные для уяснения естественно-научных предпосылок. «Моя мысль, – поясняет Флоренский, – взяв подлинные слова Данте, показать, что символическим образом он выразил чрезвычайно важную геометрическую мысль о природе и пространстве» [2, с. 339]. Доверие поэтическим описаниям Данте позволяет автору «Мнимостей» отождествить траекторию движения Данте и Вергилия с римановой прямой. Иначе говоря, принятие Дантовых образов во всей их конкретике открывает путь к постижению реальности высшего порядка.

В-третьих, в «Мнимостях», посредством естественно-научных интерпретаций изложены базовые положения философии культуры П.А. Флоренского. Апология Средневековья предполагает критику Ренессанса и Нового времени, которые, подчеркивает философ, ошибались в своих представлениях о Вселенной. К моменту выхода «Мнимостей» задача реабилитации средневекового мировоззрения Флоренским была решена на ином материале – в работах об иконическом искусстве, которое, как и «Божественная комедия»⁶, передает средневековые представления о мире. По замечанию Д.М. Бетеа, в «Мнимостях» русский философ «построил то, что можно назвать математической иконой»⁷. Однако для Флоренского апология Средних веков – не самоцель: он стремится актуализировать «Комедию», показать, что средневековая космология – не пережиток и не вчерашний день, современная наука находится лишь на подступах к утверждаемой в ней картине мира. Иными словами, возврат современно-го естествознания к «Данте-Аристотелевской науке о началах сущего» [1, с. 50] есть симптом Нового Средневековья: «разрывая время, – завершает философ

⁶ Пространство «Божественной комедии» также являет иконические свойства. На высших ступенях Небесной иерархии видимое не воспринимается в перспективе: приближаясь к Эмпирею, Данте видит далекие и близкие объекты одинаково хорошо (в пер. М. Лозинского: «Там близь и даль давать и брать не властны»). Об иконичности Дантова пространства пишет А.Ф. Лосев: «“Комедия” передает изысканный плоскостной характер изображения, который в византийских иконах как бы завершает свою трехмерность уже в высшем мире» [3, с. 207].

⁷ См.: Betea D.M. *Relativity and Reality: Dante, Florensky, Lotman, and Metaphorical Time-Travel* // Betea D.M. *The Superstitious Muse: Thinking Russian Literature Mythopoetically*. Boston: Academic Studies Press, 2009. С. 154 [4].

книгу, – “Комедия” неожиданно оказывается не позади, а впереди нам современной науки»⁸.

Наконец, из «Мнимостей» следует, что не только Дантова, но и положенная в ее основу античная (Птолемея) космология поддается интерпретации с позиций современного естествознания. Для Флоренского как приверженца платонизма данное положение особенно ценно: «разве это не пересказ в физических терминах признаков идей, по Платону – бестельных, непротяженных, неизменяемых вечных сущностей», – восклицает он, говоря о физике ноуменального мира⁹. Данное положение, пунктиром намеченное в «Мнимостях», в полной мере развернет А.Ф. Лосев в работе «Античный космос и современная наука» (1927 г.), где покажет, что созданная Флоренским модель приложима к космологическим представлениям Античности¹⁰.

Таким образом, в свете дантеаны Серебряного века заслуживают комментария следующие тезисы книги П.А. Флоренского: реабилитация и актуализация средневековой картины мира; противопоставление Средних веков Ренессансу; утверждение символического миропонимания, в пределах которого путь к иной (небесной, ноуменальной) действительности открывается при условии доверия ее здешней (земной, феноменальной) стороне, даже если речь идет о действительности, сотворенной художественным гением автора.

* * *

«Дантовский текст» Серебряного века неоднократно становился объектом внимания как профессиональных дантологов (И. Голенищева-Кутузова, Р. Хлодовского, С. Бэлзы, А. Асоян и др.), так и русистов (Л. Силард, П. Дэвидсон, В. Поттхоффа, О. Седаковой, В. Полонского и др.), и изучался преимущественно на литературном материале. Большинство исследователей считает оправданным вывод о формировании в русской культуре особого модуса восприятия творчества Данте. «Возможно, отсутствие авторитетных стереотипов восприятия “Комедии” и послужило предпосылкой очень личностного, непредвзятого отношения к поэме Данте, его судьбе и всему творчеству. Итальянский поэт был “прочитан” в свете проблем национальной культуры», – указывает А. Асоян [6, с. 193]. Как отмечает П. Дэвидсон, «русских Данте было столько же, сколько крупных периодов русской мысли»¹¹, и Серебряный век, по словам Н. Барковской, «актуализировал и “приватизировал” Данте, уже

⁸ См.: Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. С. 53.

⁹ Там же. С. 52.

¹⁰ См.: Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Изд-во «Мысль», 1993. С. 61–612. С. 212–216; 282–284 [5].

¹¹ См.: Davidson P. The poetic imagination of Vyacheslav Ivanov. A Russian Symbolist's perception of Dante. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. С. 14 [7].

ставшего к началу XX в. культурной эмблемой»¹². Поскольку далее разговор пойдет о весьма специфичной трактовке «Комедии», тема национального «прочтения» творчества Данте неизбежно окажется в фокусе рассмотрения. Основное внимание при этом будет уделено философской мысли Серебряного века, для которой, как можно видеть на примере работы П.А. Флоренского, оценка творчества Данте неотделима от взгляда на историко-культурный процесс и, в первую очередь, на суть средневековой и ренессансной эпох.

В этой связи нельзя не упомянуть об ученом-итальянисте А.Н. Веселовском (1838–1906), оказавшем, возможно, решающее влияние на формирование феномена «русского Данте». Веселовский заложил основы отечественного дантоведения, к рубежу XIX и XX вв. его работы получили широкое признание. Он называл «Комедию» ультракатолическим выражением Средних веков¹³ и рассматривал как феномен, укорененный в средневековом религиозном сознании. Именно Веселовский, по-видимому, первым в России выступил с критикой Ренессанса. В статьях «Взгляд на эпоху Возрождения в Италии» (1870 г.) и «Противоречия итальянского Возрождения» (1888 г.) он пишет о внутреннем расколе ренессансного человека, вызванном его отрывом от жизни и христианской религии. Такая оценка предвещает критику возрожденческой культуры русской мыслью Серебряного века.

Акцент на католической составляющей в творчестве Данте характерен для мыслителей, которым не свойственно апологетическое отношение к Средневековому Западу, среди них – Н.Ф. Федоров, В.В. Розанов, братья Е.Н. и С.Н. Трубецкие. Позицию Вл. Соловьева можно назвать промежуточной. Хорошо известно его критическое отношение к Средним векам, изложенное в докладе и затем статье «Об упадке средневекового миросозерцания» (1892 г.), где утверждается, что Ренессанс и Новое время демонстрируют больший социально-нравственный и умственный прогресс¹⁴. В этом докладе С.Н. Булгаков отмечает влияние идей Н. Федорова¹⁵, который критически оценивал и католические Средние века, и поэму Данте. Вселенная Данте представлялась Федорову миром созерцательным, в то время как сам он проектировал Вселенную умерших как мир деятельный. «В католичестве он видит лишь ад, гибель, месть; в православии – всеобщее спасение, печалование о розни. Он очень не любит Данте: в дантовском “Аде” видит выражение католической мстительности, не-

¹² См.: Барковская Н. «Анти-Данте» как автопсихологическая проекция Дм. Мережковского // Toronto Slavic Quarterly. Toronto, 2016. № 57. С. 63 [8].

¹³ См.: Веселовский А.Н. Данте и митарства итальянского единства // Санкт-Петербургские ведомости. 1965. 21 мая. С. 1 [9].

¹⁴ О роли прогрессистской модели в учении творчестве Вл. Соловьева см.: Седых О.М. Трактовка времени в учении В.С. Соловьева и П.А. Флоренского: заметки к теме // Соловьёвские исследования. 2017. Вып. 4(57). С. 40–56 [10].

¹⁵ См.: Булгаков С.Н. Загадочный мыслитель (Н.Ф. Федоров) // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Антология. Книга первая. СПб.: Изд-во РХГИ, 2004. С. 425 [11].

желание всеобщего спасения», – пишет о Федорове Н.А. Бердяев [12, с. 428]. Однако творчество Данте Соловьев оценивал совсем не по-федоровски. Современники говорили о его благоговейном отношении к «Божественной комедии» [6, с. 129]. Фигура Данте в глазах Соловьева обладает более высоким статусом, чем Средневековые по целому ряду причин, важная среди которых – образ Беатриче, отсылающий к софийному символу Вечной Женственности.

С начала XX в. акценты русской мысли меняются. Среди довольно широкого круга авторов, в число которых входили Вяч. Иванов, С. Булгаков, Н. Бердяев, П. Флоренский, общепринятой становится оценка Средневековья как культуры, в которой теоцентрическая установка обеспечивала гармоничную встроенность человека в универсум¹⁶. «Личность в средние века не ощущала себя иначе, как в иерархии соборного соподчинения общему укладу, долженствовавшему отражать иерархическую гармонию мира божественного; в эпоху Возрождения она оторвалась от этого небесно-земного согласия, почувствовала себя одинокою и в этом надменном одиночестве своеобразною и самоцельною», – говорит Вяч. Иванов [13, с. 284–285]. Взгляд этих мыслителей фокусируется не столько на конфессиональном «облике» Западного Средневековья, сколько на историко-культурных аспектах. Флоренский предлагает различать католичество до и после Ренессанса: «... в Возрождении Западная Церковь перенесла тяжкую болезнь, из которой вышла, многое потеряв, ... и – еще большой вопрос, как отнеслись бы к послевозрожденскому католичеству средневековые носители католической идеи» [14, с. 474]. Культура Возрождения, таким образом, трактуется как отрыв человека от Бога и, как следствие, разрыв органических связей человека с миром (природой, обществом) и самим собой. В русской мысли Серебряного века складывается последовательная линия критики ренессансной культуры, которую продолжают А.Ф. Лосев и М.М. Бахтин.

При этом практически все критики Ренессанса, оценивая предпринятую им десакрализацию культуры как обеднение, делают исключение эпохе Данте и его «Комедии», т.е. XIII и XIV вв. Это время, напротив, рассматривается как эпоха создания высших и уникальных произведений человеческого духа: допуская необходимую степень творческой свободы, она еще питается религиозными корнями, что станет невозможно в дальнейшем, когда индивидуалистическое самоутверждение получит подлинно возрожденческие масштабы. С.Н. Булгаков связывает это время с высшими достижениями культуры «в области иератической»¹⁷. В таком контексте Данте Алигьери отводится роль, во-первых, завершителя и гениального выразителя средневекового миропонимания, и во-вторых, феномен Данте рассматривается как точка культурного «невозврата». «Необычайна, – пишет Бердяев, – была ... гениальность Данте,

¹⁶ Высокая оценка западноевропейского Средневековья присутствует также в трудах Д.С. Мережковского, Л.П. Карсавина, Л.И. Шестова, В.Ф. Эрн и др.

¹⁷ См.: Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 326 [15].

но это был творческий духовный опыт, после которого выяснилось, что человечество не могло идти тем путем, который был предугазан всем средневековым сознанием» [16, с. 154], т.е. был актуализирован путь ренессансного самоутверждения человека. В работе «Обратная перспектива» (1919 г.) Флоренский отделяет феномен Данте от феномена его современника Джотто, который, экспериментируя с перспективой, уже «смотрит в иную сторону»¹⁸. По словам Вяч. Иванова, Данте – «последний представитель истинно “большого”, истинно мифотворческого искусства в области слова»¹⁹.

О XIV-м веке в «Спорадах» (1907 г.) Вяч. Иванов говорит следующее: «День истории сменяется ночью; и кажется, что ночи ее длиннее дней. Так, средневековье было долгою ночью ... в XIV-м веке кончается четвертая стража ночи, и в XV-м солнце стоит высоко» [19, с. 87]. «Спорады», по-видимому, первый текст Иванова, в котором проведено различие дневного и ночного типов культур, ставшее хрестоматийным в философии Бердяева и Флоренского. Последний прямо ссылается на Иванова: «В истории человечества мировые дни культуры периодически сменяются более длинными мировыми ночами культуры, говорит Вяч.И. Иванов, мудрый поэт и глубокомысленный исследователь религии. Такою ночью, архаическою культурою, такою ночью является, например, Западное Средневековье – ночью не в том смысле, в каком утверждается ночная природа этой эпохи мыслителями, видящими в ней только мрак невежества, – но в ином смысле, открытом тому, кто знает, как знал Тютчев, ночную душу» [20, с. 186].

Культуры ночного типа Иванов называет примитивными или органическими. Они мировоззренчески целостны, в отличие от культур критических, т.е. дневного типа, для которых характерен внутренний раскол, произвол отдельных личностей и групп²⁰. Хотя история не знает «чистых» типов, к органическим Иванов причисляет доренессансные культуры (исключая древнеримскую), к критическим – Ренессанс и Новое время. Флоренский, по сути, придерживался той же схемы. Наиболее «чистым» ночным типом он считает Средневековье, дневным – Ренессанс. Ночной и дневной типы он называет собственно средневековым и ренессансным. Так, эпоха Нового времени – ренессансный тип, Античность – средневековый, т.е. ночной, хотя и с «проблесками» дневного сознания²¹. Данная схема позволяет пояснить, во-первых, принятое в «Мнимостях» объединение античной и средневековой моделей ми-

¹⁸ См.: Флоренский П.А. Обратная перспектива // Флоренский П.А. Сочинения. В 4 т. Т. 3(1). М.: Изд-во «Мысль», 1999. С. 63 [17].

¹⁹ См.: Иванов В.И. Поэт и чернь // Иванов В.И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 137 [18].

²⁰ Последовательно данная типология изложена Вяч. Ивановым в докладе «О русской идее»: Иванов В.И. О русской идее // Иванов В.И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 360–372 [21].

²¹ См.: Флоренский П.А. Обратная перспектива // Флоренский П.А. Сочинения. С. 59–60.

ра в единую модель. Во-вторых, сторонники концепции дневного и ночного типов сознания полагали, что в истории дневные и ночные силы циклически сменяют друг друга, и в современности, идущей на смену критической культуре Нового времени, видели симптомы роста ночного сознания. На этой основе складывается гипотеза Нового Средневековья, наиболее последовательно развитая Бердяевым и Флоренским, причем у Флоренского она получает не только философское, но и естественно-научное обоснование.

Весьма иллюстративен взгляд на Ренессанс, Средние века и Данте, представленный в трудах А.Ф. Лосева – ученика и последователя Флоренского. Критическое отношение Лосева к западной ренессансной культуре известно, прежде всего, по книге «Эстетика Возрождения» (1972 г.). Однако довольно жесткая критика Ренессанса в его трудах появляется гораздо раньше, во второй половине 1920-х гг., в «Дополнении» к «Диалектике мифа» (1930 г.)²². Переход от Средних веков к Новому времени он считает эпохой «величайшей мировой катастрофы»²³, а средневековое мирозерцание, об упадке которого говорил Вл. Соловьев, определяет как основанное «на культе и стихии личности, на самом зорком и внимательном отношении к ее судьбам»²⁴. В итоге в русской мысли Средневековье получает оценку, традиционно соотносившуюся с Ренессансом, и если за начальную точку принять позицию Соловьева, напрашивается вывод, что к исходу Серебряного века взгляд русской религиозно-философской мысли на Средние века претерпел полную трансформацию.

По мнению Лосева, уникальный характер символизма «Божественной комедии» позволяет рассматривать творчество Данте как яркий образец Проторенессанса: «Самое же главное – это, наряду с довольно резким использованием аллегорического приема, потрясающий символизм, когда изображаемый предмет не указывает на что-нибудь другое, а только на самого же себя. <...> Пластическая материальность потрясающим образом характеризует собою у Данте иной раз максимально духовные сущности. При всей связи Данте со средневековым мировоззрением его художественные образы настолько индивидуальны и неповторимы, настолько единичны и в то же время пронизаны одной и всеобщей идеей, что в конце концов невозможно даже поставить вопрос о том, идеализм ли здесь перед нами или реализм» [4, с. 207].

Хотя А.Ф. Лосев использует вошедший в обиход исторической науки термин «проторенессанс», его взгляд на Данте сближается с взглядом Флоренского и тех мыслителей, которые подчеркивали особое историко-культурное положение Данте и его «Комедии». В характеристике Лосева обращает внимание очевидное обстоятельство: установка в отношении действительности, которую он видит в «Комедии», является отличительной

²² См.: Тахо-Годи Е.А. Данте в трудах, лекциях и прозе А.Ф. Лосева (Подступы к теме) // Данте Алигьери: pro et contra. Изд-во: РХГА, 2011. С. 629–645 [22].

²³ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Изд-во «Мысль», 2001. С. 255 [23].

²⁴ Там же. С. 256.

чертой русской религиозно-философской мысли: она не может быть признана идеализмом или реализмом, поскольку в своем стремлении к целостности объединяет и то и другое. Такое объединение Флоренский называл антиномией, а свою философскую систему определял как конкретную метафизику. Можно предположить, что именно уникальный характер символизма «Божественной комедии», продиктованный ее особым историко-культурным статусом, побуждает русскую мысль пристально вглядываться в феномен Данте и находить в нем близкое и созвучное.

В эпоху Серебряного века природа символизма «Божественной комедии» детальнее всего обсуждалась в среде русских символистов. Поскольку П.А. Флоренский разделял основные положения символистской эстетики²⁵, невозможно оставить без внимания вопрос о том, находят ли они какое-то какое соответствие в девятом параграфе «Мнимостей в геометрии».

Начиная с 1920-х гг. тема «Данте символистов» обращала на себя, по видимому, самое пристальное внимание исследователей, которые стремились выявлять именно то, что русским символистам представлялось близким и созвучным в творчестве итальянского поэта, будь то образ Прекрасной Дамы (Н. Минский), смысл любви (А. Асоян), посвятительная символика (Л. Силард) или идеальное художество (П. Дэвидсон). Символисты не подвергали сомнению то обстоятельство, что своей символической составляющей творчество Данте обязано средневековой религиозной эстетике. Однако подчеркивали, что в случае Данте речь идет о таком типе художественного символизма, за которым стоит личность, художник, сознательное усилие автора. В этом аспекте творчество Данте представлялось символистам не просто близким и созвучным, отвечающим их собственным эстетическим установкам, но также высочайшим художественным образцом: «Для религиозных символистов Данте – как высший представитель средневековой культуры – был прообразом идеального художника, сумевшего интегрировать религию и искусство на самом глубоком уровне», – отмечает П. Дэвидсон [7, с. 15].

Существо Дантовой символики русские символисты видели в ее принципиальной неисчерпаемости, отвергая возможность ее единственного или конечного толкования. Так, Эллис (один из переводчиков «Комедии»), ссылаясь на упомянутые в «Пире» Данте четыре способа экзегезы – буквальный, аллегорический, моральный, анагогический, сообразно которым комментаторы предлагали толковать «Комедию», отрицает возможность выбора одного или нескольких из них. В «Комедии», пишет он, имеется «намеки на бездонную тай-

²⁵ См.: Павел Флоренский и символисты: Опыты литературные. Статьи. Переписка / сост., подгот. текста и коммент. Е.В. Ивановой. М.: Языки славянской культуры, 2004 [24].

ну»²⁶, особенно в финале «Чистилища» и кантике «Рая», художественные образы которых не являются аллегорией, не сводимы к моральному или, казалось бы, уместному в данном случае анагогическому толкованию, – следует говорить об их глубочайшем символизме. «Комедию» нельзя рассматривать односторонне, например лишь со стороны ее религиозного содержания: Данте – не «Фома Аквинский в терцинах»²⁷. В то же время религиозная составляющая поэмы предостерегает от ее истолкования как чистого искусства. Символистский взгляд на «Комедию» позволяет пояснить то безусловное доверие, которое Флоренский оказывает художественным построениям Данте: будучи подлинно религиозным художеством, его поэма, созданная в эпоху, когда религия и наука еще не разошлись в разные стороны, принимается как научно достоверный источник.

Символистский взгляд на творчество Данте получил последовательное выражение в эстетике Вяч. Иванова, который признавал право индивидуально (не только стихийного, народного, дионисийского) искусства быть подлинным символотворчеством при условии, что художник руководствуется религиозной идеей. Доверие Флоренского конкретике Дантовых образов в полной мере становится понятным в свете ивановского тезиса о реализме как подлинном символизме²⁸: «Символизм реалистический ищет в вещах знак их онтологической ценности и связи, т.е. *realia in rébus*. Стремится посредством такого изображения мира, привести того, к кому он обращается, осуществляя таким образом по-своему анагогический завет средневековой эстетики» [27, с. 665]. К реалистическому символизму Иванов причислял как творчество русских символистов, так и поэму Данте: «в создании искусства вещество сквозит, *опрозрачивается* (выделено мной – О.С.) и являет взору естество божественное, – или устами Данта, о том, как божественная “Любовь, движущая солнце и другие звезды”, принуждает художника служить ей и являть людям ее тайны» [28, с. 178–179]. Принятие Дантовых описаний как реальности позволяет автору «Мнимостей» проделать путь а *realibus ad realiora*: буквально следуя за Данте и Вергилием, он приходит к физическому обоснованию ноуменальной реальности.

Метафора прозрачности²⁹, к которой нередко прибегали символисты, говоря о сути символистского миропонимания, находит буквальное приложение в «Мнимостях». В математической части книги Флоренский предлагает соотнести область мнимых чисел с оборотной стороной евклидовой плоскости,

²⁶ См.: Эллис (Л.Л. Кобылинский). Учитель веры // Данте Алигьери: pro et contra. СПб.: РХГА, 2011. С. 182 [25].

²⁷ Там же.

²⁸ Данный тезис получил развитие как у Вяч. Иванова, так и у П.А. Флоренского (см., например: Шишкин А.Б. Реализм Вячеслава Иванова и о. Павла Флоренского // Флоренский: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГИ, 2001. С. 714–727 [26]).

²⁹ О логике прозрачности у Флоренского см. также: Подорога В.А. Эрос и физика «прозрачности». Павел Флоренский // Павел Александрович Флоренский. М.: РОССПЭН, 2013. С. 125–155 [29].

оставив действительные числа на своих местах, т.е. на лицевой стороне плоскости. Наглядно это можно представить, если допустить, что плоскость прозрачна и для сферической поверхности, т.е. римановой плоскости, различие на лицевой и оборотной сторонах будет весьма существенным. Попадая в небесный мир, Данте и Вергилий оказываются на оборотной стороне римановой плоскости, в мире «мнимых» параметров. Если же представить плоскость прозрачной, получаем наглядную модель символа, в которой запредельный мир «просвечивает» сквозь земные явления.

Также в связи с «Комедией» заслуживает внимания символистский тезис о подлинном искусстве как теургии, подразумевающей мистериальный опыт. Как отмечает Л. Силард, русские символисты – Д. Мережковский, Вяч. Иванов, А. Белый, Эллис – глубину Дантовой символики и мистики увидели, прежде всего, как посвятельную, т.е. мистериальную³⁰. Флоренский разделял концепцию теургии (в его работе «Иконостас» (1918 г.) раскрывается теургическая сущность иконописного искусства). Как и Вяч. Иванов, он придавал большое значение мистериальным практикам древности, а в мистериальных культах видел исток универсального мифического нарратива, который обнаруживается и в диалогах Платона, и в «Божественной комедии» Данте: «Мистериальное умирание и неземные видения посвящаемого, а также некромантия посвященных центров древности дают начало мифическим сказаниям о схождении во ад. Можно проследить, как сюжет схождения во ад омирщается: Саул, Иштар, Одиссей, Эней, Христос в апокрифах, Ир (у Платона), святой Косма игумен, святой Патрикий, просветитель Ирландии, Данте ...» [31, с. 76]. И поскольку культурой, содержащей очевидную мистериальную составляющую, для Флоренского, как и для Иванова, была Античность, ее мистериальный опыт мыслители экстраполируют на иные культуры и культурные феномены ночного типа, среди которых приоритетную позицию занимают Средневековые и «Комедия» Данте.

Разговор символистов о Данте останется незавершенным без обращения к книге Д.С. Мережковского «Данте» (1939 г.). Хотя она создавалась в эмиграции, уже не в период Серебряного века, в ней, как отмечает В. Полонский, «Мережковский выступает в качестве компилятора, законсервировавшего в одном произведении компендиум общих мест отечественной дантеаны Серебряного века» [32, с. 126]. Действительно, многие положения книги согласуются с рассмотренными выше аспектами «дантовского текста». Как и другие символисты, Мережковский видит в Данте величайшего символотворца: «Комедия» определяется как «возводящая от земли к небу лестница, чья каждая ступень – символ»³¹, чьи художественные образы не непроницаемо тусклы и плоски, но

³⁰ См.: Силард Л. Дантов код русского символизма // Силард Л. Герметизм и герменевтика. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2002. С. 162–205 [30].

³¹ См.: Мережковский Д.С. Данте <Фрагменты> // Данте Алигьери: pro et contra. СПб.: РХГА, 2011. С. 38 [33].

глубоки и прозрачны, за ними скрыт мир иной, которой «опрокинут в этом, как небо в зеркале вод»³². Мережковский называет «Комедию» грандиозным синтезом, соединением несоединимого – личного и общечеловеческого, религиозного и светского, духа и плоти, небесного и земного, что задает теургический смысл поэмы. Автору книги не чужда дихотомия дневного и ночного: «Дантова "Святая Поэма" и есть эта свивающая накинутый над бездной "золотой ковер" – "покров дня" – Святая Ночь, потому что в здешнем порядке день покрывается ночью, а в нездешнем – ночь – днем» [33, с. 37]. Наконец, Мережковский последовательно противопоставляет Средневековье, репрезентируемое Данте, и Возрождение, соотносимое с фигурой Леонардо и образом Фауста: если Данте соединяет земной и небесный миры, Возрождение их разъединяет, его следовало бы называть вырождением христианского человечества. Как видим, в своих рассуждениях Мережковский близок Бердяеву, Флоренскому и тому кругу авторов, для которых значима антитеза Средних веков и Ренессанса. И, хотя книга Мережковского подводит итог дантеане Серебряного века, стоит вспомнить, что ее автор стоял у истоков русской критики Ренессанса. В его творчестве она появляется на рубеже XIX и XX вв. в романах трилогии «Воскресшие боги» (1895–1907 гг.), один из которых посвящен Леонардо, в тот же период у писателя сложился устойчивый интерес к творчеству Данте.

* * *

Подводя итоги, стоит вернуться к теме национальной «почвы», формировавшей образ «русского Данте». В первую очередь закономерен вопрос о факторах, предопределивших идеализированный образ средневековой культуры, сложившийся в эпоху Серебряного века. Среди них можно выделить очевидные, в частности связанные с внешним влиянием, каким было, например, влияние немецкого романтизма на эстетику русского символизма (в статье о Данте Эллис подчеркивает роль Новалиса³³, который, как известно, поэтизировал Ночь и Средние века). Другим очевидным фактором следовало бы назвать феномен Вяч. Иванова – мыслителя, имевшего исключительный авторитет в эпоху Серебряного века. Переосмысляя Ницше, он концептуализирует дионисийский миф в связи с чем объектом поэтизации в его творчестве становится мистерияльная – ночная³⁴ – тематика. В таком случае в качестве основания для сближения Античности и Средневековья как культур ночного типа можно рассматривать предпринятое Ивановым сближение Диониса с христианством и истолкование христианства как высшей мистерии. Точно так же христианство трактуется Флоренским – как «своего рода мистерия мистерий, или, иначе го-

³² См.: Мережковский Д.С. Данте <Фрагменты> // Данте Алигьери: pro et contra. С. 35.

³³ См.: Иванов В.И. Символизм // Вяч.И. Иванов. Собрание сочинений. Т. 2. С. 178.

³⁴ Вяч. Иванов связывал Диониса со стихией Ночи: «Дионис раньше Аполлона пришел в Дельфы как прорицатель (promantis) Ночи: через него прорицает богиня Нух» [34, с. 39].

вора, как абсолютная мистерия, пред которой все прочие мистерии лишь сень и подобие»³⁵.

Менее очевидны факторы внутренние, связанные с собственно национальными «доминантами». Серебряный век называют русским Ренессансом, и, если не считать это только метафорой, нужно вспомнить, что ренессансные эпохи стремились к восстановлению значимых пластов культурной и исторической памяти³⁶. Такой процесс, несомненно, связан и с русской культурой Серебряного века³⁷. В XIX в. его предпосылки были заложены идейным движением славянофильства. Начиная с И. Киреевского, славянофилы высоко оценивали византийский фактор русской истории, т.е. христианскую культуру Средневековья (и не только восточную). Например, К. Леонтьева С. Трубецкой называл романтиком, «грезящим средневековым рыцарством, замками, средневековым папством»³⁸, потому, добавляет Н. Бердяев, он «не мог вынести статьи Вл. Соловьёва “Об упадке средневекового мирозерцания”»³⁹. Славянофилы подчеркивали очевидное историческое обстоятельство: в русле византийской традиции разрыв между Античностью и Средними веками не был столь резким, как на Западе. Итальянский Ренессанс, в отличие от русского (если таковым считать Серебряный век), всячески стремился обозначить этот разрыв, тем самым приблизить Античность к собственной современности в обход опосредующего периода, который именно в этой связи получил название «средние века». Мысль Серебряного века, напротив, сглаживает грань между античной и средневековой эпохами, отделяя их от Возрождения и прозревая в обеих мистериальное начало.

На этом фоне становятся понятны причины особого внимания русской мысли Серебряного века к фигуре Данте Алигьери. В его творчестве осуществляется синтез античной и средневековой традиций, восстановление памяти античной культуры; по выражению Н. Минского, в «Божественной комедии» «христианская святость искала творчески соединиться с эллинской красотой»⁴⁰. Античное наследие у Данте настолько органично встроено в средневе-

³⁵ См.: Полонский В.В. Русский Данте конца XIX – первой половины XX в: опыты рецепции и интерпретации классики до и после революционного порога // Литературоведческий журнал. 2015. № 37. С. 203–204.

³⁶ См.: Седых О.М., Гришатов Ю.Л. Русский Ренессанс о Ренессансе // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 111–121 [35].

³⁷ Среди прочего, восстановление и развитие в русской религиозно-философской мысли Серебряного века получают восточнохристианская догматика и богословие. Американский славист Р.А. Пул подчеркивает в этой связи особое значение Халкидонского догмата (см.: Pool R.A. The Liberalism of Russian Religious Idealism in The Oxford Handbook of Russian Religious Thought. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 255–276 [36]).

³⁸ См.: Трубецкой С.Н. Разочарованный славянофил // К.Н. Леонтьев: Pro et contra. Антология. Книга 1. СПб.: Изд-во РХГИ, 1995. С. 125 [37].

³⁹ См.: Бердяев Н.А. Константин Леонтьев (Очерк из истории русской религиозной мысли) // К.Н. Леонтьев: Pro et contra. Антология. Кн. 2. СПб.: Изд-во РХГИ, 1995. С. 117 [38].

⁴⁰ См.: Минский Н.М. От Данте к Блоку. Берлин: Изд-во «Мысль», 1922. С. 17 [39].

ковую картину миру, что это позволяет Н. Бердяеву, одному из последовательных критиков Возрождения, рассматривать XIII и XIV вв. как время подлинного христианского Ренессанса, в котором возврат к античным формам сочетался с действенностью христианской религиозной идеи. «Данте, – пишет Бердяев, – был высшей точкой средневекового Ренессанса»⁴¹, и в ней западноевропейская духовная культура достигла своего апогея. Позднее, в XV в., наступила эпоха нового гуманизма, который выразился в противоборстве христианских и языческих течений, что привело к распаду и расколу западноевропейской культуры и человека Нового времени.

В юбилейной статье о Данте, изданной, как и «Мнимости в геометрии», в 1922 г., писатель Б. Зайцев приходит к выводу, что гармония «Божественной комедии» заключена «в вольном, естественном сожительстве непосредственно-художественного с религиозно-философским, политическим, церковным. Все имеет в поэме свою жизнь, не ломая и не стесняя другого. Потому-то разные люди с одинаковым почтением приближались и будут приближаться к ней: поэты, теологи, моралисты, историки средневековья, историки итальянского Ренессанса. Для всех находится здесь интересное и важное» [40, с. 218]. В творчестве Данте Алигьери русские мыслители увидели «сожительство» начал, оказавшихся «отвлеченными» в культурах Ренессанса и Нового времени, а в уникальном историко-культурном положении «Комедии» Данте – ценную возможность для культуротворчества, являющегося плодом усилий светского автора, быть высшим произведением духа. И если творчество Данте предваряет движение культуры от религиозного к светскому (Д. Мережковский называет Данте религиозным деятелем в миру), то религиозно-философская мысль Серебряного века отмечена противоположными тенденциями, предопределившими закономерность их встречи.

Список литературы

1. Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. Расширение области двухмерных образов геометрии (опыт нового истолкования мнимостей). М.: Едиториал УРСС, 2004. 72 с.
2. Андроник (Трубачев), игумен. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. Кн. 4. М.: Изд. дом «Городец», 2016. 512 с.
3. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Изд-во «Мысль», 1998. 750 с.
4. Betea D.M. Relativity and Reality: Dante, Florensky, Lotman, and Metaphorical Time-Travel // Betea D.M. The Superstitious Muse: Thinking Russian Literature Mythopoetically. Boston: Academic Studies Press, 2009. P. 149–166.
5. Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Изд-во «Мысль», 1993. С. 61–612.
6. Асоян А.А. «Почтите высочайшего поэта...». Судьба «Божественной комедии» Данте в России. М.: Книга, 1990. 214 с.

⁴¹ См.: Бердяев Н.А. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Париж: YMCA-Press, 1969. С. 157.

7. Davidson P. The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov. A Russian Symbolist's Perception of Dante. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 320 p.
8. Барковская Н.В. «Анти-Данте» как аутопсихологическая проекция Дм. Мережковского // Toronto Slavic Quarterly. 2016. № 57. Р. 62–75.
9. Веселовский А.Н. Данте и митарства итальянского единства // Санкт-Петербургские ведомости. 1965. 21 мая. С. 1–2.
10. Седых О.М. Трактовка времени в учении В.С. Соловьёва и П.А. Флоренского: заметки к теме // Соловьёвские исследования. 2017. Вып. 4(56). С. 42–57.
11. Булгаков С.Н. Загадочный мыслитель (Н.Ф. Федоров) // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Антология. Книга первая. СПб.: Изд-во РХГИ, 2004. С. 391–399.
12. Бердяев Н.А. Религия воскрешения («Философия общего дела» Н.Ф. Федорова) // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Антология. Книга первая. СПб.: Изд-во РХГИ, 2004. С. 424–468.
13. Иванов В.И. Достоевский и роман-трагедия // Иванов В.И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 282–311.
14. Флоренский П.А. Иконостас // Флоренский П.А. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М.: Изд-во «Мысль», 1995. С. 419–526.
15. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.
16. Бердяев Н.А. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Париж: YMCA-Press, 1969. 273 с.
17. Флоренский П.А. Обратная перспектива // Флоренский П.А. Сочинения. В 4 т. Т. 3(1). М.: Изд-во «Мысль», 1999. С. 46–100.
18. Иванов В.И. Поэт и чернь // Иванов В.И. Родное и вселенское М.: Республика, 1994. С. 138–142.
19. Иванов В.И. Споры // Иванов В.И. Родное и вселенское М.: Республика, 1994. С. 75–90.
20. Флоренский П.А. Из истории античной философии. М.: Академический проект, 2015. 524 с.
21. Иванов В.И. О русской идее // Иванов В.И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 360–372.
22. Тахо-Годи Е.А. Данте в трудах, лекциях и прозе А.Ф. Лосева (Подступы к теме) // Данте Алигьери: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГА, 2011. С. 629–645.
23. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Изд-во «Мысль», 2001. 558 с.
24. Павел Флоренский и символисты: Опыт литературные. Статьи. Переписка / сост., подгот. текста и коммент. Е.В. Ивановой. М.: Языки славянской культуры, 2004. 704 с.
25. Эллис (Л.Л. Кобылинский). Учитель веры // Данте Алигьери: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГА, 2011. С. 175–190.
26. Шишкин А.Б. Реализм Вячеслава Иванова и о. Павла Флоренского // Флоренский: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГИ, 2001. С. 714–727.
27. Иванов В.И. Символизм // Иванов В.И. Собрание сочинений. Т. 2. Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1974. С. 652–669.
28. Иванов В.И. Взгляд Скрябина на искусство // Иванов В.И. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 3. Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1979. С. 171–189.
29. Подорога В.А. Эрос и физика «прозрачности». Павел Флоренский // Павел Александрович Флоренский. М.: РОССПЭН, 2013. С. 125–155
30. Силард Л. Дантов код русского символизма // Силард Л. Герметизм и герменевтика. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2002. С. 162–205.
31. Флоренский П.А. Философия культа. М.: Мысль, 2004. 685 с.
32. Полонский В.В. Русский Данте конца XIX – первой половины XX в: опыты рецепции и интерпретации классики до и после революционного порога // Литературоведческий журнал. 2015. № 37. С. 111–130.

33. Мережковский Д.С. Данте <Фрагменты> // Данте Алигьери: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГА, 2011. С. 31–167.
34. Иванов В.И. Дионис и прадиионисийство. СПб.: Алетея, 1994. 350 с.
35. Седых О.М., Гришатов Ю.Л. Русский Ренессанс о Ренессансе // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 111–121.
36. Pool R.A. The Liberalism of Russian Religious Idealism // The Oxford Handbook of Russian Religious Thought. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 255–276.
37. Трубечкой С.Н. Разочарованный славянофил // К.Н. Леонтьев: Pro et contra. Антология. Кн. 1. СПб.: Изд-во РХГИ, 1995. С. 127–159.
38. Бердяев Н.А. Константин Леонтьев (Очерк из истории русской религиозной мысли) // К.Н. Леонтьев: Pro et contra. Антология. Кн. 2. СПб.: Изд-во РХГИ, 1995. С. 29–179.
39. Минский Н.М. От Данте к Блоку. Берлин: Изд-во «Мысль», 1922. 54 с.
40. Зайцев Б.К. Данте и его поэма // Данте Алигьери: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГА, 2011. С. 204–220.

References

(Sources)

Collected Works

1. Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected Works in 4 vol., vol. 1]. Moscow: Progress, 1995. 518 p.
2. Florenskiy, P.A. Ikonostas [Iconostasis], in Florenskiy, P.A. *Sochineniya v 4 t., t. 2* [Collected Works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1995, pp. 419–526.
3. Florenskiy, P.A. Obratnaya perspektiva [Reverse Perspective], in Florenskiy, P.A. *Sochineniya v 4 t., t. 3(1)* [Collected Works in 4 vol., vol. 3(1)]. Moscow: Mysl', 1999, pp. 46–100.
4. Ivanov, V.I. Simvolizm [Symbolism], in Ivanov, V.I. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected Works in 4 vol., vol. 2]. Brussels: Foyer Oriental Chretien, 1974, pp. 652–669.
5. Ivanov, V.I. Vzgl'yad Skryabina na iskusstvo [Scriabin's View of Art], in Ivanov, V.I. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Collected Works in 4 vol., vol. 3]. Brussels: Foyer Oriental Chretien, 1979, pp. 171–189.

Individual Work

6. Berdyaev, N.A. *Smysl istorii. Opyt filosofii chelovecheskoy sud'by* [The Meaning of History: An Essay on the Philosophy of Human Destiny]. Paris: YMCA-Press, 1969. 273 p.
7. Berdyaev, N.A. Religiya voskresheniya («Filosofiya obshchego dela» N.F. Fedorova) [The Religion of Resurrection ("The Philosophy of the Common Task" by N.F. Fyodorov)], in N.F. Fedorov: pro et contra. *Antologiya. Kniga pervaya* [N.F. Fyodorov: pro et contra. Anthology. The First Book]. Saint-Petersburg: RKhGI, 2004, pp. 424–468.
8. Berdyaev, N.A. Konstantin Leont'ev (Ocherk iz istorii russkoy religioznoy mysli) [Konstantin Leontiev (An Essay from the History of Russian Religious Thought)], in K.N. Leont'ev: pro et contra. *Antologiya. Kniga 2.* [K.N. Leontiev: pro et contra. Anthology. The Book 2]. Saint-Petersburg: RKhGI, 1995, pp. 29–179.
9. Bulgakov, S.N. *Svet nevecherniy: Sozertsaniya i umozreniya* [Unfading Light: Contemplations and Speculations]. Moscow: Respublika, 1994. 415 p.
10. Bulgakov, S.N. Zagadochnyy myslitel' (N.F. Fedorov) [The Mysterious Thinker (N.F. Fyodorov)], in N.F. Fedorov: pro et contra. *Antologiya. Kniga pervaya* [N.F. Fyodorov: pro et contra. Anthology. The First Book]. Saint-Petersburg: RKhGI, 2004, pp. 391–399.
11. Ellis (L.L. Kobylinskiy). Uchitel' very [The Teacher of Faith], in *Dante Alig'eri: pro et contra*. Saint-Petersburg: RKhGA, 2011, pp. 175–190.

12. Florenskiy, P.A. *Mnimosti v geometrii* [On the Imaginaries in Geometry]. Moscow: Editorial URSS, 2004. 72 p.
13. Florenskiy, P.A. *Iz istorii antichnoy filosofii* [From the History of Ancient Philosophy]. Moscow: Akademicheskii proekt, 2015. 524 p.
14. Florenskiy, P.A. *Filosofiya kul'ta* [The Philosophy of Cult]. Moscow: Mysl', 2004. 685 p.
15. Ivanov, V.I. O russkoy idee [On Russian Idea], in Ivanov, V.I. *Rodnoe i vselenskoe* [Native and Universal]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 360–372.
16. Ivanov, V.I. Sporady [Sporades], in Ivanov, V.I. *Rodnoe i vselenskoe* [Native and Universal]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 75–90.
17. Ivanov, V.I. Dostoevskiy i roman-tragediya [Dostoevsky and the Novel-tragedy], in Ivanov, V.I. *Rodnoe i vselenskoe* [Native and Universal]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 282–311.
18. Ivanov, V.I. Poet i chern' [The Poet and the Rabble], in Ivanov, V.I. *Rodnoe i vselenskoe* [Native and Universal]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 138–142.
19. Losev, A.F. *Dialektika mifa* [The Dialectics of Myth]. Moscow: Mysl', 2001. 558 p.
20. Losev, A.F. *Estetika Vozrozhdeniya* [The Aesthetics of the Renaissance]. Moscow: Mysl', 1998. 750 p.
21. Losev, A.F. Antichnyy kosmos i sovremennaya nauka [Ancient Space and Modern Science], in Losev, A.F. *Bytie. Imya. Kosmos* [Being. Name. Space]. Moscow: Mysl', 1993, pp. 61–612.
22. Merezhkovskiy, D.S. Dante <Fragments>, in *Dante Alig'eri: pro et contra*. Saint-Petersburg: RKhGA, 2011, pp. 31–167.
23. Minskiy, N.M. *Ot Dante k Bloku* [From Dante to Blok]. Berlin: Mysl', 1922. 54 p.
24. Trubetskoy, S.N. Razocharovanny slavyanofil [The Disappointed Slavophile], in K.N. Leont'ev: *pro et contra. Antologiya. Kniga 1* [K.N. Leontiev: pro et contra. Anthology. The Book 1]. Saint-Petersburg: RKhGI, 1995, pp. 127–159.
25. Veselovskiy, A.N. Dante i mytarstva ital'yanskogo edinstva [Dante and the Ordeal of Italian Unity], in *Sankt-Peterburgskie vedomosti*, 1965, 21 May, pp. 1–2.
26. Zaytsev, B.K. Dante i ego poema [Dante and his Poem], in *Dante Alig'eri: pro et contra*. Saint-Petersburg: RKhGA, 2011, pp. 204–220.

(Articles from Scientific Journals)

27. Barkovskaya, N.V. «Anti-Dante» kak avtopsikhologicheskaya proektsiya Dm. Merezhkovskogo [“Anti-Dante” as Dm. Merezhkovsky’s Autopsychological Projection], in *Toronto Slavic Quarterly*, 2016, no. 57, pp. 62–75.
28. Polonskiy, V.V. Russkiy Dante kontsa XIX – pervoy poloviny XX v: opyty retseptsii i interpretatsii klassiki do i posle revolyutsionnogo poroga [Russian Dante at the end of the 19th – the first half of the 20th century: Experiences of Reception and Interpretation of the Classics before and after the Revolutionary Threshold], in *Literaturovedcheskiy zhurnal*, 2015, no. 37, pp. 111–130.
29. Sedykh, O.M., Grishatova, Yu.L. Russkiy Renessans o Renessanse [Russian Renaissance about the Renaissance], in *Voprosy filosofii*, 2015, no. 6, pp. 111–121.
30. Sedykh, O.M. Traktovka vremeni v uchenii V.S. Solov'eva i P.A. Florenskogo: zametki k teme [The Interpretation of Time in the Doctrine of V.S. Solovyov and P.A. Florensky: Notes on the Topic], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2017, issue 4 (56), pp. 42–57.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

31. Betea, D.M. Relativity and Reality: Dante, Florensky, Lotman, and Metaphorical Time-Travel, in Betea, D.M. *The Superstitious Muse: Thinking Russian Literature Mythopoetically*. Boston: Academic Studies Press, 2009, pp. 149–166.

32. Podoroga, V.A. Eros i fizika «prozrachnosti». Pavel Florenskiy [Eros and Physics of "Transparency". Pavel Florensky], in *Pavel Aleksandrovich Florenskiy*. Moscow: ROSSPEN, 2013, pp. 125–155.
33. Pool, R.A. The Liberalism of Russian Religious Idealism, in *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2020, pp. 255–276.
34. Silard, L. Dantov kod russkogo simvolizma [Dante's Code of Russian Symbolism], in Silard, L. *Germetizm i germenевtika* [Hermeticism and Hermeneutics]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Ivana Limbakha, 2002, pp. 162–205.
35. Shishkin, A.B. Realizm Vyacheslava Ivanova i o. Pavla Florenskogo [The realism by Vyacheslav Ivanov and Priest Pavel Florensky], in *Florensky: pro et contra*. Saint-Petersburg: RKhGI, 2001, pp. 714–727.
36. Takho-Godi, E.A. Dante v trudakh, lektsiyakh i proze A.F. Loseva (Podstupy k teme) [Dante in the Works, Lectures and Prose of A.F. Losev (Approaches to the Topic)], in *Dante Alig'eri: pro et contra*. Saint-Petersburg: RKhGA, 2011, pp. 629–645.

(Monographs)

37. Andronik (Trubachev), igumen. *Lichnost', zhizn' i tvorchestvo svyashchennika Pavla Florenskogo. Kniga 4*. [Personality and Work of the Priest Pavel Florensky. Book 4]. Moscow: Izdatel'skiy dom «Gorodets», 2016. 512 p.
38. Asoyan, A.A. «Pochtite vysochayshego poeta...». *Sud'ba «Bozhestvennoy komedii» Dante v Rossii* ["Honor the Highest Poet ...". The Destiny of Dante's "Divine Comedy" in Russia]. Moscow: Kniga, 1990. 214 p.
39. Davidson, P. *The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov. A Russian Symbolist's Perception of Dante*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 320 p.
40. Ivanova, E.V., ed. *Pavel Florenskiy i simvolisty: Opyty literaturnye. Stat'i. Perepiska* [Pavel Florensky and the Symbolists: Literary Experiments. Articles. Correspondence]. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2004. 704 p.

УДК 165.6
ББК 86.42(4Ита)

Максим Викторович Медоваров

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет имени Н.И. Лобачевского, кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры информационных технологий в гуманитарных исследованиях, Россия, Нижний Новгород, e-mail: mmedovarov@yandex.ru

Интерпретации эзотеризма Данте в британских и русских исследованиях середины XIX – второй половины XX в.¹

Аннотация. Статья носит историографический характер и посвящена проблематике интерпретаций эзотерического содержания идей и творчества Данте у британских и российских исследователей с середины XIX до второй половины XX века. Раскрыто значение британской традиции интерпретации эзотеризма Данте от Джорджа Макдональда к К.С. Льюису и особенно Чарльзу Уильямсу. Анализируется неоромантическая теология Уильямса с ее жесткой связью между метафизикой любви и учением об Империи, что позволяет сопоставить достижения Уильямса с хронологически более поздними работами Гвидо де Джорджо и Романо Гвардини. Показано, что интерпретация образа Беатриче у Уильямса близка к софиологии. Достижения западноевропейских исследований эзотерического наследия Данте сопоставляются с вкладом российских специалистов. Отмечена роль о. Георгия Флоровского, который интересовался метафизикой Империи у Данте и первым ввел труды Уильямса в оборот среди русских авторов. Особое внимание уделено «Мнимостям в геометрии» о. Павла Флоренского, опередившего зарубежных ученых в обращении к космологии «Божественной комедии» и предпринявшего единственную в своем роде попытку ее физико-математической интерпретации. Рассмотрены труды позднесоветских (1960-е – 1980-е гг.) и постсоветских академических исследователей, вновь вернувших вопросы эзотеризма в творчестве Данте в сферу рассмотрения. Сделан вывод об отсутствии непрерывности изучения эзотеризма Данте в историографии как в Великобритании, так и в России, в отличие от ситуации в Италии и Франции, что не мешает подчеркнуть выдающиеся достижения отдельных русских, английских, шотландских исследователей.

Ключевые слова: эзотеризм Данте, западный эзотеризм, средневековая космология, fedeli d'amore, орден тамплиеров, учение Данте об Империи, интегральный традиционализм, Инклинги, неоромантическая теология Чарльза Уильямса, космология Павла Флоренского

Maksim Viktorovich Medovarov

Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod, Candidate of Sciences in History, Docent, Associate Professor of Information Technologies in Humanitarian Studies Department, Russia, Nizhny Novgorod, e-mail: mmedovarov@yandex.ru

Interpretations of Dante's Esotericism in British and Russian Studies from the Mid-19th to the Late 20th Century

¹ Статья подготовлена на основе доклада, представленного на Международной научной конференции «Данте и Соловьёв: к 700-летию смерти Данте Алигьери». Иваново, ИГЭУ, 1–2 октября 2021 г.

Abstract. This contribution has a historiographical nature and is devoted to the interpretations of the esoteric content of Dante's works made by British and Russian scholars from the middle of the nineteenth to the second half of the twentieth century. In particular, the meaning of the British tradition of interpreting Dante's esotericism – from George MacDonald to C.S. Lewis, with a special focus on Charles Williams – is here explored. The neo-Romantic theology of Williams is analyzed along with its rigid connection between the metaphysics of love and the doctrine of Empire. This connection, in fact, makes it possible to compare Williams' achievements with the later works of Guido de Giorgio and Romano Guardini. In this regard, Williams' interpretation of Beatrice image appears to be close to Sophiology. The main achievements of Western European studies of Dante's esoteric heritage are then compared with the contributions of the Russian specialists. The role of Rev. Georgy Florovsky, who was interested in Dante's metaphysics of the Empire and was the first to introduce Williams' works among Russian authors, is highlighted. Particular attention is paid to Rev. Pavel Florensky's "Imaginary Numbers in Geometry" – a work that was ahead of its times both in approaching the "Divine Comedy" from a cosmological point of view and in making a unique attempt of interpreting its physical and mathematical structure. Finally, this article considers the works of the late Soviet (1960s – 80s) and post-Soviet academic scholars, who reexamined a number of esoteric issues in Dante's output. The author concludes that – unlike what happened in Italy and in France – both in Great Britain and in Russia it is not possible to speak of a historiographical continuity within the studies on Dante's esotericism. However, this fact does not prevent from emphasizing the outstanding achievements of some individual Russian, English, and Scottish scholars.

Key words: Dante's Esotericism, Western Esotericism, Medieval Cosmology, Fedeli d'Amore, Order of the Knights Templar, Dante's Doctrine of Empire, Integral Traditionalism, Inklings, Charles Williams' Neo-Romantic Theology, Pavel Florensky's Cosmology.

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.1.086-102

Рассмотрев историю изучения французскими и итальянскими специалистами вопросов, связанных с эзотеризмом в творчестве Данте Алигьери, в контексте его эпохи², мы пришли к необходимости дать оценку также британской и российской историографии данной темы. Нетрудно заметить, сколь важное место занимает эта проблематика среди дантоведческих исследований в целом. Степень и характер связи поэта с тамплиерами, трубадурами, катарами, исламскими эзотериками; его причастность к организации «верных любви» (*fedeli d'amore*); глубина познаний Данте в алхимии, нумерологии и неоплатонической метафизике – вопросы, от решения которых зависит интерпретация многих моментов в наследии поэта, в частности соотношения его католицизма с «еретическими» или, по крайней мере, гетеродоксальными учениями, связи его политической «гибеллинской» позиции с любовной линией Беатриче и др. Эти вопросы, на которые по-разному пытались ответить Э. Ару и Дж. Пасколи, Л. Валли и А. Регини, Р. Генон и

² См.: Медоваров М.В. Интерпретации эзотеризма Данте в итальянских и французских исследованиях середины XIX – второй половины XX в. // Соловьёвские исследования. 2021. Вып. 4(72). С. 82–105 [1].

Ю. Эвола, Г. де Джорджио и Р. Гвардини, привлекали не меньшее внимание ряда крупных фигур в Великобритании и России.

Мы уже констатировали факт, что хронологически первыми исследованиями эзотеризма Данте считаются книги Габриэля Россетти, выходившие на итальянском языке в Лондоне в 1827–1842 гг. и предназначенные для итальянских читателей. Однако, разумеется, эти труды не могли остаться без влияния и в самой Англии, особенно учитывая колоссальную значимость для английской культуры поэта и художника Данте Габриэля Россетти – сына вышеупомянутого исследователя, названного в честь автора «Божественной Комедии». Неудивительно, что с кругом прерафаэлитов, в центре которого находился Россетти-младший, имел связи крупнейший шотландский писатель и богослов Джордж Макдональд. Порвав с кальвинизмом и обратившись к святоотеческому богословию, обладая глубокими познаниями европейской книжной и фольклорной традиции, Макдональд избрал путь насыщения своих сказок для детей и романов для взрослых изложением серьезных эзотерических, метафизических доктрин, что избавляло его от необходимости излагать их эксплицитно.

Наиболее показательны в этом плане его романы «Фантастес» и «Лилит», сказки «Золотой ключ» и «По ту сторону Северного Ветра». В последнем случае речь идет о мифической Гиперборее, которая понимается Макдональдом как загробный мир, путь куда лежит не по морю и не по суше³. В качестве авторитета писатель ссылается в данном случае на Данте, называя его полным именем при рождении – Дуранте, «что в переводе означает Непреходящий, ибо книги его будут жить, пока человечество достойно обладать ими»⁴. Этот «великий итальянец благородного происхождения», живший более пяти веков назад, по утверждению автора, «пришел в Страну Северного Ветра через огонь, такой жаркий, что ему хотелось броситься в кипящую воду, чтобы остыть»⁵. Макдональд прямо соотносит описание Земного Рая (вышей точки Чистилища) в «Божественной Комедии» со своей Страной Северного Ветра (Гипербореей), где вечно царит май, «люди там свободны, справедливы и полны здоровья, и каждый из них увенчан царской короной и священной митрой»⁶. Далее писатель уточняет: «Дуранте говорит, что люди в этой стране всегда следуют своим желаниям, ибо ничего кроме добра не желают»⁷.

В XX столетии своим «учителем» называл Джорджа Макдональда такой глубокий знаток литературы высокого средневековья и эпохи Возрождения, как К.С. Льюис. Тем не менее он не прославился специальными работами о Данте. Парадоксально, но творчество автора «Божественной Комедии» остается вне рассмотрения в главной ранней монографии Льюиса «Аллегория люб-

³ См.: Макдональд Дж. Страна Северного Ветра. М.: Центр Нарния, 2005 [2].

⁴ Там же. С. 103.

⁵ Там же. С. 104.

⁶ Там же. С. 106.

⁷ Там же. С. 108.

ви». В своей последней прижизненной книге «Отброшенный образ» (1963 г.) этот медиевист, рассматривая средневековую картину мира – космологическую Модель (с заглавной буквы), ограничивается утверждением, что Данте ей восхищался⁸, хотя следовало бы скорее ставить вопрос о том неопределимом вкладе, который тот внес своей «Комедией» в само оформление этой Модели. Правда, Льюис всё же оговорился о том, что «Божественная комедия» Данте и «Сумма теологии» Фомы Аквинского систематизировали в деталях уже существовавшую Модель⁹, придав ей христианскую окраску там, где прежде она была чересчур «античной»: «Восторженное созерцание Модели и напряженное религиозное чувство специфически христианского склада редко – за исключением разве что стихов дантовской поэмы – оказывались сплавлены воедино» [3, с. 651]. О космологии Данте в итоге Льюис говорит приблизительно то же, что до него говорил Гвардини, также рассуждавший в терминах «отброшенной картины мира», сохраняющей в то же время для нас непреходящее экзистенциальное значение¹⁰.

То, что К.С. Льюис уделял недостаточно внимания творчеству Данте, во многом объясняется огромным влиянием, которое на него оказали труды его старшего соратника и единомышленника Чарльза Уильямса. Разделяя в целом его «теологию любви», Льюис не считал нужным повторять то, что с беспрецедентной яркостью было высказано Уильямсом в его многочисленных работах.

Поразителен параллелизм между подходом Уильямса к творчеству Данте и подходом рассмотренных нами ранее¹¹ итало-французских традиционалистов, а также католических авторов вроде Гвардини. Правда, Уильямс, сам будучи членом нескольких эзотерических организаций («Золотой Зари»), не писал специально о принадлежности Данте к соответствующим структурам. Зато в плане жесткой привязки личности поэта к его творчеству и сплетения в нем в одно целое политической, любовной и метафизической линий он не знал себе равных – пожалуй, даже Гвардини не столь жестко настаивал на буквальном тождестве личности Данте и образа автора в его сочинениях.

Особого внимания заслуживают три обстоятельства. Во-первых, на протяжении четверти века Чарльз Уильямс постоянно разрабатывал свои сочинения по мотивам артуровского цикла и легенд о Св. Граале, параллельно занимаясь наследием Данте, и эта одновременность работы не могла не сказаться на его интерпретациях.

Во-вторых, будучи (как и Макдональд, и Льюис) членом англиканской церкви, Уильямс воспринимал себя, однако, исключительно как вселенского

⁸ См.: Льюис К.С. Отброшенный образ // Льюис К.С. Избранные работы по истории культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2015. С. 650 [3].

⁹ Там же. С. 642–643, 823.

¹⁰ См.: Гвардини Р. «Божественная Комедия» Данте: ее основные религиозные и философские идеи. СПб.: Владимир Даль, 2020. С. 166–170, 176–190 [4].

¹¹ См.: Медоваров М.В. Интерпретации эзотеризма Данте в итальянских и французских исследованиях середины XIX – второй половины XX в. С. 82–105.

христианина, исповедующего догматы вселенских соборов и рисовавшего в своей мифологии единую Европу (включая артуровскую Англию – Логрис) под властью православного византийского императора. Изыскания Уильямса в этом направлении доходили до рисунка очертаний этой империи в образе женщины (с головой в Англии, пупом в Константинополе и гениталиями в Иерусалиме), в свою очередь отождествляемой в дантовском контексте с Беатриче. Следует учесть, что уже в ранних сборниках своих стихотворений Уильямс прочно встал на путь применения к образу возлюбленной дамы библейских и евангельских образов и лексики, поэтому творческий метод Данте оказался ему особенно близок. Однако, когда речь заходила о филологическом анализе текстов Данте или его взглядов на папство, Уильямс стремился придерживаться строго объективного подхода. Любопытно ироническое замечание ученого: «Никто не может обвинить меня в желании сделать Данте англиканином»¹².

В-третьих, английский исследователь воспринимал всё творчество Данте, включая «Новую жизнь», «Пир», «О монархии», «О народном красноречии» и «Божественную комедию», фактически как части одного гигантского текста, включавшего к тому же внешние свидетельства о жизни Данте. Кульминацией всего этого «метапроизведения» Уильямс неизменно считал «Рай», рассматривая все предыдущие сочинения как подготовительные ступени к нему и высмеивая любителей «Ада» как инфантильных людей, «псевдоромантиков», неспособных к зрелой любви.

Все перечисленные черты, намеки на которые содержатся уже в ранних «Очертаниях романтической теологии» (1924–1925 гг.), оставшихся неопубликованными при жизни Уильямса, в полной мере раскрываются в его маленькой брошюре «Религия и любовь у Данте», написанной в 1941 г.¹³ В ней содержится тезис о том, что указанный Данте путь познания Бога через любовь к женщине и, в принципе, брак следует рекомендовать большинству людей. Кроме того, примечательной чертой данной статьи является перевод на английский неологизмов Данте (*immio*, *intuit*, *inluia*, *indiarsi* etc.), которые с трудом поддаются русскому переводу: *in-thee*, *in-me*, *in-him*, *in-god*, *in-love* (*enamour*), т.е. «в-тебя-ться / влиться-в-тебя», «в-меня-ться / влиться-в-меня», «в-него-ться / влиться-в-него», «в-любить». Все они также независимо от Уильямса встречаются в «Римской Традиции» де Джорджио и в лекциях Гвардини тех же самых лет¹⁴. Вершиной этой терминологии, по Уильямсу, является термин *in-Godding* («обожение»), точно соответствующий православному понятию теозиса.

Спустя два года Уильямс издал книгу «Фигура Беатриче: исследование о Данте» (1943 г.)¹⁵. Этот не очень большой, но фундаментальный труд содержал

¹² См.: Williams C. A Figure of Beatrice: A Study in Dante. London: Faber & Faber, 1943. С. 212 [5].

¹³ Williams C. Religion and Love in Dante: The Theology of Romantic Love // The Dacre Papers. 1941. No. 6. P. 92–111 [6].

¹⁴ См.: Гвардини Р. Указ. соч. С. 149, 254.

¹⁵ См.: Williams C. A Figure of Beatrice: A Study in Dante. London: Faber & Faber, 1943.

лишь единичные ссылки на других исследователей. В целом Уильямс предпочел визионерски излагать собственную интерпретацию творчества Данте в возвышенном стиле, мало напоминавшем научный, но все-таки основанном на твердых и основательных аргументах. По словам такого признанного поэта, как У.Х. Оден, Уильямс – «единственный со времен Данте, кто нашел, как создать поэзию теологии и истории»¹⁶. «Фигура Беатриче», благодаря сначала усиленной рекламе со стороны К.С. Льюиса, а затем собственным достоинствам, вскоре получила невероятную популярность в научных кругах, даже среди академических специалистов по Данте¹⁷. Дороти Сэйерс под влиянием этой книги прочитала «Божественную Комедию» и целиком перевела ее на английский язык. Даже много лет спустя Льюис будет вспоминать о «Фигуре Беатриче»: «Книга, которую любой изучающий Данте должен принимать в расчет – тот род книг, который может оттолкнуть узких экспертов сколь своими достоинствами, столь же и своими недостатками. Если он [Уильямс] знает меньше их о флорентийской политике и истории языка, то он знает намного больше о поэзии и любви – возможно, даже о Небесах и Аде» [9, p. 1031].

О дантовских исследованиях Уильямса существует обширная специальная литература, причем многие исследователи (Глен Кавальеро, Мэри Макдермотт Шиделер, Нэнси Энрайт, Гревел Линдоп, Бенджамин Аттер, Эндрю Расмуссен) единодушно отмечают нераздельность Девы и женского начала, с одной стороны, и Града людей, Империи, с другой стороны, как ту особенность наследия Данте, вокруг которой Уильямс выстраивал всё свое «богословие любви»¹⁸. И действительно, уже при рассмотрении «Новой жизни» английский исследователь приходил к выводу о том, что реальной, живой Беатриче на аллегорическом уровне понимания соответствует философия, на моральном – император, на анагогическом – Бог (при этом папа римский воспринимался как фигура, причастная к двум последним уровням)¹⁹. С не меньшим удовольстви-

¹⁶ См.: Roukema A. *Esotericism and Narrative. The Occult Fiction of Charles Williams*. Leiden; Boston: Brill, 2018. С. 43 [7].

¹⁷ См.: Carpenter H. *The Inklings. C.S. Lewis, J.R.R. Tolkien, Charles Williams and Their Friends*. London: Harper Collins Publishers, 2006. P. 179, 187–189 [8].

¹⁸ См.: Cavaliero G. *The Way of Affirmation: A Study of the Writings of Charles Williams* // *Church Quarterly Review*. Jan/March 1956. No. 157. P. 19–28 [10]; Shideler M.M. *The Theology of Romantic Love: A Study in the Works of Charles Williams*. Grand Rapids: Eerdmans, 1962. P. 29–44 [11]; Enright N. *Charles Williams and his Theology of Romantic Love: A Dantean Interpretation of the Christian Doctrines of the Incarnation and the Trinity* // *Mythlore: A Journal of J.R.R. Tolkien, C.S. Lewis, Charles Williams and Mythopoetical Literature*. 1989. Vol. 16, No. 2. P. 22–25 [12]; Lindop G. *Charles Williams. The Third Inklings*. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 372–376 [13]; Utter B.D. "What Does the Line along the Rivers Define?": Charles Williams' *Arthurian* and the Rhetoric of Empire // *The Inklings and King Arthur: J.R.R. Tolkien, Charles Williams, C.S. Lewis and Owen Barfield on the Matter of Britain* / ed. S. Higgins. Berkeley: Apocryphile Press, 2017. P. 299–332 [14]; Rasmusen A. *Beatrice and Byzantium: Sex and the City in the Arthurian Works of Charles Williams* // *Ibid*. P. 367–384 [15].

¹⁹ Williams C. *A Figure of Beatrice*. P. 75.

ем, чем Эвола, Уильямс подчеркивал гибеллинство Данте и в то же время его горестное восприятие переезда пап в Авиньон²⁰. Уильямс указывал на то, что Данте отвергал республиканские порядки Флоренции, поскольку видел, что без монарха никакое государство не воплощено в живом образе и потому не может быть совершенным. «Когда он апеллировал к императору против Флоренции, он апеллировал к сверхъестественному против естественного», – отмечал Уильямс [5, р. 96]. Говоря о Данте, он подчеркивал: «В нем не было ничего от демагога, и очень мало от демократии в нашем обычном смысле слова» [5, р. 41]. Говоря о своем собственном и дантовском идеале Империи, Уильямс описывал его противоположность в следующих словах: «Всё остальное – демократия, отравленная сама собой, – лунатизм равенства без иерархии, точно так же как иерархия без равенства – это всего лишь солнечное безумие» [5, р. 198].

Что касается метафизического пути Данте от момента встречи с Беатриче до достижения Эмпирея в «Рае», то Уильямс назвал его Путем Утверждения, катафатическим путем к Богу, когда богопознание и обожение происходит через созерцание божественного присутствия в реальных людях и вещах, символически. Он считал данный путь равноправным с Путем Отрицания, апофатическим путем аскетов, и при этом парадоксальным образом менее распространенным. Восприятие Беатриче, как впоследствии и Богородицы, у Уильямса носит черты, сближающие его с русской софиологией (ср. также тезис Валли и Генона о Беатриче как аллегории Премудрости Божией). Уильямс рассматривал – и в работах о Данте, и в трудах о Граале и рыцарях короля Артура – те же самые аспекты, что и Эвола, но без его женоненавистничества, а, напротив, с глубоким благоговением перед женскими образами как главным путем к Богу. Причем эти образы он понимал не аллегорически, но как телесно воплощенные и направленные на совокупное спасение и обожение души и тела, оговариваясь: «Спиритуализировать Беатриче, отрывая ее в псевдоромантизме от земли – это, в критике, весьма похоже на смертный грех» [5, р. 103]. Любопытно, что Гвардини позже будет высказывать буквально такие же суждения²¹.

Современная феминистская критика с негодованием обрушивается на Уильямса за его традиционные представления о несколько более пассивной роли женщины по отношению к мужчине, Галахада – к Граалю, Церкви – к Христу. Однако Эндрю Расмуссен отмечает, что тождество Церкви как Империи (Града Небесного) и как Невесты Христовой, как Жены определено уже в Апокалипсисе (Отк. 21:2), этот мотив является общехристианским и потому, во всяком случае, претензии подобного рода к Уильямсу неуместны. Этот же автор своеобразно говорит о «гегельянстве» Уильямса на примере не просто общественного, гражданского, но метафизического значения брака как вхожде-

²⁰ Williams C. A Figure of Beatrice. P. 88.

²¹ См.: Гвардини Р. Указ. соч. С. 179–180, 225, 231, 484.

ния в Град Небесный²². Исследователь убедительно показывает, что Уильямс интерпретировал эзотеризм Данте как отождествление тела Беатриче с телом Империи в трактате «О монархии»: «Девушки несут на себе образ Империи, как мужчины несут образ Императора, а полнота Творения вкратце изображается райски объединенной в гражданском и эротическом единстве» [15, p. 369]. Смысл данного тезиса в принципе тождествен смыслу интерпретаций Эволы и Гвардини, но изложен в более резких, откровенных выражениях.

Помимо Уильямса, значимый вклад в исследование эзотеризма Данте внес Ананда Кумарасвами. Англичанин по матери и по своей ранней карьере, он работал после 1917 г. в США. В своей небольшой статье 1936 г. после внушительного методологического введения о правомерности сравнения европейского и индийского эзотеризма Кумарасвами ссылается на Л. Валли, Р. Генона и иную литературу об отношении Данте к тамплиерам и его возможных индийских источниках, после чего предпринимает попытку расшифровать смысл двух фрагментов «Рая», трудных для комментаторов. Первый отрывок связан с интерпретацией «дочери прекрасной» у Данте как Зари, дочери Солнца²³, второй – с толкованием слов поэта о «силе, формирующей гнезда» в контексте как христианской, так и индийской традиции²⁴. По убеждению Кумарасвами, возможность буквальных совпадений (даже на уровне индоевропейских корней слов) между Данте, Майстером Экхартом и индуистскими священными текстами обусловлена тем, что «перед нами альтернативные формулировки общей доктрины, являющиеся диалектами одного-единственного языка духа»²⁵.

Следует учесть, что Кумарасвами в молодости был причастен к кругу У. Морриса и в дальнейшем высоко ценил его, а Моррис был тесно связан с Дж. Макдональдом, так что косвенный общий источник взглядов Кумарасвами и Уильямса может быть прослежен. К сожалению, статья первого прошла незамеченной, в то время как книга Уильямса была столь необычным вкладом в изучение Данте, что известия о ней дошли даже до русской эмиграции и отозвались там неожиданным образом. В 1956 году о. Георгий Флоровский опубликовал на английском языке статью «Владимир Соловьев и Данте: проблема христианской империи»²⁶, переведенную на русский язык лишь полвека спустя. В данной работе рассматривается влияние имперской, гибеллинской традиции Данте на русских мыслителей XIX столетия: не только на В.С. Соловьева, но отчасти и на Ф.И. Тютчева и Н.В. Гоголя. Любопытно, что даже работу В.С. Соловьева (сов-

²² Rasmussen A. Op. cit. P. 367–370 [15].

²³ См.: Кумарасвами А.К. Два отрывка из «Рая» Данте // Кумарасвами А.К. Метафизика. Т. 2. Погружение. М.: Тотенбург, 2021. С. 202–206 [16].

²⁴ Там же. С. 206–212.

²⁵ Там же. С. 212.

²⁶ Florovsky G.V. Vladimir Solov'ev and Dante: The Problem of Christian Empire // For Roman Jakobson. Essays on the Occasion of His Sixtieth Birthday, 11 October 1956. The Hague: Mouton & C°, 1956. P. 152–160 [17].

местно с А.А. Фетом) над переводами Вергилия Флоровский убедительно связывает с глубоким впечатлением от прочтения «Пира» и «Монархии» Данте с их мыслью об изначальной избранности Рима со времен Энея как будущего центра христианства²⁷. Правда, Соловьев относился к папству намного более позитивно, чем Данте, и по взглядам являлся скорее «гвельфом», нежели «гибеллином»; однако Флоровский обратил внимание, что сакральное значение власти императора, пусть и стоящего на ступень ниже папы, он все-таки признавал на всех этапах своей жизни²⁸. «Несмотря на его настоятельное требование абсолютной полноты авторитета Святого Петра, он хочет не допустить Sacerdotium в сферу политики и сохранить за Imperium окончательное утверждение Правды. Всему этому он мог научиться у Данте», – заключает Флоровский о Соловьеве [18, с. 428].

Для целей нашего исследования наиболее существенна ссылка Флоровского, во-первых, напрямую на «Фигуру Беатриче» Уильямса в связи с его утверждением, что «ключ к “Комедии” заключен в “Монархии”, но ключ к “Монархии” сокрыт в “Энеиде”»²⁹, во-вторых, на работу Джорджа Эври о самом Уильямсе, оставшуюся недоступной для Флоровского и процитированную им по комментариям Дороти Сэйерс, опять-таки всецело зависимым от уильямсовской интерпретации³⁰. В последнем случае речь шла о тезисе, что священный Рим Уильямса был не языческим Римом и не феодальной Священной Римской империей германской нации, но именно православной Византией: момент, который Владимир Соловьев вполне осознал только к 1896 г.³¹

Экскурс в область исследований эзотеризма Данте, представляющийся в биографии Флоровского единичным эпизодом, был не первым вкладом русских философов в это направление исследований. В сентябре 1921 г., к 600-летию со дня кончины великого поэта о. Павел Флоренский написал заключительный, девятый параграф к своим «Мнимостям в геометрии»³². При этом он оказался единственным исследователем, кто обратил внимание, что, перевернувшись за всю поэму только один раз в конце «Ада», «поэт приходит на прежнее место в том же положении, в каком он уходил с него»³³. Любопытно, что никто из ранее рассмотренных нами авторов, хотя они писали позднее Флоренского и в деталях рассматривали путешествие автора в «Божественной комедии», вклю-

²⁷ См.: Флоровский Г.В. Владимир Соловьев и Данте: проблема христианской империи // Прибыткова Е.А. Несвоевременный современник: философия права В.С. Соловьева. М.: Модест Колеров, 2010. С. 419–421 [18].

²⁸ Там же. С. 424–425.

²⁹ См.: Williams C. A Figure of Beatrice: A Study in Dante. С. 93; Флоровский Г.В. Владимир Соловьев и Данте: проблема христианской империи. С. 422–423.

³⁰ См.: Флоровский Г.В. Владимир Соловьев и Данте: проблема христианской империи. С. 422.

³¹ См.: Медоваров М.В. Polemika Владимира Соловьева и Александра Киреева в 1897 году: хронология, контекст, источники // Соловьёвские исследования. 2021. Вып. 3(71). С. 24–25 [19].

³² См.: Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. М.: Поморье, 1922. С. 45–53 [20].

³³ Там же. С. 47.

чая сам момент переворачивания³⁴, не обратил внимания на аномальное поведение пространства в поэме, хотя и Р. Генон, и А. Регини тоже были математиками, посвятившими немало трудов исследованию сакральной арифметики и геометрии в античности и средневековье.

В конечном счете Флоренский, ссылаясь также на общее предвосхищение неевклидовой геометрии у Данте, приходит к выводу о том, что его пространство является эллиптическим (типа ленты Мёбиуса). Наконец, описание Эмпирея в дантовском «Рае» Флоренский строго обосновывает специальной теорией относительности А. Эйнштейна. Эмпирей оказывается мнимым пространством, где масса и длина тел, вращающихся со скоростью выше скорости света, становятся мнимыми (в математическом смысле), а следствия предшествуют причинам³⁵. Переход Данте в эту сферу в конце «Рая» в таком случае «возможен только через *разлом* пространства и *выворачивание* тела чрез самого себя». «Так, разрывая время, “Божественная Комедия” неожиданно оказывается не позади, а *впереди* известной нам науки», – заключает Флоренский [20, с. 53], опережая в этом мысль даже творивших сорок лет спустя Льюиса и Гвардини, все еще писавших о конфликте дантовской и ньютоновской космологий и долгое время не применявших неклассическую парадигму физики XX столетия для пересмотра данных позиций. Лишь позднее вклад Флоренского начали оценивать по достоинству: в 1970-е гг. первым переводчиком его трудов на итальянский язык стал тот самый итальянский эволюист Элемире Дзолла, который издал «Римскую Традицию» де Джорджио. С запозданием в 50 лет в Советском Союзе тоже была признана данная заслуга Флоренского: «Попытка русского математика истолковать Данте при помощи новейших теорий мнимости и относительности опередила на несколько десятилетий аналогичные штудии на Западе»³⁶.

К сожалению, советская эпоха, давшая едва ли не лучший в мире перевод «Божественной комедии» М.Л. Лозинского, отмеченный Сталинской премией в 1945 г., мало благоприятствовала открытым изысканиям в области эзотеризма Данте, творчество которого преимущественно интерпретировалось через историческую, социально-экономическую призму, особенно в 1960-е гг. Например, в монографии Л.М. Баткина не упоминаются никакие ордена и тайные общества того времени, не связываются в единое целое политическая, любовная и космологическая линии «Комедии», полностью отсутствуют ссылки на упомянутых нами виднейших западноевропейских исследователей³⁷. То же самое можно сказать и о первой книге И.Н. Голенищева-Кутузова, с оговоркой, что он хотя бы писал о вероятности встреч Данте с тамплиерами, бежавшими в ги-

³⁴ См., например: Гвардини Р. Указ. соч. С. 288.

³⁵ См.: Флоренский П.А. Указ. соч. С. 51–53.

³⁶ См.: Голенищев-Кутузов И.Н. Творчество Данте и мировая культура. М.: Наука, 1971. С. 492 [21].

³⁷ См.: Баткин Л.М. Данте и его время. Поэт и политика. М., 1965 [22].

беллинские районы Италии³⁸. Лишь во второй, посмертно изданной своей монографии И.Н. Голенищев-Кутузов смог остановиться на арабских источниках воззрений Данте и подчеркнуть вклад Флоренского, сославшись на пришедшего в 1960 г. к точно такому же выводу итальянского математика М. Луччо: «Наиболее современные представления о Вселенной Эйнштейна и его последователей странным образом похожи на теории Данте» [21, с. 493]. Без разгадки оставил автор вопрос о том, откуда Данте мог знать созвездие Южного Креста в Южном полушарии. Наконец, Голенищев-Кутузов первым познакомил русскоязычных читателей со спорами итало-французских исследователей XIX века, начиная с Россетти и Ару, о «католическом социализме» и «еретичестве» Данте³⁹.

Ситуация в советском дантоведении заметно улучшилась в 70-е и 80-е годы XX в., когда председатель Дантовской комиссии РАН, главный редактор «Дантовских чтений» И.Ф. Бэлза смог выступить с рядом публикаций, затрагивающих вопрос о влиянии учений катаров и тамплиеров на великого поэта⁴⁰. При этом Бэлза объединял богомилов, катаров и тамплиеров определением «антифеодальных дуалистических ересей», с чем можно поспорить, учитывая, что многие феодалы являлись как раз оплотом альбигойства и тамплиерства. Относя Данте к числу сочувствующим «еретикам», советский исследователь ссылаясь на явно устаревшие труды Э. Ару, игнорируя новую постановку вопроса у Л. Валли, Р. Генона, Ю. Эволи, Г. де Джорджио, Ч. Уильямса о том, что эзотерическое мировоззрение Данте являлось вполне ортодоксальной надстройкой над католицизмом, а вовсе не еретическим, альбигойским отрицанием оного. Однако к числу заслуг И.Ф. Бэлзы следует отнести внесение в советское дантоведение тезиса о связи Данте с тамплиерами, что было высоко оценено И.Б. Приходько⁴¹.

Другом Бэлзы являлся широко известный исследователь средневековой алхимии В.Л. Рабинович, в двух статьях уделивший внимание алхимическим элементам у Данте⁴². Однако и он в советское время избегал открытого разго-

³⁸ См.: Голенищев-Кутузов И.Н. Данте. М., 1967. С. 188–191 [23].

³⁹ См.: Голенищев-Кутузов И.Н. Творчество Данте и мировая культура. С. 383, 415.

⁴⁰ См.: Бэлза И.Ф. На полях «Божественной комедии» // Дантовские чтения. М.: Наука, 1971. С. 9–51 [24]; Бэлза И.Ф. Беатриче. Некоторые проблемы современной дантологии // Дантовские чтения. М.: Наука, 1973. С. 197–216 [25]; Бэлза И.Ф. Некоторые проблемы интерпретации и комментирования «Божественной Комедии» // Дантовские чтения. М.: Наука, 1979. С. 34–73 [26]; Бэлза И.Ф. Il ben de l'intelletto // Дантовские чтения. М.: Наука, 1985. С. 67–103 [27]; Бэлза И.Ф. Дантовская концепция «Мастера и Маргариты» // Дантовские чтения. М.: Наука, 1989. С. 58–90 [28].

⁴¹ Приходько И.С. Блок и Данте: миф о посвятельном пути Поэта // Россия и гнозис. Т. II. СПб.: РХГА, 2015. С. 169 [29].

⁴² См.: Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М.: Наука, 1979 [30]; Рабинович В.Л. Божественная комедия и миф о философском камне // Дантовские чтения. М.: Наука, 1985. С. 235–271 [31]; Рабинович В.Л. Алхимия. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2012. С. 515–566 [32]; Рабинович В.Л. Полдень Средневековья. М.: Эксмо, 2013. С. 325–390 [33].

вора о герметическом символизме в сочинениях Данте. Эта тема лишь вскользь затронута в его книге 1979 г. «Алхимия как феномен средневековой культуры», где Рабинович рассматривал символику цветов и чисел в «Божественной Комедии» как позаимствованную поэтом у алхимиков⁴³ и в то же время представлял Данте как внешнего наблюдателя герметической традиции: «Алхимический миф и миф христианский. Их синхронное историческое существование. Каково оно? Обращусь к Данте, современнику и очевидцу алхимических фантазмагорий, глядящему в кривое алхимическое зеркало, рассматривающему ночной алхимический миф голубыми глазами христианина XIII–XIV столетий. Миф, выведенный за пределы самого себя – в пределы собственно христианского мифа; но выведенный, однако, алхимическим способом» [30, с. 164].

Отдельное исследование о Данте впервые появилось у Рабиновича в статье 1985 г., с минимальными изменениями включенной позднее в издания его трудов 2012 и 2013 гг. В данной работе Рабинович подхватывает мнение Бэлзы о близости Данте к дуалистическим «ересям» (этот термин историк берет в кавычки), сосредоточивая внимание, во-первых, на близости поэта к тамплиерам периода их разгрома (В.Л. Рабинович прямо пишет о «тайном знании», которое якобы хранил этот орден), во-вторых, на знании Данте символизма цветов в алхимии и на его суровом осуждении лжеалхимиков, мошенников, совершавших фальшивые трансмутации. В конечном счете Рабинович вслед за Бэлзой считает Данте плохо прикрытым еретиком, далеким от католической ортодоксии, и загадочно заключает: «Дуалистический характер ересей, полюбившихся Данте, – вещь существенная. Именно в этой точке – возможное место встречи Дантова сознания с сознанием алхимическим. В подробности входить сейчас не будем» [32, с. 561]. К сожалению, В.Л. Рабинович так и не вошел в подробности ни в данной пятидесятистраничной статье, ни в других своих работах.

В конце советской эпохи ценные соображения в изучение эзотеризма Данте внес представитель нового поколения исследователей – А.Л. Доброхотов, заметно углубивший результаты исследований Бэлзы и Рабиновича (на которые он ссылался в списке литературы). В небольшой обзорной книге о Данте 1990 г. он, дав ссылки на П.А. Флоренского и А.Ф. Лосева, вернул в легитимное поле научного обсуждения и неевклидово пространство «Божественной Комедии», и исламские, суфийские влияния на «тайный язык» поэзии трубадуров, и эзотерическую концепцию происхождения языка у Данте, и вопрос о «тайном имени Рима» – AMOR, и «зашифрованные» в поэме математические ребусы в духе средневековой «науки чисел», практиковавшейся посвященными⁴⁴. Доброхотов отверг филологический подход к Данте и подчеркнул, что он в первую очередь не столько поэт, сколько метафизик, философ⁴⁵. Уже в пост-

⁴³ См.: Рабинович В.Л. Алхимия как феномен... С. 101–104, 164–166, 242–243 [30].

⁴⁴ См.: Доброхотов А.Л. Данте. М., 1990. С. 36, 59–61, 75, 138 [34].

⁴⁵ Там же. С. 4–6, 188–190.

советский период Доброхотов, не ссылаясь на статью Г.В. Флоровского напрямую, повторил ее ключевую мысль: «Возможно, какие-то подсказки к интерпретации идеала “Монархии” могут дать мотивы политических работ таких русских мыслителей, как Ф.И. Тютчев, Вл. Соловьев, И.А. Ильин, чьи поиски не были прямо связаны с “монархизмом” в обычном смысле слова, но скорее воскрешали дух политической фантазии Данте» [35, с. 18].

Исследования эзотеризма Данте продолжались в России и в начале XXI века. В 2003 г. Аркадий Малер, знакомый с трудами Генона и Эволы, но не осведомленный на тот момент о работах де Джорджо, Гвардини и Уильямса, самостоятельно пришел к выводу о жесткой взаимосвязи любовной и политической метафизик итальянского поэта: «Римский империалист Данте Алигьери в своей “Монархии” даже считал, что Рим только потому имеет право господствовать в мире, что возлюбленные Энея жили на разных континентах – Креуса в Азии (Троя), Дидона в Африке (Карфаген) и Лавиния в Европе (Италия). <...> Такой подход Данте к решению геополитических проблем не должен вызывать удивления, ведь “возлюбленные Энея” с неизбежностью являются фигурами инициатического содержания, что было очевидно для Данте, посвященного в тамплиерский орден “Адептов Любви”, тем более что сам Эней, основатель Рима, был сыном Венеры» [36, с. 156]. «Фундаментальная метафизическая связь между инициатической Любовью и созиданием мировой Империи отражается также на сакральной этимологии латинского слова ROMA (Рим), которое в обратном прочтении выглядит как AMOR (Любовь)», – добавлял Малер [36, с. 156], буквально повторяя главу из книги де Джорджо о «тайном имени Рима»⁴⁶.

Однако в целом российские исследователи обращались к эзотеризму Данте крайне редко. Например, в 2011 г. появилась статья Л.Г. Александрова⁴⁷, вскользь ссылающегося на труды Доброхотова и отмечающего гетеродоксальное влияние эсхатологии тамплиеров и последователей Иоахима Флорского на Данте. Тем не менее на фоне внушительного количества научной литературы на итальянском, французском, английском и даже венгерском и турецком языках об эзотеризме Данте отечественные исследователи в последние десятилетия явно находятся в числе отстающих. Какой-либо единой школы или хотя бы направления штудий в данном русле, не говоря уже о тематических журналах и сборниках, в России не сложилось, несмотря на то, что по отдельности каждый российский исследователь заслуживает внимания, а в ряде случаев (как с Флоренским) в российских исследованиях рассматриваются уникальные детали, обойденные вниманием у зарубежных коллег.

Таким образом, если можно констатировать существование с середины XIX до второй половины XX века непрерывной итало-французской традиции

⁴⁶ De Giorgio G. La Tradizione Romana. Roma: Edizioni Mediterranee, 1989. P. 181–193 [37].

⁴⁷ Александров Л.Г. Классическая западная эзотерическая космология (астрология) как истинно-коведческая проблема // Вестник Челябинского государственного университета. Сер. 20. Филология. 2011. № 12. С. 128 [38].

изучения и углубленного постижения вопросов, связанных с эзотеризмом Данте, то применительно к британским и российским исследователям приходится говорить лишь о разрозненных трудах отдельных лиц, пусть даже среди них оказывались подчас такие авторы фундаментальных и оригинальных концепций, как Чарльз Уильямс и о. Павел Флоренский. Кроме того, почти все британские и русские специалисты, обращавшиеся к проблемам эзотеризма Данте, так или иначе ссылались на труды своих итальянских и французских предшественников, будучи зависимыми от них. Неудивительно, что целый ряд сюжетов повторяется в работах ученых разных стран: влияние членства Данте в тайных орденах его времени на картину мира в «Божественной Комедии», его твердо установленные связи с тамплиерами и трубадурами и гораздо более сомнительные связи с катарами; неразрывность софиологической метафизики Любви и гибеллинской метафизики Империи в произведениях поэта; специфическая антропология Данте, нацеленная на обожение адепта и родственная рыцарской традиции Грааля; алхимический символизм в «Комедии». В ряде случаев русские и английские авторы более углубленно рассматривали темы Любви и Империи, по сравнению с итальянскими и французскими, и, несомненно, глубоко лично переживали данную проблематику, но это не меняет общей историографической картины. К сожалению, о разветвленной или даже просто непрерывной традиции изучения эзотеризма Данте в отечественной гуманитаристике говорить все-таки не приходится.

Интерпретации загадочных мест в биографии и творчестве Данте Алигьери в контексте его эпохи в связи со средневековой картиной мира и с вопросом об источниках метафизических концепций поэта в XX веке привели к созданию крупных исследовательских трудов, положив конец многовековому поверхностно-филологическому пониманию автора «Божественной Комедии». К настоящему времени обсуждение всех перечисленных нами выше вопросов заняло прочное и легитимное место в мировом дантоведении, став плодом десятков исследователей из разных стран. Постигание глубин «Божественной Комедии» и других сочинений гениального флорентийца будет продолжаться в различных регионах мира и в XXI веке, поскольку сам этот процесс способствует духовному становлению многих тысяч людей.

Список литературы

1. Медоваров М.В. Интерпретации эзотеризма Данте в итальянских и французских исследованиях середины XIX – второй половины XX в. // Соловьевские исследования. 2021. Вып. 4(72). С. 82–105.
2. Макдональд Дж. Страна Северного Ветра. М.: Центр Нарния, 2005. 361 с.
3. Льюис К.С. Отброшенный образ // Льюис К.С. Избранные работы по истории культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2015. С. 633–839.
4. Гвардини Р. «Божественная Комедия» Данте: ее основные религиозные и философские идеи. СПб.: Владимир Даль, 2020. 498 с.
5. Williams C. A Figure of Beatrice: A Study in Dante. London: Faber & Faber, 1943. 236 p.
6. Williams C. Religion and Love in Dante: The Theology of Romantic Love // The Dacre Papers. 1941. No. 6. P. 92–111.

7. Roukema A. *Esotericism and Narrative. The Occult Fiction of Charles Williams*. Leiden; Boston: Brill, 2018. 318 p.
8. Carpenter H. *The Inklings. C.S. Lewis, J.R.R. Tolkien, Charles Williams and Their Friends*. London: Harper Collins Publishers, 2006. 287 p.
9. Lewis C.S. *Collected Letters of C.S. Lewis*. Vol. III. Narnia, Cambridge and Joy. 1950–1963 / ed. by W. Hooper. London: Harper Collins Publishers, 2004. 1840 p.
10. Cavaliero G. The Way of Affirmation: A Study of the Writings of Charles Williams // *Church Quarterly Review*. Jan/March 1956. No. 157. P. 19–28.
11. Shideler M.M. *The Theology of Romantic Love: A Study in the Works of Charles Williams*. Grand Rapids: Eerdmans, 1962. 256 p.
12. Enright N. Charles Williams and his Theology of Romantic Love: A Dantean Interpretation of the Christian Doctrines of the Incarnation and the Trinity // *Mythlore: A Journal of J.R.R. Tolkien, C.S. Lewis, Charles Williams and Mythopoetical Literature*. 1989. Vol. 16, No. 2. P. 22–25.
13. Lindop G. *Charles Williams. The Third Inklings*. Oxford: Oxford University Press, 2015. 493 p.
14. Utter B.D. “What Does the Line along the Rivers Define?”: Charles Williams’ *Arthuriad* and the Rhetoric of Empire // *The Inklings and King Arthur: J.R.R. Tolkien, Charles Williams, C.S. Lewis and Owen Barfield on the Matter of Britain* / ed. by S. Higgins. Berkeley: Apocryphile Press, 2017. P. 299–332.
15. Rasmussen A. *Beatrice and Byzantium: Sex and the City in the Arthurian Works of Charles Williams* // *The Inklings and King Arthur: J.R.R. Tolkien, Charles Williams, C.S. Lewis and Owen Barfield on the Matter of Britain* / ed. by S. Higgins. Berkeley: Apocryphile Press, 2017. P. 367–384.
16. Кумарасвами А.К. Два отрывка из «Рая» Данте // Кумарасвами А.К. *Метафизика*. Т. 2. Погружение. М.: Тотенбург, 2021. С. 192–212.
17. Florovsky G.V. Vladimir Solov'ev and Dante: The Problem of Christian Empire // *For Roman Jakobson. Essays on the Occasion of His Sixtieth Birthday, 11 October 1956*. The Hague: Mouton & C°, 1956. P. 152–160.
18. Флоровский Г.В. Владимир Соловьёв и Данте: проблема христианской империи // Прибыткова Е.А. *Несвоевременный современник: философия права В.С. Соловьёва*. М.: Модест Колеров, 2010. С. 411–437.
19. Медоваров М.В. Полемика Владимира Соловьёва и Александра Киреева в 1897 году: хронология, контекст, источники // *Соловьёвские исследования*. 2021. Вып. 3(71). С. 22–24.
20. Флоренский П.А. *Мнимости в геометрии*. М.: Поморье, 1922. 70 с.
21. Голенищев-Кутузов И.Н. *Творчество Данте и мировая культура*. М.: Наука, 1971. 551 с.
22. Баткин Л.М. *Данте и его время. Поэт и политика*. М.: Наука, 1965. 198 с.
23. Голенищев-Кутузов И.Н. *Данте*. М.: Молодая гвардия, 1967. 288 с.
24. Бэлза И.Ф. Некоторые проблемы интерпретации и комментирования «Божественной Комедии» // *Дантовские чтения* 1979. М.: Наука, 1979. С. 34–73.
25. Бэлза И.Ф. На полях «Божественной комедии» // *Дантовские чтения* 1971. М.: Наука, 1971. С. 9–51.
26. Бэлза И.Ф. Беатриче. Некоторые проблемы современной дантологии // *Дантовские чтения* 1973. М.: Наука, 1973. С. 197–216.
27. Бэлза И.Ф. *Il ben de l'intelletto* // *Дантовские чтения* 1985. М.: Наука, 1985. С. 67–103.
28. Бэлза И.Ф. *Дантовская концепция «Мастера и Маргариты»* // *Дантовские чтения*. М.: Наука, 1989. С. 58–90.
29. Приходько И.С. Блок и Данте: миф о посвятельном пути Поэта // *Россия и гнозис: Труды междунар. науч. конф.* Т. II. СПб.: РХГА, 2015. С. 165–175.
30. Рабинович В.Л. *Алхимия как феномен средневековой культуры*. М.: Наука, 1979. 391 с.
31. Рабинович В.Л. *Божественная комедия и миф о философском камне* // *Дантовские чтения*. М.: Наука, 1985. С. 235–271.
32. Рабинович В.Л. *Алхимия*. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2012. 704 с.
33. Рабинович В.Л. *Полдень Средневековья*. М.: Эксмо, 2013. 400 с.
34. Доброхотов А.Л. *Данте*. М.: Мысль, 1990. 207 с.

35. Доброхотов А.Л. О «Монархии» Данте // Данте Алигьери. Монархия. М.: Канон-пресс-Ц – Кучково поле, 1999. С. 5–18.
36. Малер А.М. Стратегии сакрального смысла. М.: Парад, 2003. 268 с.
37. De Giorgio G. La Tradizione Romana. Roma: Edizioni Mediterranee, 1989. 323 p.
38. Александров Л.Г. Классическая западная эзотерическая космология (астрология) как источниковедческая проблема // Вестник Челябинского государственного университета. Сер. 20. Филология. 2011. № 12. С. 124–131.

References

(Articles from Scientific Journals)

1. Aleksandrov, L.G. Klassicheskaya zapadnaya ezotericheskaya kosmologiya (astrologiya) kak istochnikovedcheskaya problema [Classical Western Esoteric Cosmology (Astrology) as a Source Study Problem], in *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 20. Filologiya*, 2011, no. 12, pp. 124–131.
2. Belza, I.F. Beatrice. Nekotorye problemy sovremennoy dantologii [Beatrice. Some problems of modern Dantology], in *Dantovskie chteniya 1973*. Moscow: Nauka, 1973, pp. 197–216.
3. Belza, I.F. Dantovskaya kontseptsiya «Mastera i Margarity» [Dante's concept of "The Master and Margarita"], in *Dantovskie chteniya. 1989*. Moscow: Nauka, 1989, pp. 58–90.
4. Belza, I.F. Il ben de l'intelletto, in *Dantovskie chteniya 1985*. Moscow: Nauka, 1985, pp. 67–103.
5. Belza, I.F. Na polyakh «Bozhestvennoy komedii» [On the Margins of the "Divine Comedy"], in *Dantovskie chteniya 1971*. Moscow: Nauka, 1971, pp. 9–51.
6. Belza, I.F. Nekotorye problemy interpretatsii i kommentirovaniya «Bozhestvennoy Komedii» [Some Problems of Interpretation and Commenting of the "Divine Comedy"], in *Dantovskie chteniya 1979*. Moscow: Nauka, 1979, pp. 34–73.
7. Cavaliero, G. The Way of Affirmation: A Study of the Writings of Charles Williams, in *Church Quarterly Review*, Jan/March 1956, no. 157, pp. 19–28.
8. Medovarov, M.V. Interpretatsii ezoterizma Dante v ital'yanskikh i frantsuzskikh issledovaniyakh serediny XIX – vtoroy poloviny XX v. [Interpretations of Dante's Esotericism in Italian and French Studies since the Middle Nineteenth till the Late Twentieth Centuries], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2021, issue 4(72), pp. 82–105.
9. Medovarov, M.V. Polemika Vladimira Solov'eva i Aleksandra Kireeva v 1897 godu: khronologiya, kontekst, istochniki [The Dispute of Vladimir Solovyov and Alexander Kireev about the Union of Churches in 1897: Chronology, Context, Sources], in *Solovyovskie issledovaniya*, 2021, issue 3(71), pp. 22–64.
10. Rabinovich, V.L. Bozhestvennaya komediya i mif o filosofskom kamne [Divine Comedy and the Philosopher's Stone Myth], in *Dantovskie chteniya*. Moscow: Nauka, 1985, pp. 235–271.
11. Williams, C. Religion and Love in Dante: The Theology of Romantic Love, in *The Dacre Papers*, 1941, no. 6, pp. 92–111.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

12. Coomaraswamy, A.K. Dva otryvka iz «Raya» Dante [Two extracts from "Paradise" by Dante], in Coomaraswamy, A.K. *Metafizika. T. 2. Pogruzhenie* [Metaphysics. Vol. 2. Dive]. Moscow: Totenburg, 2021, pp. 192–212.
13. Dobrokhotoy, A.L. O «Monarkhii» Dante [On Dante's "De Monarchia"], in Dante Alighieri. *Monarkhiya* [Monarchy]. Moscow: Kanon-press-C – Kuchkovo pole, 1999, pp. 5–18.
14. Enright, N. Charles Williams and his Theology of Romantic Love: A Dantean Interpretation of the Christian Doctrines of the Incarnation and the Trinity, in *Mythlore: A Journal of J.R.R. Tolkien, C.S. Lewis, Charles Williams and Mythopoetical Literature*, 1989, vol. 16, no. 2, pp. 22–25.
15. Florovsky, G.V. Vladimir Solov'ev and Dante: The Problem of Christian Empire, in *For Roman Jakobson. Essays on the Occasion of His Sixtieth Birthday, 11 October 1956*. The Hague: Mouton & C°, 1956, pp. 152–160.

16. Florovskiy, G.V. Vladimir Solov'ev i Dante: problema khristianskoy imperii [Vladimir Solov'ev and Dante: The Problem of Christian Empire], in Pribytkova, E.A. *Nesvoevremennyy sovremennik: filosofiya prava V.S. Solov'eva* [An Untimely Contemporary: Vladimir Solovyov's Philosophy of Law]. Moscow: Modest Kolerov, 2010, pp. 411–437.

17. Prikhod'ko, I.S. Blok i Dante: mif o posvyatitel'nom puti Poeta [Blok and Dante: the Myth of the Initiatory Path of the Poet], in Rossiya i gnozis: *Trudy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii*, vol. II [Russia and Gnosis: Proceedings of the International Scientific Conference. Vol. II]. Saint-Petersburg: RKhGA, 2015, pp. 165–175.

18. Rasmussen, A. Beatrice and Byzantium: Sex and the City in the Arthurian Works of Charles Williams, in *The Inklings and King Arthur: J.R.R. Tolkien, Charles Williams, C.S. Lewis and Owen Barfield on the Matter of Britain*. Berkeley: Apocryphile Press, 2017, pp. 367–384.

19. Utter, B.D. “What Does the Line along the Rivers Define?”: Charles Williams' Arthuriad and the Rhethoric of Empire, in *The Inklings and King Arthur: J.R.R. Tolkien, Charles Williams, C.S. Lewis and Owen Barfield on the Matter of Britain*. Berkeley: Apocryphile Press, 2017, pp. 299–332.

(Monographs)

20. Batkin, L.M. *Dante i ego vremya. Poet i politika* [Dante and His Time. The Poet and Politics]. Moscow: Nauka, 1965. 198 p.

21. Carpenter, H. *The Inklings. C.S. Lewis, J.R.R. Tolkien, Charles Williams and Their Friends*. London: Harper Collins Publishers, 2006. 287 p.

22. De Giorgio G. *La Tradizione Romana*. Roma: Edizioni Mediterranee, 1989. 323 p.

23. Dobrokhotoy, A.L. *Dante*. Moscow: Mysl', 1990. 207 p.

24. Florenskiy, P.A. *Mnimosti v geometrii* [Imaginary Numbers in Geometry]. Moscow: Pomor'e, 1922. 70 p.

25. Golenishchev-Kutuzov, I.N. *Dante*. Moscow: Molodaya gvardiya, 1967. 288 p.

26. Golenishchev-Kutuzov, I.N. *Tvorchestvo Dante i mirovaya kul'tura* [Dante's Creativity and the World Culture]. Moscow: Nauka, 1971. 551 p.

27. Guardini, R. «Bozhestvennaya Komediya» Dante: ee osnovnye religioznye i filosofskie idei [Dante's “Divine Comedy”: Its Main Religious and Philosophical Ideas]. Saint-Petersburg: Vladimir Dal', 2020. 498 p.

28. Lewis, C.S. *Collected Letters of C.S. Lewis. Vol. III. Narnia, Cambridge and Joy. 1950–1963*. London: Harper Collins Publishers, 2004. 1840 p.

29. L'yuis, K.S. Otbroshennyy obraz [The Discarded Image], in L'yuis, K.S. *Izbrannye raboty po istorii kul'tury* [Selected Works on the History of Culture]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2015, pp. 633–839.

30. Lindop, G. *Charles Williams. The Third Inkling*. Oxford: Oxford University Press, 2015. 493 p.

31. MacDonald, G. *Strana Severnogo Vetra* [At the Back of the North Wind]. Moscow: Tsentr Narniya, 2005. 361 p.

32. Maler, A.M. *Strategii sakral'nogo smysla* [Strategies of Sacral Meaning]. Moscow: Parad, 2003. 268 p.

33. Rabinovich, V.L. *Alkhimiya* [Alchemy]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Ivana Limbakha, 2012. 704 p.

34. Rabinovich, V.L. *Alkhimiya kak fenomen srednevekovoy kul'tury* [Alchemy as a Phenomenon of Medieval Culture]. Moscow: Nauka, 1979. 391 p.

35. Rabinovich, V.L. *Polden' Srednevekov'ya* [Middle Ages' Noon]. Moscow: Eksmo, 2013. 400 p.

36. Roukema, A. *Esotericism and Narrative. The Occult Fiction of Charles Williams*. Leiden; Boston: Brill, 2018. 318 p.

37. Shideler, M.M. *The Theology of Romantic Love: A Study in the Works of Charles Williams*. Grand Rapids: Eerdmans, 1962. 256 p.

38. Williams, C. *A Figure of Beatrice: A Study in Dante*. London: Faber & Faber, 1943. 236 p.

УДК 94(450)
ББК 63.3(4Ита)4

Анастасия Александровна Кравченко-Новоселова

Независимый исследователь, кандидат исторических наук, Россия, Тула,
e-mail: vitanova1274@gmail.com

Проблема единства Италии в работах Данте Алигьери

Аннотация. 2021 год примечателен для истории Италии: ровно 160 лет назад было создано единое итальянское государство. Между тем о необходимости объединения страны говорилось более чем за пять веков до этого, и одним из первых подобные идеи высказал великий поэт и политический деятель Данте Алигьери, чей юбилей также отмечается в этом году. Дантовские идеи объединения Италии рассматривались в отечественной дантологии в контексте политических взглядов поэта. Этих вопросов касались в своих исследованиях А.К. Живелегов, И.Н. Голенищев-Кутузов, рассматривая биографию и политическую деятельность великого итальянца; дантовскому видению современной ему политической ситуации уделено внимание в работах Е.П. Наумова. Настоящее исследование целиком посвящено разработке темы единства Италии в творчестве Данте Алигьери. На основе системного анализа всего корпуса дантовских произведений показано, что идея объединения страны нашла отражение не только в политических работах гениального итальянца, но и красной нитью проходит через все его творчество. Утверждается, что, хотя объединение Италии мыслилось поэтом в рамках утопической универсальной монархии, основа этого объединения виделась им гораздо глубже, в органичном единстве итальянского народа. Рассматривается некоторая эволюция философско-политических взглядов Данте в связи с разворачивающимися событиями его времени. В завершение дана комплексная характеристика взглядов гениального поэта на объединение Италии: представлены выводы великого итальянца о необходимости, но одновременно неготовности страны к объединению, а также о причинах этой неготовности, лежащих в современном ему муниципализме.

Ключевые слова: флорентийская республика, римское право, монархия, папство, гвельфы, гибеллины, империя, муниципализм, феодальная раздробленность

Anastasiia Aleksandrovna Kravchenko-Novoselova

Independent researcher, PhD in History, Russia, Tula, e-mail: vitanova1274@gmail.com

The Problem of the Unification of Italy in Dante Alighieri's Works

Abstract. The year 2021 is a remarkable date for the Italian history: 160 years ago the unified Italian state was created. As a matter of fact, before then, the necessity to unify the country had been discussed for more than five centuries. One of the first who expressed these ideas was the great poet and politician Dante Alighieri, whose anniversary is also celebrated this year. In Russian Dante studies, the poet's ideas on the Italian unification have been usually considered within the context of his own political views. It is the case of A.K. Dzhivelegov's and I.N. Golenishchev-Kutuzov's studies, which considered the biography and political activity of the famous Italian poet, whereas E.P. Naumov paid special attention to Dante's view on the contemporary political situation in Europe. Our article is entirely dedicated to the development of the issue concerning the Italian unification in Dante Alighieri's work. Basing on a

systematic analysis of the entire body of Dante's work, this article highlights the fact that the idea of unification is not only found in Dante's political writings but is, in fact, a keynote of all his literary work. Although Dante considered the unification of Italy in the context of the utopian universal monarchy, he also saw the roots of this unification much deeper than that, i.e. in the organic unity of the Italian people. Our work emphasizes a given evolution of Dante's philosophical and political views, in connection with the unfolding events of his time. In conclusion, this article provides a comprehensive description of Dante's views on the unification of Italy, highlighting the necessity of this unification, the unwillingness of the country to it, as well as the reasons of this unwillingness coming from the contemporary municipalism.

Key words: Republic of Florence, Roman Law, Monarchy, Papacy, Guelphs, Ghibellines, Empire, Municipalism, Feudal Fragmentation

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.1.103-115

В 2021 г. исполняется 160 лет объединения Италии. Лишь во второй половине XIX в. государство смогло преодолеть феодальную раздробленность и было провозглашено создание единого королевства. Между тем идеи объединения страны высказывались более чем за пять веков до этого. Одним из наиболее ярких их выразителей был великий итальянский поэт, гений мировой литературы Данте Алигьери.

Предвосхищая универсальность гуманистов эпохи Возрождения, Данте был разносторонним человеком: поэтом, ученым, политиком, воином, дипломатом. Активно участвуя в политической жизни не только родной Флорентийской республики, но и всей Италии, он одним из первых заговорил о необходимости объединения страны. Рассмотрим политический путь поэта, становление его взглядов и те объединительные идеи, которые нашли отражение в его творчестве, учитывая исторический контекст их возникновения.

В мировой историографии политическим и философским воззрениям Данте уделено значительное внимание. Формат статьи не позволяет нам дать исчерпывающую картину исследований по данной проблеме. Отметим, однако, что глубокая характеристика не только взглядов великого итальянца, но и волновавших его политологических вопросов той эпохи (идея империи; отношения папства и светской власти) дана в фундаментальном труде Р.В. и А.Дж. Карлайлов «История средневековой политической теории на Западе»¹. Ч.Т. Дэйвис разрабатывал тему Рима в политической мысли Данте². Э. Жильсон изучал идеи гениального поэта сквозь призму философии, обращая внимание, в том числе, на их новые, гуманистические аспекты³. Для итальянских ис-

¹ См.: Carlyle R.W. and A.J. A History of Medieval Political Theory in the West. 6 vol. Edinburgh; London: William Blackwood&sons Ltd., 1950. Vol. III–VI [1].

² См.: Davis Ch.T. Dante and the Idea of Rome. Oxford: Clarendon Press; London: Oxford University Press, 1957. 302 p. [2].

³ См.: Gilson E. Dante the Philosopher. London: Sheed and Ward, 1948. 338 p. [3].

следователей в значительной степени характерна тенденция рассмотрения политических взглядов Данте в их эволюции. Так, например, Б. Нарди выделял три фазы политической мысли поэта сообразно периодам написания его основных работ⁴; А. Пассерин д'Энтрэв обращал внимание не только на развитие дантовских идей, но и на его личную духовную эволюцию, нашедшую отражение в его произведениях⁵.

В отечественной дантологии тема объединения Италии традиционно рассматривалась в контексте политических взглядов поэта. Этим вопросам касались в своих исследованиях А.К. Дживелегов⁶, И.Н. Голенищев-Кутузов⁷, рассматривая биографию и политическую деятельность великого итальянца; дантовскому видению современной ему политической ситуации посвящены работы Е.П. Наумова⁸. Глубинной сути объединительных идей поэта и их реализуемости уделяет внимание Л.М. Баткин⁹. Наконец, политические взгляды Данте рассматривает в своих трудах А.Л. Доброхотов, указывая на некоторые интересные аспекты его «Монархии»¹⁰.

Даже при беглом взгляде на обширный пласт исследований по данной проблеме нельзя не обратить внимания на парадоксальную ситуацию: практически все значимые работы были написаны более полувека назад. Это относится и к отечественной дантологии, где многие труды были приурочены к 700-летию поэта (это тем более существенно, что мы практически не имеем исследований по данной теме, написанных в постсоветский период – а значит, вне руслу марксистской методологии). Представляется, что такое снижение интереса к теме объединения Италии в творчестве Данте не совсем справедливо, ведь идеи поэта фундаментальны и простираются гораздо дальше конкретных злободневных вопросов. Неисключено, что научная разработка этой проблемы в XXI в. (естественно, с опорой на всю обширную базу предшествующих исследований) может быть полезной и дать свои плоды.

⁴ См.: Nardi B. Dal "Convivio" alla "Commedia". Roma : Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1961. 382 p. [4]; Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco: Tre pretese fasi del pensiero politico di Dante // Saggi di filosofia dantesca. Milano: Albrighi e Segati, 1930. P. 307–345 [5]; Nel mondo di Dante. Roma: Edizioni "Storia e Letteratura", 1944. 384 p. [6].

⁵ См.: Passerin d'Entrèves A. Dante Politico e altri saggi. Torino: Einaudi, 1955. 252 p. [7].

⁶ См.: Дживелегов А.К. Данте Алигьери. Жизнь и творчество // Мир Данте. В 3 т. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Литература, 2002. Т. 3. С. 73–242 [8].

⁷ См.: Голенищев-Кутузов И.Н. Данте // ЖЗЛ. М.: Молодая гвардия, 1967. 286 с. [9]; он же. Жизнь Данте и его малые произведения // Мир Данте. В 3 т. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Литература, 2002. Т. 2. С. 5–26 [10].

⁸ См.: Наумов Е.П. Монолог Капета из «Божественной комедии». (История Французского королевства X – XIV вв. в оценке Данте) // Дантовские чтения. М.: Наука, 1982. С. 12–63 [11]; он же. Политическая карта Европы 1300 года в оценке Данте // Дантовские чтения. М.: Наука, 1976. С. 13–43 [12].

⁹ См.: Баткин Л.М. Данте и его время. М.: Наука, 1965. 198 с. [13].

¹⁰ См.: Доброхотов А.Л. Данте Алигьери. М.: Мысль, 1990. 208 с. [14]; он же. О «Монархии» Данте // Данте Алигьери. Монархия. М.: «КАНОН-пресс-Ц» – «Кучково поле», 1999. С. 5–18 [15].

Источниковой базой настоящего исследования является практически весь корпус дантовских работ (за исключением, пожалуй, лишь «Новой жизни» и стихотворений). Приводя тексты Данте в русском переводе, мы сверялись с авторитетными итальянскими изданиями произведений великого поэта¹¹.

Данте родился в 1265 г. во Флоренции. Италия его времени – это мозаика, состоящая из отдельных, независимых, зачастую враждующих друг с другом государств. На юге Апеннинского полуострова находилось Неаполитанское королевство, в центре – папский Рим, а весь север и отчасти центр страны состоял из отдельных графств, княжеств и городов-государств, часть из которых управлялись самодержавно, часть представляли собой республики (к последним относилась и Флоренция).

Политическая жизнь Италии была осложнена непрекращающейся враждой двух партий – гвельфов (сторонников власти римского папы и гибеллинов (сторонников германского императора, так как северная Италия и Рим тогда являлись частью Священной Римской империи германской нации)). Флоренция возглавляла так называемую гвельфскую лигу итальянских городов. Однако среди самих гвельфов не было единства – с конца XIII в. во Флоренции существовали группировки так называемых Черных гвельфов (сторонников римского папы, преимущественно партии аристократов) и Белых (противников папы, партии ремесленников и буржуазии). Вражда непрерывно сопровождалась военными конфликтами, заговорами, переворотами, что делало обстановку в стране крайне тяжелой и нестабильной.

Данте происходил из семьи небогатых дворян. Собственный политический путь поэт начинает в 1295 г. Невозможно восстановить шаг за шагом этапы его участия в политических делах, однако известно, что в 1296 г. поэт был членом флорентийского Совета ста. В 1297 г. он участвовал в одном из пяти собиравшихся советов. Очевидно, за это время Данте успел настолько выдвигнуться, что ему поручались важные дипломатические миссии в других городах. В 1300 г. поэт являлся одним из приоров (в то время во Флоренции это была высшая должность). В 1301 г. он снова был выбран в члены Совета ста. В этом же году во Флоренции происходит переворот. К власти приходят Черные. Данте, который в это время находился с миссией в Риме, был несправедливо осужден и приговорен к смертной казни. Во Флоренцию он больше не вернулся никогда. Первоначально поэт действует вместе с другими эмигрантами из партии Белых, пытаясь вернуться в родной город, однако вскоре конфликты между

¹¹ См.: Dante Alighieri. *La Divina Commedia*. 3 vol. Faenza: Edizioni “Polaris”, 1991 [16]; Dante Alighieri. *Monarchia*: A cura di P.G. Ricci. Verona: Mondadori, 1965. 242 p. [17]; Dante. *De Vulgari Eloquentia* / Ridotto a miglior lezione, commentato e tradotto da A. Marigo. 3^a ed. A cura di P.G. Ricci. Firenze: Le Monnier, 1957. 410 p. [18]; *Il Convivio* / Ridotto a miglior lezione e commentato da G. Busnelli e G. Vandelli con introduzione di M. Barbi. 2^a ed. 2 vol. Firenze: Felice Le Monnier, 1954 [19]; *Le lettere di Dante* / Per cura di A. Monti. Milano: Hoepli, 1921. 116 p. [20]; *Monarchia* / A cura di G. Vinay. Firenze: Sansoni, 1950. 206 p. [21].

ними приводят к разладу, и Данте навсегда порывает с Белыми, став «сам себе клеветником»¹², то есть сам себе партией, как он скажет позднее в «Божественной комедии». Этого принципа Данте придерживается до конца жизни, хотя, не примыкая ни к какой партии, идейно он в это время сближается с гибеллинами. Мысли о сильной императорской власти в Италии, раздираемой междоусобицами и нескончаемыми войнами, становятся для Данте особенно актуальными.

В это время окончательно формируются политические взгляды поэта. Изгнание и 20-летние скитания по городам и местностям Италии заставляют его подняться выше традиционных для его времени представлений. Средневековое сознание воспринимало «своим» лишь собственный город, княжество, коммуну. То, что было за его пределами, считалось чужбиной. Единство страны, нации в привычном нам понимании воспринималось крайне слабо. Так, сам Данте все годы своего изгнания мечтал вернуться *на родину* – во Флоренцию. Однако именно в изгнании формируется его понимание того, что все города и княжества Италии образуют собой нечто единое, целостность чего должна быть восстановлена. В письме «Правителям и народам Италии» поэт подписывается как «смирренный италиец Данте Алигьери, флорентиец и безвинный изгнанник»¹³. Таким образом, Данте осознает себя прежде всего итальянцем и лишь потом – флорентийцем.

В изгнании Данте понимает, что феодальные войны, политическая борьба и сопутствующее этому разорение являются общими для всей Италии. В своих произведениях поэт рисует образ несчастной страны, терзаемой междоусобицами:

Италия, раба, скорбей очаг,
В великой буре судно без кормила,
Не госпожа народов, а кабак!
<...>

А у тебя не могут без войны
Твои живые, и они грызутся,
Одной стеной и рвом окружены.

Тебе, несчастной, стоит оглянуться
На берега твои и города:
Где мирные обитатели найдутся? [22, с. 206].

Причину бед, постигших страну, поэт видит в отсутствии единой центральной власти: «... если пустует императорский престол, ... жалкую Италию,

¹² См.: Данте Алигьери. Божественная комедия. Новая жизнь: пер. с итал. М.: НФ «Пушкинская библиотека», ООО «Изд-во АСТ», 2002. С. 423 [22].

¹³ См.: Данте Алигьери. Письма. Правителям и народам Италии: пер. с итал. // Мир Данте. В 3 т. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Литература, 2002. Т. 2. С. 340 [23].

брошенную на произвол судьбы, подвластную самозванным властителям, лишенную какой бы то ни было единой власти, сотрясают столь буйные и яростные ветры и волны, что ее состояние не передать словами...» [24, с. 343]. Таким образом, будучи человеком своего времени, Данте видит единственно возможный вариант объединения страны в подчинении сильной императорской власти, а именно императору Священной Римской империи. В философском трактате «Пир», написанном в самом начале XIV в., он пишет: «Так что можно было бы сказать об императоре, ... что он как бы всадник, объезжающий человеческую волю. А как этот конь носится по полю без всадника, видно ... на примере несчастной Италии, предоставленной собственному управлению без всякой помощи!» [25, с. 158]. В «Божественной комедии» Данте сурово порицает современных ему германских императоров Рудольфа Габсбургского и Альбрехта I за то, что, занятые у себя на родине немецкими делами, они забыли об Италии, «имперском саде»:

Затем что ты и твой отец терпели,
Чтобы пустыней стал имперский сад,
А сами, сидя дома, богатели.
<...>
Приди, взгляни, как сетует твой Рим,
Вдова в слезах зовущая супруга:
«Я Кесарем покинута моим! [22, с. 207].

В 1308 г. новым германским императором был избран Генрих VII. В 1310 г. он отправляется с походом в Италию в целях примирить и подчинить себе враждующие итальянские города и партии. Он стремился подтвердить императорскую власть над страной (фактически восстановить ее после длительного перерыва) и короноваться в Риме императорской короной. Для многих изгнанников и жертв политической борьбы появление нового императора стало надеждой на мир и возвращение в родные города.

Данте не мог оставаться в стороне от этих событий. Первым его откликом стало письмо «Правителям и народам Италии», в котором поэт становился провозвестником нового императора: «Возрадуйся отныне, о Италия, ты, которая даже у сарацин способна вызывать сострадание ... ибо жених твой, утешение Вселенной и слава твоего народа милостивейший Генрих, божественный и августейший кесарь, спешит на бракосочетание с тобой. <...> Так пробудитесь же все, о граждане Италии, и поднимитесь навстречу своему королю, предназначенные ему не только как подданные империи, но как свободные люди под его управлением»¹⁴. К Генриху VII присоединились многие феодальные синьоры-гибеллины и гибеллинские города, но многие гвельфские города оказывали

¹⁴ См.: Данте Алигьери. Письма. Правителям и народам Италии: пер. с итал. С. 341–342.

ему упорное сопротивление. Флоренцию ему взять не удалось. В гневном письме к флорентийцам Данте писал: «Для чего же тогда побуждаемые тщеславием, ... вы пренебрегаете установленной Богом империей и пытаетесь создать новое царство, как будто флорентийцы – одно, а римляне – совсем другое?» [24, с. 343].

В 1312 г. Генрих VII короновался в Риме императорской короной. После попыток (далеко не всегда удачных) подчинить гвельфские города Ломбардии и Тосканы император решает вторично идти в Рим, чтобы утвердить свою реальную власть над Италией. К этому времени римский папа Климент V, первоначально поддерживающий Генриха, встал на сторону его главного противника, короля Роберта Неаполитанского. Климент V издал буллу, грозящую императору отлучением от церкви, если он вторгнется на территорию Рима. Генрих все же решил идти на Рим, хотя знал, что отлучение в этом случае неминуемо. Это лишало его императорской власти, полученной от папы. Однако если эту власть ему дарует римский народ, рассуждал Генрих, то папа будет бессилён отнять ее: тогда отлучение лишится всякого смысла¹⁵.

Данте, будучи ярким защитником идеи империи, решил обосновать права Генриха VII на подобный поступок. С этой целью он пишет трактат «Монархия», который стал главным политическим произведением поэта. Изначальная цель этого произведения – доказать, что воля римского народа является ее правовым источником, так как римский народ создал императорскую власть. Эта публицистическая и злободневная задача под пером Данте переросла в значительно более широкую философско-политическую проблему. Для поэта идея империи была неразрывно связана с единством Италии, причем одно не мыслилось без другого.

Отметим, что единство Италии для Данте не является лишь формальным политическим установлением в рамках универсальной монархии. Поэт говорит и о других предпосылках объединения страны, носящих «внутренний», органический характер. Важнейшая предпосылка – это единство итальянского языка. В трактате «О народном красноречии», писавшемся одновременно с «Пиром», Данте говорит: «... поскольку мы поступаем как итальянцы, у нас имеются известные простейшие признаки и обычаев, и одежды, и речи, по которым измеряются и оцениваются поступки итальянцев. А наиболее благородные из поступков итальянцев не составляют собственности никакого отдельного города Италии, а принадлежат им всем вместе: тут вот и можно теперь различить ту народную речь, за какой мы начали охотиться и которая ощутима в любом городе и ни в одном из них не залегают» [26, с. 208–209]. Таким образом, Данте делает вывод о единстве Италии на основании общности культуры, обычаев, традиций, языка. Что же касается политической надстройки, «пусть и нет в Италии единого всеобщего правительства, подобного правительству Германии,

¹⁵ См.: Дживелегов А.К. Указ. соч. С. 174.

в членах его, однако, нет недостатка; и как члены упомянутого правительства объединяются единым государем, так членов нашего объединяет благодатный светоч разума» [26, с. 210]. «Благодатный светоч разума», по мнению поэта, проистекает из римского права, единого в разобщенных провинциях и городах Италии, а также из внутреннего единства итальянского литературного языка. Таким образом, единое государственное управление должно лишь скрепить изначально существующее единство страны. Это может быть только власть римского императора (Данте, как и его современники, выводил Священную Римскую империю германской нации прямым продолжением античной Римской империи, а Италию считал непосредственной наследницей Древнего Рима). Однако, по мнению поэта, императорская власть должна распространяться не только на Италию, скрепив таким образом ее национальное единство, но и на весь мир. В «Пире» Данте пишет: «... между государствами возникают усобицы и войны ... для устранения этих войн и их причин необходимо, чтобы вся земля и чтобы все, что дано человеческому роду, было Монархией, то есть единым государством, и имело одного государя, который, владея всем и не будучи в состоянии желать большего удерживал бы отдельные государства в пределах их владений, чтобы между ними царил мир...» Здесь же он обосновывает право Римской империи быть такой монархией: «Бог ... избрал его [латинский народ] на эту должность. <...> следовательно, должность эта была поначалу захвачена не силой, но Божественным провидением, которое превыше всякого права» [25, с. 149]. В письме «Флорентийцам» Данте подтверждает эту мысль: «Милосердное правление Царя Небесного ... определило, чтобы то, что связано с людьми, находилось в ведении Священной Римской империи, дабы смертные пребывали в покое под столь высокой властью и всюду ... пользовались гражданскими правами» [24, с. 343].

В «Монархии» идея империи получает дальнейшее развитие и наполняется конкретным содержанием. Первая часть трактата дает научную экспозицию вопроса. В ней идет речь о том, что человеческие коллективы, пусть и самые малые, всегда стремятся к одному и тому же – утверждению культурного состояния *humana civilitas*¹⁶. Каждый коллектив представляет некое единство, осуществляемое его главою. Начиная от семьи и кончая крупными государственными объединениями, власть, осуществляющая это единство, является строгой необходимостью¹⁷. Монархия, таким образом, необходима для благополучия мира, а существование мировой монархии такого типа, как Священная Римская империя, является высшим благодеянием. Монарх не тиран, он – слуга народа. Он утверждает и защищает свободу, создает законы для осуществления правосудия.

¹⁶ См.: Данте Алигьери. Монархия: пер. с лат. // Мир Данте. В 3 т. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Литература, 2002. Т. 2. С. 235–236 [27].

¹⁷ Там же. С. 230–231.

Во второй части Данте переходит к рассуждениям более современным. Он ставит вопрос: «По праву ли присвоил себе римский народ императорскую власть?» [27, с. 241]. Эта проблема теоретически уже была разрешена в «Пире». В «Монархии» аргументы даются в гораздо более углубленном виде. Поэт пытается определить, санкционировал ли какой-либо правовой институт владение Римом мировой империей, и, если такая санкция существовала, имел ли римский народ право передавать императорскую власть кому-либо, и законно ли со стороны другой организации, принявшей императорскую власть из рук римского народа, считать себя преемницей Рима. Для Данте в этом никаких сомнений не существует. Суд Божий на бесчисленных кровавых полях дал победу Риму над всеми его противниками. Он доказал, что римляне – «святой народ» и что покорили они человечество для того, чтобы даровать ему хорошие законы, хорошее управление и всяческое счастье. Следовательно, если верно, что римский народ по праву присвоил себе императорскую власть над миром, то – Данте не договаривает, но вывод напрашивается сам собою – он может передавать ее кому угодно. Вывод, который только и нужен был Генриху VII.

В третьей части рассматривается вопрос о соотношении духовной и светской властей. К нему Данте также обращается не впервые: в письме «Правителям и народам Италии» он, ссылаясь на Евангелие, высказывает весьма смелую для своего времени идею о том, что светская и духовная власти одинаково самостоятельны: «И Он, создав человека, ... как бы разграничил два царства, разделив все сущее между Собой и кесарем и рассудив, что каждому из них должно принадлежать то, что ему же принадлежит» [23, с. 342]. В «Монархии» этот тезис значительно углубляется (после конфликта Генриха VII с папой Климентом V он приобрел особую остроту). Данте подверг сомнению легенду о так называемом «Даре Константина» (якобы, что римский император Константин в благодарность папе Сильвестру за исцеление от болезни даровал ему власть над Римом. В XV в. была доказана подложность дарственной грамоты). Вопреки церковной доктрине, согласно Данте, император получает власть не от папы, а непосредственно от Бога, так же как и сам папа. Источник их власти один и тот же. Обе власти, духовная и светская, обязаны находиться в согласии, и представители их должны относиться друг к другу с уважением. Если бы это было возможно, порядок на земле, построенный на этом согласии, был бы совершенным, как во времена Юстиниана и Карла Великого. Но теперь эта гармония кончилась¹⁸.

Тема Генриха VII в трактате отнюдь не заслоняла в глазах Данте проблемы империи как вечного установления. Этот вопрос тесно связан с настоящим и будущим Италии, как был связан со всем ее прошлым, начиная от римских времен. Империя, по мнению Данте, одна способна утвердить национальное единство страны. Как язык действует в области культурной жизни, так импер-

¹⁸ См.: Данте Алигьери. Монархия: пер. с лат. // Мир Данте. В 3 т. С. 271–272.

ские установления, единая императорская власть должны действовать в области жизни политической. Данте считал, что идея империи должна преодолеть язву муниципализма, разъедающую национальное существование и здоровый политический порядок на его родине.

Многие идеи поэта об объединении Италии и ее политическом устройстве впоследствии прозвучали в «Божественной комедии». Помимо описания бедствий раздираемой распрями страны и упреков германских императоров (см. выше), Данте устами византийского императора Юстиниана превозносит Римскую империю, сурово обличая при этом вражду гвельфов и гибеллинов в современной Италии:

Тот – всенародный стяг втоптал во прах
Для желтых лилий, тот – себе присвоил;
Чей хуже грех – не взвесишь на весах [22, с. 370].

Одной из причин бед, постигших Италию, предстает узурпация церковью светской власти:

Рим, давший миру наилучший строй,
Имел два солнца, так что видно было,
Где Божий путь лежит и где мирской.

Потом одно другое погасило,
Меч слился с посохом, и вышло так,
Что это их, конечно, развратило...
<...>

Не видишь ты, что церковь, взяв обузу
Мирских забот, под бременем двух дел
Упала в грязь, на срам себе и грузу? [22, с. 256].

«Божественная комедия» суммирует, таким образом, взгляды ее автора на единство Италии и ее государственное устройство.

Генрих VII вторично в Рим не попал. Он умер по дороге летом 1313 г. Вместе с ним были похоронены надежды многих изгнанников вернуться на родину, а для Данте – и надежда на создание единого мощного государства. В «Божественной комедии» поэт уготовил императору место на вершине Рая:

... Воссядет дух державного средь вас
Арриго, что, Италию спасая,
Придет на помощь в слишком ранний час.

Так одуряет вас корысть слепая,
Что вы – как новорожденный в беде,
Который чахнет, мамку прочь толкая [22, с. 490].

В этих строках, написанных незадолго до смерти, Данте словно подводит итог своим многолетним размышлениям и политической деятельности. Его главный вывод: Италия еще не готова к объединению, хотя оно способствовало бы благополучию страны, поставив ее на путь мирного развития, обеспечило бы внутреннюю стабильность и процветание, большинство коммун и синьоров не в силах подняться над своими узкими муниципальными и феодальными интересами. Поэт умер в 1321 г. в раздробленной стране. Объединение Италии произошло более полутора тысячелетия спустя.

Как видим, идея единства Италии проходит красной нитью через всё творчество Данте, найдя отражение не только в специальных политических трактатах и публицистике, но и в философских, лингвистических, поэтических произведениях. Будучи человеком своего времени, поэт видел законный способ объединения страны в универсальной Римской империи. Поднимаясь над современными ему узкими феодальными и муниципальными интересами, Данте мечтал о едином мировом государстве, главной целью которого было бы обеспечить мирную жизнь стран и народов. Вместе с тем поэт не предполагал объединения Италии лишь «насаждением сверху». Тогда, на заре становления итальянской нации, Данте гениально увидел предпосылки этого национального единения: общность языка, истории, традиций и обычаев. К концу жизни, однако, поэт вынужден был сделать вывод о неготовности страны к этому объединению, хотя оно объективно способствовало бы благополучию и процветанию государства.

Список литературы

1. Carlyle R.W., Carlyle A.J. A History of Medieval Political Theory in the West. VI vol. Edinburgh; London: William Blackwood&sons Ltd., 1950. Vol. III–VI.
2. Davis Ch.T. Dante and the Idea of Rome. Oxford: Clarendon Press; London: Oxford University Press, 1957. 302 p.
3. Gilson E. Dante the Philosopher. London: Sheed and Ward, 1948. 338 p.
4. Nardi B. Dal “Convivio” alla “Commedia”. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1961. 382 p.
5. Nardi B. Il concetto dell’Impero nello svolgimento del pensiero dantesco: Tre pretese fasi del pensiero politico di Dante // Saggi di filosofia dantesca. Milano: Albrighi e Segati, 1930. P. 307–345.
6. Nardi B. Nel mondo di Dante. Roma: Edizioni “Storia e Letteratura”, 1944. 384 p.
7. Passerin d’Entrèves A. Dante Politico e altri saggi. Torino: Einaudi, 1955. 252 p.
8. Дживелегов А.К. Данте Алигьери. Жизнь и творчество // Мир Данте. В 3 т. Т. 3. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Литература, 2002. С. 73–242.
9. Голенищев-Кутузов И.Н. Данте // ЖЗЛ. М.: Молодая гвардия, 1967. 286 с.
10. Голенищев-Кутузов И.Н. Жизнь Данте и его малые произведения // Мир Данте. В 3 т. Т. 2. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Литература, 2002. С. 5–26.
11. Наумов Е.П. Монолог Капета из «Божественной комедии» (История Французского королевства X–XIV вв. в оценке Данте) // Дантовские чтения. М.: Наука, 1982. С. 12–63.
12. Наумов Е.П. Политическая карта Европы 1300 года в оценке Данте // Дантовские чтения. М.: Наука, 1976. С. 13–43.
13. Баткин Л.М. Данте и его время. М.: Наука, 1965. 198 с.

14. Доброхотов А.Л. Данте Алигьери. М.: Мысль, 1990. 208 с.
15. Доброхотов А.Л. О «Монархии» Данте // Данте Алигьери. Монархия. М.: КАНОН-пресс-Ц – Кучково поле, 1999. С. 5–18.
16. Dante Alighieri. La Divina Commedia. 3 vol. Faenza: Edizioni “Polaris”, 1991.
17. Dante Alighieri. Monarchia: A cura di P.G. Ricci. Verona: Mondadori, 1965. 242 p.
18. Dante. De Vulgari Eloquentia / Ridotto a miglior lezione, commentato e tradotto da A. Margio. 3^a ed. A cura di P.G. Ricci. Firenze: Le Monnier, 1957. 410 p.
19. Il Convivio / Ridotto a miglior lezione e commentato da G. Busnelli e G. Vandelli con introduzione di M. Barbi. 2^a ed. 2 vol. Firenze: Felice Le Monnier, 1954.
20. Le lettere di Dante / Per cura di A. Monti. Milano: Hoepli, 1921. 116 p.
21. Monarchia / A cura di G. Vinay. Firenze: Sansoni, 1950. 206 p.
22. Данте Алигьери. Божественная комедия. Новая жизнь: пер. с итал. М.: НФ «Пушкинская библиотека», ООО «Изд-во АСТ», 2002. 736 с.
23. Данте Алигьери. Письма. Правителям и народам Италии: пер. с итал. // Мир Данте. В 3 т. Т. 2. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Литература, 2002. С. 340–342.
24. Данте Алигьери. Письма. Флорентийцам: пер. с итал. // Мир Данте. В 3 т. Т. 2. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Литература, 2002. С. 343–345.
25. Данте Алигьери. Пир: пер. с итал. // Мир Данте. В 3 т. Т. 2. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Литература, 2002. С. 69–194.
26. Данте Алигьери. О народном красноречии: пер. с лат. // Мир Данте. В 3 т. Т. 2. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Литература, 2002. С. 195–224.
27. Данте Алигьери. Монархия: пер. с лат. // Мир Данте. В 3 т. Т. 2. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Литература, 2002. С. 225–272.

References

(Sources)

1. Busnelli, G., Vandelli, G. Il Convivio. 2 vol. Firenze: Felice Le Monnier, 1954.
2. Dante, Alig'eri. *Bozhestvennaya komediya. Novaya zhizn'* [The Divine Comedy. The New Life]. Moscow: Pushkinskaya biblioteka; AST, 2002. 736 p.
3. Dante, Alig'eri. Monarkhiya [The Monarchy], in *Mir Dante v 3 t., t. 2* [The World of Dante in 3 vol., vol. 2]. Moscow: TERRA – Knizhnyy klub; Literatura, 2002, pp. 225–272.
4. Dante, Alig'eri. O narodnom krasnorechii [On vernacular eloquence], in *Mir Dante v 3 t., t. 2* [The World of Dante in 3 vol., vol. 2]. Moscow: TERRA – Knizhnyy klub; Literatura, 2002, pp. 195–224.
5. Dante, Alig'eri. Pir [The Banquet], in *Mir Dante v 3 t., t. 2* [The World of Dante in 3 vol., vol. 2]. Moscow: TERRA – Knizhnyy klub; Literatura, 2002, pp. 69–194.
6. Dante, Alig'eri. Pis'ma. Pravitelyam i narodam Italii [The letters. To the rules and the peoples of Italy], in *Mir Dante v 3 t., t. 2* [The World of Dante in 3 vol., vol. 2]. Moscow: TERRA – Knizhnyy klub; Literatura, 2002, pp. 340–342.
7. Dante, Alig'eri. Pis'ma. Florentiytsam [The letters. To the florentines], in *Mir Dante v 3 t., t. 2* [The World of Dante in 3 vol., vol. 2]. Moscow: TERRA – Knizhnyy klub; Literatura, 2002, pp. 343–345.
8. Dante, Alighieri. La Divina Commedia. 3 vol. Faenza: Edizioni “Polaris”, 1991.
9. Dante, Alighieri. Monarchia. Verona: Mondadori, 1965. 242 p.
10. Dante. De Vulgari Eloquentia. Firenze: Le Monnier, 1957. 410 p.
11. Monti, A. Le lettere di Dante. Milano: Hoepli, 1921. 116 p.
12. Vinay, G. Monarchia. Firenze: Sansoni, 1950. 206 p.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

13. Naumov, E.P. Monolog Kapeta iz «Bozhestvennoy komedii» (Istoriya Frantsuzskogo korolevstva X–XIV vv. v otsenke Dante) [Capet's monologue from the “Divine Comedy” (The history

of the French Kingdom of X–XIV centuries in Dante's view)], in *Dantovskie chteniya* [The Dante's studies]. Moscow: Nauka, 1982, pp. 12–63.

14. Naumov, E.P. Politicheskaya karta Evropy 1300 goda v otsenke Dante [The political map of Europe of the year 1300 in Dante's view], in *Dantovskie chteniya* [The Dante's studies]. Moscow: Nauka, 1976, pp. 13–43.

15. Nardi, B. Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco: Tre pretese fasi del pensiero politico di Dante. Saggi di filosofia dantesca. Milano: Albrighi e Segati, 1930. P. 307–345.

(Monographs)

16. Batkin, L.M. *Dante i ego vremya* [Dante and his time]. Moscow: Nauka, 1965. 198 p.

17. Carlyle, R.W., Carlyle, A.J. A History of Medieval Political Theory in the West. 6 vol. Edinburgh; London: William Blackwood&sons Ltd., 1950. Vol. III–VI.

18. Davis, Ch.T. Dante and the Idea of Rome. Oxford: Clarendon Press; London: Oxford University Press, 1957. 302 p.

19. Dobrokhotoy, A.L. *Dante Alig'eri* [Dante Alighieri]. Moscow: Mysl', 1990. 208 p.

20. Dobrokhotoy, A.L. O «Monarkhii» Dante [Of Dante's "Monarchy"], in *Dante Alig'eri. Monarkhiya* [Dante Alighieri. The Monarchy]. Moscow: «KANON-press-Ts» – «Kuchkovo pole», 1999. C. 5–18.

21. Dzhivelegov, A.K. Dante Aligieri. Zhizn' i tvorchestvo [Dante Alighieri. The life and work], in *Mir Dante v 3 t., t. 3* [The World of Dante in 3 vol., vol. 3]. Moscow: TERRA – Knizhnyy klub; Literatura, 2002, pp. 73–242.

22. Gilson, E. Dante the Philosopher. London: Sheed and Ward, 1948. 338 p.

23. Golenishchev-Kutuzov, I.N. *Dante* [Dante]. Moscow: Molodaya gvardiya, 1967. 286 p.

24. Golenishchev-Kutuzov, I.N. Zhizn' Dante i ego malye proizvedeniya [Dante's life and his minor works], in *Mir Dante v 3 t., t. 2* [The World of Dante in 3 vol., vol. 2]. Moscow: TERRA – Knizhnyy klub; Literatura, 2002, pp. 5–26.

25. Nardi, B. Dal "Convivio" alla "Commedia". Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1961. 382 p.

26. Nardi, B. Nel mondo di Dante. Roma: Edizioni "Storia e Letteratura", 1944. 384 p.

27. Passerin d'Entrévès A. Dante Politico e altri saggi. Torino: Einaudi, 1955. 252 p.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

HISTORY OF PHILOSOPHY

УДК 1(091); 930
ББК 60.033.145:63.3:81.41

Алексей Валерьевич Малинов

Санкт-Петербургский государственный университет, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры русской философии и культуры, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: a.v.malinov@gmail.com

Ленка Налдониова

Остравский университет, PhD, доцент кафедры философии, Чешская Республика, Острава, e-mail: Lenka.Naldoniova@osu.cz

Виктор Александрович Куприянов

Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники имени С.И. Вавилова РАН, кандидат философских наук, старший научный сотрудник; Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, ассоциированный научный сотрудник, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: nonignarus-artis@mail.ru

Славянство и Запад в истории и культуре **(к публикации «Исторических писем об отношениях** **русского народа к его соплеменникам» В.И. Ламанского)¹**

Аннотация. Предваряется публикация второго «Исторического письма» В.И. Ламанского. Рассматривается контекст рассуждений В.И. Ламанского, посвященных взаимным отношениям славян и германских народов, которые В.И. Ламанский оценивает как враждебные и в качестве подтверждения приводит мнения немецких ученых о славянах и на примере истории Чехии и отчасти Хорватии показывает пагубность для славян влияния германской культуры и политической системы, приводящего к утрате народности. Рассматривается позиция В.И. Ламанского, отраженная во втором «Историческом письме», в отношении гуситского движения как проявления славянского самосознания. На основе писем ученого, в которых приводятся его мнения о чехах, Ф. Палацком и других деятелях чешского национального движения, показано, что концепт греко-славянского мира и его антагонистическое отношение к миру германо-романскому Ламанский заимствовал, скорее всего, из немецкой же историологической литературы. Анализируются славянофильские взгляды Ламанского, существенно дополнившего и развившего учение славянофилов, в частности, более определенно сформулировав отношение славянофилов к «славянскому вопросу», который мало занимал основателей этого движения. Рассматривается его интерпретация славянской истории, нашедшая отражение в магистерской диссертации «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании» (1859 г.). Второе «Историческое письмо», написанное вскоре после завершения работы над диссертацией, рассматривается как опосредующая работа на пути к

¹ Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ (грант № 20-011-00071). (The reported study was funded by RFBR, project number № 20-011-00071).

другому крупному исследованию Ламанского, его докторской диссертации «Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе» (1871 г.).

Ключевые слова: русско-чешские связи, славянофильство, университетская философия, народность в науке, язык как мягкая сила, цивилизационный антагонизм, историософия

Aleksey Valeryevich Malinov

St. Petersburg State University, Doctor in Philosophy, Professor, Professor, Department of Russian Philosophy and Culture, Russia, St. Petersburg, e-mail: a.v.malinov@gmail.com

Lenka Naldoniov

University of Ostrava, PhD, Assistant Professor, Department of Philosophy, Czech Republic, Ostrava, e-mail: Lenka.Naldoniov@osu.cz

Victor Alexandrovich Kupriyanov

St. Petersburg Branch of the S.I. Vavilov Institute for the History of Natural Science and Technology, Russian Academy of Sciences. D. in Philosophy, Senior Researcher; Sociological Institute of RAS – Branch of the Russian Academy of Sciences, Associated Researcher, Russia, Saint-Petersburg, e-mail: nonignarus-artis@mail.ru

The Slavdom and the West in History and Culture (to the Publication of “Historical Letters about the Relations of the Russian Nation to its Tribesmen” by V.I. Lamansky)

Abstract. The article serves as the introduction into the publication of the “Historical Letter” by V.I. Lamansky. The authors consider the context of V.I. Lamansky’s discourse concerning the reciprocal relations between the Slavs and the Germans. Considering these relations as inimical, V.I. Lamansky substantiated this idea by references to the opinion of German scholars about the Slavs. He showed the malignancy of the German cultural and political influence on the Slavs, something which leads to the loss of their nationality, based on the example of Czech and, to some extent, Croatian history. It is not a coincidence that the essential part of the second “Historical Letter” is based on the material of the Hussite movement and Thirty Years’ War which caused the germanisation of the Czech people. Lamansky attached great importance to the Hussite movement, as he considered it one of the highest manifestations of the Slavic self-consciousness (or at least of the Western Slavs). Based on the letters of the scholar showing his attitude to the Czech people, F. Palacky and other leaders of the Czech Revival, the authors demonstrate that Lamansky had probably borrowed the notion of “the Greek-Slavic world” as against the German-Roman world from German historiographical literature. Being an adherent of Slavophilism, Lamansky considerably contributed to it. Particularly, he tried to more definitely formulate Slavophile’s attitude to the “Slavic question,” on which the attention of the founders of the movement had paid little attention. His interpretation of Slavic history was best realized in his master’s thesis “On the Slavs in Middle Asia, Africa and Spain” (1859). The second “Historical Question” was likely written soon after finishing work on the thesis and was a step on the way to his other serious work, namely his doctoral thesis “On Historical Studies of the Greek-Slavic World in Europe” (1871), as both “Historical Letters” and the dissertation were written from similar historiographical positions.

Key words: Russian-Czech ties, Slavophilism, university philosophy, nationality in science, language as a soft power, civilizational antagonism, historiosophy

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.1.116-137

Статья В.И. Ламанского «Об умственном и литературном общении русских с их соплеменниками» является второй частью оставшихся в рукописи «Исторических писем об отношениях русского народа к его соплеменникам». Данное письмо посвящено проблеме исторической судьбы славян, их отношениям с Западом (в лице, прежде всего, германцев). В отличие от первого «Исторического письма»², концептуальное содержание данного текста несколько скромнее и значительно конкретнее, хотя в общем письмо «Об умственном и литературном общении русских с их соплеменниками» продолжает идейную линию предыдущей статьи данного цикла. На примере чешской и частично хорватской истории Ламанский раскрывает суть отношений славянства и западной Европы, показывая тем самым особенности культуры и мировоззрения славян в сравнении с ментальностью западноевропейцев. Основным историческим материалом для Ламанского служит история гуситского движения, история Чехии в период Тридцатилетней войны 1618–1648 гг. и история рода Зринских. Также Ламанский привлекает современную ему германоязычную научную литературу и публицистику.

В.И. Ламанский неоднократно обращался в своих лекциях к истории гуситского движения, к учению и фигуре Яна Гуса, хотя и не оставил об этом отдельного труда. Он рассматривал гуситство в качестве одного из важнейших событий славянской истории в целом, пожалуй наиболее значительного события после создания Кириллом и Мефодием славянского азбуки. Для него гуситство не было чисто чешским движением, а являлось результатом «всей предыдущей борьбы Востока с Западом, славянства с германизмом»³. С историко-философской точки зрения гуситство, требовавшее богослужения на национальном языке, было наследником «кирилло-мефодиевской идеи» и одним из высших проявлений славянского самосознания, по крайней мере для славян западных. В положительной оценке гуситства кроется и конфессиональная критика католицизма, в основных своих положениях восходящая к учению А.С. Хомякова, который «судит католическую церковь как узурпирующую право выступать от имени единства, т. е. за формирование власти *одного*»⁴. В одном из лекционных курсов Ламанский писал: «Современные западные славяне очень кичатся своей старинной образованностью, но при этом забывают, что все сделанное ими в XV–XVII ст. не было особенно самостоятельно, в трудах их мы находим мало славянского; исключение составляют одни чехи и то во время

² См.: Куприянов В.А., Малинов А.В. «Я служу народности...» (к публикации «Исторических писем об отношениях русского народа к его соплеменникам» В.И. Ламанского) // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. Петербургские славянские и балканские исследования. 2016. № 2(20). С. 89–111 [1].

³ См.: Ламанский В.И. Записки о истории славян Венгрии и Чехии (курс профессора Ламанского для специалистов). 1878/79 год. [СПб.:] Литография Гробовой, [1879]. С. 3 [2].

⁴ См.: Шиповалова Л.В. Идея соборности А.С. Хомякова: трансформация смысла в разных контекстах // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. No. 1. С. 60 [3].

Гуса, в это время они стоят выше всех славян и только в этом революционном движении проявилась действительно славянская национальность и идея» [2, с. 2]. Помимо Я. Гуса, крупнейшими носителями славянского самосознания, согласно Ламанскому, были П. Хельчицкий и Я.А. Коменский. Однако Ламанский не считал идеи Гуса устаревшими, а его дело законченным. Он полагал, что новое возвышение чешского народа, рост его политического и культурного значения возможен только на основе развития тех идей и принципов, которые проявились в гуситскую эпоху. Об этом он, в частности, писал Ф.Л. Ригеру 1 июля 1876 г., указывая, что перед чешским народом стоит задача «из соображений чисто политических питать и развивать в себе и в народе старые, добелогорские, *братские* и *гуситские* предания и воззрения на христианство, на Рим и т. д. В этом вся суть дела. Только тогда чехи приобретут вновь великое важное значение и тогда, поверьте, весь русский народ станет за Вас горою»⁵. В то же время, считал Ламанский, современные чехи «так сказать не доросли до того, чтобы понять» значение Гуса. Исключение не составляет и выдающийся чешский историк Ф. Палацкий, который «даже не умеет оценить Гуса»⁶. Столь резкое суждение русского ученого связано с тем, что, с одной стороны, чешская интеллигенция во многом ориентируется на немецкую науку и культуру и не обладает самостоятельным взглядом для оценки событий прошлого, а с другой стороны, занята сиюминутными политическими интересами, также не позволяющими подняться до философско-исторических обобщений. Такой обобщающий историософский взгляд, полагал Ламанский, дает учение славянофилов, поэтому «только в России наука может беспристрастно относиться к Гусу и оценить его»⁷.

Этим во многом объясняется то значение, которое Ламанский придавал изучению чешского языка и чешской истории. Еще в первый год своего обучения в университете он посещал занятия И.И. Срезневского у второкурсников, где профессор вел предмет «Чтение образцов славянских наречий». Во время занятий студенты читали «Краледворскую рукопись» и чешских поэтов Я. Колара и Ф.Л. Челяковского. Тогда же Ламанский приступил к изучению работ Ф. Палацкого и чешского языка. В письме к гимназическому другу он следующим образом объяснял свой выбор: «Этот язык важен и в том отношении, что первые славянисты и главные двигатели славяничины – суть чехи; теперь первое место в славянской филологии, после нашего русского учёного Востокова, занимает Иосиф Шафарик, а в отношении славянской археологии и древностей он первый в Европе»⁸. Позднее, уже сам будучи профессором, Ламанский добился того, чтобы чешский язык был обязательным для изучения студентами-филологами в Санкт-Петербургском университете. Раз в неделю Ламанский

⁵ Цит. по: Ровда К.И. Россия и Чехия: взаимосвязи литератур. 1870–1890. Л.: Наука, 1978. С. 53 [4].

⁶ См.: Ламанский В.И. Записки о истории славян Венгрии и Чехии (курс профессора Ламанского для специалистов). С. 2.

⁷ Там же. С. 2–3.

⁸ СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 76. Л. 17 об.–18 [5].

проводил занятия по старочешской литературе, на которых читались отрывки из сочинений Ф. Штитного, Я. Гуса, П. Хельчицкого, Вшегорда, Благодслава, Я.А. Коменского. Под его руководством студенты переводили сочинения В.В. Томека «История Чехии» и «Ян Жижка», которые затем были изданы. По инициативе Ламанского В.В. Томек в 1898 г. был избран почетным профессором Санкт-Петербургского университета⁹. На третьем и четвертом курсах он читал студентам историю чешской литературы до XIV в., а на третьем курсе первые годы своего преподавания в университете проводил занятия, на которых объяснял студентам Зеленогорскую и Краледворскую рукописи. В скором времени Ламанский выступил с критикой их подлинности, посвятив этому одно из лучших своих исследований «Новейшие памятники древнечешского языка»¹⁰, к сожалению оставшееся неоконченным.

Основным источником по истории Чехии в пору подготовки «Исторических писем» (конец 1850-х – начало 1860-х гг.) для Ламанского был многотомный труд Ф. Палацкого «История народа чешского в Чехии и Моравии». Почтение Ламанского к Ф. Палацкому и его исследованию было столь велико, что он посвятил ему магистерскую диссертацию «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании» (1859 г.). Экземпляры своей книги Ламанский переслал В. Ганке, который передал ее в музей, П.П. Шафарику и К.Я. Эрбену. В ответном письме он сообщал, что «экземпляр для г. Палацкого опоздал и как он точно уехал в Вену, то я его отдал зятю его г. Ригру, который мне сказал, что жена его, дочь Палацкого, через несколько дней поедет тоже в Вену и вручит экз. отцу сама»¹¹. Так что, когда Ламанский 31 мая 1862 г. впервые приехал в Прагу, его уже знали, а журналисты писали о нем как о «милем госте». О своих встречах и беседах с Палацким Ламанский подробно писал министру народного просвещения А.В. Головнину¹². Впечатлением от знакомства с Палацким он делился и с родителями: «Палацкий уже стар, но сохранил необыкновенно свежую память и ясный ум. Человек высоко даровитый и чрезвычайно замечательно умный. Он мне с справедливою гордостью рассказывал о том уважении, которое оказывает вся Чешская земля ему и его зятю. Надо Вам сказать, что

⁹ См.: Ламанский В.И. Записка об избрании в члены Императорского Санкт-Петербургского университета чешского ученого Вацлава Владислава Томка // Протоколы заседаний Императорского Санкт-Петербургского университета за 1898 г. № 54. СПб.: Типо-литография Б.М. Вольфа, 1899. С. 38–44 [6].

¹⁰ Ламанский В.И. Новейшие памятники древнечешского языка // Журнал министерства народного просвещения. 1879. Январь. С. 131–160; Февраль. С. 311–366; Март. С. 118–159; 1879. Апрель. С. 247–276; Август. С. 1–33; 1880. Июнь. С. 312–353 [7]; Лаптева Л.П. Краледворская и Зеленогорская рукописи и их оценка в России XIX и начала XX вв. // Studia Slavica Hungarica. 1975. № 21. С. 69–74 [8]; Лаптева Л.П. Краледворская и Зеленогорская рукописи и их переводы // Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора. М.: Ладомир, 2002. С. 11–242 [9].

¹¹ СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 397. Л. 1 об. [10].

¹² См.: Куприянов В.А., Малинов А.В. Академик В.И. Ламанский. Материалы к биографии и научной деятельности. СПб.: Дмитрий Буланин, 2020. С. 446–471 [11].

здесь крестьяне так образованы, как едва ли где в Европе. Разумеется, они не читали учёных трудов Палацкого и не могут о них верно судить, но они инстинктивно чувствуют его громадные заслуги чешской народности, хорошо знакомы с политической, гражданской [позицией] его и Ригера. И вот чуть только Палацкий или Ригер появляются где-нибудь в деревне, крестьяне готовят им повсюду торжественные встречи. Так никогда не встречают они австрийского императора. Народ одевается по-праздничному, молодёжь выезжает на конях, палят из ружей, старики несут по нашему хлеб-соль, кричат ура, говорят речи. Палацкий мне показывал благодарственный адрес, который ему подписали в марте 1862 г. с 1500 подписей со всех концов Чешской земли. Он и Ригер избраны почётными членами более чем шести тысяч общин. Чехи в этом отношении народ совершенно особенный. Их шляхта, дворянство – немецкое по преимуществу. Большинство чешских аристократов не умеют даже говорить по-чешски. Все лучшие чешские писатели, учёные, вожди – по большей части дети крестьян. Они сами, не без некоторой гордости, говорят про себя: мы, чехи, плебеи. Жаль, жаль, дурно для славянства, говорил мне напр[имер] Палацкий, что у вас ещё народ мало имеет образования, когда зашла у нас речь о некоторых нелепостях наших либералов-прогрессистов» [12].

Неслучайно большая часть публикуемого второго «Исторического письма» опирается на чешский материал. Однако если первое письмо «О влиянии сходства языков на международные отношения» в качестве основной идеи содержало в себе мысль о языке как основе славянского единства, то письмо «Об умственном и литературном общении русских с их соплеменниками» расширяет и конкретизирует эту мысль материалом, относящимся к политической и конфессиональной истории, а также к психологии народов. При этом второе письмо дополняет уже известные размышления Ламанского положениями, которые ярко демонстрируют особенности его славянофильского мировоззрения, послужившее также и основой его научной позиции. Ключевая мысль статьи заключается в признании факта враждебности западноевропейцев и в особенности германцев славянским народам. История гуситских войн, события Тридцатилетней войны, революционные события 1848 г. трактуются в качестве фактов сопротивления славян германцам и отстаивания своей славянской идентичности. Например, Я. Гуса и И. Пражского Ламанский называет «славянскими мучениками». В резком противопоставлении славянства Западу обращает на себя внимание также тот нюанс, что Ламанский, прежде всего, стремится противопоставить славян германцам, которых он в данном письме рассматривает как главных гонителей славян. Столь ярко выраженная антинемецкая настроенность Ламанского заметна и в его более поздних трудах «Об изучении греко-славянского мира в Европе» (1871 г.) и «Три мира Азийско-Европейского материка» (1892 г.). Однако в последних работах все-таки противопоставление славянства и Запада не замыкается только лишь на германском мире, а расширяется вплоть до концепта «романо-германского мира», который в равной степени охватывает все западноевропейские народы.

Убеждение во враждебности Европы, прежде всего германских народов, славянам сложилось у Ламанского еще до его непосредственного знакомства со славянами. Первоначальное усвоение этой мысли произошло в результате знакомства с немецкой гуманитарной наукой и публицистикой. В тексте второго «Исторического письма» Ламанский ссылается на работу известного немецкого историка Г.Г. Гервинуса «Введение в историю девятнадцатого века», опубликованную в 1853 г. В этой работе, давая краткую характеристику славянам и России, Гервинус пишет о непримиримой враждебности германских и греко-славянских народов: «Как бы для того, чтобы предохранить прогресс свободы от неосновательной поспешности, и теперь еще универсальное господство грозит цивилизации и свободе; и опасность этого господства должна казаться тем большею, что она исходит уже не от католическо-романских народов, которые более или менее прониклись германским духом, но от греко-славянских, которые по культуре и религии стоят неприязненно относительно всех европейских племен» [13, с. 131]. Как можно видеть, Гервинус употребляет в данном контексте понятие «греко-славянские племена», ставшее позднее одним из ключевых в философско-исторической концепции Ламанского. Можно в этом контексте утверждать, что понятие *греко-славянского* мира оказалось у Ламанского заимствованным непосредственно из немецкой исторической науки. Также и самая идея враждебности славян и России, с одной стороны, и Запада, прежде всего германцев, – с другой является неотъемлемой частью немецкого исторического дискурса середины – второй половины XIX в.¹³ Гервинус в указанном контексте пишет даже о том, что враждебность между славянством и Европой и ее политическими принципами грозит «скоро превратиться в великую борьбу между расами»¹⁴. Таким образом, концепт враждебности славян и Европы, часто встречающийся не только у Ламанского, но и в целом в позднем славянофильстве, имеет, по сути, немецкое происхождение. Поэтому-то, утверждая концепцию коренной враждебности славяно-германского мира и германцев, Ламанский мог лишь ссылаться на немецкую научную и публицистическую литературу, что он чаще всего и делал при аргументации данной позиции. Впоследствии командировки в славянские земли только укрепили это убеждение и вывели его на уровень теоретического принципа, одного из главных постулатов его историософской концепции. «Трудно себе представить, до какой степени развиты у здешних немцев международная вражда и ненависть к славянам», – писал он из Праги родителям в 1862 г. [12, л. 23 об.]. При этом серьезного сопротивления онемечиванию со стороны западных славян Ламанский не видел. Ученый с горечью наблюдал, как поддаются влиянию немецкой культуры чехи,

¹³ По вопросу о восприятии славян в немецком общественном сознании и важнейших для политической теории XIX в. понятий панславизма и пангерманизма см.: Волков В.К. К вопросу о происхождении терминов «пангерманизм» и «панславизм» // Славяно-германские культурные связи и отношения. М.: Наука, 1969. С. 25–69 [14].

¹⁴ См.: Гервинус Г.Г. Введение в историю девятнадцатого века. СПб.: Типография О.И. Бакста, 1864. С. 132.

утрачивают свою народность и постепенно перенимают худшие черты германской нации (высокомерие и нетерпимость). В июне того же года он сообщал родителям: «Борьба славянской стихии с немецкой здесь не перестает. Я каждый день бываю в двух лагерях, за обедом с немцами, вечером в чешской беседе. Немцы здесь в Праге ничем не связаны с землёю и народом, их интересы прямо противоположны интересам чешским. Им опасен каждый малейший успех чешской народности, и вот их органы, здешние немецкие газеты, ничем почти более не занимаются, как доносами правительству на чехов. Мне кажется, что здешние немцы ещё хуже наших. В Праге живёт до 10 тысяч жидов, которые, разумеется, держатся стороны сильнейшей и все отчаянные проповедники немецкой культуры. Больше всех слов слышны мне след[ующие] три слова: ано да, вроде английского yes, počkejte, почкайте, подождите, сейчас и культура. За обедом хвастаются этою культурою, за ужином, в беседе, нападают на неё. Здесь каждый лакей немец говорит об этой культуре. В моей гостинице оберъ-кельнер немец, а прислуга чешская, но низшая – кучера и ... все постоянно говорят по-чешски, а высшее лакейство, прислуга за столом, стыдится своего чешского происхождения. Долго и даже доселе не хочет она мне отвечать по-чешски. Итак, аристократия и высшее лакейство в славянской Чехии не хочет быть славянами. Ведь тоже самое было и ещё кое-где доселе осталось и у нас» [12, л. 17 об. – 18]. Месяц спустя об этом же он писал уже И.С. Аксакову из Вены: «Чешская интеллигенция, знаете, теперь вся политическая, их любовь к народу горячая, искренняя, какая только может быть у людей чисто отвлечённых, по своему штампунку они не выше нашего Вернадского, хотя, за исключением разумеется Палацкого, хуже его образованы и, как граждане маленькой земли, гораздо уже и теснее его в своих взглядах. Браунер будет, по-моему, гораздо умнее его и Ригра, но он человек не чистый, был прежде отличным чиновником и народ его сильно недолюбливает. Все они поразительно мало развиты, почти никто из них не знаком с философиею. Да и вообще, часто зная немецкий язык лучше чешского, напр. Ригер, они очень мало знакомы с нем. философиею и литературою. Эта ненависть к немцам вредит чехам страшно, но и положение то какое – этих немцев чешских действительно нельзя любить. Страшная сволочь! Гораздо хуже наших петербургских. Я думаю, что во времена Анны Ивановны наши немцы были несколько похожи на ихних. Вообще Чехию уже постигла Hebercultur, в ней бездна подлых, безнравственных элементов. Но об этом ниже. Знаете, я говорил некоторым приятелям чехам, что злой дух, немечивший их доселе, переселился теперь в их интеллигенцию, став говорить по-чешски, поднял народное знамя и, таким образом обманывая народ, немечит уже деревни, влез в их душу» [15]. Впрочем, Ламанский полагал, что борьба еще не окончена, а ее исход не предreshen. Впервые приехав в Чехию, он фиксирует не особенности народного быта, не местную этнографию или происходящие политические процессы, а продолжающуюся этнологическую, вековую борьбу, ставшую судьбой западных славян. Взгляд Ламанского – взгляд философа истории. Во всем он старается усмотреть

реть подтверждение своей складывающейся историософской концепции. «В Праге немцы довольно многочисленны, – замечал он в письме к родителям, – хотя их гораздо меньше чехов. Но масса капиталов в их руках. Всё австрийское правительство на их стороне. Здесь борьба с немецким элементом происходит безостановочно. Можно сказать, вся народная жизнь чехов есть постоянный отпор немцам и дружный натиск на них. Надо удивляться богатству духовных сил и энергии этого маленького народа – около 6 миллионов» [12, л. 25].

Первые впечатления Ламанского от знакомства с Прагой и чехами были очень позитивными. Он ощутил в чехах тот же родной славянский дух. «Впрочем, сказать правду, – признавался он родителям, – здесь я так мало имею свободного времени, что при всём желании не мог до сих пор ничего написать Аксакову, а материалу накопилось довольно. В самом деле здесь живёшь как в полу-русском городе. По-немецки не говоришь по целым дням. Не думайте, однако, чтобы я уже выучился по-чешски. Правда, болтаю кое-как, но ещё плохо. Вообще мне надо разговориться, раскататься и тогда дело идёт кое-как на лад. Но, к сожалению, я встречаюсь и выдаюсь больше всего с теми чехами, которые недурно говорят по-русски. Разговоры с ними очень приятны, но не так поучительны. Кто любит Москву, тому Прага не может не нравиться. Вид с Градчина, Пражского Кремля, восхитительный. Влтава, разделяющая Прагу на две части, гораздо шире и красивее р. Москвы. Город древний, полный самых дорогих и часто самых тяжёлых воспоминаний для славянина, Прага, хотя и носит на себе множество следов немецкого влияния, однако вообще всё более становится городом славянским. На улицах по преимуществу слышна речь чешская. Шляясь по рынкам и вообще по городу, я был поражён сходством простых старух и детей с нашими. Так вот и переносишься в Россию. Впрочем, у меня в трактире есть две такие старушки. С первого же раза я заговорил с ними по полу-чешски и полу-русски. По-немецки они знают и, видя, что я затрудняюсь по-чешски, они заговаривали со мной по-немецки, но я им всё говорил по-своему. Тогда одна из старух по простоватее призвала другую, которая дала ей выговор, зачем она говорит со мной по-немецки, видишь, пан не разуми, вон е поляк. Теперь я со старухами моими большой приятель. Та из них, которая побойчее, разговаривая со мною, обыкновенно бьёт меня по плечу. Так и ждёшь иногда, что услышишь вот: “кастик мой”. Знакомых здесь у меня довольно» [12, л. 21–21 об.]. «Чехи вообще народ чрезвычайно трудолюбивый и промышленный, – продолжал он. – В Праге, хотя капиталы в руках немцев по преимуществу, но вы видите множество прекрасных магазинов чисто чешских» [12, л. 23 об.]. Впрочем, теплые чувства к чехам и душевная близость не означали полное взаимопонимание. Политическое и экономическое господство немцев, онемечивание интеллигенции, свидетелем которого в Чехии стал Ламанский, были для него не частным случаем в исторической судьбе чешского народа, а следствием более глобального, цивилизационного конфликта двух культурных миров – германо-романского и греко-славянского. Усвоение чехами европейской точки зрения на славянство, приобщение к германской культу-

ре приводило и к ограниченному взгляду на историю. «Я очень люблю чехов, но Вы не поверите, – сетовал он в письме родителям, – как надо суживаться русскому, сколько ему надо заглушить в себе вопросов и требований, чтобы сочувствовать здешним славянским интересам, вполне окунуться в эту жизнь и её интересы. Чехи очень хорошо образованы, но Россию знают очень дурно, проще совсем её не понимают, а между тем толкуют о ней свысока. Исправлять их взгляд нельзя, потому что пришлось бы толковать им, как мало в них славянского духа, как мелочны их вопросы и интересы сравнительно с нашими. Понять иного они теперь не в состоянии и только бы обиделись. Немцы колбасники обращаются здесь с нашими почти так же, как во времена Бирона, только наружно деликатнее. А они ещё вкривь и вкось толкуют о России» [12, л. 19 об.]¹⁵.

В отличие от многих славянских ученых, Ламанский признавал пагубность происходящих процессов, приводящих к утрате народности. Преодолеть их негативные последствия невозможно только приобретением политической независимости. Необходима выработка самобытной культуры, самостоятельная научная и литературная деятельность, способная противостоять и на равных конкурировать с романо-германской культурой. Однако для этого необходимо формирование единой греко-славянской цивилизации. Ламанский с горечью констатировал, что процессы ассимиляции (онемечивания) в чешском обществе зашли слишком далеко. Четверть века спустя после своей первой поездки в славянские земли и почти три десятилетия спустя после написания «Исторических писем» он констатировал совершившийся разрыв западных славян со славянством. В 1887 г. в редактируемых им «Известиях Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества» он опубликовал статью «Славянский, западный вопрос», вызвавшую длительную и резкую полемику¹⁶. В статье Ламанский признавал чехов «уже безвозвратно потерянными для славянства»¹⁷. «Своим духовным строем и бытом, своими нравами и обычаями, – писал он, – чехи до того уклонились от прочего славянства, что в союзе с ним они бы ему, особенно благодаря своей аристократии, скорее вредны, чем полезны. Разумею более или менее ближайшее будущее»¹⁸. Он призывал больше не рассматривать чехов и словенцев как часть славянского мира; они тяготеют к немцам, католицизму, а не славизму. «Германская идея» победила «славянский

¹⁵ Надо заметить, что до поездки в Прагу Ламанский был убежден в лучшем знакомстве чехов с Россией. Так, в полемике с Н.Г. Чернышевским он утверждал, что «ни один из народов славянских не знаком с Россиею лучше чехов» (см.: Ламанский В.И. Национальная бестактность // День. 1861. № 2, 21 октября. С. 18 [16]).

¹⁶ См.: Медоваров М.В., Снежницкая С.И. Раскол среди поздних славянофилов и роль В.И. Ламанского в нем (1887–1897 гг.) // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2019. № 5. С. 38–47 [17].

¹⁷ См.: Ровда К.И. Россия и Чехия: взаимосвязи литератур. С. 16.

¹⁸ Ламанский В.И. Западный, славянский вопрос // Известия С.-Петербургского славянского благотворительного общества. 1887. № 11 и 12. С. 533 [18].

дух» в чехах. В своей публицистике, политико-географических и философско-исторических трудах Ламанский пытался объяснить причины и характер происходящих в славянстве процессов. Знакомство со славянскими землями не изменило, а лишь укрепило Ламанского в его взглядах на историческую судьбу славянства. Подводя итог жизненному пути и научным взглядам Ламанского академик А.А. Шахматов писал: «С горячей симпатией относился В.И. Ламанский к чехам, восхищался их плодотворными усилиями, приведшими к восстановлению их одно время застывшего национального развития; но ему претят ультракатолические симпатии старочешской партии и слишком настойчивое стремление всех вообще чешских политических партий воскресить чешское королевство в прежних его правовых отношениях; напоминая чехам, что их королевство было неразрывною частью Германской империи, В.И. Ламанский надеется, что чехи обратят большее внимание на свои народные, этнографические интересы и откажутся от онемеченных северных окраин Чехии»¹⁹.

«Исторические письма» были написаны Ламанским, скорее всего, с публицистическими целями, что объясняет и некоторую резкость суждений и оценок. Враждебность, отмечаемая им, является имманентной для Запада и, таким образом, оказывается исторической константой всего спектра отношений славянства и Европы. Тем не менее здесь заметна идеализация славянства, за которым а priori признается историческая правота и моральность: так, в первой части статьи Ламанский проводит мысль о том, что при всей враждебности Запада к славянам последние не испытывают по отношению к нему ненависти.

Отмеченные размышления об исконной враждебности славянского мира и Запада, составляющие доминирующую тему второго письма, вполне соответствуют настроению русского общества в период после Крымской войны и в целом характерны для позднего славянофильства (полнее эта мысль нашла отражение в историософии Н.Я. Данилевского, с которым В.И. Ламанский поддерживал дружеские отношения). При этом нельзя сказать, что такое понимание отношений России и Европы (Запада) было доминирующим для славянофильства на протяжении всей его истории. Тематика славянства в целом была мало характерна для раннего славянофильства. А.И. Кошелев в своих «Записках» отмечал, что, хотя участников философского кружка, к которому он принадлежал, прозвали славянофилами, эта характеристика была весьма неудачна. По его словам, «это прозвище вовсе не выражает сущности нашего направления. Правда, мы всегда были расположены к славянам, старались быть с ними в сношениях, изучали их историю и нынешнее их положение, помогали им чем могли; но это вовсе не составляло главного, существенного отличия нашего кружка от противоположного кружка западников» [20, с. 54]. В центре внимания ранних славянофилов стояли проблемы религии, а вопрос об отношении

¹⁹ Шахматов А.А. Владимир Иванович Ламанский. Некролог (Читан в заседании Общего Собрания 29 ноября 1914 г. академиком А.А. Шахматовым) // Известия Императорской Академии Наук. 1914. С. 1347–1348 [19].

России к Западу – проблема, которая оказалась ключевой для самобытной русской мысли первой половины XIX в., – трактовался не через идею отчуждения славянства и Запада, а через требование выработки в России самобытной культуры на основе достижений, в том числе, западной цивилизации в соответствии с национальными традициями. В этом русле движется мысль столь почитаемого Ламанским А.С. Хомякова в статьях «Мнение иностранцев о России», «Аристотель и всемирная выставка» и др. В последней статье Хомяков критикует так называемое англоманство, указывая, что по сути это – «обезьянничество», т.е. рабское подражание чужой культуре. Именно в таком духовном рабстве, по мнению Хомякова, лежит причина столь презрительного отношения европейцев к русским. «Действительно, – пишет он, – англичане могут видеть себе братьев в людях, принадлежащих другому племени и другому народу, но никогда не признают своих братьев в своих обезьянах» [21, с. 692]. Хомяков, как в целом славянофилы, полагал, что выход из культурного прозябания заключается в выстраивании культуры на основе народности, что предполагало для него опору на истинную религию, сохранившуюся в народной жизни, в то время как образованный слой населения – по преимуществу составлявший аристократию – подлинную религиозность утратил. Если для ранних славянофилов опорой развития самобытной культуры выступала религия²⁰, то для Ламанского такой основой является язык.

При схожести фразеологии текста Ламанского с ранним славянофильством, так же как и при всей его преемственности воззрениям Хомякова и Киреевского, у него заметно в данном случае изменение акцентов в славянофильских концепциях народности и отношений России и Запада. Причем – что важно – для Ламанского принципы народности и славянского единства были не только орудиями публицистической борьбы, но и основными принципами науки о славянах. Как уже выше сказано, новшеством стала идея коренной враждебности Запада и славянства. Причем Ламанский прослеживал истоки этой вражды в ту эпоху, когда славянство как этническая общность еще не сформировалось. «Можно полагать, – замечал он, – что она восходит по крайней мере ко II–III в., ко времени господства готов в нынешней южной России и довольно сурового владычества над различными славянскими ветвями. В гуннах искали и нашли себе славяне избавителей от готов» [23, с. 450]. Благодаря участию в завоеваниях гуннов, славяне заселили полабские и прибалтийские земли, нынешнюю Чехию, Моравию, Силезию. Можно сказать, что в той борьбе с готами и сформировалась окончательно славянская этническая общность.

Однако и народность приобретает у Ламанского свое неповторимое звучание, которое, тем не менее, в целом гармонировало с настроениями позднего славянофильства. В тексте второго письма оригинальная трактовка принципа народности более чем находит свое выражение. Демонстрируется особое по-

²⁰ См.: Куприянов В.А. Краковские встречи – 2017 // Философский полилог. 2017. № 1. С. 156 [22].

нимание народности на конкретно-историческом материале – истории Чехии, точнее истории Чехии в период Тридцатилетней войны. Для Ламанского в дискуссиях о принципе народности оказываются важными аспекты языка и наличия у каждого народа своего собственного правительства и аристократии, ориентированной на народ. Ссылаясь на Б. Бальбина, Ламанский указывает, что причинами исчезновения славянской народности у чехов было пренебрежение собственным языком и недостаток патриотизма аристократии. Славянофилы, как отмечает один из современных исследователей, «обосновывали положение о тождестве языка и самосознания народа. <...> Язык не нечто отвлеченное, а живое, неразрывно связанное с духом и мыслью народа, поэтому история языка воспринималась ими как история народа»²¹. Для «спасения» славянской народности, полагал Ламанский, чехам необходимо восстановление в правах национального языка и чешское, а не немецкое правление. Требование народности в богослужении – то есть употребления собственного языка – он находит и у гуситов. Таким образом, принцип народности для Ламанского означает не только возвращение аристократии и правительства к национальным традициям, – о чем ярко писал уже А.С. Хомяков, – но и вполне конкретное требование развития собственного языка. Народность представляет собой в таком случае культивацию собственного языка в науке, искусстве, религии и во всех других сферах духовной жизни общества. Позднее, уже в зрелый период творчества, Ламанский будет разрабатывать концепцию русского языка как общего языка политики и культуры всего греко-славянского мира. Таким образом, принцип народности будет интернационализирован, что даст возможность говорить об особом культурном пространстве греко-славянской цивилизации со своей собственной идентичностью. На примере второго «Исторического письма» можно увидеть, как изначально зарождалась у Ламанского связь проблематики народности и языка.

Второе «Историческое письмо» не датировано, но можно предположить, что оно было написано в период завершения работы или вскоре после магистерской диссертации Ламанского «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании» (1859 г.), защищенной в январе 1860 г. В диссертации Ламанский одним из первых в отечественной науке предпринял попытку осветить историю (раннюю историю) славян со славянофильских позиций и представить единство и синхронность многих исторических процессов у славян. Следующая задача, которую ставил перед собой ученый, – это познакомить русскую публику с мнением европейцев (в первую голову, немцев) о славянах. Его докторская диссертация «Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе» (1871 г.) носила по преимуществу историографический характер с сильным уклоном в философию истории. Это же историографическое направление за-

²¹ См.: Безлепкин Н.И. От словологии к философии языка: эволюция лингвофилософских учений в России // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2020. № 1. С. 143 [24].

метно и во втором «Историческом письме». Письмо публикуется по чистовому автографу, сохранившемуся в Санкт-Петербургском филиале архива РАН (СПбФА РАН. Ф. 35. Оп. 2. Ед. хр. 108. Л. 14–31 об.). Можно предположить, что письмо было переписано набело переписчиком перед предполагавшейся отправкой, скорее всего, в аксаковскую газету «Парус». Запрет на публикацию газеты объясняет, почему «Исторические письма» Ламанского не были опубликованы.

Ниже предлагается публикация текста В.И. Ламанского «Письмо второе. Об умственном и литературном общении русских с их соплеменниками»²².

Список литературы

1. Куприянов В.А., Малинов А.В. «Я служу народности...» (к публикации «Исторических писем об отношениях русского народа к его соплеменникам» В.И. Ламанского) // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. Петербургские славянские и балканские исследования. 2016. № 2(20). С. 89–111.
2. Ламанский В.И. Записки о истории славян Венгрии и Чехии (курс профессора Ламанского для специалистов). 1878/79 год. [СПб.:] Литография Гробовой, [1879]. 98+160 с.
3. Шиповалова Л.В. Идея соборности А.С. Хомякова: трансформация смысла в разных контекстах // *Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии*. 2019. № 1. С. 53–66. DOI: <https://10.31119/phlog.2019.5.4>
4. Ровда К.И. Россия и Чехия: взаимосвязи литератур. 1870–1890. Л.: Наука, 1978. 288 с.
5. Санкт-Петербургский филиал архива РАН (СПбФА РАН). Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 76.
6. Ламанский В.И. Записка об избрании в члены Императорского Санкт-Петербургского университета чешского ученого Вацлава Владислава Томка // *Протоколы заседаний Императорского Санкт-Петербургского университета за 1898 г.* № 54. СПб.: Типо-литография Б.М. Вольфа, 1899. С. 38–44.
7. Ламанский В.И. Новейшие памятники древнечешского языка // *Журнал министерства народного просвещения*. 1879. Январь. С. 131–160; Февраль. С. 311–366; Март. С. 118–159; 1879. Апрель. С. 247–276; 1879. Август. С. 1–33; 1880. Июнь. С. 312–353.
8. Лаптева Л.П. Краледворская и Зеленогорская рукописи и их оценка в России XIX и начала XX вв. // *Studia Slavica Hungarica*. 1975. № 21. С. 69–74.
9. Лаптева Л.П. Краледворская и Зеленогорская рукописи и их переводы // *Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора*. М.: Ладомир, 2002. С. 11–242.
10. Санкт-Петербургский филиал архива РАН (СПбФА РАН). Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 397.
11. Куприянов В.А., Малинов А.В. Академик В.И. Ламанский. Материалы к биографии и научной деятельности. СПб.: Дмитрий Буланин, 2020. 560 с.
12. Санкт-Петербургский филиал архива РАН (СПбФА РАН). Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 44.
13. Гервинус Г.Г. Введение в историю девятнадцатого века. СПб.: Типография О.И. Бакста, 1864. 151 с.
14. Волков В.К. К вопросу о происхождении терминов «пангерманизм» и «панславизм» // *Славяно-германские культурные связи и отношения*. М.: Наука, 1969. С. 25–69.
15. Санкт-Петербургский филиал архива РАН (СПбФА РАН). Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 1.
16. Ламанский В.И. Национальная бестактность // *День*. 1861. № 2, 21 октября. С. 14–19.
17. Медоваров М.В., Снежницкая С.И. Раскол среди поздних славянофилов и роль В.И. Ламанского в нем (1887–1897 гг.) // *Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского*. 2019. № 5. С. 38–47.

²² Выражаем благодарность за помощь в подготовке к публикации текста В. И. Ламанского Константину Юрьевичу Лаппо-Данилевскому.

18. Ламанский В.И. Западный, славянский вопрос // Известия С.-Петербургского славянского благотворительного общества. 1887. № 11 и 12. С. 530–539.
19. Шахматов А.А. Владимир Иванович Ламанский. Некролог (Читан в заседании Общего Собрания 29 ноября 1914 г. академиком А.А. Шахматовым) // Известия Императорской Академии Наук. 1914. С. 1339–1352.
20. Кошелев А.И. Записки Александра Ивановича Кошелева. М.: Наука, 2002. 475 с.
21. Хомяков А.С. Аристотель и всемирная выставка // Хомяков А.С. Всемирная задача России. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 677–694.
22. Куприянов В.А. Краковские встречи – 2017 // Философский полилог. 2017. № 1. С. 155–166.
23. Ламанский В.И. Видные деятели западно-славянской образованности в XV, XVI и XVII веках. Историко-литературные и культурные очерки // Славянский сборник. СПб., 1875. С. 413–584.
24. Безлепкин Н.И. От словологии к философии языка: эволюция лингвофилософских учений в России // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2020. № 1. С. 140–156. DOI: <https://doi.org/10.31119/phlog.2020.1.112>

References

(Sources)

Individual Works

1. Gervinus, G.G. *Vvedenie v istoriyu devyatnadsatogo veka* [Introduction to the history of the nineteenth century]. Saint-Petersburg: Tipografiya O.I. Baksta, 1864. 151 p.
2. Khomyakov, A.S. *Aristotel' i vseмирnaya vystavka* [Aristotle and World Exposition], in Khomyakov, A.S. *Vseмирnaya zadacha Rossii*. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2011, pp. 677–694.
3. Koshelev, A.I. *Zapiski Aleksandra Ivanovicha Kosheleva* [The Memoirs of Aleksandr Ivanovich Koshelev]. Moscow: Nauka, 2002. 475 p.
4. Lamanskiy, V.I. *Zapiski o istorii slavyan Vengrii i Chekhii (kurs professora Lamanskogo dlya spetsialistov). 1878/79 god* [The notes about history of the Slavs in Hungary and Czech (the course of Professor Lamansky for specialists)]. Saint-Petersburg: Litografiya Grobovoy, 1879. 98+160 pp.

(Articles from Scientific Journals)

5. Bezlepkina, N.I. *Ot slovologii k filosofii yazyka: evolyutsiya lingvofilosofskikh ucheniy v Rossii* [From Slovology to Philosophy of Language: Evolution of Linguophilosophical Studies in Russia], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii*, 2020, no. 1, pp. 140–156. DOI: <https://doi.org/10.31119/phlog.2020.1.112>.
6. Kupriyanov, V.A. *Krakovskie vstrechi – 2017* [Krakow meetings – 2017], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii*, 2017, no. 1, pp. 155–166. DOI: [10.31119/phlog.2017.1.14](https://doi.org/10.31119/phlog.2017.1.14).
7. Kupriyanov, V.A., Malinov, A.V. «Ya sluzhu narodnosti...» (k publikatsii «Istoricheskikh pisem ob otnosheniyakh russkogo naroda k ego soplemennikam» V.I. Lamanskogo) [“I serve to nation...”: (to the publication of “Historical letters about the relations of the Russian nation to its tribesmen” by V.I. Lamansky)], in *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana = Peterburgskie slavyanskie i balkanskije issledovaniya*, 2016, no. 2(20), pp. 89–111. DOI: [10.21638/11701/spbu19.2016.207](https://doi.org/10.21638/11701/spbu19.2016.207).
8. Lamanskiy, V.I. *Noveyshie pamyatniki drevnecheshskogo yazyka* [The latest monuments of the Old Czech language], in *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniya*, 1879, January, pp. 131–160; February, pp. 311–366; March, pp. 118–159; 1879, April, pp. 247–276; 1879, August, pp. 1–33; 1880, June, pp. 312–353.
9. Lamanskiy, V.I. (1887). *Zapadnyy, slavyanskiy vopros* [Western, Slavic question], in *Izvestiya S.-Peterburgskogo slavyanskogo blagotvoritel'nogo obshchestva*, 1887, no. 11 and 12, pp. 530–539.

10. Lamanskiy, V.I. Vidnye deyateli zapadno-slavyanskoy obrazovannosti v XV, XVI i XVII vekakh. Istoriko-literaturnye i kul'turnye ocherki [Prominent figures of Western Slavic education in the 15th, 16th and 17th centuries. Historical, literary and cultural essays], in *Slavyanskiy sbornik*. Saint-Petersburg, 1875, pp. 413–584.

11. Lamanskiy, V.I. Zapiska ob izbranii v chleny Imperatorskogo Sankt-Peterburgskogo universiteta cheshskogo uchenogo Vatslava Vladislava Tomka [The Report about the election Czech scholar Vatslav Vladislav Tomka a member of the Imperial Saint-Petersburg University], in *Protokoly zasedaniy Imperatorskogo Sankt-Peterburgskogo universiteta za 1898 g.*, no. 54. Saint-Petersburg: Tipo-litografiya B.M. Vol'fa, 1899, pp. 38–44.

12. Lamanskiy, V.I. Natsional'naya bestaktnost' [National tactlessness], in *Den'*, 1861, no. 2, October 21st, pp. 14–19.

13. Lapteva, L.P. Kralედvorskaya i Zelenogorskaya rukopisi i ikh otsenka v Rossii XIX i nachala XX vv. [The Dvůr Králové and Zelená Hora manuscripts and their estimation in Russia of the 19th and beginning of the 20th centuries], in *Studia Slavica Hungarica*, 1975, no. 21, pp. 69–74.

14. Lapteva, L.P. Kralედvorskaya i Zelenogorskaya rukopisi i ikh perevody [The Dvůr Králové and Zelená Hora manuscripts and their translations], in *Rukopisi, kotorykh ne bylo. Poddelki v oblasti slavyanskogo fol'klora*. Moscow: Ladomir, 2002, pp. 11–242.

15. Medovarov, M.V., Snezhnitskaya, S.I. Raskol sredi pozdnikh slavyanofilov i rol' V.I. Lamanskogo v nem (1887–1897 gg.) [The Schism among the Late Slavophiles and the Role of V.I. Lamansky in it (1887–1897)], in *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta imeni N.I. Lobachevskogo*, 2019, no. 5, pp. 38–47.

16. Shakhmatov, A.A. Vladimir Ivanovich Lamanskiy. Nekrolog (Chitan v zasedanii Obshchego Sobraniya 29 noyabrya 1914 g. akademikom A.A. Shakhmatovym) [Vladimir Ivanovich Lamansky Obituary (Read at the meeting of the General Assembly on November 29, 1914 by Academician A.A. Shakhmatov)], in *Izvestiya Imperatorskoy Akademii Nauk*, 1914, pp. 1339–1352.

17. *Sankt-Peterburgskiy filial arkhiva RAN (SPbF ARAN)* [St. Petersburg Branch of the Archive of the Russian Academy of Sciences (SPbF AARAN)], fond. 35, inventory. 1, storage unit 1.

18. *Sankt-Peterburgskiy filial arkhiva RAN (SPbF ARAN)* [St. Petersburg Branch of the Archive of the Russian Academy of Sciences (SPbF AARAN)], fond. 35, inventory. 1, storage unit 44.

19. *Sankt-Peterburgskiy filial arkhiva RAN (SPbF ARAN)* [St. Petersburg Branch of the Archive of the Russian Academy of Sciences (SPbF AARAN)], fond. 35, inventory. 1, storage unit 76.

20. *Sankt-Peterburgskiy filial arkhiva RAN (SPbF ARAN)* [St. Petersburg Branch of the Archive of the Russian Academy of Sciences (SPbF AARAN)], fond. 35, inventory. 1, storage unit 397.

21. Shipovalova, L.V. Ideya sobornosti A.S. Khomyakova: transformatsiya smysla v raznykh kontekstakh [Khomyakov's Idea of Sobornost: Transformation of Meaning in Different Contexts], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii*, 2019, no. 1, pp. 53–66. DOI: <https://10.31119/phlog.2019.5.4>

22. Volkov, V.K. K voprosu o proiskhozhdenii terminov «pangermanizm» i «panslavizm» [To the question of the origin of the terms «pangermanism» and «panslavism»], in *Slavyano-germanskie kul'turnye svyazi i otnosheniya* [Slavic-German cultural ties and relations]. Moscow: Nauka, 1969, pp. 25–69.

(Monographs)

23. Kupriyanov, V.A., Malinov, A.V. *Akademik V.I. Lamanskiy. Materialy k biografii i nauchnoy deyatel'nosti* [Academician V.I. Lamansky. Materials for biography and scientific activity]. Saint-Petersburg: Dmitriy Bulanin, 2020. 560 p.

24. Rovda, K.I. *Rossiya i Chekhya: vzaimosvyazi literatur. 1870–1890* [Russia and Czech: the interrelations of literatures. 1870–1890]. Leningrad: Nauka, 1978. 288 p.

В.И. Ламанский

Письмо второе
Об умственном и литературном общении русских
с их соплеменниками¹

V.I. Lamansky

The Second Letter
On the Intellectual and Literary Communication of Russians
with their Fellow Tribesmen

Чехи, как я сказал, удивительно ясно сознавали тот вред, который нанесли себе сами немцы, поддаваясь фанатической вражде к славянам. В XV [в.] возникло в чехах не одно, как обыкновенно думают, движение религиозное, но вместе с тем и общественное². Как то, так и другое было вполне народное и выходило из старины, хотя принадлежало будущему. Оба они могли, в случае успеха, преобразовать и обновить Европу. Народный язык в богослужении и православный обряд *чаши*³ (калих) бывший для чехов символом безразличия перед Богом мирян и клира, – знакомые мораванам и чехам по старой проповеди славянских апостолов и их учеников и старый славянский обычай, вытекавший из общинного духа и быта, начало равенства сословий перед законом и полное отвращение к немецким феодальным порядкам – вот начала, которые взялись защищать наши чешские братья перед целою Европою, по смерти ве-

¹ Публикация и примечания подготовлены В.А. Куприяновым, А.В. Малиновым и Л. Налдониовой в рамках проекта РФФИ (грант № 20-011-00071).

² Ламанский имеет в виду *гуситское движение*, которое он справедливо рассматривает не только как религиозное направление, но и как общественно-политическое. Ламанский, как видно из данного и из других текстов, придавал большое значение гуситскому движению как попытке славян утвердить свою собственную идентичность относительно романо-германского мира и как примеру постоянной борьбы славян и германцев. История Чехии именно периода гуситских войн неоднократно становилась предметом, который Ламанский преподавал на историко-филологическом факультете университета в 1880–1890 гг.: курсы «История Чехии и Польши в XV и XVI вв.», «Обзор источников истории Гуситской эпохи», «Чтение отрывков старочешской литературы», практические занятия «Разбор некоторых сочинений Гуса и П. Хельчинского». Тем не менее в период написания данного текста основным источником Ламанского по истории Чехии являлся фундаментальный труд Ф. Палацкого (1798–1876) «История народа чешского в Чехии и Моравии». Далее Ламанский цитирует соответственно третий и четвертый тома чешского издания этого произведения.

³ Видимо, Ламанский имеет в виду не столько *чашиников* – умеренное направление в гуситском движении, – сколько общее для гуситов требование ввести единый для всех (и для клира, и для мирян) обряд причащения, т.е. хлебом и вином. Кроме этого, важнейшим требованием гуситов было ведение богослужения на национальном (чешском) языке, что было для Ламанского показателем превосходства греко-славянского мира, к которому в его исторической концепции принадлежат чехи.

ликих славянских мучеников, Гуса и Иеронима⁴. В самом разгаре народных страстей, чехи уберегли себя от безумной и сильной вражды к немцам: так, одно чешское стихотворение XV в., советуя не щадить немцев, как всегдашних чешских врагов, угнетателей и предателей, –

Су чешти вждыцкы ганце
тупителе, врази, зрадце,

предписывает, однако братски любить тех немцев, что тверды в законе Божиим:

Лечь су ктери заховали
а в закони Божьем стали:
ты милуйте, ажкто брате⁵.

⁴ В данном предложении Ламанский упоминает деятельность свв. Кирилла и Мефодия, каковой он придавал огромное значение на протяжении всей своей научной биографии. Ламанский полагал, что солунские братья создали в IX в. особый искусственный общеславянский язык, что выражало, по мнению ученого, постоянно присутствующую в истории славянских народов потребность в единстве. Ламанский считал, что основанием старославянского языка, созданного свв. Кириллом и Мефодием, был не какой-то отдельный славянский диалект; анаоборот, этот язык представлял собой синтез многих существующих на тот момент диалектов (не только солунско-болгарских), и именно в этом Ламанский видел искусственность старославянского языка. По мнению ученого, из современных ему языков единственным законным наследником старославянского языка является исключительно русский язык, распространение которого среди славян в качестве единого литературного и дипломатического языка послужит основанием культурного объединения славян и преобразования их в единую нацию (по этой проблеме см. об этом: Ламанский В.И. Национальности итальянская и славянская в политическом и литературном отношении. СПб., 1865; Ламанский В.И. Непорешенный вопрос. Ст. 1. Об историческом образовании древнего славянского и русского языка (И.И. Срезневскому) // Журнал Министерства народного просвещения. 1869. № 1. С. 122–163; Ламанский В.И. Видные деятели западно-славянской образованности в XV, XVI и XVII веках. Историко-литературные и культурные очерки // Славянский сборник. СПб., 1875; Ламанский В.И. Кирилло-Мефодиевская идея // Газета «Новое время». 1885. 13 апреля. С. 2). Также в комментируемом предложении обращает на себя внимание, что Ламанский связывает «обряд чаши» – одну из важнейших составляющих идеологии гуситского движения, в основе которой лежит мысль о равенстве перед Богом и, соответственно, идея социальной справедливости, – с *общинным духом и бытом* славян (в данном случае чехов). Этот тезис является важнейшей мыслью, показывающей *славянофильскую* основу исторического мышления самого Ламанского, поскольку именно подчеркивание *общинности* как исходной отличительной особенности русской (славянской) жизни было краеугольным камнем социально-философских и политических воззрений славянофилов – идея, продолжателем которой в своих научных концепциях оказался Ламанский. Вслед за славянофилами, Ламанский считал общинность одной из ключевых черт, отличающих греко-славянский мир от романо-германского. Ниже Ламанский прямо указывает, что славянский общинный дух, гонимый германцами, лежит в основе деятельности Яна Гуса, Жижки и таборитов (см. об этом подробнее: Ламанский В.И. Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе. СПб., 1871; Ламанский В.И. Три мира Азийско-Европейского материка. СПб., 1892).

⁵ *neb sú čeští vždycky hánce,
tupitelé, vrazi, zrádce,
leč jsú kteří zachovali
a v zákoně božském stáli,
ty miluj te jakožto bratři!*

Должно помнить, что чехи-гуситы страшно карали своих земляков-католиков. Немцам, что жили в Праге и приняли учение Гусово, отведена была пражскою общиною в 1420 г. церковь Св. Духа, где они спокойно совершали богослужение на немецком языке. Старо-славянский общинный дух, со времен Оттокаровых⁶ затертый и задавленный, снова стал воскресать в чехах, найдя себе великих поборников в священнике Яне, в Жижке и в таборитах. «Шляхта чешская, – говорит Палацкий, – всё больше исчезала с поля деятельности или мешалась с народом; управление дел государственных постепенно все переходило в руки людей новых, которых нельзя считать ни шляхтичами, ни плебеями, хотя они походили и на тех, и на других. В победоносном войске чешском каждый богатый и бедный назывался братом, начальство давалось тому, кто отличался способностями и храбростью; у неприятелей же происхождение указывало войнам на их места. Эти обстоятельства все больше и больше привлекали на себя внимание; Европа феодальная, не меньше римско-католической, стала страшиться влияния чешского. Уже в двух краях Франции, простой народ, следуя примеру чехов, стал подниматься против аристократии; в пример сочувствия, пробудившегося во Франции к гуситам, можно также указать на одно свидетельство французского духовенства (что съезжалось на собор в гор. Бурже), из которого видно, что в Дофине собираемы были денежные пожертвования на помощь гуситам чешским. Нечего удивляться, – замечает Палацкий, – что между защитниками феодальных прав на родине и на чужбине должно было образоваться общение и единство»⁷. В половине ноября 1431 г. послали чехи народу немецкому свой манифест, на немецком языке. Тут обращались они ко всем немцам, богатым и бедным, прося их рассмотреть причину вражды между обоими народами,

Дословный пер.: «... они (немцы) всегда нарушители, убийцы, предатели чехов, но некоторые из них не поддались и пребывают в божественном законе, любите их как братьев!». Источником текста является «Упрек Короне чешской» (Porok Koruny české) из «Гуситской поэзии» «Баутценовского манускрипта».

⁶ Оттокар II (1253–1278) – чешский король из династии Пржемысловичей. Поддерживал расселение немцев на территории Чешского королевства. Ламанский полагал, что политика Оттокара способствовала онемечиванию чешских земель.

⁷ *Примечание В.И. Ламанского*: Palacky Dějiny nár. českého. D. III. Č. 2. str. 163. Он указывает здесь на «Advisamenta prolocuta per dominos praelatos et alios clerum regni Franciae et Delphinatus representantes, qui Bituris convenerunt ad mandatum D. Regis» etc. ap. Mansi XXIX. 402». «In Delphinatu est quaedam portio inter montes inclusa, quae erroribus adhaerens praedictis Bohemorum, jam tributum imposuit, levavit et misit eisdem Bohemis.» Ac. Cf. Raynaldi ad ann. 1432. § 6. Segovia. (M.S.).

Примечание публикаторов: Ламанский точно цитирует Т. III, Ч. 2 «Истории народа чешского в Чехии и Моравии» Ф. Палацкого. В цитате речь идет о церковном соборе в г. Бурже в 1432 г., на котором французское духовенство признало влияние гуситского движения по всей Европе. Источником второй цитаты, приводимой Палацким, является испанский теолог Хуан де Сеговия (1395–1458), отрывки из произведения которого Ламанский переписывает у Палацкого в своем примечании. Перевод латинских фраз: «Господами прелатами и другим клиром была высказана поддержка королю Франции, и пришли в Бурж представители Дофине по приказу короля»; «В Дофине есть некая область, окруженная горами, которая обманом притягивается уговорами богемцев, она уже наложила налог, собрала его и отправила в ту же Богемию».

в следствие которой уже погибло столько добрых людей с обеих сторон. «Удивляемся, что вы столько верите папе и его духовенству, которое дает вам ядовитые отпуска за то, чтобы вы нас истребляли; эти отпуска – чистый обман и подлог; погибнет тот телом и душою, кто им поверит; много люди грешат, доверяя таким отпускам. Христос прощает не один грех, а все; как же папа может отпускать одни грехи или часть их, а других нет? Кто без вреда может искупить от смерти своего ближнего, и того не сделает, тот убивает брата своего; если уже папа может освобождать людей от грехов и гибели, то никто и не погибнет, и ад будет пуст; а если, имея возможность освобождать их, он не освобождает, то сам убивает столько, сколько их гибнет. Духовенство ваше словно дьявол, что искушал Христа, сулил ему весь мир, над которым не имел никакой власти; так и оно сулит вам то, чем само не владеет. Оно вас возбуждает против нас, боясь, чтобы мы не открыли вам его беспутства. Христос благоволил слушать и самого дьявола, оно же не дает вам нас выслушать, хотя оно не лучше же Христа, а мы не хуже дьявола. В нынешнем году мы были у короля польского в Кракове и у короля угорского в Хбе, просили аудиенции, – все напрасно; оно хотело нас извести, но Бог того не допустил. Потому то вы, князья, дворяне, имперские города и общины, устройте так, чтобы нам сойтись на общем сейме и мирно изложить друг другу нашу веру; если же ратовать, то будем ратовать только речами и доводами, а не кровопролитною войною. Не верьте попам своим, что говорят, *будто бы мирянам не следует участвовать в прениях о вере; то говорят они из боязни быть побежденными*. Таково значение истинной веры: чем сильнее на нее нападают, тем она выше растет и больше усиливается...» и проч. Палацкий догадывается (D. III. Č. 2. 175–176)⁸, что этот манифест принадлежит перу Прокопа Великого, бывшего священником у гуситов. Заметим также, что в то время чехи

⁸ Ламанский цитирует гуситский манифест по Т. III, Ч. 2. «Истории чехов...» Палацкого (издание 1851 г.). Курсив в тексте принадлежит самому Ламанскому. Говоря о Прокопе Великом в связи с этим манифестом, Палацкий делает следующий вывод: «Главным создателем и автором этого манифеста, несомненно, является священник Прокоп Великий» (*Palacky F. Dějiny národu českého. D. III., kniha 13, Č. 1. Praha: J.G. Calve, 1851. Str. 176*). Следует заметить, что гуситы распространяли достаточно много манифестов, адресованных разным слоям общества того времени. Главным предметом критики в такого рода манифестах была *католическая церковь*, что хорошо видно из цитируемого Ламанским фрагмента. Однако обращает на себя внимание, что в данном контексте столь очевидная антиклерикальная тенденция манифеста отходит для Ламанского на второй план, в то время как основная идея, для подтверждения которой Ламанский использует этот сюжет, заключается в исконной вражде германцев и славян; религия же в данном случае оказывается второстепенной и играет роль инструмента в борьбе одного *этнографического* элемента против другого. Такая смена акцентов весьма характерна для Ламанского, который считал, что язык, психология народов и формы социального быта являются более фундаментальными факторами истории, нежели религия. Именно поэтому гуситские войны превращаются под пером Ламанского из антиклерикального протеста в главным образом эпизод борьбы славян против германской экспансии. Тем самым взгляды Ламанского в этом отношении существенно отличаются от философии истории раннего славянофильства, для которого именно религия являлась определяющим фактором исторического процесса (см., например, «Семирамиду» А.С. Хомякова).

имели лучшее, первое войско в Европе, и оставались всегда победителями. Одно имя чеха и гусита производило страх и ужас в Европе. При одном приближении гуситов бежали многочисленные войска феодальные, как, например, при Устьи и Домажлицах⁹. Констанцкий собор, сжегший Гуса и Иеронима, вменял последнему в большую вину то, что он в Витебске и Пскове «открыто перешёл от католиков к православным, присутствовал при восточном богослужении, кланялся русским мощам и иконам, принимал таинства по обряду греко-восточному, старался и самого Витовта обратить к православию» (Ст. г. Новикова Гус и Лютер. Рус. Бес. 1858 г. I. 4)¹⁰. Справедливо также заметил г. Новиков, что «Иероним исповедал совершенное равенство с Гусом в догматических мнениях, и что Гус развивал в теории, то Иероним приводил в дело»; что «в лице двух подвижников, собор казнил православные воспоминания чехов». Вспомним также, что чехи, прежде чем бы отправить большое посольство на собор Базельский, послали на него Николая Гумполецкого и Яна Жатецкого. 10 октября 1432 года, явившись на собор, они объявили, что чешский народ желает, между прочим, чтобы и восточная греческая церковь была скорее приглашена на собор (Palacky. D. III. Str. 205)¹¹. И впоследствии чехи не переставали помышлять о связях и общении с

⁹ Имеются в виду *битва при Усти-над-Лабем* (или *битва при Ауссиге*), где в июне 1426 г. гуситы под командованием Прокопа Великого нанесли поражение германским крестоносцам, а также *битва при Домажлище* (или *битва при Таусе*), где в августе 1431 г. гуситы также под командованием Прокопа Великого одержали победу над крестоносцами. Следует отметить, что относительно битвы при Усти утверждение Ламанского, что при «одном приближении гуситов бежали многочисленные войска феодальные», вряд ли можно считать верным, поскольку эта битва известна в качестве одной из самых кровопролитных в истории гуситских войн: германский гарнизон, который находился в Ауссиге, при приближении гуситов отнюдь не убежал, а наоборот, к германцам прибыло подкрепление, после чего крестоносцы не только не убежали, а атаковали гуситов, в итоге проиграв им битву.

¹⁰ Ламанский ссылается на труд *Евгения Петровича Новикова* (1826–1903), русского дипломата, писателя и историка славянофильской направленности. Труд Новикова «Гус и Лютер» был опубликован в 1857–1858 гг. в славянофильском журнале «Русская беседа», в котором также и Ламанский в 1858 г. и 1860 г. публиковал свои работы. Действительно, Новиков трактует известные события Констанцкого собора (казнь Я. Гуса в 1415 г. и казнь И. Пражского в 1416 г.) как пример подавления Западом греко-восточной идентичности чехов, о чем ниже пишет Ламанский. В этом отношении взгляды Новикова и Ламанского оказываются идентичными. Точная ссылка на цитируемый Ламанским текст: *Новиков Е.П.* Гус и Лютер. Гл. III: Констанцкий Собор. – Путешествие Гуса. – Три темницы и три аудиенции Гуса. – Последние минуты Гуса // *Русская беседа*. 1858. Кн. I (IX). С. 3–4.

¹¹ *Примечание Ламанского*: Желание это изъявлено было чехами и раньше, еще в 1429 г. «Husitae voluerunt, ut celebrando concilio interesse debeant patriarcha Constantinopolitanus, Graeci et Armeni.» (Andr. Ratisbor. in dialogo. MS. Palacky. D. III. Str. 94).

Примечание публикаторов: Точная ссылка на работу Ф. Палацкого, из которой Ламанский заимствует сведения о событиях Базельского собора: *Palacky F.* Dějiny národu českého. D. III. Č. 2. Str. 205–206. Перевод латинской фразы «Гуситы хотели, чтобы многочисленным собранием должны были присутствовать патриарх Православной церкви, Греки и Армяне». *Ян Жатецкий (1350–1414)* – наст. им. Иоганн фон Тепль, теолог немецкого происхождения, сторонник таборитов, автор диалога «Богемский пахарь». Согласно указанию Палацкого, *Николай Гумполецкий* – писец

народами православными; так в 1452 г. сносились они с Цареградским патриархом Геннадием, одобрявшим их веру (Palacky. D. IV. Č. 1. Str. 258–261), или в XVI в., когда один из чешских братьев выступал в прениях с Московским царем Иваном Васильевичем Грозным¹²; или когда в 1599 г. на соборе в Вильне¹³ чешские братья желали соединиться с православными, против римских католиков, или в нынешнем столетии, когда один из главнейших подвижников современного возрождения чехов и, можно сказать, всего западного славянства, аббат Добровский¹⁴, под конец дней своих, любил мечтать о восстановлении в Чехии славянского богослужения; когда в июне 1848 г. на время снова в Праге –

Молитва славянская снова звучала

В напевах, знакомых минувшим векам¹⁵.

Старого города Праги. (см.: «Mikuláš Humpolecký, písař Starého Města pražského» (Palacky F. Dějiny národu českého III., kniha 13, čl. 1. Odeon, Praha, 1968. Str. 493).

¹² Очевидно, имеется в виду спор Ивана Грозного с Яном Рокитой, который имел место в 1570 г.

¹³ Имеется в виду Собор в Вильно в 1599 г. (т.е. после Брестской унии 1596 г.) протестантов и православных, направленный против униатов и католиков. Обращает на себя внимание, что Ламанский также склонен подчеркивать не догматическое значение Собора, а факт проявления племенной тяги славянских народов друг к другу.

¹⁴ Добровский Йосеф (1753–1829) – чешский филолог, лингвист, историк, фольклорист. Ламанский называл Добровского «патриархом славяноведения».

¹⁵ Ламанский цитирует стихотворение «Беззвёздная полночь дышала прохладой...» Алексея Степановича Хомякова (1804–1860) – одного из родоначальников славянофильства. Интересно, что указанное стихотворение было написано в 1847 г., то есть до событий 1848 г., когда в ходе сотрясавших Европу революционных событий произошел известный I славянский съезд в Праге – событие, которое Ламанский имеет в виду в этом контексте.

УДК 1(091)+ 165.9

ББК 87.3(2)+ 87.25

Симон Семенович Илизаров

Институт истории естествознания и техники имени С.И. Вавилова РАН, доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник, заведующий отделом историографии и источниковедения истории науки и техники, Россия, Москва, e-mail: sinsja@mail.ru

Виктор Александрович Куприянов

Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники имени С.И. Вавилова РАН, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора социальных и когнитивных проблем науки, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: nonignarus-artis@mail.ru

Очерки по истории русской философии 50-60 годов¹**Тимофей Иванович Райнов****Части одиннадцатая и двенадцатая****Подготовка к публикации С.С. Илизарова и В.А. Куприянова***Simon Semenovitch Ilizarov**

S.I.Vavilov Institute for the History of Science and Technology, RAS, Advanced PhD (History), Professor, Chief Research Scientist, Head of the Department of historiography and Source study of the history of science and technology, Russia, Moscow, e-mail: sinsja@mail.ru

Victor Aleksandrovich Kupriyanov

St. Petersburg branch of S.I. Vavilov Institute for the History of Science and Technology, RAS, PhD (Philosophy), Research Scientist of the sector of social and cognitive problems of science, Russia, St. Petersburg, e-mail: nonignarus-artis@mail.ru

**The Outlines of the History of Russian philosophy
of the 50-60s years****Timofey Ivanovich Rainoff****Parts eleven and twelve***Prepared for publication by S.S. Ilizarov and V.A. Kupriyanov*

¹ Публикация осуществлена при финансовой поддержке РФФИ (проект № 19-011-00366 и проект № 20-011-00071). (The reported study was funded by RFBR, project numbers № 19-011-00366 and № 20-011-00071).

*Части первая и вторая опубликованы в: Соловьёвские исследования. 2020. Вып. 2(66). С. 59–68. Часть третья – Соловьёвские исследования. 2020. Вып. 3(67). С. 39–47. Части четвертая и пятая – Соловьёвские исследования. 2020. Вып. 4(68). С. 62–74. Части шестая и седьмая – Соловьёвские исследования. 2021. Вып. 1(69). С. 31–41. Часть восьмая – Соловьёвские исследования. 2021. Вып. 2(70). С. 20–36. Части девятая и десятая – Соловьёвские исследования. 2021. Вып. 3(71). С. 154–167.

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.1.138-154

11. Индивидуализм

Социологический строй русской жизни исполнен парадоксов, – приходится повторять это. Одним из них является индивидуализм, окрашивающий собою многие ее проявления. Откуда бы у нас взялся индивидуализму? Индивидуализм предполагает более или менее развитую индивидуальность. А индивидуальность – как гласит один из достовернейших социологических законов, – вырастает и развивается только в среде с далеко проведенным общественным разделением труда. На основе такой дифференциации общество распадается на большое число «социальных кругов», объединенных – каждый в отдельности – специальною функцией, которую они выполняют. Эти круги по необходимости «скрещиваются», так как нередко одним и тем же лицам приходится участвовать в нескольких кругах. Например, в таком обществе адвокат может быть еще домовладельцем и членом какой-нибудь политической партии, он должен отбывать воинскую повинность и имеет право участвовать активно и пассивно в выборах, в парламент, и т.д. Каждой из этих своих функций он входит в соответствующую социальную группу или «круг», следовательно, эти круги в нем «скрещиваются». Такое скрещение не противоречит общественному разделению труда, так как в дифференцированном обществе скрещиваются лишь круги, не парализующие друг друга и не дробящие сил личности настолько, чтобы она не могла участвовать ни в одном из них интенсивным образом. Скрещение в одном лице профессии адвоката и педагога, публициста и ученого, журналиста и инженера и т.д. хотя и мыслимо, но не обладает «живучестью», так как соответствующие деятельности не могут выполняться средним человеком без вреда одна для другой: адвокату некогда быть педагогом, а педагог, прикрепленный к месту преподавания, лишен возможности того свободного продвижения, которого требует адвокатская профессия; а самое главное, адвокатский труд, по самому своему качеству, предъявляет к умственной деятельности человека такие требования, за удовлетворением которых у него уже не остается ни умственных, ни физических сил для удовлетворения еще и педагогическим требованиям, весьма отличным от адвокатских и предполагающим наличность у человека свежих сил, иногда очень значительных. В сильно дифференцированном обществе таких «скрещений» и не происходит: они характерны для обществ мало дифференцированных, в которых на одну и ту же личность ложится сразу бремя нескольких, подчас очень многочисленных и различных функций, друг другу мешающих, но не могущих быть разложенными на разных лиц отчасти по недостатку в людях, отчасти по отсутствию общественного спроса на людей и труд специализированный. Дифференциация общества разбивает его вообще на группы людей, друг на друга мало похожие, так как осо-

бые условия труда и существования в пределах каждой общественно-профессиональной группы создают и особые типы людей. Поэтому социальная дифференциация вообще ведет к выработке различий между членами общества, т.е. к их индивидуализации, и чем глубже эта дифференциация, тем сильнее индивидуализация. А сопровождающее глубокую дифференциацию «скрещивание общественных кругов» еще больше усиливает индивидуализацию. Один и то же человек оказывается под действием различных условий, отвечающих различным «кругам», скрещивающимся в нем, и, приспособляясь к этим условиям, он вырабатывает в себе черты и привычки, ему одному свойственные или, вернее, характерные для всех членов общества, живущих в тех же условиях. Но в дифференцированном обществе возможность того, чтобы много людей жили в одних и тех же условиях, мало вероятна. Чем больше в таком обществе специализированных функций, тем многочисленнее возможные между ними комбинации, а в таком случае население общества, распределившись в большом числе этих комбинаций, окажется разбитым на группы, тем более многочисленные и более разнородные, чем больше комбинаций. Следовательно, число «схожих» людей будет в нем уменьшаться, т.е. в нем будет соответственно сильнее рост индивидуализации. И, раз она растет, будут с нею расти и те привычки, взгляды и настроения, совокупность которых носит имя индивидуализма. Таким же образом индивидуализм обуславливается глубокою дифференциацией общества и сопровождающим ее скрещиванием социальных кругов. Но ведь это как раз та социологическая величина, которой всегда недоставало русскому обществу! Элементарный («сегментарный», по Дюркгейму) тип дифференциации всегда был особенностью нашего общественного бытия. А между тем нельзя не удивляться у нас обилию индивидуалистических течений всякого рода. Это и есть упомянутый социологический парадокс русской жизни.

Парадокс, конечно – кажимость, внешняя и обманчивая. Он объясняется тем, что есть индивидуализм и индивидуализм. Один – только что разъясненный, происходит от «избытка» социальной дифференциации. Другой, который мы сейчас рассмотрим, обусловлен, напротив, ее «недостатком», слабостью².

При слабой дифференциации общества его члены несут на себе много социально-трудовых функций, которые, в более дифференцированных обществах распределяются между несколькими, особо их выполняющими, группами. Каждый удовлетворяет все свои потребности. Без сомнения, число и напряженность этих потребностей должно быть невелико, чтобы такое одиночное их удовлетворение могло казаться достаточным. Как бы то ни было, члены такого общества сравнительно мало связаны друг с другом: нужда их друг в друге невелика. У каждого есть то же, что и у другого. А где нет фактических,

² Такое дополнение господствующего взгляда на причины индивидуализма представляется нам необходимым не только в данном вопросе, но более подробное развитие нашей мысли завело бы нас слишком далеко: оно требует специального исследования.

реальных связей, там не может быть и связей идеальных, проникнутых сознанием и сопровождаемых ценою их с точки зрения должного и недолжного. Эта слабость социальных связей, следствие слабости общественной дифференциации, имеет своей оборотной стороной то, что члены общества привыкают жить в тесном кругу своих личных или узко-кружковых интересов, и в их поведении мотивирующую роль играют тогда не побуждения солидарности, общежительности, а побуждения, вытекающие из потребностей, интересов и взглядов обособленно-самодовлеющего существования. Так их жизнь приобретают ярко индивидуалистический характер. Но этот индивидуализм отличается от рассмотренного выше тем, что почвою для его развития служит как раз отсутствие или слабость индивидуальности, тогда как в индивидуализме, выше указанном, он вырастает именно из недр развитой индивидуальности. И действительно, при слабости общественной дифференциации, члены общества, несущие, каждый в отдельности, более или менее одинаковые функции, похожи друг на друга именно постольку, поскольку сходны эти их функции. Делая, в общем то же, что и всякий другой, один вырабатывает в себе, под влиянием этого «дела», те же черты и особенности, что и другой. В мало дифференцированном обществе индивидуализация, таким образом, низка, и несмотря на это, а отчасти и благодаря этому, в таком обществе сильны индивидуалистические стремления и привычки. В высоко дифференцированной среде, вырабатывающей личности, фактически индивидуализированные, – индивидуалистические потребности и стремления вытекают просто из того, что существуют индивидуализированные их носители. Эта потребность в стремлении состоят в обоих случаях в одном и том же, – в желании и возможности жить и поступать «по-своему». Но в слабо дифференцированном обществе жить и поступать по-своему – значит делать все, по возможности, независимо от другого, хотя бы совершенно так же, как делает этот другой. В более дифференцированной среде «жить по своему» – значит поступать по особому, согласно со своими вкусами, потребностями и желаниями, отличными от вкусов и желаний другого в той же мере, в какой этот другой и я – фактически различные индивидуальности: напротив, мотив «независимости» от другого здесь не играет столь существенной роли, как в первом случае: в сильно дифференцированном обществе члены его тем больше нуждаются друг в друге, чем различнее выполняемые ими функции, часто одинаково нужные для всех членов общества; эта взаимная нужда означает и взаимную связанность, зависимость, и потому, поступая невольно или вольно «по своему», здесь заботятся не о полной «независимости», в сущности невозможной, а о том, чтобы эту неизбежную зависимость согласовать со столь же неизбежною особенностью, индивидуализацией своей жизни. Поэтому-то обе эти разновидности индивидуализма относятся различно к такому важному элементу социальной эволюции, как рост солидарности между членами общества.

Индивидуализм, ценящий по преимуществу «независимость», чем дальше, тем больше оказывается в жестоком конфликте с растущей зависимо-

стью людей друг от друга, составляющей реальную основу солидарности. И с увлечением и углублением солидарности между людьми, индивидуализм этого типа должен все решительнее и решительнее идти на убыль. Не такова судьба индивидуализма, стремящегося сочетать особенность индивидуальной жизни с ее растущей зависимостью от условий дифференциации. Индивидуализм этого рода прекрасно согласуется с ростом солидарности. Он имеет будущее, и ему суждено усиливаться и углубляться в перспективах этого будущего. С полным правом мы могли бы назвать индивидуализм первого рода отмирающим и регрессивным, усвоив индивидуализму второго рода – имя грядущего и прогрессивного.

Представим себе теперь, что перед нами общество, типа переходного от элементарной дифференциации к дифференциации более глубокой и разносторонней. Предположим, что оно существует среди обществ, более дифференцированных, чем оно, и, сталкиваясь с ними, неизбежно терпит поражение, – следствие того, что его культура, как духовная, так и материальная, менее специализированная по всем направлениям, менее интенсивна, менее содержательна и богата, чем культура окружающих, более дифференцированных обществ. Под влиянием внутренних потрясений, вызванных этими столкновениями и поражениями, наше отсталое общество испытывает сильнейшую потребность во внутренних преобразованиях, и прежде всего, потребность в большей дифференциации. Но, по нашему предположению, оно и без того находилось в процессе перехода от менее глубокой к более проникающей дифференциации, и, благодаря вызванной «внешними» событиями катастрофы, этот процесс должен был теперь еще ускориться. Социальные связи и зависимости должны были вследствие этого умножиться и крепнуть. Но людская психология меняется гораздо медленнее, чем объективные и, в частности, социальные условия ее существования: ее развитие обычно более или менее отстает от главного течения социальной эволюции, так как влечет за собою бремя прошлого. Благодаря этому, люди с привычками и вкусами малоинтенсивной культуры незаметно и неожиданно для себя оказывались в обстановке, требовавшей большей дифференциации и интенсификации жизни. Возникал конфликт между традициями их архаического индивидуализма со свойственной ему жадной «самодовления», «независимости» и – изменявшимися условиями социального строя, как мы видели, враждебными этого рода индивидуализму. На первых порах этот конфликт мог только усилить архаически-индивидуалистические потребности, хотя, с течением времени, теряя под собою реальную почву, эти потребности должны были неизбежно, пусть и относительно медленно, выходить из преобладающего духовного обихода нашего гипотетического общества.

Это общество представляет социологическую «модель» русского общества около середины XIX-го века и ближайших затем десятилетий. Слабо дифференцированное, оно, однако, уже начинало страдать от этого, и архаический тип русской жизни с ее подразделением на недифференцированные, внутренне

замкнутые и от всего внешнего независимые социальные ячейки, дворянские, купеческие и крестьянские «гнезда», уже пошатнулся, стал медленно перестраиваться и меняться вследствие растущей примеси более дифференцированных форм культуры. А тут подоспела Крымская война, воочию обнаружившая нашу колоссальную общественную отсталость от современных европейских форм социальной жизни и давшая сильнейший толчок нашей «европеизации» в смысле более ускоренного усвоения тех же форм. «Порвалась цепь великая» крепостного права, одного из устоев нашего отсталого общественного бытия, и, «ударив одним концом по барину, другим по мужику», на манер центробежной машины, разделила эти архаические группы на ряд новых общественных слоев по их удельному трудовому весу: началась дифференциация дворянства и крестьянства, расслоение их на большее, чем прежде, число групп, связанных притом друг с другом многообразнее и глубже, чем в эпоху крепостного режима. Личность, вовлеченная в этот процесс коренного перераспределения общественных сил и функций, начинала испытывать все растущие стеснения в своем самоощущении «независимой» и «самодовлеющей» единицы. Все чаще и больше она чувствовала себя в положении «пальца от ноги», зависимого винтика колоссального механизма, работающего по своим «объективным» законам и не желающего знать ничего о претензиях архаической «цельной» и «всесторонней» личности. Вот когда последовал взрыв индивидуалистических чувств и вкусов старого, отмирающего типа, чувств и вкусов «независимой» личности, желавшей жить, как ей угодно, на манер того героя русской пословицы, который был сам «и чтец, и швец, и на дуде игрец», – жить так «в век пара и электричества», в эпоху головокружительной специализации, дифференциации и интенсификации, всех форм и областей культуры. Проявления этого архаического индивидуализма, имя же им легион, особенно заметны в русской жизни 70–80-х годов, но не мало их было и в 50–60-х.

Две главные реформы 50–60-х годов, крестьянская и судебная, носят на себе печать яркого индивидуализма, если не исключительно архаического, то и не вполне «прогрессивного». Крестьянская реформа, в том виде, как она фактически совершилась, явилась результатом борьбы и взаимодействия различных общественных сил и мотивов, и хотя одни из тогдашних групп повинны в ней, в ее конкретном содержании, более других, все они приложили свою руку к ее осуществлению, все выразили в ней хотя бы частицу своих преобладающих страстей и интересов. В результате, последовало «освобождение» крестьян в таком виде, что единственной ценностью реформы оказался голый факт «освобождения», приобретения крестьянином блага личной свободы. Мало кто в русском обществе того времени не чувствовал необходимости наделения крестьян этим благом, и вместе с тем, это благо представляло собою тот минимум, который, по общему мнению, должна была осуществить реформа. Но что означала эта «свобода»? Прежде всего, независимость, предоставление каждому права и возможности устраивать свою жизнь

по произволу. И хотя многие хорошо понимали, что эта независимость сама по себе, без достаточного хозяйственного базиса, окажется, по всей вероятности, фиктивной, в ней все-таки видели нечто ценное и фактически проведенная реформа осуществила именно эту индивидуалистическую ценность с преобладающим в ней мотивом независимости. Тот же мотив сообщился и судебной реформе 60-х гг. Как известно, она заключалась в переустройстве судопроизводственного аппарата и в частичном видоизменении уголовного законодательства. Частногражданские отношения были затронуты ею в малой степени: «законы гражданские» остались, в общем, те же, что и до реформы, если не считать специально-крестьянских отношений, выделенных отчасти, как особая область гражданских правоотношений и регламентированных в соответствии с традициями крестьянского правосознания, как они сложились в прошлом. Нельзя сказать, чтобы тогда не ощущалось надобности в реформе гражданского законодательства; но эта надобность была, очевидно, не очень настоятельна, если и тогда, и по сие время для ее удовлетворения ограничивались, главным образом, усилением деятельности Сената по части «разъяснений» да изданием, время от времени, разных частных «новелл», изменявших или заменявших частности нашего архаического гражданского кодекса. Не то с судопроизводственной и уголовной реформой. Правосознание людей 50–60-х гг. не мирилось с тогдашним состоянием этих областей законодательства. Если мы спросим, что именно в особенности возбуждало их недовольство нашим дореформенным судом и уголовными законами, то всякий, знакомый с эпохой, не задумываясь, ответит, что предметом наибольшего недовольства и даже негодования была крайняя необеспеченность личности и ее безопасности – как перед судом, так и в жизни. Суд не считался с интересами подсудимого, не вникал в его интимные мотивы и побуждения, не видел в нем чего-то, имеющего известные права, и третировал его, как бездушную вещь. Уголовное уложение, с его ядром времен царя Алексея Михайловича, назначало наказания, не считаясь с индивидуальностью виновного, не разбираясь в оттенках его поведения и стремясь подвести последнее под строго определенное число рубрик, негибких, отставших от жизни и неспособных ни в момент своего возникновения, ни, тем более, позже, охватить конкретного многообразия жизненной обстановки и мотивов «преступного» действия. В свою очередь, в самой жизни накопилось столько «черной неправды», непредусмотренной или плохо предусмотренной законом, что личная свобода и безопасность сплошь и рядом попирались в ней при совершенном безучастии закона. Стоит вспомнить только отношения между должником и кредитором при неоплатности первого, карательные «права семейные», отдававшие судьбы и даже самую жизнь жены и детей в почти бесконтрольное распоряжение мужа и отца, и тому подобные «законные» пережитки старины, не отвечавшие уже уровню современного правосознания, чтобы понять, какую страстную потребность в обеспечении личной свободы должны были испытывать

люди того времени, оглядываясь на окружающую жизнь. Ответом на эту потребность и явилась реформа судоустройства и судопроизводства (особенно уголовного, так как гражданское подвергалось меньшим изменениям и кроме того было обессилено предписанием блюсти новыми способами устаревшие гражданские законы). Первая статья Устава Уголовного Судопроизводства, какую она вышла первоначально из рук своих творцов, и гласила прежде всего, что никто не может быть лишен свободы иначе, как по судебному приговору, вынесенному на строгом основании закона. А затем, последующие страницы Устава и дополняющего его Учреждения Судебных Установлений посвящены подробнейшему и тщательному регулированию прав и обязанностей подсудимого и судебных властей, с явным стремлением обеспечить всем участникам судебного разбирательства максимум независимости и возможности защититься или отправлять свои судебные обязанности не только по точной букве закона, но и со всею свободой личного разумения и совести. – Во всем этом много индивидуализма самого прогрессивного типа. Стремление согласовать права личности с интересами социального целого представляет нечто «живое» и жизнеспособное. Но то особо, нарочитое ударение на моменте личной независимости, которое заметно и в крестьянской, и в судебной реформах, является уже отзвуком индивидуализма архаического, с его высокой оценкою блага «самодовления» и возможности поступать по своей воле, хотя бы и по общему образцу.

С необыкновенною яркостью выразился этот индивидуализм в знаменитом романе Достоевского «Преступление и наказание», относящемся к 60-м годам. В лице Раскольникова изображен Достоевским тип крайнего архаического индивидуалиста, в сознании которого господствующую роль играют потребности и мотивы своеволия, готового поправить всякие препоны для исполнения, задуманного и желанного. А в заключительных главах романа мастерски показано, как этот замечательный индивидуалист нехотя, но с необходимостью пасует перед фактом социальной солидарности, явившейся ему виде судебной власти, а особенно – как голос собственной карающей совести. Таких крайних индивидуалистов реальная среда наших 50–60-х гг. не создала, или, может быть, яд этого индивидуализма парализовался в ней противоядиями солидарности. Однако, вследствие слабости дифференциации тогдашнего русского общества, этих ядов вырабатывалось в нем еще слишком недостаточно, чтобы индивидуальное самочувствие людей того времени прониклось социальными мотивами, и чтобы последние сделались преобладающими, отправными пунктами в их мышлении.

Интересуясь всего больше «человеком» в его внешнем бытии, в том числе и общественном и ставя этого человека в центре своего мировоззрения, люди 50–60-х гг. как-то плохо и слабо чувствовали и воспринимали его общественную сущность.

Во всяком случае, думая о человеке, они исходили не из его социальной природы, а из его качества неделимой, самостоятельной и обязательно «цельной», разносторонней особи. Общественность они присоединяли к этой особи, как присоединяется проявление к сущности, не исчерпывающейся одним этим проявлением и даже не выражающейся в нем наиболее полным образом. Отсюда склонность мыслителей 50–60 гг. к естественно-научному пониманию человека. Ведь в естествознании – только особь, неделимая единица, последнее целое, к которому, как его части, органы и проявления, возводятся вне частности человеческого существования. Только социология поднимает наш взгляд выше этого атомизма и приучает рассматривать человека, как социальный узел, большинство свойств которого определяется строением его общественной среды, хотя и вырастает на биологически-единой основе неделимого организма. Людям 50–60-х гг. эта точка зрения была еще чужда, и даже позже, в 70–80-х гг. русские люди, уже усвоившие ее теоретически от О. Конта, не могли проникнуться ею настолько, чтобы сделать ее своим привычным исходным пунктом: в самой русской жизни «социальная», т.е. прежде всего «солидарная» стихия была еще слишком слаба, чтобы навязываться их сознанию с принудительной силой, и напротив была еще сильны условия для развития архаического индивидуализма, всего больше ценящего независимую личность и, как условие ее самодовления – широту, разносторонность ее проявлений. Таким-то образом «человек», стоящий в центре мировоззрения людей 50–60 гг., оказывается на деле именно человеческою личностью разностороннего типа, а само их мировоззрение – в большей или меньшей степени – индивидуалистическим.

«Принципом философского воззрения на человеческую жизнь со всеми ее феноменами, говорит, например, Чернышевский, служит выработанная естественными науками идея о единстве человеческого организма...». В этом организме, «философия видит... то, что видят медицина, физиология, химия...»³. Таким образом, «человек» Чернышевского – понятие исключительно естественно-научное, следовательно – индивидуалистическое. Вкусами, потребностями и стремлениями личного человека и определяются у него детали той картины мира, которую он считает истинной, и того образа действия, который он признает должным. В том же роде взгляды Антоновича: его наука о человеке, от которой должна отправляться всякая философия, «должна быть частью естествоведения». Само собою разумеется, что свои знания этот центральный человек приобретает и развивает не иначе, как «по требованию своей натуры», неделимой, индивидуалистически понятой в духе «естествоведения»⁴. Человек, стоящий в центре философии Страхова, точно также извлечен из естествознания, а именно и в особенности из данных сравнительной анатомии и физиологии, из которых исходит

³ Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинений: в 10 т. Т. VI. СПб.: Типография и Литография В.А. Тиханова, 1906. С. 194.

⁴ Антонович М.А. Два типа современных философов // Современник. 1861. Т. LXXXVI. Отд. 2. С. 416–17.

Страхов в своем анализе человеческой природы: следовательно, это – тоже индивидуалистическое понятие. Страхов так сжился с ним, что даже могущественное анти-индивидуалистическое влияние Гегеля, которое он пережил в 50–60-х гг., не могло истребить в нем индивидуалистических привычек. Несмотря на это влияние, Страхов не проникся ценностью всеобщего, в котором тонет и растворяется все индивидуальное; напротив, он живо чувствовал ценность единичного человека и говорил, что в мире «одно живое существо (значит) больше, чем целое небо мертвых звезд»⁵. Особенно силен индивидуалистический мотив в философии Лаврова. Он уже ставит вопрос об отношении личности к обществу, но разрешает его очень просто – отрицанием реальности общества: оно – только «абстракт», а «в своем реальном содержании распадается на личности», единственно – реальные сущности⁶. Как такая сущность, личность является «догматическим принципом», «центром философской системы»⁷ именно антропологизма, как называет Лавров свою философию. «Антропологическая точка зрения в философии, говорит он, отличается от прочих философских точек зрения тем, что в основании построения системы ставит цельную человеческую личность, или физико-психическую особь, как неоспоримую данную»⁸. Эмпирист Троицкий, повторяя старых и новых английских эмпиристов, делает источником всех наших познаний наши личные ощущения, и весь мир представляет у него только объектирование, проекцию этих ощущений. Его наивный и грубый индивидуализм выставляется с особенною уверенностью на тех страницах его книги о немецкой психологии, где он излагает и презрительно критикует анти-индивидуалистическое учение Фихте, Шеллинга и Гегеля о всеобщем сознании. Троицкий настолько чужд этому учению, что просто не в силах понять его, и потому в его критических замечаниях по этому поводу встречается больше бранных выражений, чем обычно, хотя он вообще не стесняющийся писатель. – В высшей степени любопытно сказывается индивидуализм в воззрениях Потебни. Хорошо знакомый с немецкой социальной психологией, основанной трудами Лацаруса, Штейнтала и других, он не решается становиться на исключительно индивидуально-психологическую точку зрения в своих исследованиях об отношении слова к мысли. В развитии языка, по его мнению, есть две стороны: индивидуально-психологическая и социально-психологическая. Но себе лично он отводит только вопрос «о значении слова в развитии неделимого», т.е. индивидуально-психологическую проблему⁹. Обсуждая в другом случае вопрос о том, как

⁵ Страхов Н.И. Мир, как целое. СПб.: Тип. К. Замысловского, 1872. С. 259.

⁶ Лавров П.Л. Исторические письма. СПб.: Тип-фия Клубукова, 1905. С. 130 (Ссылка исправлена. – Прим. ред.).

⁷ Лавров П.Л. Задачи позитивизма и их решение: теоретики сороковых годов в науке и верованиях. СПб.: Ред. «Рус. Богатство», 1906. С. 63.

⁸ Лавров П.Л. Антропологическая точка зрения // Энциклопедический словарь, составленный русскими учёными и литераторами / под ред. А. Краевского. Т. V. СПб.: Тип. И.И. Глазунова и К°, 1862. С. 6–7 (Ссылка исправлена. – Прим. ред.).

⁹ Потебня А.А. Мысль и язык. Харьков: Тип-фия «Мирный труд», 1913. С. 39.

возможно взаимное понимание между людьми, если каждый вырабатывает свои слова и мысли на свой риск и счет, Потебня приводит для объяснения общения гипотезу В. Гумбольдта, по которой в основе взаимного понимания, лежит единство человеческой природы. Заметив, что Гумбольдт не определил род этого единства, Потебня, однако, не вдается сам в исследование этого вопроса и, покинув его, переходит к другому: как может человек познавать мир, если мир находится вне его сознания? Изложив и по этому поводу гипотезу Гумбольдта о «первоначальном согласии человека с миром», Потебня опять не углубляется в ее оценку и, найдя, что дело переходит уже в «метафизику», уклоняется от решения вопроса, поставленного Гумбольдтом и неизбежного во всякой теории «мысли и языка»¹⁰. Таким образом, во всех случаях, где Потебне представлялась возможность преодолеть индивидуализм, он либо обходит вопрос молчанием, либо уклоняется от ответа на него, либо отстраняет от себя самый вопрос. И только в области привычного для него индивидуально-психологического исследования он чувствует себя хорошо и говорит много и умно.

Мы рассмотрели ряд представителей младшего философского поколения 50–60-х годов, во взглядах которых индивидуализм сказывается особенно ясно. Но не чужды ему и представители старшего поколения – философствующие отцы. Развитию индивидуалистических тенденций препятствовала у них церковно-православная окраска их мышления, враждебная идее совершенно автономной личности. Впрочем, некоторых из них это препятствие останавливало очень мало. Даже робкий Карпов находил, что предметом высшего познания, или «идеального созерцания» являются идеи, начала, не только всеобщие по своему значению, но и индивидуальные по своему содержанию, так что каждая идея обнимает совокупность свойств вещи, постоянно и неизменно в ней заключающихся»¹¹: таким образом, по Карпову, главная часть реальности имеет характер индивидуализированных сущностей. Яснее выражается то же убеждение у Юркевича, который полагает в основе мира царство идей, а под идеей понимает «разумную и единичную сущность»¹², т. е. существо индивидуальное. Еще определеннее индивидуализм в мировоззрении славянофилов. Мы уже видели, что критерием всякой истины они делают потребности разносторонней и гармонически-развитой личности. Эту личность, взятую как метафизическая сущность, они полагают затем и в основу всего реального: «существенного в мире есть только разумно-свободная личность. Она одна имеет самобытное значение. Все остальное имеет значение только относительное», – так писал

¹⁰ Потебня А.А. Мысль и язык. С. 32–35.

¹¹ Карпов В.Н. Систематическое изложение логики. СПб.: Типография Якова Трея, 1856. С. 23 и след. (Цитата не обнаружена. Возможно, пересказ стр. 23–25. – Прим. ред.).

¹² Юркевич П.Д. Идея // Журнал министерства народного просвещения. 1859. Ч. CIV. Отд. II. С.2. Отд. Оттиск. С. 72. (Указание страницы восстановлено. – Прим. ред.).

Киреевский в своих «Отрывках»¹³, часто более искренних, чем систематическое изложение его взглядов в статье о «новых началах для философии». Между прочим, на примере славянофилов мы можем особенно хорошо видеть, как силен был индивидуалистический дух эпохи, несмотря на мешавшие ему у славянофилов православные догматы и склонности. Издавна мысль славянофилов складывалась таким образом, чтобы оправдать и осмыслить эти догматы и склонности. Они отлично понимали, что дух независимого индивидуализма плохо мирится с господством авторитета и традиции, характерным для православного мышления, и потому не раз обрушивались с самою беспощадную критикою на протестантизм, предоставивший личности быть последним судьей и вершителем также и в религиозной жизни: отсюда могли возникнуть и возникали еретические нарушения общеобязательных догматов, освященных авторитетом и преданием, а этого «православное сознание» славянофилов не выносило. Поэтому они придумали, в противовес этому, учение о решающей роли в религии – не индивидуального, а «соборного сознания», стараясь выразить в этом учении философским образом теорию и практику вселенских соборов, почитавших себя, по религиозным и организационным соображениям, источниками и судьями религиозной, а с нею и сущности, и всякой истины. Главным теоретиком этого антииндивидуалистического учения был Самарин, развивший его еще в 40-х гг., но склонность к нему обнаруживали также К. Аксаков, Хомяков и Киреевский. Последние, впрочем, склонялись к нему и под влиянием учения Гегеля, а позже – Шеллинга об абсолютном сознании. Как бы то ни было, понятие «соборного сознания» решительно противоречило у славянофилов всяким индивидуалистическим поползновениям. И тем не менее, наиболее чуткие из них к веяниям времени, Киреевский и Хомяков, не могли удержаться от этих поползновений, возникших, например, у Киреевского, еще до эпохи, которую мы изучаем. А канун освобождения, до которого они дожили, и совсем развязал им языки в этом запретном, почти еретическом отношении.

12. Заключение

Мы разобрали содержание философской мысли 50–60-х годов аналитически, разложив его на ряд отдельных моментов и рассмотрев каждый в отдельности. Но, конечно, в сознании мыслителей того времени эти «моменты» стояли не разрозненно, а во взаимной связи. Какой, – это вопрос нелегкий, особенно с точки зрения, занимаемой нами в этих очерках. Мы интересуемся философскими течениями, общими всем или большинству мыслителей 50–60-х гг. и представляющими отражения общественной физиономии эпохи: более специального интереса они, за немногими исключениями, не стоят, вследствие

¹³ Киреевский И.В. Отрывки // Киреевский И.В. Полное собрание сочинений в 2 т. Т. 1. 1911. С. 274.

своей неоригинальности. С нашей обобщающей точки зрения все частности индивидуального мышления важны только как примеры общих положений, которыми мы характеризуем эпоху. А между тем, сочетание различных философских мотивов, отмеченных нами выше, происходит как раз в области индивидуального мышления, и если склад последнего в значительной степени определяется преобладающими общественными условиями времени, то это не единственный фактор: нужно считаться еще с личной психологией каждого мыслителя в отдельности, так как и общественные условия сочетаются в каждом из них тем или другим индивидуальным манером. И лишь приняв во внимание и эту индивидуально-психологическую сторону дела, могли бы судить с уверенностью о том, как сочетались в сознании мыслителей 50–60-х гг. отдельные черты их мировоззрений, отмеченные нами. Не проделав здесь этой индивидуально-психологической работы и не имея возможности опереться в этом отношении на чью-либо чужую работу, мы вынуждены судить об интересующем нас вопросе с социально-психологической точки зрения, положенной в основу наших очерков. Этого, конечно, недостаточно, и наши заключения о том, как связывались в сознании людей 50–60-х гг. отдельные стороны их мировоззрения, будут носить, по необходимости, только предположительный и приблизительный характер.

Впрочем, надо полагать, мы останемся не очень далеки от действительного положения дела. Мы находимся в области идей, а идеи обладают способностью сочетаться друг с другом не только в зависимости от психологии их носителей, но и в соответствии со своим содержанием: зная его, можно отдать себе приблизительный отчет в том, как и почему известные мысли смыкаются в некоторое логичное целое. А общепсихологические черты эпохи могут объяснить нам, до известной степени, и нелогичности этого целого.

Внимательный читатель мог бы заметить уже в предшествующем изложении преобладающих идей 50–60-х годов некоторый определенный порядок. Мы начали с характеристики реалистических потребностей людей того времени, а в заключении этой характеристики заметили, что для того, чтобы облечь и разукрасить реальную действительность красками идеального совершенства, мыслители 50–60-х годов должны были носить в груди большой запас идеализма, – и собственного, благоприобретенного, и наследственного, полученного преемственным путем от «отцов».

Таким образом уже «реализм» философии 50–60-х гг. заставляет нас предполагать в людях того времени известные идеалистические склонности, существование которых, как мы видели, вполне и подтверждается анализом. Но всякий идеализм является, в сущности философией ценностей, а ценности, хотя бы и абсолютные, имеют субъективно-человеческий аспект; иные же из них имеют исключительно человеческое значение. Уже из одного этого мы вправе были бы заключить, что в философии 50–60-х гг. большую или меньшую роль играет «человек». Исследование показало нам, что на деле эта роль

была очень значительна, и философия того времени носила решительно «антропологический» характер. Но «человек», стоящий в центре философии 50–60-х гг., может быть понят различно: либо в своих интимных переживаниях, либо в условиях «внешнего» существования, а в последних случаях можно интересоваться им либо, как индивидуальностью, либо как функцией общественности.

Мы видели, что, по условиям эпохи, мыслители 50–60-х годов были именно индивидуалистами в своем культе человека. Таким же образом реализм, идеализм, антропологизм и индивидуализм соединяются в мышлении людей интересующей нас эпохи в более или менее логичном целом. Впрочем, логичность его далеко не безукоризненна. Последовательный реализм ставит в центре всего проблему сущего, а должное и недолжное, т.е. ценность в положительном или отрицательном смысле он растворяет в явлениях сущего. Даже самой проблемы ценности не возникает при последовательном проведении реализма, так как она, эта проблема, предполагает, что должное, ценное есть особая «категория», независимая от категории сущего. Если мыслители 50–60-х гг. не выдерживали до конца реалистической точки зрения и охотно дополняли ее, сознательно и бессознательно, идеалистическими примесями, это объясняется соответствующим характером «духа времени», обращавшего интересы людей к реальному, но внушавшему им мысль, что это реальное представляет собою и нечто ценное. Так совершался в сознании людей 50–60-х гг. логически небезукоризненный синтез реализма и идеализма. Если идеализм далее, приводил их к большей или меньшей заинтересованности «человеком», то именно «большая» мера этого их интереса, не вытекающая с логической неизбежностью из идеалистических посылок, обуславливалась опять характером эпохи с ее озабоченностью делами человеческими. Наконец, индивидуализм, примиримый с антропологизмом, как одна из его разновидностей, тоже не вытекал из антропологизма с необходимостью, потому что для выбора именно этой его разновидности, а не других, люди 50–60-х годов должны были иметь особые основания, которые и были подсказаны им индивидуалистическими веяниями времени.

Такою представляется нам связь отдельных сторон мировоззрения людей 50–60-х гг. Мы осветили ее, начав с реализма и кончив индивидуализмом, через идеализм и антропологизм. Но, оставаясь по существу тою же, она может рассматриваться и в обратном порядке. От индивидуализма, через антропологизм и идеализм, можно прийти к известной форме реализма. В самом деле, индивидуалистические склонности эпохи само собою ставили в центре философии «человека». В свою очередь, «человек» этот предопределял интерес к проблеме ценности: отсюда идеалистическая сторона в мировоззрении людей 50–60-х гг. Но так как, с другой стороны, их интересовали не ценности сами по себе, а их реальное воплощение в действительности, то мыслители этого времени ощущали и значительную реалистическую потребность. Повторяем, существо связи между главными моментами философии 50–60-х годов не меня-

ется от такого обращения их порядка. Но нам нужно было установить его обратимость – с тем, чтобы поставить вопрос, в каком именно порядке вырабатывали основные пункты своего мировоззрения мыслители 50–60-х годов: шли ли они от реализма к индивидуализму, или наоборот? Вопрос – не праздный, так как ответ на него ввел бы нас до некоторой степени в душу людей того времени, а это – одна из главных задач историка. Внутренняя связь идей сама по себе безлична и для истории безразлична. Исторiku важно знать не о том, как читается и доказывается такая-то теорема, а на каком конкретном пути люди определенного времени пришли к ее открытию. Так и нам существенно было бы выяснить, из чего, в последнем счете, исходили мыслители 50–60-х годов, описывая в своем мировоззрении ту кривую от реализма к индивидуализму, которую они могли пройти, по крайней мере, двумя указанными способами, но которую каждый прошел, вероятно, лишь одним из них. Опять при решении этого вопроса нас затрудняет наша типизирующая, социально-психологическая точка зрения. Ведь интересующую нас «кривую» мыслитель мог начинать и доводить до конца своим особым образом, подчиняясь своим индивидуальным склонностям, а мы хотим осветить вопрос в предположении, что здесь существовал один преимущественно отправной пункт, из которого одинаково исходили все они или их большинство: вероятно ли это предположение? Нам кажется, – да: когда люди обнаруживают такое поразительное единообразие в существенных своих взглядах, как то находим у мыслителей 50–60-х годов, то предположение, что каждый из них, выйдя из своего особого угла зрения, пришел к тому же, в общем, результату, что и все другие, имеет за себя очень мало шансов: напротив, чем различнее исходные точки, тем вероятнее, что такое же, если не большее различие скажется в окончательных итогах, и говорить тогда об единообразии этих итогов, хотя в главных пунктах, было бы бессмыслицей. Всего легче такое единообразие может быть объяснено предположением об общности исходных точек у большинства мыслителей 50–60-х годов. Ввиду этого небезынтересно спросить, из чего же они исходили, что в их мышлении играло роль психологически-доминирующей пружины, действием которой объясняется направление их мышления в целом, – были ли этой пружиною реализм или индивидуализм?

Мы решаем этот вопрос в пользу индивидуализма. В конце концов, мыслители 50–60-х годов всего больше интересовались «цельною человеческою личностью». Их реализм вытекал из потребности этой личности в реальном воплощении ее затаенных стремлений и идеалов: в этом мы убедились в главе о реализме 60-х годов. Из этого же источника вытекала также степень их реализма: не реальность сама по себе привлекала их, а реализация стремлений личности в реальной обстановке. Если реализм в философии 50–60-х годов был, таким образом, результатом проникавших ее индивидуалистических стремлений, то уже нетрудно, как мы видели, проследить путь, каким шли люди того времени от индивидуализма к реализму: личность, интересовавшая их,

была человеческая личность: отсюда антропологизм; в этой человеческой личности их влекло к себе именно осуществление ее ценностей: вот внутренний источник их идеализма.

Достигнув этого результата, мы можем пролить некоторый свет на вопрос о том, почему с психологией мышления 50–60-х гг., обрисованной нами в первой половине этих очерков, сочетались именно те философские взгляды, которые мы охарактеризовали во второй части очерков. Само это сочетание – факт: одни и те же люди проявляли в психологии своего мышления гетерономию и догматизм, склонность мыслить «по поводу» и большую подверженность западным влияниям, экстенсивность мышления и его малую интенсивность, а в содержании своего мышления – индивидуализма с тесно связанными с ним антропологизмом, идеализмом и реализмом. Факт этот не из «самоочевидных». Вообще говоря, между психологией и содержанием мышления нет простого и очевидного отношения. Возможности тут самые разнообразные, и действительность осуществляет в разных случаях самые различные возможности. В нашем случае, который никоим образом нельзя обобщать, связь между психологией и содержанием философского мышления обнаруживается и объясняется, по-видимому, очень просто и изящно.

Характеризуя психологию мышления философов 50–60-х годов, мы старались всюду провести ту мысль, что все черты этой психологии объясняются социологическим типом русского мыслителя этого времени. Слишком разносторонний деятель, выполнявший одновременно несколько различных общественно-трудовых функций, взаимно друг друга парализовавших, он нес в самом себе, в этой разносторонности своих проявлений, коренную причину всех своих психологических особенностей. Отсюда вытекали «гетерономия», и догматизм его мышления, и привычка философствовать «по поводу», и неоригинальность по сравнению с западными образцами, и экстенсивность замыслов, и неинтенсивность выполнения. В свою очередь, социологический тип русского мыслителя 50–60-х гг. был следствием элементарной дифференциации русского общества, в котором слабое общественное разделение труда вызывало к существованию тип разностороннего деятеля – дилетанта, тип «цельной личности».

Разбираясь затем в причинах индивидуализма, характерного для содержания философии 50–60-х годов и бывшего, как мы только что убедились, отправную точку для остальных главных особенностей этого содержания, мы нашли в свое время, что этот индивидуализм, с его высокой оценкой широты и независимости личности, может быть объяснен недостаточностью, слабостью дифференциации русского общества 50–60-х годов, и что его необходимо строго отличать от индивидуализма другого рода, вырастающего на чуждой тогдашней русской жизни почве глубокой социальной дифференциации.

Таким образом, оказывается, что как социологический тип личности, из которого вытекали все особенности психологии мышления людей 50–60-х го-

дов, так и философский индивидуализм содержания их мышления, определявший собою и другие существенные черты этого содержания, – возводятся, в конечном счете, к одной и той же основной причине: к элементарному типу русской социальной дифференциации 50–60-х годов.

Если, повторим еще раз, этого случая не следует обобщать, то, с другой стороны, ему не следует и удивляться. Манера и содержание мысли оказывается в значительной зависимости от социальных условий соответствующей среды: что же в этом удивительного? Человек существует и умирает, а в промежутке трудится, как существо социальное, и если характер его деятельности и содержание результатов этой деятельности отражают социальную природу человека, то это только естественно, хотя, на иной взгляд, может быть, и грустно.

Т. Райнов

УДК 165.731

ББК 87.25:22.1(2)

Эдуард Федорович Караваев

Санкт-Петербургский государственный университет, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры логики, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: EK1549@ek1549.spb.edu

Сергей Юрьевич Коломийцев

Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории и философии, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: kolomiitsev@yandex.ru

Идеи конвенционализма в русской науке и философии¹

Аннотация. Рассматривается конвенционализм, возникший в рамках второго позитивизма в европейской философии на границе XIX–XX веков, в его связи с русской наукой и философией. Несмотря на то, что данное направление было популярно и развивалось в основном в западной философии, демонстрируется, что его идеи нашли отражение и в русской культуре. Более того, утверждается, что именно достижения отечественной математики повлияли на возникновение данного направления в европейской философии. Для определения места конвенционализма в русской культуре использованы работы следующих учёных, философов и историков науки: А. Пуанкаре, Н.В. Ефимова, Г.В. Флоровского, П.С. Юшкевича и других. Дается обзор и анализ их основных работ и идей с учетом влияния идеологических и политических факторов на развитие философии в России и СССР в XX веке. Показано, что достижения отечественной математики оказали важное влияние на возникновение конвенционализма, а идеи конвенционализма, в свою очередь, нашли отражение в концепциях отечественных мыслителей, касающихся философии науки и философии истории. Так, Н.И. Лобачевского можно назвать предвестником математического конвенционализма, П.С. Юшкевича и А.А. Богданова – сторонниками естественнонаучного конвенционализма, а Г.В. Флоровского – сторонником исторического конвенционализма. Сделан вывод, что отечественная наука, во-первых, явилась одной из причин возникновения конвенционализма в Европе, а во-вторых, отечественная философия восприняла и применила некоторые его идеи, в частности касающиеся невозможности полного познания мира или относительности способов выражения истины, актуальные и в настоящее время.

Ключевые слова: эмпириокритицизм, второй позитивизм, философия науки, математический конвенционализм, конвенционализм Пуанкаре, геометрия Лобачевского, естественнонаучный конвенционализм Юшкевича, естественнонаучный конвенционализм Богданова, исторический конвенционализм Флоровского

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 19-011-00398 «Второй позитивизм в России: философская проблематика, влияние, критика». (The publication was released with the RFBR (Russian Foundation for Basic Research) financial support (project № 19-011-00398)).

Eduard Fedorovich Karavaev

Saint Petersburg State University, Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Logic, Russia, Saint Petersburg, e-mail: EK1549@ek1549.spb.edu

Sergey Yurjevich Kolomiitsev

Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, PhD (Philosophy), PhD in Philosophy, Associate Professor of the department of history and philosophy, Russia, Saint Petersburg, e-mail: kolomiitsev@yandex.ru

Ideas of Conventionalism in Russian Science and Philosophy

Abstract. The paper examines the conventionalism that arose within the framework of the second positivism in European philosophy at the turn of the XIX–XX centuries, in connection with Russian science and philosophy. Despite its being popular and developed mainly in Western philosophy, we demonstrate that its ideas were also reflected in Russian culture. Moreover, we argue that it was the achievements of Russian mathematicians that influenced the emergence of this direction in European philosophy. To determine the place of conventionalism in Russian culture, the works of such scientists, philosophers and historians of science as A. Poincaré, N.V. Efimov, G.V. Florovsky, P.S. Yushkevich and others were used. The article also provides an overview of their main works and ideas. The analysis also deals with the influence of ideological and political factors on the development of philosophy in the XX century in Russia and the USSR. It is shown that the achievements of Russian mathematicians had a significant influence on the emergence of conventionalism, and the ideas of conventionalism, in turn, were reflected in the concepts of Russian thinkers concerning the philosophy of science and the philosophy of history. Thus, N.I. Lobachevsky can be called a harbinger of mathematical conventionalism, some ideas of P.S. Yushkevich and A.A. Bogdanov can be referred to natural-scientific conventionalism, and some ideas of G.V. Florovsky can be called historical conventionalism. We conclude that Russian science, firstly, was one of the reasons for the emergence of conventionalism in Europe, and secondly, Russian philosophy adopted and applied some of its ideas, in particular, concerning the impossibility of complete knowledge of the world or the relativity of ways of expressing truth, which remain relevant today.

Key words: empiriocriticism, positivism, philosophy of science, mathematical conventionalism, conventionalism of Poincaré, geometry of Lobachevsky, natural-science conventionalism of Yushkevich, natural-science conventionalism of Bogdanov, historical conventionalism of Florovsky

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.1.155-168

XIX век оказался плодотворным в истории мировой философии. Трансцендентализм, марксизм, прагматизм, философия жизни – это лишь немногие направления, возникшие в это время и значительно повлиявшие на дальнейшую философию и культуру. Еще одним направлением, возникшим в то время в качестве оппозиции романтическим и метафизическим концепциям, стал позитивизм. Возникнув в 1830-е годы, позитивизм объявил ненаучным и бессмысленным любое знание, которое не опирается на опыт. Так возникло направление, ставшее основой для дальнейшей философии науки.

В своем развитии позитивизм прошел четыре этапа. Мы остановимся на втором из них, в рамках которого в самом начале XX века возник конвенционализм. Данное понятие происходит от слова *convention*, означающего «дого-

вор», «соглашение», «условность». С точки зрения сторонников конвенционализма, в основе науки лежат условные соглашения (конвенции), установленные учеными. Таким образом, согласно конвенционализму, наука описывает не реальные законы окружающего мира, а только соотношения между объектами в природе. В науке могут существовать и даже использоваться несколько различных научных теорий, выбор же одной из них зависит в первую очередь не от ее истинности, а от ее удобства. Тем не менее сторонники конвенционализма не отрицают, что используемые в науке условные соглашения все же должны быть основаны на экспериментальном знании. Некоторые современные исследователи обращают внимание на тот факт, что основная идея конвенционализма – относительность описания – не размывает понятия истины и объективности и не подрывает их центральную роль в наших попытках постижения мира. Описываемые факты в любом случае остаются фактами, и утверждения о них могут быть верными или ложными, подтвержденными или неподтвержденными, вероятными или невероятными, совместимыми или несовместимыми с конкретными утверждениями. Другими словами, относительность описания не противоречит ни реалистическим концепциям истины, ни различию между фактами и условностями².

Концепция конвенционализма соответствует взглядам сторонников эмпириокритицизма, утверждавших, что наука также не может постичь сущность явлений и поэтому должна иметь не объяснительный, а описательный характер. Сторонниками эмпириокритицизма являлись, например, Рихард Авенариус и Эрнст Мах в Европе, Александр Александрович Богданов и Павел Соломонович Юшкевич в России. Идеи конвенционализма продолжают обсуждаться и использоваться также в различных концепциях современной философии и методологии науки.

Основателем конвенционализма принято считать выдающегося французского математика Анри Пуанкаре (1854–1912). Рассматривая аксиомы и постулаты современной геометрии, он обратил внимание на то, что они не являются априорными суждениями, потому что в таком случае неевклидова геометрия не возникла бы и не завоевала бы свою популярность. Аксиомы и постулаты современной геометрии не являются и экспериментальными фактами, потому что идеальные объекты, которыми оперирует геометрия, в природе не существуют, а эмпирические данные сами по себе всегда являются неточными. Отсюда Пуанкаре сделал вывод о том, что положения, лежащие в основе геометрии, являются просто «конвенциями» – условными соглашениями. Безусловно, при их формулировании ученые руководствуются эмпирическими фактами, но главное требование к теории – это ее непротиворечивость. А выбор между различными теориями основывается в первую очередь на удобстве их применения:

² См.: Ben-Menahem Y. *Conventionalism: From Poincare to Quine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 4 [1].

«Если теперь мы обратимся к вопросу, является ли евклидова геометрия истинной, то найдем, что он не имеет смысла. Это было бы все равно, что спрашивать, какая система истинна – метрическая или же система со старинными мерами, или какие координаты вернее – декартовы или же полярные. Никакая геометрия не может быть более истинна, чем другая; та или иная геометрия может быть только *более удобной*» [2, с. 49], – пишет А. Пуанкаре в «Науке и гипотезе».

Аналогичные рассуждения Пуанкаре применял и к физике, которая, на его взгляд, также базируется на условных соглашениях, аналогичных геометрическим постулатам и аксиомам: «Только по определению сила равна произведению массы на ускорение; вот принцип, который отныне поставлен вне пределов досягаемости любого будущего опыта. Точно так же и действие равно противодействию только по определению. <...> Это – опытная истина, но она не может быть поколеблена опытом» [2, с. 90–91].

Безусловно, геометрия и механика не являются единственными причинами возникновения конвенционализма. С.А. Лебедев обращает внимание на то, что с конца XIX века не только в новых, но и в фундаментальных науках и областях знания стала проявляться онтологическая и методологическая «плюрализация» знания: «Например: в физике это была несовместимость принципов механики Ньютона и электродинамики Максвелла; в химии – соперничество флогистонной теории горения и кислородной теории Лавуазье; в биологии – затянувшееся противостояние эволюционных концепций Ламарка и Дарвина; в оптике – соперничество корпускулярной и волновой теории света; в термодинамике – противостояние концепции теплорода и молекулярно-кинетической теории Больцмана; в геометрии – противоречие между освященной веками евклидовой геометрией и неевклидовыми геометриями Лобачевского и Римана, которые одновременно противоречили друг другу; в арифметике – противоречие между архимедовой и не архимедовой теорией чисел; в алгебре – противоречие между коммутативной и некоммутиативной теориями; в теории вероятности – соперничество частотной, логической, диспозиционной и субъективной интерпретаций вероятности» [3, с. 120]. И далее Лебедев пишет: «Для современной философии науки стало очевидным, что при описании процесса научного познания необходимо учитывать не только субъектно-объектные отношения между ученым и познаваемой им реальностью, но и когнитивные коммуникации между членами научного сообщества, особенно при анализе процесса легитимации научного знания как объективного, общезначимого, истинного и полезного. Оказалось также, что необходимыми элементами процесса научного познания являются разнообразные и многочисленные научные конвенции, используемые учеными в качестве опорных точек в процессе конструировании научного знания» [3, с. 121].

Казимир Айдукевич (1890–1963) выражал основную идею конвенционализма следующим образом: «...существуют проблемы, которые нельзя решить

обращением к опыту, откуда не вводятся некоторые конвенции. <...> Конвенции, которые участвуют в решении проблемы, мы можем изменять по нашему усмотрению и, следовательно, получать иные суждения» [4, с. 232]. Польский философ и логик, усиливая данное положение, формулирует следующее утверждение, получившее определение «радикального конвенционализма»: «...не только некоторые, но все суждения, которые мы принимаем и которые образуют картину мира, не определяются однозначно данными опыта, но зависят от выбора понятийного аппарата, с помощью которого мы интерпретируем эти данные. <...> Мы можем выбрать иной понятийный аппарат, на основании которого те же самые опытные данные не требуют признания этих суждений, ибо в новом понятийном аппарате эти суждения вообще не фигурируют» [4, с. 232].

Рудольф Карнап (1891–1970) являлся сторонником принципа «толерантности» (терпимости), согласно которому любой ученый может использовать любой способ описания действительности, являющийся для него наиболее удобным, а единственными требованиями, предъявляемыми к его системе описания, должны быть четкость правил и непротиворечивость самой системы³. Такая позиция сближала Карнапа с умеренным конвенционализмом.

Как мы видим, в методологии науки возможны разные понимания «конвенционализма». В узком смысле «конвенционализм» можно понимать как замену истины соглашениями. В широком смысле «конвенционализм» можно рассматривать как совокупность неклассических теорий истины. Имея в виду изначальное понимание «конвенционализма» в узком смысле, в дальнейшем будем переходить к его пониманию и в широком смысле.

В качестве обоснования «естественности» «конвенционализма» в широком смысле с точки зрения современных исследований в области экономики, психологии и математической статистики можно привести распространенность «вездесущей» случайности и частое неадекватное ее представление в современном познании. Так, например, в работах Даниэля Канемана и Амоса Тверски, а также Нассима Николаса Талеба продемонстрирована чрезмерная необоснованная уверенность людей в собственном знании законов окружающего мира и недооценка роли случайности. По словам Н.Н. Талеба, переоценивая методы, опирающиеся на статистическую обработку данных, мы сами себя «одурачиваем». Метафорическое понятие «Черный лебедь» служит для обозначения такого события, которое является неожиданным (аномальным) и вместе с тем значимым. При этом мы можем, так сказать, «задним числом» объяснить его как вполне логичное и предсказуемое⁴. Примерами таких событий являются: Первая мировая война, распад СССР, распространение Интернета и многие другие. «Черный лебедь» демонстрирует слепоту человека по отноше-

³ См.: Карнап Р. О протокольных предложениях // Журнал «Erkenntnis» («Познание»). Избранное. М.: Издательский дом «Территория будущего», Идея-Пресс, 2006. С. 320–334 [5].

⁴ См.: Талеб Н.Н. Чёрный лебедь. Под знаком непредсказуемости. М.: Изд-во «КоЛибри», 2009. С. 10 [6].

нию к случайности и показывает, что в мире есть некие более важные закономерности, чем те, о которых, как нам кажется, мы что-то знаем.

Даниэль Канеман приводит пример, связанный с рождением последовательности детей разного пола – мальчиков (М) и девочек (Д). Он предлагает рассмотреть три последовательности поочередно родившихся в больнице детей – МММДДД, ДДДДДД, МДММДМ – и сравнить вероятность таких событий. «Интуитивно» (конечно, у каждого читателя свои впечатления) может показаться, что третье событие является более вероятным, а первые два – особенными, претендующими на «исключительность». Более того, эти два события могут даже натолкнуть на мысли о том, что произошедшее неслучайно. Однако такое объяснение, конечно же, будет являться ошибочным: все «цепочки событий» в данных последовательностях являются равновероятными⁵. Данный пример также показывает неверную оценку случайности действительно случайных событий в современном мире⁶.

Конвенционализм в России получил меньшую популярность, чем в Европе. Скорее всего, это можно связать с тем, что в работе В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», опубликованной в 1909 году, содержалась критика эмпириокритицизма и, в том числе, конвенционализма, которым противопоставлялась позиция материалистов. Пуанкаре Ленин назвал «крупным физиком и мелким философом»⁷, а его философию охарактеризовал так, что ее «достаточно только отметить и пройти мимо»⁸. Несмотря на это, русская мысль хоть и не напрямую, но все же оказалась связанной с конвенционализмом, причем в разных аспектах его развития.

С.А. Лебедев и С.Н. Коськов выявляют три причины, повлиявшие на возникновение конвенционализма и его дальнейшее распространение среди ученых. Первая причина – это открытие и последующее принятие научным сообществом «неевклидовых» геометрий. Вторая причина – обнаружение парадоксов в теории множеств, что привело к появлению сомнения у некоторых ученых в надежности классической математики. Третья причина – появление теории относительности и квантовой механики, в рамках которых были получены теории, отличающиеся от теорий классической физики и казавшиеся наглядно непредставляемыми и интуитивно непонятными⁹.

Рассмотрим первую и, скорее всего, самую главную причину – открытие и принятие «неевклидовой» геометрии. Как известно, первой статьей по «не-

⁵ См.: Канеман Д. *Думай медленно... решай быстро*. М.: АСТ, 2014. С. 153 [7].

⁶ См.: Караваев Э.Ф., Никитин В.Е. Синергетическая философия истории, случайность, логика, время // *Философия и гуманитарные науки в информационном обществе*. 2018. № 1. С. 20 [8].

⁷ См.: Ленин В.И. *Материализм и эмпириокритицизм*. Критические заметки об одной реакционной философии. М.: Политиздат, 1986. С. 178 [9].

⁸ Там же. С. 314.

⁹ См.: Лебедев С.А., Коськов С.Н. Конвенционалистская философия науки // *Вопросы философии*. 2013. № 5. С. 59–60 [10].

евклидовой» геометрии была статья русского математика Николая Ивановича Лобачевского (1792–1856) «О началах геометрии», опубликованная в 1829 году. Справедливости ради необходимо отметить два факта. Во-первых, вначале доклады и публикации Лобачевского по «неевклидовой» геометрии не вызвали понимания у научного сообщества. Например, в некоторых отзывах на работу даже говорилось, что она «не заслуживает внимания» и что в ней не хватает «здорового смысла». А во-вторых, независимо от русского ученого над созданием «неевклидовой» геометрии работали и некоторые другие математики. Например, похожую геометрию предложил венгерский математик Янош Бойяи, однако первая публикация его работы на данную тему состоялась лишь в 1832 году. Также идеи, касающиеся создания «неевклидовой» геометрии, примерно в то же время независимо от Лобачевского и Бойяи высказывал немецкий математик Адольф Тауринус, а еще ранее – «король математиков» Карл Фридрих Гаусс, однако последний результаты публиковать не решился.

Объектом внимания Лобачевского стал пятый постулат геометрии Евклида, сформулированный древнегреческим математиком около 300 года до нашей эры. Согласно этому постулату, на плоскости через точку, не принадлежащую данной прямой, можно провести только одну прямую, которая эту прямую не будет пересекать, и новая прямая будет параллельна исходной прямой. Данный постулат привлекал внимание многих математиков и до Лобачевского, поскольку он выделялся на фоне других постулатов своей относительной сложностью. Многие математики пытались вывести его из остальных постулатов, «превратив» в теорему. Лобачевский показал, что пятый постулат не является следствием других аксиом, не может быть из них выведен. Более того, возможна геометрия либо с изменённым пятым постулатом, либо вообще без него¹⁰. Таким образом, Лобачевский предложил новую геометрию, которую назвал «воображаемой» и которая позднее получила название «неевклидовой». Признание к Лобачевскому пришло уже после его смерти, когда появилась интерпретация его геометрии, согласно которой геометрия Лобачевского – это геометрия плоскостей с постоянной отрицательной кривизной. Позднее появилась еще одна «неевклидова» геометрия – геометрия Римана, предложенная немецким математиком Бернхардом Риманом, являющаяся, наоборот, геометрией плоскостей с постоянной положительной кривизной.

В данных геометриях получаются неожиданные с точки зрения классической науки результаты. Если в геометрии Евклида, например, сумма углов в треугольнике обязательно равна двум прямым углам, то есть 180° , то в геометрии Лобачевского она будет всегда меньше 180° , а в геометрии Римана – больше. Если в геометрии Евклида на плоскости через точку, не лежащую на прямой, как уже говорилось выше, можно провести только одну прямую, не пере-

¹⁰ См.: Ефимов Н.В. Николай Иванович Лобачевский (к столетию со дня смерти Лобачевского) // Успехи математических наук. 1956. Т. 11, № 1(67). С. 3–15 [11].

секающую данную прямую, то в геометрии Лобачевского – несколько, а в геометрии Римана – ни одной. В данных вариантах геометрии можно получить и другие противоположные по отношению друг к другу результаты. В связи с этим на границе XIX–XX веков в философии науки возник естественный вопрос: если в разных научных теориях могут быть получены противоположные ответы, то какая из них является истинной? Одним из первых попытался дать ответ на данный вопрос Анри Пуанкаре. Он обратил внимание на следующую дилемму: если математика является субъективной наукой, то почему мы должны ей доверять и применять ее методы при познании мира, а также, более того, почему математические методы становятся в современной науке все более продуктивными? Если же математика является объективной наукой, то какой из вариантов геометрии является тогда «правильным». Говоря иначе, чему «на самом деле» равна сумма углов в треугольнике и сколько «на самом деле» параллельных прямых можно провести через точку, не принадлежащую данной прямой? Ответом на данные вопросы и стало появление такого направления в философии науки, как конвенционализм, а Пуанкаре, помимо прочего, стал автором одной из моделей пространства геометрии Лобачевского. Таким образом, можно заключить, что именно научные открытия Лобачевского содействовали появлению конвенционализма, а самого математика, более того, мы можем назвать предвестником математического конвенционализма – направления, утверждающего, что аксиомы могут не являться «очевидными истинами»: основное требование, предъявляемое к системе аксиом, – это ее *непротиворечивость*.

Идеи конвенционализма нашли свое отражение в философии Павла Соломоновича Юшкевича (1873–1945). Согласно Юшкевичу, познавательная деятельность человека – это соединение фактического (эмпирического) материала и «символического» (созданного человеком). Но эти две характеристики не являются полностью независимыми друг от друга и не существуют сами по себе в «чистом виде». Таким образом, получается, что все знание человека о мире является символическим, а человек – это «символообразующее животное»¹¹. Символы, обозначающие факты, Юшкевич называл «эмпириосимволами», а свою философию – философией эмпириосимволизма.

Таким образом, окружающий мир предстает перед исследователем в виде совокупности символов опыта, символов ощущений, а любое понятие содержит в себе отпечаток психического: «Нет... чистых фактов, абсолютного данного: это абстракция, как и противоположная ей абстракция чистых символов, абсолютного созданного. Есть только эмпириосимволы, разного вида и разной степени символизации... Деление на факты и символы имеет поэтому только условное, практическое значение, показывая только противоположные направления, в которых можно пробегать с одного края до другого непрерывную пси-

¹¹ См.: Бурова М.Л. Образы науки в русской философии XIX–XX веков. СПб.: ГУАП, 2013. 54 с. [12].

хическую гамму. О познании поэтому правильно говорить, что оно эмпириосимволично... Этими эмпириосимволами являются, во-первых, научные понятия, а во-вторых, устанавливаемые между ними отношения, или так называемые законы природы, теории, гипотезы» [13, с. 126].

Эмпириосимволы создают в наших умах упрощенные представления об окружающем мире. Однако не надо забывать, что все они являются лишь символами, созданными человеком, поэтому создание картины мира, отражающей объективную реальность, невозможно, а говорить об истинности научной теории не совсем корректно: «Научная теория ложна, если рассматривать ее как предел движения к данному; но она истинна как показатель приближения к пределу» [13, с. 136]. Любая система символов, то есть любая система научных понятий и теорий, будет всегда приближительна и никогда не будет описывать саму реальность в полной мере.

Выбор системы символов произволен и зависит от предпосылок, а также от удобства. Символы не являются вечными: развитие науки может привести к отбрасыванию устаревших символов (таких, как, например, флогистон, теплород, эфир) и принятию новых. Такая позиция вполне соответствует идее конвенционализма, на что обращает внимание, например, А.В. Чернышева: «Основная идея П.С. Юшкевича связана с конвенционализмом французского физика А. Пуанкаре и состоит в следующем: общие понятия и отношения между ними... суть символы-конвенции, или эмпириосимволы, не отражающие ничего предметно реального» [14]. Таким образом, Юшкевича можно назвать сторонником естественнонаучного конвенционализма, утверждающего, что научные понятия и теории не описывают объективную реальность и имеют условную природу.

Также черты естественнонаучного конвенционализма можно заметить в «эмпириомонизме» Александра Александровича Богданова (1873–1928) – концепции, развивая которую, он хотел избавиться от недостатков марксизма и эмпириокритицизма и выйти за их пределы¹². В частности, в своей концепции он предложил особое – «эмпириомонистское» – понимание истины. Оно содержит элементы конвенционализма (истина – это результат соглашения), когерентности (истина – это свойство согласованности знаний), прагматизма (истина – это полезность и эффективность знания) и теории истины Ф. Ницше («истина есть тот род заблуждения, без которого некоторый определенный род живых существ не мог бы жить»¹³). Учение Богданова может быть отнесено к «неклассическим» концепциям истины.

Согласно Богданову, истина имеет свой «материальный базис» – технический процесс, который формируется в результате взаимодействия человека с

¹² См.: Jensen K.M. Beyond Marx and Mach: Aleksandr Bogdanov's Philosophy of Living Experience. Dordrecht/Boston/London: Reidel, 1978. P. 68 [15].

¹³ См.: Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная Революция, 2005. С. 285 [16].

природой. Следовательно, истина является изменчивой и исторически обусловленной. Богданов предлагает следующее понимание истины: «“Истинность” тех или иных познавательных форм выражается именно в возможности строить на них “практику”, не приходя к противоречию, – т.е., в конечном счете, в их пригодности для координирования действий» [17, с. 42].

Таким образом, положение Богданова об исторической обусловленности любой истины вступает в противоречие с точкой зрения Фридриха Энгельса. Как известно, последний допускал возможность существования простейших (по выражению Богданова, «жалких») абсолютных истин, таких как математические утверждения (например, $2 \times 2 = 4$), законы логики (например, закон тождества $A \equiv A$), констатации единичных фактов (например, «Наполеон умер 5 мая 1821 года») и др. С точки зрения Богданова, даже указанные истины не могут считаться абсолютными и потому неизменными. Утверждение « $2 \times 2 = 4$ » не может считаться абсолютной истиной, во-первых, потому что является тавтологией и не дает ничего нового. Во-вторых, данное утверждение относительно и зависит от выбора системы счисления, которая является конвенциональной, поскольку была изобретена человеком. Например, в троичной системе счисления данное выражение не имело бы смысла, поскольку в ней не существует символа «4», а выражение должно было бы иметь вид « $2 \times 2 = 11$ ». Таким образом, мы приходим к вопросу не об истинности математического выражения, а о том, какую систему счисления мы договоримся считать истинной. Законы логики не могут считаться вечными истинами, поскольку выражают мысль статически, а не в ее динамике, а само по себе утверждение « $A \equiv A$ » ничего не дает. Более того, закон тождества сам по себе является допущением, поскольку в опыте нет ничего тождественного и статичного, а принятие закона тождества за абсолютную истину может привести к ошибкам, связанным со смешиванием тождества символов с тождеством явлений, ими обозначаемых. Утверждение, касающееся точной даты смерти Наполеона, также не может считаться абсолютно истинным, поскольку любая констатация факта зависит от ряда условий. Так, здесь необходимо разобраться как минимум с тремя составляющими: с личностью Наполеона, с физиологическим определением смерти и с исторической датой. Очевидно, что ни одна из них не может считаться абсолютно истинной: о личности Наполеона спорят историки, о понятии смерти спорят врачи и философы, а дата смерти императора определяется на основании свидетельств очевидцев и поэтому имеет конвенциональный характер.

В результате рассмотрения подобных истин мыслитель приходит к выводу: «Для объективной истины надысторической – критерия нет в нашем “историческом” мире... Истина – это живая организующая форма опыта, она ведет нас куда-нибудь в нашей деятельности, дает точку опоры в жизненной борьбе; разве “банальности”, поскольку они “плоски”, подходят к этой характеристике?» [17, с. VIII]. Основной характеристикой истины является не ее «вечность» и «неизменность», а возможность являться целью совместных действий и ору-

дием достижения этой цели. И подобно тому, как последняя цель означала бы конец движения, то есть прекращение жизни, так и последняя истина предполагала бы конец мышления, то есть окончание научной и творческой деятельности человека¹⁴.

Однако применение идей конвенционализма оказалось продуктивным не только в математических и естественных науках. В.Б. Александров обращает внимание на то, что русский философ Г.В. Флоровский (1893–1979) осмысливал процессы, происходящие в истории, также в духе конвенционализма¹⁵. Флоровский критиковал концепцию историзма (называемую некоторыми философами, например К. Поппером, «историцизмом»), согласно которой человечеством могут быть открыты объективные рациональные законы развития истории. Рассматривая вопрос о том, имеет ли история смысл, Флоровский считал, что утвердительный ответ на него приводит к потере личности, индивидуальности, а человек начинает рассматриваться как один из носителей общей идеи. С точки зрения русского философа, несмотря на то, что исторический процесс управляется Божьим Промыслом, человек не в силах познать смысл истории и открыть законы, ею управляющие: «Когда длинные ряды исторических явлений протекли, и за определенными событиями наступили другие, то, стараясь связать их в своем понимании по принципу причинности, мы склоняемся думать, что достигнутое и было “задачею” стремлений. А между тем, оно лишь выглядит таковым, и выглядит только потому, что случилось» [20, с. 112]. Согласно Флоровскому, все модели развития истории являются лишь конструкциями, договоренностями, созданными учеными для объединения всего многообразия произошедших фактов в единую картину. Данные модели имеют временный статус и не должны претендовать на объяснение объективных законов: «...должно принимать во внимание... что “эволюция” не есть факт, а конструкция, не нечто “данное”, а “привносимое” познающим разумом. “Опыт” дает нам лишь громадную совокупность фактов, многообразие которых мы стараемся преодолеть тем, что – гипотетически – придумываем различные схемы... Они должны быть таковы, чтобы все наличные факты в них удовлетворительно разместились и чтобы они не требовали существования заведомо невозможных фактов (вроде *perpetuum mobile*). Но создаются они все же свободно, творческой интуицией. “Истинность” эволюционной теории означает вовсе не действительное существование эволюционного процесса, а только то, что она представляет собою такого рода схему, которая весьма простым образом позволяет привести в единство факты, видимо, ничего общего между собою не имеющие, и факты не только уже накопленные, но и те, что открываются продолжающимися исследованиями. А наличность непримиряе-

¹⁴ См.: Рыбас А.Е. Александр Богданов: пролегомены к философии эмпириомонизма // Вече. Журнал русской философии и культуры. № 20. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2009. С. 59–159 [18].

¹⁵ См.: Александров В.Б. Критика историзма в русской религиозной философии // Управленческое консультирование. № 11. 2004. С. 113–121 [19].

мых пока споров между “неодарвинистами”, “неоламаркианцами”, “менделистами” и т. п. говорит, с другой стороны, о том, что для деталей схемы еще не найдена та форма, которая бы хорошо охватывала соответствующий фактический материал. Только что сказанное относится вообще ко всякой научной “теории”» [20, с. 121]. По Флоровскому, в дальнейшем возможно открытие новых фактов, опровержение имеющихся, и это приведет либо к изменению теорий, объясняющих факты, либо к отказу от них. Но это не будет означать, что старая теория была неверной в принципе; это будет означать, что она давала лишь неполное объяснение и что теперь ученые договорились о новой парадигме или научно-исследовательской программе (или о программах), говоря языком постпозитивистов, в рамках которой будут пытаться давать новые объяснения и интерпретации фактов.

Основываясь на сказанном, можно назвать Г.В. Флоровского представителем «исторического конвенционализма» – направления, утверждающего, что законы развития истории не являются объективными и служат лишь для непротиворечивого объединения различных исторических фактов.

Таким образом, можно сказать, что, несмотря на идеологическое неприятие идей второго позитивизма и, в частности, конвенционализма и отсутствие его теоретиков в России, идеи конвенционализма нашли отражение в отечественной культуре. Становится очевидным, что отечественная мысль повлияла как на возникновение конвенционализма, так и на его развитие, причем это влияние было взаимным и проявлялось на разных этапах его развития и в разных областях философии и науки.

В завершение приведем высказывание Ксенофана, которое также демонстрирует «естественность» конвенционализма – условность суждений человека об устройстве мира и скрытость его истинных законов:

Истины точной никто не узрел и никто не узнает
Из людей о богах и о всем, что я только толкую:
Если кому и удастся вполне сказать то, что сбылось,
Сам все равно не знает, во всем лишь догадка бывает [21, с. 173].

Список литературы

1. Ben-Menahem Y. *Conventionalism: From Poincare to Quine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 344 p. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511584404>.
2. Пуанкаре А. Наука и гипотеза // О науке: научное издание. М.: Наука, 1990. С. 5–196.
3. Лебедев С.А. Конвенционализм и консенсуализм как эпистемологическая легитимация научного плюрализма // Вестник Московского государственного областного университета. Сер.: Философские науки. 2021. № 1. С. 119–129. DOI: 10.18384/2310-7227-2021-1-119-129.
4. Айдукевич К. Картина мира и понятийный аппарат // Философские науки. 1996. № 2. С. 231–254.
5. Карнап Р. О протокольных предложениях // Журнал «Erkenntnis» («Познание»). Избранное. М.: Изд. дом «Территория будущего», Идея-Пресс, 2006. С. 320–334.

6. Талей Н.Н. Чёрный лебедь. Под знаком непредсказуемости. М.: Изд-во «КоЛибри», 2009. 528 с.
7. Канеман Д. Думай медленно... решай быстро. М.: АСТ, 2014. 653 с.
8. Караваяев Э.Ф., Никитин В.Е. Синергетическая философия истории, случайность, логика, время [Электронный ресурс] // Философия и гуманитарные науки в информационном обществе. 2018. № 1. С. 12–32. Режим доступа: <http://fikio.ru/?p=3088>
9. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии. М.: Политиздат, 1986. 478 с.
10. Лебедев С.А., Косыков С.Н. Конвенционалистская философия науки // Вопросы философии. 2013. № 5. С. 57–69.
11. Ефимов Н.В. Николай Иванович Лобачевский (к столетию со дня смерти Лобачевского) // Успехи математических наук. 1956. Т. 11, № 1(67). С. 3–15.
12. Бурова М.Л. Образы науки в русской философии XIX–XX веков. СПб.: ГУАП, 2013. 54 с.
13. Юшкевич П.С. Современная энергетика с точки зрения эмпириосимволизма // Русский позитивизм. СПб.: Наука, 1995. С. 107–164.
14. Чернышёва А.В. Философия культуры русского махизма: эмпириосимволизм П.С. Юшкевича и эврология П.К. Энгельмейера [Электронный ресурс] // Гуманитарный вестник. 2014. Вып. 2. Режим доступа: <http://hmbul.bmstu.ru/catalog/hum/phil/172.html>. DOI: 10.18698/2306-8477-2014-2-172.
15. Jensen K.M. Beyond Marx and Mach: Aleksandr Bogdanov's Philosophy of Living Experience. Dordrecht/Boston/London: Reidel, 1978. 189 p. DOI: 10.1007/978-94-009-9879-7.
16. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная Революция, 2005. 880 с.
17. Богданов А.А. Эмпириомонизм. Кн. III. СПб.: Электротечания товарищества «Дело», 1906. 161 с. + XLVIII
18. Рыбас А.Е. Александр Богданов: пролегомены к философии эмпириомонизма // Вестник Журнал русской философии и культуры. № 20. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2009. С. 59–159.
19. Александров В.Б. Критика историзма в русской религиозной философии // Управленческое консультирование. 2004. № 11. С. 113–121.
20. Флоровский Г.В. Смысл истории и смысл жизни // Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 104–123.
21. Ксенофан. О природе // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. 576 с.

References

(Sources)

Collected Works

1. Florovskiy, G.V. Smysl istorii i smysl zhizni [The Meaning of History and the Meaning of Life], in *Iz proshlogo russkoy mysli* [From the History of Russian Thought]. Moscow: Agraf, 1998, pp. 104–123.
2. Karnap, R. O protokol'nykh predlozheniyakh [On Protocol Sentences], in *Zhurnal «Erkenntnis» («Poznanie»)*. Izbrannoe. Moscow: Izdatel'skiy dom «Territoriya budushchego», Ideya-Press, 2006, pp. 320–334.
3. Poincaré, H. Nauka i gipoteza [Science and Hypothesis], in *O nauke* [About Science]. Moscow: Nauka, 1990, pp. 5–196.
4. Xenophanes. O prirode [About Nature], in *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov. Ch. I. Ot epicheskikh teokosmogoniy do vozniknoveniya atomistiki* [Fragments of the early Greek philosophers. Part 1. From epic theocosmogonies to the emergence of atomism]. Moscow: Nauka, 1989. 576 p.

5. Yushkevich, P.S. *Sovremennaya energetika s tochki zreniya empiriosimvolizma* [Modern Energy in Terms of Empiriosymbolism], in *Russkiy pozitivizm* [Russian Positivism]. Saint-Petersburg: Nauka, 1995, pp. 107–164.

Individual Works

6. Bogdanov, A.A. *Empiriomonizm. Kniga III* [Empiriomonism. Kniga III]. Saint-Petersburg: Elektropечатnya tovarishchestva «Delo», 1906. 161 p. + XLVIII.

7. Kaneman, D. *Dumay medlenno... reshay bystro* [Thinking, Fast and Slow]. Moscow: AST, 2014. 653 p.

8. Lenin, V.I. *Materializm i empiriokrititsizm. Kriticheskie zametki ob odnoy reaktsionnoy filosofii* [Materialism and Empirio-criticism]. Moscow: Politizdat, 1986. 478 p.

9. Nitsche F. *Volya k vlasti* [The Will to Power]. Moscow: Kul'turnaya Revolyutsiya, 2005. 880 p.

10. Taleb, N.N. *Chernyy lebed'. Pod znakom nepredskazuemosti* [The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable]. Moscow: Izdatel'stvo «KoLibri», 2009. 528 p.

(Articles from Scientific Journals)

11. Ajdukiewicz, K. *Kartina mira i ponyatiynny apparat* [The World-Picture and the Conceptual Apparatus], in *Filosofskie nauki*, 1996, no. 2, pp. 231–254.

12. Aleksandrov, V.B. *Kritika istorizma v russkoy religioznoy filosofii* [Criticism of Historicism in the Russian Religious Philosophy], in *Upravlencheskoe konsul'tirovanie*, 2004, no. 11, pp. 113–121.

13. Efimov, N.V. *Nikolay Ivanovich Lobachevskiy (k stoletiyu so dnya smerti Lobachevskogo)* [Nikolai Ivanovich Lobachevsky (to the Centenary of the Death of Lobachevsky)], in *Uspekhi matematicheskikh nauk*, 1956, vol. 11, no. 1(67), pp. 3–15.

14. Lebedev, S.A. *Konventsionalizm i konsensualizm kak epistemologicheskaya legitimatsiya nauchnogo plyuralizma* [Conventionalism and Consensualism as Epistemological Legitimation of Scientific Pluralism], in *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki*, 2021, no. 1, pp. 119–129. DOI: 10.18384/2310-7227-2021-1-119-129.

15. Lebedev, S.A., Kos'kov, S.N. *Konventsionalistskaya filosofiya nauki* [Conventionalistic Philosophy of Science], in *Voprosy filosofii*, 2013, no. 5, pp. 57–69.

16. Rybas, A.E. *Aleksandr Bogdanov: prolegomeny k filosofii empiriomonizma* [Aleksandr Bogdanov: Prolegomena to the Philosophy of Empiriomonism], in *Veche. Zhurnal russkoy filosofii i kul'tury*, 2009, no. 20, pp. 59–159.

(Monographs)

17. Ben-Menahem, Y. *Conventionalism: From Poincare to Quine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 344 p. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511584404>.

18. Burova, M.L. *Obrazy nauki v russkoy filosofii XIX–XX vekov* [Images of Science in Russian Philosophy of XIX–XX Centuries]. Saint-Petersburg: GUAP, 2013. 54 p.

19. Jensen, K.M. *Beyond Marx and Mach: Aleksandr Bogdanov's Philosophy of Living Experience*. Dordrecht/Boston/London: Reidel, 1978, 189 pp. DOI: 10.1007/978-94-009-9879-7

(Electronic Resources)

20. Chernysheva, A.V. *Filosofiya kul'tury russkogo makhizma: empiriosimvolizm P.S. Yushkevicha i evrologiya P.K. Engel'meyera* [Philosophy of the Russian Mach Culture: P.S. Yushkevich's Empiriosymbolism and P. K. Engelmeier's Evrology], in *Gumanitarnyy vestnik*, 2014, issue 2. Available at: <http://hmbul.bmstu.ru/catalog/hum/phil/172.html>. DOI: 10.18698/2306-8477-2014-2-172.

21. Karavaev, E.F., Nikitin, V.E. *Sinergeticheskaya filosofiya istorii, sluchaynost', logika, vremya* [Synergetic Philosophy of History, Randomness, Logic, Time], in *Filosofiya i gumanitarnye nauki v informatsionnom obshchestve*, 2018, no. 1, pp. 12–32. Available at: <http://fikio.ru/?p=3088>

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ SCIENTIFIC LIFE

УДК 87.3(2)61-07
ББК 87.3(2)53-308

Александр Александрович Ермичёв

Русская христианская гуманитарная академия, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и религиоведения, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: 7723516@gmail.com

С.Л. Франк. Памяти А.И. Введенского (републикация и критические замечания А.А. Ермичёва)

Alexander Alexandrovich Ermichev

Russian Christian Humanitarian Academy, Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Philosophy and Religious Studies, Russia, St. Petersburg, e-mail: 7723516@gmail.com

S.L. Frank. In memory of A.I. Vvedensky (Republication and Critical Remarks by A.A. Ermichev)

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.1.169-175

Скончался А.И. Введенский. Я испытываю личную – скажу прямо: религиозную – потребность помянуть его добрым словом, поделиться, хоть вкратце воспоминаниями о нем и его судьбе.

Тут необходимо начать – вопреки правилу: *de mortuis nil nisi bene* – с того, что было в нем слабого и неудовлетворительного. Сюда принадлежат, прежде всего, его собственная философская система. Чисто объективно-научная ее ценность – очень невелика. За вычетом некоторых основательных и остроумных соображений по частным вопросам логики, его философская теория поражала всех действительно компетентных читателей, с одной стороны, своей грубоватостью и топорностью, а с другой – своей устарелостью. А.И. Введенский создал свою философскую систему в 80-х годах прошлого века, в эпоху, когда и на западе уровень философской мысли был довольно низок и новейший подъем ее только что начинался. Имея сразу при своем выступлении большой академический успех (Введенский был замечательным лектором и преподавателем) и сразу в молодые годы заняв кафедру в петербургском университете, А.И. Введенский, как это, к сожалению, часто бывает с русскими

учеными, перестал следить за развитием науки, мало читал и всю жизнь разрабатывал и приводил в систематический порядок идеи, зародившиеся у него в самом начале его философской работы. Из философии Канта он создал себе некое упрощенное кантианство, приблизительно соответствовавшее уровню немецкого кантианства 70-х годов 19 века, и всю жизнь упрямо отстаивал его не только против всякой «метафизики», но и против всего дальнейшего немецкого развития кантианства (которое он, впрочем, знал больше по наслышке). Это умственное состояние поддерживалось в нем типичными чертами его характера – властностью, истинно-русским «самодурством». Он не терпел возражений и критики и все новое в философской мысли заранее резко осуждал, не обнаруживая даже желания внимательно в него вдуматься. Свои собственные, упрощенные и примитивные теории он излагал и доказывал с какой-то утомительно-чрезмерной – как говорил Ницше о таких произведениях – «оскорбительной» ясностью: читатель, к которому он обращался, был студент или курсистка без самостоятельного суждения – существо которому надо вбить в голову некоторые простые и на вид бесспорные истины, и из головы которого надо неумолимо-логичным «приведением к нелепости» выбить всякую ненаучную «дурь» и всякие «фантазии». В его литературном стиле было что-то от Чернышевского или от стиля философских рассуждений Льва Толстого.

Неудивительно, что он должен был вести неустанную ожесточенную борьбу со всеми зачинателями и участниками новейшего русского философского движения. Много пришлось нам всем, работникам в русской философии, воевать с ним и с обеих сторон война не всегда оставалась на почве идейного спора, а слишком часто переходила в личные столкновения. Добавлю тут же, что под слоем грубости и самодурства таилось в А.И. Введенском скромность и доброта и часто он первый стыдливо извинялся перед нами, своими младшими товарищами, в допущенных резкостях.

И все-таки – не только теперь, после его смерти, но и задолго до нее я сознавал, что этот с научно-систематической стороны примитивный и устаревший философ был оригинальным и замечательным русским мыслителем и что в его во многом несправедливой борьбе против возрождающейся русской метафизики и религиозной философии была своя правда и притом подлинная, последняя – р е л и г и о з н а я правда.

Начну с указания, что его «кантианство» было, как бы о нем не судить по существу, совершенно самобытным и в исключительной мере национально-русским. Помнится, на юбилее А.И. Введенского в 1912 году его главный идейный противник проф. Н.О. Лосский, сказал в своей речи, что Введенский проповедует «не риккеотианство и не когенианство, а введенианство». И это совершенно верно. Не углубляясь здесь в подробности, достаточно сказать, что Введенский, не примыкая ни к одному из немецких толкований, создал из многосложной, хрупкой и туманно-воздушной систе-

мы Канта какую-то очень увесистую, выпуклую, «неладно скроенную, но крепко сшитую» философию здорового смысла, проникнутую и примитивной верой в научное знание и примитивным, цельным, чисто русским скептицизмом. В культурно философском смысле это совсем не было туманным «идеализмом», напротив гносеологический идеализм выражал здесь настоящий здоровый реализм, веру в конкретную земную природу человека и человеческого ума, направленного на земную жизнь и в тщету всяких превыспренных умствований.

В пылу борьбы с А.И. Введенским мы принимали его философию за типично русский н и г и л и з м. Но то была ошибка. Последние интимные философские мотивы свои он целомудренно скрывал и нелегко было их разобрать. Лишь понемногу удавалось распознать, что он был своеобразным религиозным мыслителем умственного типа Паскаля или Якоби, мыслителем, который боролся с религиозной философией и метафизикой и яростно отстаивал бессилие человеческого ума за пределами чувственной реальности – в интересах сохранения подлинной религиозной веры от ее рационализации. Проще всего, при более близком личном знакомстве обнаруживалось, что он был верующим христианином и притом не в каком-либо идеалистически-философском смысле, а в смысле принадлежности к православной церкви. Как-то случайно, во время ужина в излюбленном университетской публикой ресторанчике Панча на 1-й линии Вас. острова обнаружилось, что он соблюдает пост: «так оно здоровее» – мотивировал он стыдливо, но не трудно было догадаться, что он думал не об одном лишь телесном здоровье. В своих научных речах и писаньях он тоже лишь случайно «проговаривался» в этом смысле. Так в последнем издании его «Логики» полемика против метафизики и религиозной философии завершается внушительно-суровым указанием со ссылкой на ап. Павла, что христианство есть не метафизика и не теория, а вера, целиком опирающаяся на факт воскресения Христа – факт, который философски никак нельзя «доказать». Повторяю, что скептицизм был сродни скептицизму Паскаля или Якоби, или отца церкви Тертуллиана, но вместе с тем в какой-то оригинально типично-русской вариации этого умственно-духовного склада. Надо воспитывать в людях уважение к знанию и логической дисциплиной научить их мужественной последовательности и трезвости мысли и вместе с тем строго обуздывать все поползновения мысли разобраться в последнем божественном смысле бытия, чтобы дерзновением мысли не исказить смиренности веры, не заменить призрачной бесплодностью человеческих теорий – таков примерно последний интимный смысл философствования А.И. Введенского.

С полной ясностью это раскрылось лишь совсем недавно, уже после укрепления большевизма в России. Мыслитель, который при старом режиме заслужил репутацию скептика, в эпоху свирепого деспотизма атеистической власти, рискуя последними грошами своего жалования, на которое он подерживал свое голодное существование (он тогда еще не был уволен из уни-

верситета), а, может быть, и гораздо бóльшим, больной и почти уже умирающий, выступил в 1921 году (в петербургском журнале «Мысль», вскоре потом запрещенном) с смелой, по большевицким нравам, дерзкой статьей «Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом». Он доказывал, что атеизм, как и религиозность, есть не научная истина, а слепая вера, которая, однако, и с моральной и с логической стороны имеют за себя гораздо меньшее основание, чем вера в Бога и которую только невежество может принимать за научно-доказанную истину. И с чисто свифтовским сарказмом он предлагал властям исповедать на практике свой атеизм – декретом, разрешающим убивать старых и ненужных членов общества и питаться их телами. Надо представить себе обстановку и условия, среди которых то писалось, чтобы понять всю духовную значительность этой статьи. Это было открытое готовое на мученичество исповедание веры в Бога и религиозные основы нравственной жизни перед лицом торжествующего атеистического бесчинства – исповедание, совершенное умирающим стариком.

Наступление и укрепление большевизма действовало на А.И. Введенского удручающе – многие и даже из его сверстников по возрасту, сумели хоть внешним образом приспособиться к новому режиму – он не смог; он как-то сразу одряхлел не только физически, но и душевно и молча умирал, но вместе с тем духовно ни на йоту не поддался «новому режиму» – как свидетельствует его указанное выступление. И одновременно исчезло все тяжелое и властное в его характере, и он производил трогательное впечатление своей добротой и мягкостью. В 18-20-е гг. я, живя в Саратове, находился с ним в частной переписке: мы, провинциалы, тогда считали своей обязанностью подкармливать хлебными посылками наших голодающих петербургских и московских друзей: такие посылки несколько раз посылал я к А.И. Введенскому. Трогательна была его благодарность за них, вся проникнутая глубоким религиозным чувством. Престарелый ученый призывал благословение Божие на меня и мою семью за черный хлеб, доходивший до него черствым и часть наполовину сгнившим. Но также трогательно он отзывался и на мои бедствия. Когда я однажды сообщил ему, что моей семье угрожает выселение из квартиры, он ответил мне: «Молю Бога, да минует Вас это испытание» и я чувствовал, что это не фраза!

Это объединение среди бедствий, принесенных революцией, было, думается, не только внешним: под ним скрывалась помимо воли осознанная духовная солидарность. Теперь, перед только что закрывшейся его могилой, сознаешь, насколько мало значительна, была в сущности, наша идейная борьба с А.И. Введенским по сравнению с тем главным, что нас объединяло. Своим особым путем шел А.И. Введенский к последней правде, не понимая других и ими не понимаемый, и он честно учил молодежь – учил ее сразу и строгой научной мысли, и вере; и никогда не соблазнял он из «малых сих». Тяжкие страдания испытал он в конце своей жизни, потерял все земные блага, но не потерял своей веры. В историю русского философского просвещения он наве-

гда записал свое имя; то, что его преемникам представлялось устаревшим в его статьях, в свое время было новым и нужным; и борясь с «метафизикой» он одновременно боролся за право философии и за уважение к ней против всяческого варварства и нигилизма. Дай Бог, чтобы Россия не з а б ы л а его имени и его последней работы.

* * *

Об Александре Ивановиче Введенском С.Л. Франк написал очень хорошо. Пожалуй, исключительно хорошо. В историографии такой характеристики А.И. Введенского и сделанного Франком конечного вывода из «русского критицизма» просто нет. Главное утверждение статьи преисполнено высоким контрастом. А.И. Введенский – этот «с научно-систематической стороны примитивный (! – А.Е.) и устарелый (! – А.Е.) философ – был оригинальным и замечательным русским мыслителем», а «в его во многом несправедливой борьбе против русской метафизики и религиозной философии была своя правда, и притом подлинная, последняя – религиозная правда», «его “кантианство”» (С.Л. Франк не удержался и взял это слово в кавычки) было самобытным и в исключительной мере национально-русским». Он – сейчас вместе с читателем мы выделим в оценках С.Л. Франка главное – был «своеобразным религиозным мыслителем», который «в интересах охранения подлинной религиозной веры от ее рационализации» говорил о «бессилии человеческого ума за пределами чувственной реальности». Чтобы больше увязать философа-кантианца с рускостью, мы могли бы выразить это убеждение по-иному, сказав, например, так: «А.И. Введенский вместе с Ф.М. Достоевским и с С.Л. Франком (см. его «Предмет знания» и «Душа человека») знает, что рационализировать внутренний мир личности невозможно».

Выражая удовлетворение суммарной характеристикой мышления А.И. Введенского, мы понимаем, что она была выражением личного отношения С.Л. Франка к знакомому профессору. Его поражает и восхищает мужество этого человека, который, несмотря на опасно изменившиеся обстоятельства русской жизни, упрямо хранил нравственные ценности университетской профессуры и не страшился о них говорить.

Если бы статья имела характер некролога, то можно было бы ожидать от автора напоминания об основных вехах жизненного пути усопшего и указания на его общественно-культурную роль. Но нет, статья С.Л. Франка – это сердца горестные заметы.

Но признаемся, что как раз потому, что воспоминания С.Л. Франка являются глубоко личными, бесконечно далекими от любого официоза, неприятно поражает характеристика философии А.И. Введенского в параметрах «устарелости», «грубоватости» и даже «топорности». Знакомому с ней понятно, что С.Л. Франк казнит Введенского за психологическую интерпретацию Канта «Ну и что?» – спросит читатель. Такая интерпретация была присуща многим и порицалась многими тоже. Например, почитав рецензию Б.В. Яковенко на второе

издание «Логика как части теории познания»¹, он увидит, что автор указывает на те же грехи философии А.И. Введенского, что и С.Л. Франк, но оценивает их просто как *недостатки* исследования.

Объективное описание критицизма А.И. Введенского С.Л. Франк предложил на следующий год после кончины профессора. В немецком журнале *Kantstudien* (Berlin, 1926. Bd. 31) он публикует свой обзор «Русская философия последних пятнадцати лет». Философская позиция А.И. Введенского изложена здесь достаточно полно и безоценочно: «В области теории познания и логики вначале нужно упомянуть книгу недавно скончавшегося проф. Петербургского университета кантианца Александра Введенского “Логика как часть теории познания” (1913). «В ней сделана попытка построить систему логики на главном принципе кантовского критицизма. Однако критицизм понимается в строго последовательном психологически-антропологическом смысле. Научное познание имеет дело только с человеческими представлениями, но никогда с самими предметами. Логика отличается от психологии тем, что она является не описанием представлений, а определяет их познавательную годность». Если представление может быть описано логически непротиворечиво, оно становится знанием. Представления метафизического характера, такие как Бог, бессмертие души и проч., не могут быть описаны логически непротиворечиво, следовательно, метафизика как наука невозможна, мы не только не можем познать содержание «вещи в себе», мы также не знаем существует ли «вещь в себе», и даже понятие «вещь в себе» оказывается чисто проблематичным – возможным, но ни в коем случае не доказанным... В итоге это должно составить «новое, легкое и неопровержимое доказательство критицизма». Но в целом критицизм представлен здесь в грубо-психологическом релятивизме «здорового человеческого рассудка». Религиозное верование остается только чистой верой, равно недоказанной, как и неопровергнутой... «Философское мировоззрение А.И. Введенского стоит в русской мысли совершенно отдельно; ее (т.е. русской мысли. – А.Е.) главное устремление идет в совершенно ином, принципиально онтологическом направлении» (См. С.Л. Франк. Русское мировоззрение. СПб., «Наука», 1996. С. 617–618). Известно, что названное направление было направлением религиозной философии в России.

Рассказав в статье *Kantstudien* о Введенском (стоящим в русской философии «отдельно»), далее С.Л. Франк изложил главное содержание своей работы «Предмет знания», которую он защищал на степень магистра в мае 1915 года. В отличие от Введенского, он находился в русле «главного устремления» русской мысли. В его работе логика и гносеология обосновывались онтологически, а его интуитивный онтологизм был увязан и с гегелевской диалектикой, и с учением Марбургской школы. Работая над статьей, С.Л. Франк, наверное,

¹ «Логос» 1912–1913 г. Кн. 1–2. С. 383–387.

вспоминал, как при защите магистерской он встретил серьезные возражения от своих коллег, стоявших «отдельно» в русской философии – Введенского и Лапшина... Все же диссертант был удостоен искомой степени.

Суждение С.Л. Франка об особенном, отдельном месте А.И. Введенского в русской философии приглашает читателя републикуемой статьи присмотреться, во-первых, к контрасту личной религиозности А.И. Введенского и аreligiousности его философии и, во-вторых, к нейтрализации этого конфликта у него же: конфликта нет; есть разум и есть вера; разум – это разум, а вера – это вера. Конечность разума намекает на что-то, лежащее за его пределами. Запредельное и есть область веры.

В изложении теоретической позиции А.И. Введенского его младший коллега С.Л. Франк констатирует: «критицизм понимается в строго последовательном психологически-антропологическом смысле». Это все же не оценки типа «устарелость», «примитивность», «топорность» и т.п. Между тем «устарелый» и «топорный» А.И. Введенский доказывал то же, о чем всю жизнь писал С.Л. Франк, обогащенный развитием современной философии: «запредельное есть область веры».

А.А. Ермичёв

УДК 82

ББК 83.3(2Рос:4Фра)

Михаил Викторович Максимов

Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории, философии и права, Заслуженный работник высшей школы Российской Федерации, Россия, Иваново, e-mail: mvmaximov@yandex.ru

Памяти Ирины Степановны Приходько

Творчество Шарля Бодлера в научном наследии И.С. Приходько

Аннотация. Рассматриваются восприятие и интерпретация творчества Шарля Бодлера в научном наследии Ирины Степановны Приходько. Анализируются основные этапы исследовательского интереса к творчеству поэта: изучение рецепции наследия Бодлера В.Я. Брюсовым и А.А. Блоком; уяснение философских и эстетических принципов, а также истоков поэтического вдохновения Бодлера. Подчеркивается особое внимание И.С. Приходько к творчеству Данте и его «Божественной комедии» как первоисточку мироощущения Бодлера. Анализируются оценки творчества поэта писателями и критиками прошлых лет, а также современными зарубежными и российскими исследователями. Отмечаются наименее исследованные, с точки зрения И.С. Приходько, аспекты литературного наследия Бодлера и, в частности, значение иррационального начала в его творчестве.

Ключевые слова: И.С. Приходько и наследие Ш. Бодлера, рецепция творчества Бодлера в России, Бодлер и Данте

Mikhail Viktorovich Maksimov

Ivanovo State Power Engineering University named after V.I. Lenin, PhD in Philosophy, Professor, Professor of the Department of History, Philosophy and Law, Honored Worker of the Higher School of the Russian Federation, Russia, Ivanovo, e-mail: mvmaximov@yandex.ru

In memory of Irina Stepanovna Prikhodko

The Work of Charles Baudelaire in the Scientific Heritage of I.S. Prikhodko

Abstract. The following essay examines the understanding and interpretation of Charles Baudelaire's works in those of Irina Stepanovna Prikhodko. An analysis is given of the main stages in the investigations of the poet's work. Accordingly, we look at how V.Ya. Bryusov and A.A. Blok received Baudelaire's legacy; the understanding of the philosophical and aesthetic principles involved as well as the sources of Baudelaire's poetic inspiration. The special attention of I.S. Prikhodko to Dante's work and his *Divine Comedy* as the primary source of Baudelaire's

world view is also emphasized. An analysis is also given of the assessments of the poet's work by writers and critics in the past in addition to contemporary foreign and Russian investigators. This essay also notes I.S. Prikhodko's view of the least studied aspects of Baudelaire's literary corpus and, in particular, the irrational principle in his work

Key words: I.S. Prikhodko and the legacy of Sh. Baudelaire, reception of Baudelaire's work in Russia, Baudelaire and Dante

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.1.176-181

Возможно, кому-то может показаться неожиданным соседство двух имен – Шарля Бодлера и И.С. Приходько – выдающегося филолога, нашего современника¹. И действительно, широкую известность и авторитет в профессиональных кругах принесли Ирине Степановне Приходько, прежде всего, ее компаративные исследования наследия Александра Блока и Уильяма Шекспира. Но в рамках Международной научной конференции «XXVIII Шекспировские чтения 2020»² совершенно неслучайно на «круглом столе» «Научное наследие Ирины Степановны Приходько» состоялось выступление, посвященное отношению исследовательницы к поэзии Шарля Бодлера³. Да и сама Ирина Степановна признавалась, что Бодлер – это поэт, с которым связаны ее ранние филологические штудии и который остается ей дорог, интересен, близок и по сей день⁴.

Интерес И.С. Приходько к творчеству Ш. Бодлера – виднейшему из «проклятых поэтов» – давний, именно он определял ее первые научные шаги. Судя по времени и тематике публикаций, можно предположить, что обращение И.С. Приходько к творчеству Ш. Бодлера происходило в несколько этапов.

Первый этап связан с компаративным анализом поэзии В.Я. Брюсова и А.А. Блока с творчеством французского поэта. В своих публикациях 1980–1990-х гг., посвященных сравнительному литературоведению, И.С. Приходько обращается к анализу творческого метода Ш. Бодлера и исследует проблемы выражения авторской личности в его стихотворениях⁵,

¹ Приходько Ирина Степановна, (23.04.1943, Вязьма – 24.03.2014, Москва) – доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы имени А.М. Горького РАН, председатель Блоковской комиссии, заместитель председателя Шекспировской комиссии при Научном совете РАН «История мировой культуры».

² XXVIII Международная научная конференция «Шекспировские чтения 2020», РАН, Научный совет «История мировой культуры» Шекспировская комиссия, Российская Федерация, г. Москва, 15 октября–11 ноября 2020 г.

³ См.: Максимов М.В. Шарль Бодлер в научном наследии И.С. Приходько (в печати).

⁴ См. настоящий выпуск журнала, с. 182–185.

⁵ См.: Приходько И.С. К проблеме выражения авторской личности в сборнике Ш. Бодлера «Цветы зла» // Проблемы личности автора в художественном произведении на материале западноевропейской литературы: сб. науч. тр. / отв. ред. П.Б. Гурвич. Владимир: ВГПИ, 1982. С. 109–123 [1].

уделяя особое внимание рецепции наследия Бодлера в творчестве русских поэтов В.Я. Брюсова⁶ и А.А. Блока⁷.

Второй этап отмечен интересом к философским и эстетическим принципам, а также стремлением уяснить круг чтения и истоки поэтического вдохновения Бодлера. И.С. Приходько указывает на Данте и Сведенборга как важнейших предшественников поэта. Исследуя метафизические и эстетические принципы Бодлера⁸, И.С. Приходько в «Божественной комедии» видит первоисток мироощущения Бодлера, воспринимающего мир в единстве крайностей, абсолютных противоположностей: Неба и Ада, Бога и Сатаны. Отсюда, по ее заключению, происходят взаимопревращения мотивов и образов красоты и уродства, добродетели и порока, восторга и неприязни, лица и изнанки, гениально представленные в образе бодлеровского города, пронизанного метафизическим осознанием сверхчувственного мира⁹.

Исследуя грандиозный миф города, воссозданный Александром Блоком, как оригинальную вариацию «петербургского мифа», И.С. Приходько пишет, что именно в нем «Блок наиболее близко подходит к Бодлеру»¹⁰.

Философско-эстетическая переключка Бодлера и Данте была отмечена французскими критиками еще при жизни поэта. «Современным Данте» назвал Бодлера писатель Жюль Барбе д'Оревиий, утверждавший в 1862 г., что «есть Данте в авторе “Цветов Зла”»¹¹. Эту связь отмечает Т.М. Максимова в статье «“Цветы зла” и “Стихотворения в прозе”: проблема преемственности и развития образов и мотивов в творчестве Шарля Бодлера» (2016 г.). Бодлер ведет своих читателей, пишет исследовательница, «по лабиринтам и кругам Ада-города. <...> Из его миниатюр рождается своего рода новая “Божественная комедия”»¹².

⁶ См.: Приходько И.С. Традиции Бодлера в брюсовской трактовке темы города // Лирическое начало и его функции в художественном произведении: межвуз. сб. науч. тр. / отв. ред. Т.В. Анищук; редкол.: И.Н. Есаулов [и др.]. Владимир, 1989. С. 92–100 [2].

⁷ См.: Приходько И.С. Блок и Бодлер. К проблеме типологии лирического сознания поэтов // Проблемы творческого метода и художественной структуры произведений русской и зарубежной литературы: межвуз. сб. науч. тр. Владимир: ВГПИ, 1990. С. 86–98 [3].

⁸ См.: Приходько И.С. Отражение художественных принципов в заглавиях поэтических книг: Т. Готье, «Эмали и камни»; Ш. Бодлер, «Цветы зла»; П. Верлен, «Песни без слов» // Феномен заглавия: интерпретационные возможности словаря заглавий: тезисы Междунар. конф. (8–9 июля 2004 г.). М.: РГГУ, 2004 [4].

⁹ Приходько И.С. Урбанизм в поэзии В. Брюсова и Бодлера // Брюсовские чтения 2013 года: сб. статей / ЕГУЯС; ред. коллегия: Г.Р. Гаспарян и др. Ереван: Лингва, 2014. С. 493–505 [5].

¹⁰ См.: Приходько И.С. Александр Блок и русский символизм: мифопоэтический аспект. Спецкурс / Мин-во общ. и проф. образования РФ; Владимир. гос. пед. ун-т, каф. рус. и зарубеж. лит. Владимир: ВГПУ, 1999. С. 53 [6].

¹¹ См.: Barbey d'Aureville J. Charles Baudelaire // Barbey d'Aureville J. Les Œuvres et les hommes (1-ère série) – Vol. III. Les Poètes, Paris, Amyot, 1862. P. 380 [7].

¹² См.: Максимова Т.М. «“Цветы зла” и “Стихотворения в прозе”: проблема преемственности и развития образов и мотивов в творчестве Шарля Бодлера» // Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 1(49). С. 191 [8].

На существенную связь творчества Бодлера и Данте указывает в наши дни французская исследовательница Мари-Кристин Натта. Ссылаясь на статью журналиста Эдуарда Тьерри, опубликованную 14 июля 1875 г. в газете *Le Moniteur*, М.-К. Натта пишет: «Тьерри защищает книгу [«Цветы зла» – М.М.] от обвинения в безнравственности: безмерная печаль, исходящая от нее, доказывает, что ее автор “не радуется картинам зла. Он смотрит пороку в лицо”, “как врагу, которого хорошо знает и с которым сталкивается”. Критик не только не осуждает “Цветы зла”, но он первый называет их “шедевром”, шедевром, поставленным “под строгое поручительство Данте”» [9, р. 412].

Статьи И.С. Приходько, посвященные исследованию истоков вдохновения Бодлера, отмечены вниманием к специфике его мироощущения и поэтики, восходящей не только к Данте, но перекликающейся с искусством барокко¹³, обращенным к противоречиям, переплетениям Добра и Зла. Здесь И.С. Приходько вплотную подходит к важнейшему вопросу житетворчества Шарля Бодлера – вопросу об отношении поэта к своему творчеству, его убежденности в том, что он является творцом новой реальности.

Новый этап осмысления Бодлера намечился в докладах и выступлениях И.С. Приходько в конце первого – начале второго десятилетия текущего столетия. Так, на защиту кандидатской диссертации Т.М. Максимовой «“Стихотворения в прозе” Шарля Бодлера. Поэтика жанра» в совете при Ивановском государственном университете 28 января 2011 г. И.С. Приходько сочла необходимым приехать лично. Высоко оценивая саму постановку и решение диссертантом проблемы поэтики жанра стихотворений в прозе Бодлера, она отметила насущную необходимость исследования иррационального начала в творчестве поэта, порождающего его поэтические образы, галлюцинаторные состояния, сопровождающихся бегством в «искусственный рай».

Немногочисленные, но исключительно глубокие статьи И.С. Приходько, посвященные Бодлеру, убеждают в том, что автор увидел главное в его творчестве: умение сохранять эстетическую дистанцию при высочайшем эмоциональном накале переживаний лирического героя. В работах И.С. Приходько Бодлер предстает как творец новой, абсолютной реальности, объединяющей мир видимостей и мир сущностей.

Список литературы

1. Приходько И.С. К проблеме выражения авторской личности в сборнике Ш. Бодлера «Цветы зла» // Проблемы личности автора в художественном произведении на материале западноевропейской литературы: сб. науч. тр. / отв. ред. П.Б. Гурвич. Владимир: ВГПИ, 1982. С. 109–123.

¹³ См.: Приходько И.С. Бодлер и барокко [Черты барокко в мироощущении и поэтике Ш. Бодлера (к постановке проблемы)] // Русское литературоведение в новом тысячелетии: материалы IV Междунар. конф.: в 2 т. М.: Таганка, 2005. Т. 2. С. 173–176 [10].

2. Приходько И.С. Традиции Бодлера в брюсовской трактовке темы города // Лирическое начало и его функции в художественном произведении: межвуз. сб. науч. тр. / отв. ред. Т.В. Анищук; редкол.: И.Н. Есаулов [и др.]. Владимир: ВГПИ, 1989. С. 92–100.
3. Приходько И.С. Блок и Бодлер. К проблеме типологии лирического сознания поэтов // Проблемы творческого метода и художественной структуры произведений русской и зарубежной литературы: межвуз. сб. науч. тр. Владимир: ВГПИ, 1990. С. 86–98.
4. Приходько И.С. Отражение художественных принципов в заглавиях поэтических книг: Т. Готье, «Эмали и камни»; Ш. Бодлер, «Цветы зла»; П. Верлен, «Песни без слов» // Феномен заглавия: интерпретационные возможности словаря заглавий: тезисы междунар. конф. (8–9 июля 2004 г.). М.: РГГУ, 2004.
5. Приходько И.С. Урбанизм в поэзии В. Брюсова и Бодлера // Брюсовские чтения 2013 года: сб. ст. / ЕГУЯС; Ред. коллегия: Г.Р. Гаспарян и др. Ереван: Лингва, 2014. С. 493–505.
6. Приходько И.С. Александр Блок и русский символизм: мифопоэтический аспект. Спецкурс. М-во общ. и проф. образования РФ. Владимир. гос. пед. ун-т. каф. рус. и зарубеж. лит. Владимир: ВГПУ, 1999. 79 с.
7. Barbey d'Aurevilly J. Charles Baudelaire // Barbey d'Aurevilly J. Les Œuvres et les hommes (1-ère série). Vol. III. Les Poètes. Paris: Amyot, 1862. 386 p.
8. Максимова Т.М. «Цветы зла» и «Стихотворения в прозе»: проблема преемственности и развития образов и мотивов в творчестве Шарля Бодлера // Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 1(49). С. 188–208.
9. Natta Marie-Christine. Baudelaire. Paris: Perrin, 2017. 893 p.
10. Приходько И.С. Бодлер и барокко [Черты барокко в мироощущении и поэтике Ш. Бодлера. (К постановке проблемы)] // Русское литературоведение в новом тысячелетии: материалы IV Междунар. конф.: в 2 т. Т. 2. М.: Таганка, 2005. С. 173–176.

References

(Articles from Scientific Journals)

1. Maksimova, T.M. «Tsvety zla» i «Stikhotvoreniya v proze»: problema preemstvennosti i razvitiya obrazov i motivov v tvorchestve Sharlya Bodlera [“Flowers of evil” and “Poems in prose”: the problem of continuity and development of images and motifs in the works of Charles Baudelaire], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2016, issue 1(49), pp. 188–208.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

2. Prikhod'ko, I.S. K probleme vyrazheniya avtorskoy lichnosti v sbornike Sh. Bodlera «Tsvety zla» [On the problem of expression of the author's personality in the collection of Sh. Baudelaire's "Flowers of Evil"], in *Sbornik nauchnykh trudov: «Problemy lichnosti avtora v khudozhestvennom proizvedenii na materiale zapadnoevropeyskoy literatury»* [Collection of scientific research “Problems of the author's personality in a work of fiction based on the material of Western European literature”]. Vladimir: VGPI, 1982, pp. 109–123.
3. Prikhod'ko, I.S. Traditsii Bodlera v bryusovskoy traktovke temy goroda [Tradition of Baudelaire in Brusov interpretation of the theme of the city], in *Mezhvuzovskiy sbornik nauchnykh trudov «Liricheskoe nachalo i ego funktsii v khudozhestvennom proizvedenii»* [Collection of scientific research “Lyrical beginning and functions in artwork”]. Vladimir: VGPI, 1989, pp. 92–100.
4. Prikhod'ko, I.S. Blok i Bodler. K probleme tipologii liricheskogo soznaniya poetov [Blok and Baudelaire. To the problem of typology of consciousness of lyrical poets], in *Mezhvuzovskiy sbornik nauchnykh trudov: «Problemy tvorcheskogo metoda i khudozhestvennoy struktury proizvedeniy russkoy i zarubezhnoy literatury»* [Collection of scientific research “Problems of the creative method and artistic structure of works of Russian and foreign literature”]. Vladimir: VGPI, 1990, pp. 86–98.

5. Prikhod'ko, I.S. Otrazhenie khudozhestvennykh printsiptov v zaglaviyakh poeticheskikh knig: T. Got'e, «Emali i kamei»; Sh. Bodler, «Tsvety zla»; P. Verlen, «Pesni bez slov» [Reflection of the artistic principles in the titles of the books of poetry: T. Gautier, "Enamels and cameos"; C. Baudelaire, Flowers of evil; P. Verlaine, "Songs without words"], in *Tezisy mezhdunarodnoy konferentsii «Fenomen zaglaviya: interpretatsionnye vozmozhnosti slovary zaglaviy» (8–9 iyulya 2004 g.)* [Proceedings of the international conference "The Phenomenon of title: interpretative possibilities of the dictionary of titles" (July 8–9, 2004)]. Moscow: RGGU, 2004.

6. Prikhod'ko, I.S. Urbanizm v poezii V. Bryusova i Bodlera [Urbanism in the poetry of V. Bryusov and Baudelaire], in *Sbornik statey. Bryusovskie chteniya 2013 goda* [Collection of articles "Bryusov readings 2013"]. Erevan: Lingva, 2014, pp. 493–505.

7. Prikhod'ko, I.S. Bodler i barokko [Cherty barokko v mirooshchushchenii i poetike Sh. Bodlera. (K postanovke problemy)] [Baudelaire and the Baroque [Features of the Baroque in the attitude and poetics of Sh. Baudelaire. (To the formulation of the problem)], in *Materialy IV Mezhdunarodnoy konferentsii «Russkoe literaturovedenie v novom tysyacheletii» v 2 t., t. 2* [Proceedings of the IV International Conference "Russian literary Studies in the new millennium" in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Taganka, 2005, pp. 173–176.

(Monographs)

8. Prikhod'ko, I.S. *Aleksandr Blok i russkiy simvolizm: mifopoeticheskiy aspekt* [Alexander Blok and Russian Symbolism: mythopoetic aspect]. Vladimir: VGPU, 1999. 79 p.

9. Barbey d'Aurevilly J. Charles Baudelaire. Barbey d'Aurevilly J. Les Œuvres et les hommes (1-ère série). Vol. III. Les Poètes. Paris : Amyot, 1862. 386 p.

10. Natta Marie-Christine. Baudelaire. Paris: Perrin, 2017. 893 p.

УДК 82

ББК 83.3(2Рос:4Фра)

Михаил Викторович Максимов

Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории, философии и права, Заслуженный работник высшей школы Российской Федерации, Россия, Иваново, e-mail: mvmaximov@yandex.ru

**[«Наконец, Бодлер!»:
Выступление на защите диссертации]¹**

Ирина Степановна Приходько

*Расшифровка аудиозаписи, подготовка текста
и комментарии М.В. Максимова*

Mikhail Viktorovich Maksimov

Ivanovo State Power Engineering University named after V.I. Lenin, PhD in Philosophy, Professor, Professor of the Department of History, Philosophy and Law, Honored Worker of the Higher School of the Russian Federation, Russia, Ivanovo, e-mail: mvmaximov@yandex.ru

**[Finally, Baudelaire!
Presentation at the Dissertation Defense]**

Irina Stepanovna Prikhodko

*Transcript of the audio recording,
Preparation of the Text and Comments by M.V. Maksimov*

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.1.182-185

Работа Татьяны Михайловны², безусловно, заслуживает поддержки и одобрения прежде всего потому, что это — Бодлер, и, хотя здесь говорили о том, что [Бодлер] изучен. Ну, во Франции он изучен, конечно, и то специалисты заметили здесь, что только не поэмы в прозе, и там это остается ещё всё-таки та-

¹ Выступление на защите диссертации Т.М. Максимовой ««Стихотворения в прозе» Шарля Бодлера. Поэтика жанра» в совете при Ивановском государственном университете 28 января 2011 г.

² Максимова Т.М., аспирант кафедры зарубежной литературы романо-германского факультета Ивановского государственного университета в 2005–2007 гг. (научный руководитель д-р филол. наук, проф. Таганов Александр Николаевич).

ким [белым] пятном³. А у нас-то – что и говорить! У нас в общем перечне специалистов по французской литературе этого периода называют и дают поверхностные характеристики, а реальные и серьезные работы – это предисловие Балашова, но это тоже только предисловие к изданию малой серии Литературных памятников «Цветов зла»⁴, монография Нольмана⁵, а остальное тоже, может быть, сейчас по диссертациям и по публикациям отдельным идёт такое точечное приближение к Бодлеру. Не изучен! Нет настоящей, полной современной большой монографии о Бодлере. А поэт – мы знаем какого масштаба и значения для мировой литературы, для мировой поэзии.

Элиот⁶ называл своими главными координатами в мировой поэзии Данте и Бодлера и опирался в модернизме именно на этих поэтов. Я уже не говорю о том, какое значение Бодлер имел для поэтов Серебряного века – русских. Именно Эллис⁷, этот человек из плеяды серебряновечников – Лев Кобылинский его истинное имя – он, конечно, эти болевые точки нащупывал, он был поклонник Данте и поклонник Бодлера. Здесь соединяется то, что было важным и для великого модерниста Элиота. Но переводы Эллиса этих «*Petits poèmes en prose*» недостаточно точны. Слабые переводы. Тем не менее, эти слабые переводы до сих пор остаются единственными, как Татьяна Михайловна назвала, – каноническими. Они, конечно, никакие не канонические, слабые, не очень талантливые. Поэтому, конечно, предложение сделать свои подстрочники очень резонное.

Почему меня так привлекла эта тема? Когда я получила подборку авторефератов, очень обрадовалась, что есть Бодлер. Наконец, Бодлер! Это имя, это – поэт, с которым связаны мои ранние филологические штудии и который мне остается дорог, интересен, близок и по сей день, и хотя меня моя филологическая судьба увела довольно далеко от него, тем не менее, я понимаю, что без него я бы многого другого не поняла бы и не сделала, и, в частности, меня уже вот на этой самой заре привлекли эти маленькие поэмы в прозе – это уникальные совершенно произведения, и, хотя, опять же, специалистами, которых я очень ценю, отмечено, что это периферийный пограничный жанр, он у Бодлера настолько фиксирует, обнажает какие-то очень важные для него вещи, что, конечно, его нужно рассматривать сам по себе, а, с другой стороны, сопоставление с «Цветами зла»...

³ В последующие годы во Франции были опубликованы исследования, посвященные специально «Маленьким поэмам в прозе» Ш. Бодлера (см., напр.: Boneu Violaine, Bédouret-Larraburu. Baudelaire. Le Spleen de Paris. Paris: Atlande, 2014. 314 p.) «Парижскому сплину» также посвящен один из разделов фундаментального биографического исследования Мари-Кристин Натта (см.: Natta Marie-Christine. Baudelaire. Paris: Perrin, 2017. 877 p.)

⁴ Шарль Бодлер. Цветы Зла / по авт. проекту 3 изд.; изд. подгот. Н.И. Балашов и И.С. Поступальский; отв. ред. Н.И. Балашов; ред. изд-ва О.К. Логинова; худож. С.А. Данилов. М.: Наука, 1970. 480 с.

⁵ Нольман М.Л. Шарль Бодлер. Судьба. Эстетика. Стиль. М.: Худож. лит., 1979. 316 с.

⁶ Элиот, Томас Стернс (Eliot, Thomas Stearns) (1888–1965) – выдающийся американско-британский поэт, драматург и литературный критик, представитель модернизма в поэзии, лауреат Нобелевской премии по литературе 1948 года.

⁷ Эллис (настоящее имя Лев Львович Кобылинский (1879–1947)) – русский поэт, переводчик, критик, философ.

Вот мне хочется прочесть полностью Вашу работу. Я знаю только автореферат и слежу за ходом защиты. Но так я поняла, что такого сопоставления с «Цветами зла» у Вас нет [*реплики А.Н. Таганова и Т.М. Максимовой: есть*]. Есть. Тогда я приношу извинения, потому что это очень продуктивное направление, и всё, что я говорю – это, безусловно, в поддержку и в пользу сегодняшней защиты, хотя я, может быть какие-то соображения выскажу, которые помогут диссертантке определить какие-то дальнейшие пути.

Оппоненты – специалисты прямые по этой проблематике, по этому материалу высказывали, в частности, мысль, собственно не мысль, а суждение о том, что якобы подается описание содержания, но раз не сделан подстрочник, раз Эллис сделал плохой перевод, другой современный перевод есть, но он тоже не совершенен. То, естественно, аспирантке... Вообще это – первая проба пера в изучении «Маленьких поэм в прозе» Бодлера. И уже это заслуживает безусловной нашей поддержки. Жанр, материал и поэт невероятно трудны, требуют большого опыта филологического в подходе, в суждениях, в определениях жанра и того, что раньше – поэтика или жанр, но это в сцепке, конечно, здесь нельзя говорить, что сначала был жанр или сначала было эстетическое сознание, а потом поиски жанра. Жанр определяет поэтику во многом, с другой стороны, это – неразъятые совершенно вещи, поэтому уж как спелось у Татьяны Михайловны, так спелось. Это – первое описание, и то, что там, может быть, даны пересказы содержания, для такой первоначальной работы по такому материалу, видимо, было необходимо. Человек сделал наблюдения хотя бы по охвату тематики, по перепадам и выходам поэта, которого, конечно, понять сложно и маститому носителю французской культуры, не то что нашему аспиранту, который выходит на защиту. И то, что сделано, думаю сделано достаточно хорошо для первого шага в изучении этого материала. Это послужит стимулом, послужит основанием и, может быть, для самой Татьяны Михайловны и для других исследователей, которые будут обращаться, мы надеемся, и дальше вот именно к этим стихам, стихам в прозе.

[Вопрос А.Н. Таганова: Ирина Степановна, так как надо называть – поэмы в прозе или стихотворения в прозе?]. Оба [названия]. Это «*Petits poèmes en prose*» переводят как «Маленькие поэмы в прозе». Стихотворения в прозе сразу же вызывают ассоциацию с Тургеневым. И, кстати, это тоже для будущих исследований. «Стихотворения в прозе» Тургенева – это нечто совсем другое и в жанровом, и в поэтическом отношении, и сопоставить это. Вам все равно будет необходимо, если Вы захотите этим и дальше заниматься. К этому тоже я бы советовала Вам обратиться.

Теперь, простите меня, совсем немного, и быть может это послужит стимулом для дальнейших размышлений диссертантки над этим материалом. Вот насчет всё-таки жанровых жестких определений – «от физиологического очерка до экфрасиса», находящихся на разных полосах. Я бы сказала: и не то, и не другое, потому что ну какой же это физиологический очерк. Мы знаем, что такое физиологический очерк, он предполагает объективность подхода. У Бодлера ничего нет объективного. Там – всё через такое внутреннее трагическое мироощущение, обостряемое наркотиче-

ским опьянением. Понимаете, вот этот момент, эту специфику поэтики Бодлера Вы явно упустили. Это – то, что я пыталась у Вас вопросом выяснить. Это можно назвать как эмоциональное, трагическое мировосприятие поэта. Вот с этого, может быть, нужно начать следующий этап освоения этого материала. И не случайна эта поэтическая проза Бодлера, она продолжается в его дневниках и биографических очерках «Mon cœur mis à nu»⁸ – Вы его называли, или «Поэма о гашише»⁹ или «Искусственный рай»¹⁰. Вот эти тексты прозаические тоже очень интересны, и они должны быть включены в поле Вашего исследования в разных аспектах, в том числе в жанрово-поэтическом.

Искусственный рай, искусственное возбуждение видений, недоступных в нормальном состоянии сознания. У Вас преобладает всё-таки некоторый рационализм. Он необходим на первых порах. А там же борьба идет с этим рационализмом, там полный иррационализм. И, может быть, это будет интересно, и, может быть, через это Вы приблизитесь к постижению этого текста. Работа очень интересная.

Ещё один момент – насчет экфрасиса. «Petits poèmes en prose» – мне кажется там и не так-то много экфрасиса. Вот Оксана Владимировна¹¹ правильно заметила, что в «Цветах зла» гораздо больше есть, целые создания таких артефактов барочного типа. И вот эта барочность сознания Бодлера, связь с барокко, что в общем предшествует модернизму, и это уже также нашей наукой акцентировано: модернизм связан с барокко. Это такие сложные опосредованные связи, с которыми тоже интересно разобраться. Конечно, не только какие-то сюжетные, очерковые, подающие объективную реальность сюжеты в этих маленьких поэмах в прозе, там внутренний мир поэта. Почему я и говорила о лирическом герое. «Les Bienfaits de la lune»¹² – как Вы определите – про что? Или – называла Оксана Владимировна – «Anywhere out of the world»¹³ – это крик, вопль души поэта. Вот на эту сторону обратите внимание.

⁸ «Mon cœur mis à nu» (с фр.: «Мое обнаженное сердце») – краткие заметки, предназначавшиеся для незавершенного автобиографического проекта Бодлера. Хранились у матери поэта госпожи Опик, а затем перешли издателю *Les Fleurs du Mal* Огюсту Пуле-Маласси. Опубликовано Эженом Крепе в томе посмертных произведений Бодлера в 1887 году, через двадцать лет после смерти поэта. На русском языке впервые опубликованы в 2014 г. в переводе Л. Ефимова (см.: Бодлер Ш. Мое обнаженное сердце: статьи, эссе / перевод с фр. Л. Ефимова. СПб.: Лимбус Пресс; ООО «Издательство К. Тублина», 2014. 528 с.) В сборник включены также некоторые письма, статьи и эссе Ш. Бодлера.

⁹ «Поэма о гашише» (1858 г.) – эссе Шарля Бодлера, посвященное психотропному воздействию каннабиноидов.

¹⁰ «Искусственный рай» (*Les Paradis artificiels*) – сборник сочинений Бодлера, в который включены «Поэма о гашише» (*Le Poème du haschich*) и «Опиоман» (*Un Mangeur d'opium*). Опубликовано в 1860 году. Написаны под влиянием «Исповеди англичанина, употребляющего опиум» и *Suspiria de Profundis* английского писателя, эссеиста Томаса де Куинси (1785–1859).

¹¹ Тимашева Оксана Владимировна, доктор филологических наук, доцент Института иностранных языков Московского городского педагогического университета.

¹² *Les Bienfaits de la Lune* (с фр.: «Благодеяния Луны») – стихотворение в прозе Бодлера из сборника «Парижский сплин», опубликованного посмертно в 1869 г.

¹³ *Anywhere out of the world* («Куда угодно прочь из этого мира») – название стихотворения в прозе Бодлера из сборника «Парижский сплин».

УДК 87.3(2:4)
ББК 130.2

Андреа Оппо

Теологический факультет Сардинии (ПФТС), доктор философских наук, профессор теоретической философии, Италия, Кальяри, e-mail: andreaoppo@pfts.it

Книга «Мнимости в геометрии» Флоренского впервые переведена на английский язык

Andrea Oppo

Faculty of Theology of Sardinia (PFTS), Advanced PhD (Philosophy), Professor of Theoretical Philosophy, Italy, Cagliari, e-mail: andreaoppo@pfts.it

The First-Ever English Translation of Pavel Florensky's "Imaginarities in Geometry"

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.1.186-187

Несколько месяцев назад вышел первый полный английский перевод работы философа и математика Павла А. Флоренского «Мнимости в геометрии. Расширение области двумерных образов геометрии (Опыт нового истолкования мнимостей)». Эта небольшая книжка объемом в 60 страниц впервые была опубликована в 1922 г. издательством «Поморье» в Москве. Английский перевод Анны Майоровой и Карен Тернбулл под редакцией Андреа Оппо и Массимилиано Спано¹ воспроизводит первую публикацию 1922 г. с добавлением введения Андреа Оппо и послесловия Массимилиано Спано. Введение раскрывает перед читателем историю возникновения данного труда, в послесловии Массимилиано Спано анализирует геометрические, физические, а также эпистемологические вопросы, рассматриваемые в книге, таким образом объясняя современному читателю научные теории Флоренского. Текст представляет собой второй перевод книги Флоренского на иностранный язык после французской версии, появившейся в 2016 году.

Первые семь небольших глав данной работы были написаны Флоренским в 1902 году, когда он учился на Московском физико-математическом факультете. В этих главах автор предлагает новую геометрическую интерпретацию

¹ Florensky P.A. *Imaginarities in Geometry* / ed. by A. Oppo and M. Spano. Milan: MimesisInternational, 2021. 114 p.

комплексных чисел, в которой плоскость имеет две стороны – одну действительную, а другую мнимую, где каждая точка плоскости дублируется. К этим семи главам Флоренский добавил восьмую в 1921 г. и девятую в 1922 г. В восьмой главе прежний взгляд распространяется на изучение двусторонних и односторонних поверхностей; в девятой – в свете понятие «воображаемого» раскрывается космологическое видение Флоренского, включающее оригинальное сравнение систем Птолемея и Коперника, специальной теории относительности Эйнштейна и «физики» Данте в «Божественной комедии». Все девять глав объединяет гравюра, вынесенная на обложку книги. Она была выполнена Владимиром Александровичем Фаворским (гравером и графиком, с которым Флоренский сотрудничал в начале 1920-х годов) по заказу Флоренского, чтобы сделать более наглядными философские и математические теории, представленные в работе. Поэтому «Пояснение к обложке», написанное самим Флоренским, по праву считается составной и неотъемлемой частью «Мнимостей в геометрии».

Предметом, рассматриваемым в этой книге, является комплексная проективная геометрия и, в частности, дискуссия о геометрическом представлении мнимых величин. Однако работа не замыкается в рамках «чистой» математики. В тексте затрагиваются и гносеологические, и метафизические вопросы, а также (учитывая «Пояснение к обложке») вопросы оптики, связанные с теорией познания. Оригинальность рассуждений, смелость некоторых тезисов и взаимосвязь различных дисциплин не делают это исследование «научным» трудом в самом обычном и строгом смысле этого слова. Книга, безусловно, представляет интерес для исследователей наследия Флоренского, желающих более строго прояснить математические предпосылки его мышления, а также для пытающихся связать математические исследования Флоренского с его теологическими и философскими работами.

УДК 1(052.1)
ББК 87.3я52

Михаил Викторович Максимов

Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории, философии и права, Заслуженный работник высшей школы Российской Федерации, Россия, Иваново, e-mail: mvmaximov@yandex.ru

О сопричастности подлинному бытию. Студенческая научная конференция «Идеи, события, лица: по страницам журнала “Соловьёвские исследования”»

Аннотация. Представлена информация о молодежных проектах Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва (Соловьёвского семинара). Отмечается важность использования разнообразных внеаудиторных форм приобщения студентов к теоретическим и ценностным аспектам наследия В.С. Соловьёва и других представителей русской философии и культуры. Дается обзор студенческой научной конференции «Идеи, события, лица: по страницам журнала “Соловьёвские исследования”», посвященной 20-летию журнала. Дан анализ тематики докладов, представленных на конференции, выявлены философские проблемы, вызвавшие наибольший интерес у ее участников.

Ключевые слова: студенческая наука, Соловьёвский семинар, русская философия, университетское образование

Mikhail Viktorovich Maksimov

Ivanovo State Power Engineering University named after V.I. Lenin, PhD in Philosophy, Professor, Professor of the Department of History, Philosophy and Law, Honored Worker of the Higher School of the Russian Federation, Russia, Ivanovo, e-mail: mvmaximov@yandex.ru

On Belonging to the True Being. Student Scientific Conference “Ideas, Events, Personalities: through the Pages of the Journal *Solovyov Studies*”

Abstract. We provide here information on youth projects of the Inter-regional Scholarly and Educational Center for the investigation of V.S. Solovyov's legacy (the Solovyov Seminar). We note the importance of using various extracurricular means to introduce students to the theoretical and practical aspects of V.S. Solovyov's legacy and those of other representatives of Russian philosophy and culture. This essay provides a survey of the student-run scholarly conference “Ideas, Events, People: Through the Pages of the Journal *Solovyov Studies*,” marking the journal's 20th anniversary. We give an analysis of the topics presented at the conference and identify the philosophical problems that aroused the greatest interest among the participants.

Key words: student's science, Solovyov seminar, Russian philosophy, university education

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.1.188-194

В декабре 2021 г. в Ивановском государственном энергетическом университете состоялась студенческая научная конференция «Идеи, события, лица: по страницам журнала “Соловьёвские исследования”», посвященная 20-летию журнала. Конференция была подготовлена в рамках молодежных проектов Соловьёвского семинара – Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва.

Подобные конференции давно стали традиционными в университете. И этому есть несколько причин. Важнейшая из них состоит в том, что русская философия и наследие В.С. Соловьёва являются не только предметом теоретического интереса, но и важнейшим источником нравственных, эстетических, религиозных и других мировоззренческих ценностей. Приобщение к ним – одна из главнейших задач университетского образования¹. Но какими должны быть формы этого приобщения и как это возможно в условиях невероятного сокращения времени на изучение философии? Одиннадцать лекций и шесть семинарских занятий – вот весь академический ресурс, которым обладает преподаватель философии. На русскую философию отводится несколько минут на лекции, посвященной историко-философскому обзору. Далее – самостоятельная работа студентов, которой надо непременно руководить, если ставить задачи заинтересовать философскими проблемами, помочь приступить к чтению философских текстов и научных статей.

Восполнить дефицит академических часов, отводимых учебными планами на изучение философии, заинтересовать студентов философскими проблемами позволяют молодежные проекты Соловьёвского семинара – Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва², существующего в университете с 1999 г.

Соловьёвский семинар выполняет важную роль в интеграции образовательной и научно-исследовательской деятельности, вовлекая в нее не только преподавателей, но и студентов. За годы его существования проведены десятки студенческих конференций, посвященных выдающимся русским философам, писателям и поэтам – В.С. Соловьёву, Н.Ф. Федорову, В.В. Розанову, П.А. Флоренскому,

¹ См.: Максимов М.В. От Миссии Университета – к миссии кафедры (или о качестве современного философского образования) // Материалы международной научно-технической конференции «ХП Бенардосовские чтения». 1-3 июня 2005 г. Иваново, 2005. С. 235–236 [1]; Максимов М.В., Максимова Л.М. Наследие Вл. Соловьёва и культурная миссия современного университетского образования // Философия В.С. Соловьёва в межкультурной коммуникации: к 110-летию со дня смерти В.С. Соловьёва и 20-летию праведной кончины протоиерея Александра Меня / отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2010. С. 111–114 [2].

² См.: Максимов М.В. Десять лет Соловьёвскому семинару: опыт, проблемы, перспективы // Соловьёвские исследования: периодический сб. науч. трудов Иваново. 2008. № 20. С. 7–21 [3]; Максимов М.В. Соловьёвский семинар: опыт интеграции профессиональной и школьной философии // ФИЛОСОФИЯ – НАУКА – ОБРАЗОВАНИЕ. Вып. 2. Иваново, 2009. С. 84–90 [4].

М.Ю. Лермонтову, А.П. Чехову, М.А. Волошину, К.Д. Бальмонт³ и др., организованы книжные выставки, студенческие философские олимпиады, конкурсы философских эссе, музыкально-поэтические вечера, созданы фильмы о выдающихся философах. И это исключительно важно – не потерять время, дать возможность молодым людям приобщиться к высокой культуре.

Годы молодости, а особенно – студенческой, наполнены наиболее ценной у культурных народов деятельностью – познавательной, способной захватить ум и воображение, подарить радость открытий, эстетическое наслаждение и чувство выполненного морального долга. Погруженность в мир идей порождает ощущение сопричастности подлинному бытию, сопричастности важнейшим событиям текущего дня. Это – те минуты, часы и дни, когда на второй план отступают бытовые заботы, когда текучая повседневность сменяется всеохватывающим интересом к прекрасному миру идей. Помочь своим ученикам погрузиться в этот мир, – без сомнения, наша главная задача⁴.

Философия сама по себе открывает возможности такого погружения. Главное – увидеть их и сделать усилие использовать эти возможности в действительность. Многолетняя деятельность Соловьёвского семинара и журнал «Соловьёвские исследования» сформировали благоприятные условия для того, чтобы такая встреча студентов с научными и смысловыми проблемами состоялась. Этому способствуют ставшие традиционными в нашем университете студенческие научные конференции, посвященные творчеству и личности крупнейшего русского философа В.С. Соловьёва⁵. Так и в текущем учебном году в числе молодежных проектов соловьёвского научно-образовательного центра было намечено проведение очередной студенческой конференции. Тематика этой конференции органично вписывалась в мероприятия, посвященные 20-летию журнала «Соловьёвские исследования», прошедшие в сентябре и октябре текущего года. Для творческих работ студентам были предложены важнейшие темы и проблемы, нашедшие отражение как в сочинениях В.С. Соловьёва, так и в статьях исследователей его наследия, опубликованных в «Соловьёвских исследованиях». Поэтому важнейшим условием участия в этой конференции было углубленное знакомство с сочинениями В.С. Соловьёва и журналом. Для студентов 2-го курса инженерно-физического факультета это знакомство началось с посещения выставки «20 лет журналу “Соловьёвские исследования”: 2001–2021», развернутой в Читальном зале научной литературы Библиотеки ИГЭУ⁶. А далее последовали выбор темы и

³ Максимов М.В. Философско-поэтический лик Серебряного века: Константин Бальмонт и Владимир Соловьёв // Соловьёвские исследования. 2013. Вып. 1(37). С. 69–74 [5].

⁴ См.: Максимов М.В., Максимова Л.М. Идеал целостной личности и системный характер деятельности Соловьёвского семинара // XV Бенардосовские чтения: тезисы докл. Междунар. науч.-техн. конф. Т. 2. Иваново, 2009. С. 191–192 [6].

⁵ См.: Максимов М.В. Добро есть реальная сила истории. О студенческой философской конференции, посвященной 120-летию публикации сочинения В.С. Соловьёва «Оправдание добра» // Соловьёвские исследования. 2017. Вып. 2(54). С. 217–220 [7].

⁶ См.: Максимов М.В. «Любовь сорадуется истине...»: к 20-летию журнала «Соловьёвские исследования» // Соловьёвские исследования. 2021. Вып. 4(72). С. 6–24 [8].

работа с сочинениями В.С. Соловьева и статьями, опубликованными в журнале. Разнообразие предложенных тем отражало многогранность творчества В.С. Соловьева – философа, поэта, публициста. Центральное место заняли проблемы нравственной философии, философии истории, проблемы философского осмысления человека, личности и общества, права человека на достойное существование. Внимание студентов привлекли также такие темы, как этика идеала В.С. Соловьева, тема любви, совести, проблемы культуры и поэтического наследия философа.

Конференция состоялась 16 декабря. С докладами выступили второкурсники инженерно-физического факультета, для которых эта конференция оказалась первой в их студенческой жизни. Шестнадцать представленных докладов с искренним интересом были встречены слушателями – студентами, аспирантами, преподавателями кафедры истории, философии и права, работниками библиотеки.

Тематически доклады можно объединить в три группы: этика, социальная философия и поэзия В.С. Соловьева.

Анализ нравственной философии В.С. Соловьева был начат Александрой Кашиной. В своем докладе «Этика идеала В.С. Соловьева» она показала, какое место занимает идеал в структуре морального сознания, проанализировала статью Соловьева «Судьба Пушкина» и несколько статей, посвященных соответствующей тематике и опубликованных в «Соловьёвских исследованиях». Отвечая на вопросы, докладчица подчеркнула важнейшую личностную черту В.С. Соловьева – его веру в осуществимость идеала.

Проблемы нравственной философии В.С. Соловьева были в центре внимания Дарьи Родионовой, представившей доклад «Тема любви в нравственной философии В.С. Соловьева», Алины Девятовой, выступившей с докладом «Понятие “совесть” в нравственной философии В.С. Соловьева», Степана Гаврилова, проанализировавшего критику В.С. Соловьевым гедонизма, провозглашающего удовольствие высшим благом и смыслом жизни.

Доклады, посвященные социальной философии и философии истории В.С. Соловьева были посвящены таким важным и актуальным вопросам, как личность и общество (доклад Александра Масева «Учение В.С. Соловьева о личности»), право человека на достойное существование (доклад Григория Шубина), философия культуры В.С. Соловьева (доклады Юлии Золиной) и Кирилла Бакина), философия В.С. Соловьева и проблемы современного образования (доклад Андрея Тришкина), проблемы общественного прогресса (доклады Ильи Соколова и Виталия Голдовского), проблемы религии и церкви (доклад Кирилла Антонова).

Три доклада были посвящены поэтическому наследию В.С. Соловьева. В них центральное место заняли такие важные для философа темы, как эсхатология (доклад Ирины Черняевой «Эсхатологические мотивы в историософской поэзии В.С. Соловьева») и история России (доклад Марка Петрухина «Тема истории в поэтическом творчестве В.С. Соловьева»). Доклад Даниила Крюкова был посвящен поэзии В.С. Соловьева в русской музыке, в ходе которого слушатели были не только ознакомлены с творчеством таких выдающихся компо-

зителей, как А.Т. Гречанинов, Э. Купер, Н. Ленц, Г.Л. Катуар, но и прослушали несколько вокальных сочинений, написанных этими композиторами на стихи В.С. Соловьёва. Доклад был подготовлен на основе материалов одного из культурных проектов Соловьёвского семинара, реализованного под руководством М.В. Максимова (поиск и публикация в «Соловьёвских исследованиях» забытых вокальных сочинений на стихи Соловьёва, запись диска с программой этих сочинений в исполнении солистки Ивановской государственной филармонии Елены Лихачевой и концертмейстера Валерии Сабуровой)⁷.

В первый день конференции её участникам был представлен фильм «Образ В.С. Соловьёва в изобразительном искусстве», созданный творческой группой студентов ФЭУ под руководством проф. М.В. Максимова.

Сообщение о конференции не может быть полным без характеристики реакции слушателей. Она была живой, активной и заинтересованной, и в этом, без всякого сомнения, заслуга докладчиков, сумевших раскрыть не только историко-философскую ценность, но и животрепещущую актуальность обсуждаемых вопросов, передать присутствующим свою увлеченность темой.

Каждому из докладчиков были заданы многочисленные вопросы. И надо сказать, что они великолепно отвечали на них, демонстрируя блестящее владение материалом.

Что же интересовало слушателей? Возьмем блок нравственной философии, и мы обнаружим неподдельный интерес молодых людей – юношей и девушек – к *вечным* философским и, скажем, соловьёвским вопросам: смысл любви; первичность декартовского *cogito* или соловьёвское *я стыжусь*; чувство стыда – это приобретенное чувство или заложенное природой; является ли человек человеком, если он утратил совесть; может ли гедонизм быть чертой национального характера; в чем отличие Богочеловека от сверхчеловека; как реализуется связь человека и Бога?

Не менее интересен и показателен блок социально-философских вопросов: совместимы ли право и этика; в чём смысл соловьёвской формулы «право есть минимум добра»; возможно ли принудительное осуществление нравственности; в чём смысл прогресса; зло – это реальная сила, или просто недостаток добра; что первично – культура или государство; чем отличается глобализация от всеединства; возможно ли воссоединение христианских церквей; откуда придет апокалипсис; чем отличается идеал от утопии.

Интересным как личность оказался сам В.С. Соловьёв. Вот вопросы, подтверждающие это утверждение: почему Соловьёв считал, что папа является главой христиан? Почему Соловьёв заставил тебя думать о будущем? Любил ли Соловьёв музыку? Какие удовольствия ценил Соловьёв?

Перелистываю записи, сделанные во время выступлений ребят – и докладчиков, и слушателей, задававших вопросы, и убеждаюсь еще раз в том, как

⁷ См.: Максимов М.В. Философский музыкально-поэтический вечер, посвященный Владимиру Сергеевичу Соловьёву // Соловьёвские исследования. 2018. Вып. 2(58). С. 167–169 [9].

велика их тяга к вопросам философского характера, охватывающим важнейшие сферы духовной, нравственной, социально-политической, правовой и экономической жизни⁸. И на эти вопросы надо вовремя помочь им найти ответ. Это возможно, когда возникает состояние сотворчества, взаимного доверия и сопричастности внутренней жизни каждого подлинному бытию.

Список литературы

1. Максимов М.В. От Миссии Университета – к миссии кафедры (или о качестве современного философского образования) // Материалы междунар. науч.-техн. конф. «XII Бенардосовские чтения». 1–3 июня 2005 г. Иваново, 2005. С. 235–236.
2. Максимов М.В., Максимова Л.М. Наследие Вл. Соловьева и культурная миссия современного университетского образования // Философия В.С. Соловьева в межкультурной коммуникации: к 110-летию со дня смерти В.С. Соловьева и 20-летию праведной кончины протоиерея Александра Меня / отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2010. С. 111–114.
3. Максимов М.В. Десять лет Соловьёвскому семинару: опыт, проблемы, перспективы // Соловьёвские исследования: периодический сб. науч. трудов Иваново. 2008. № 20. С. 7–21.
4. Максимов М.В. Соловьёвский семинар: опыт интеграции профессиональной и школьной философии // ФИЛОСОФИЯ – НАУКА – ОБРАЗОВАНИЕ. Вып. 2. Иваново, 2009. С. 84–90.
5. Максимов М.В. Философско-поэтический лик Серебряного века: Константин Бальмонт и Владимир Соловьёв // Соловьёвские исследования. 2013. Вып. 1(37). С. 69–74.
6. Максимов М.В., Максимова Л.М. Идеал целостной личности и системный характер деятельности Соловьёвского семинара // XV Бенардосовские чтения: тез. докл. Междунар. науч.-техн. конф. Т. 2. Иваново, 2009. С. 191–192.
7. Максимов М.В. Добро есть реальная сила истории. О студенческой философской конференции, посвященной 120-летию публикации сочинения В.С. Соловьева «Оправдание добра» // Соловьёвские исследования. 2017. Вып. 2(54). С. 217–220.
8. Максимов М.В. «Любовь сорадуется истине...»: к 20-летию журнала «Соловьёвские исследования» // Соловьёвские исследования. 2021. Вып. 4(72). С. 6–24.
9. Максимов М.В. Философский музыкально-поэтический вечер, посвященный Владимиру Сергеевичу Соловьёву // Соловьёвские исследования. 2018. Вып. 2(58). С. 167–169.
10. Максимов М.В. О социальном призвании русской философии // Соловьёвские исследования. 2014. Вып. 4(44). С. 182–188.

References

(Articles from Scientific Journals)

1. Maksimov, M.V. Desyat' let Solov'evskomu seminaru: opyt, problemy, perspektivy [Ten years of the Solovyov seminar: experience, problems, prospects], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2008, no. 20, pp. 7–21.
2. Maksimov, M.V. Filosofsko-poeticheskiy lik Serebryanogo veka: Konstantin Bal'mont i Vladimir Solov'ev [The philosophical and poetic face of the Silver Age: Konstantin Balmont and Vladimir Solovyov], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2013, issue 1(37), pp. 69–74.
3. Maksimov, M.V. Dobro est' real'naya sila istorii. O studencheskoy filosofskoy konferentsii, posvyashchennoy 120-letiyu publikatsii sochineniya V.S. Solov'eva «Opravdanie dobra» [Good is the real power of history. On the student philosophical conference dedicated to the 120th anniversary of the

⁸ См.: Максимов М.В. О социальном призвании русской философии // Соловьёвские исследования. 2014. Вып. 4(44). С. 182–188 [10].

publication of V.S. Solovyov's essay "Justification of Good"], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2017, issue 2(54), pp. 217–220.

4. Maksimov, M.V. «Lyubov' soraduet'sya istine...»: k 20-letiyu zhurnala «Solov'evskie issledovaniya» ["Love rejoices in the truth ...": to the 20th anniversary of the journal "Solovyov studies"], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2021, issue 4(72), pp. 6–24.

5. Maksimov, M.V. Filosofskiy muzykal'no-poeticheskiy vecher, posvyashchennyy Vladimiru Sergeevichu Solov'evu [Philosophical musical and poetic evening dedicated to Vladimir Sergeevich Solovyov], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2018, issue 2(58), pp. 167–169.

6. Maksimov, M.V. O sotsial'nom prizvanii russkoy filosofii [On the social vocation of Russian philosophy], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2014, issue 4(44), pp. 182–188.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

7. Maksimov, M.V. Ot Missii Universiteta – k missii kafedry (ili o kachestve sovremennogo filosofskogo obrazovaniya) [From the Mission of the University to the mission of the department (or on the quality of modern philosophical education)], in *Materialy mezhdunarodnoy nauchno-tekhnicheskoy konferentsii «XII Benardosovskie chteniya». 1–3 iyunya 2005 g.* [Proceedings of the International Scientific and Technical conf. "XII Benardos readings". June 1–3, 2005]. Ivanovo, 2005, pp. 235–236.

8. Maksimov, M.V., Maksimova, L.M. Nasledie Vl. Solov'eva i kul'turnaya missiya sovremennogo universitetskogo obrazovaniya [The legacy of V. Solovyov and the cultural mission of modern university education], in *Filosofiya V.S. Solov'eva v mezhkul'turnoy kommunikatsii: k 110-letiyu so dnya smerti V.S. Solov'eva i 20-letiyu pravednoy konchiny protoiereya Aleksandra Menya* [Philosophy of V.S. Solovyov in intercultural communication: to the 110th anniversary of the death of V.S. Solovyov and the 20th anniversary of the righteous death of Archpriest Alexander Men']. Ivanovo, 2010, pp. 111–114.

9. Maksimov, M.V. Solov'evskiy seminar: opyt integratsii professional'noy i shkol'noy filosofii [Solovyov seminar: experience of integration of professional and school philosophy], in *FILOSOFIYA – NAUKA – OBRAZOVANIE. Vyp. 2* [PHILOSOPHY – SCIENCE – EDUCATION. Issue 2]. Ivanovo, 2009, pp. 84–90.

10. Maksimov, M.V., Maksimova, L.M. Ideal tselostnoy lichnosti i sistemnyy kharakter deyatel'nosti Solov'evskogo seminar [The ideal of an integral personality and the systemic nature of the activity of the Solovyov seminar], in *XV Benardosovskie chteniya: tezisy dokladov Mezhdunarodnoy nauchno-tekhnicheskoy konferentsii. T. 2* [XV Benardos readings: tez. dokl. International Scientific and Technical conf. Vol. 2.]. Ivanovo, 2009, pp. 191–192.

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, Италии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте <http://solovyov-studies.ispu.ru> и на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресам:

<http://solovyov-studies.ispu.ru/ru/archive>

<http://www.ispu.ru/node/6623>

Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней 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 страны)
(филологические науки)
- 10.01.08 – Теория литературы. Текстология (филологические науки)
- 24.00.01 – Теория и история культуры (культурология)

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, д. 34, ИГЭУ,
Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия
В.С. Соловьева – Соловьёвский семинар
т. (4932) 26-97-70, 26-98-57
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-studies.ispu.ru>

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также
на: <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Главный редактор:

Максимов Михаил Викторович, д-р филос. наук, профессор
т. (4932) 26-97-70
факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaksimov@yandex.ru

О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на печатную версию ежеквартального научного журнала «Соловьёвские исследования» производится на сайте Объединенного каталога «Пресса России» www.pressa-rf.ru, а так же через интернет-магазин «Пресса по подписке» <https://www.akc.ru>

Индекс для подписчиков 37240

Копию квитанции о подписке необходимо выслать на адрес редакции:

153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, Максимова М.В.,
или по E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования 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.

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), рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD либо по электронной почте maximov@philosophy.ispu.ru (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см; нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см; высота – 23,5 см.

2. Структура статьи должна быть следующей:

– в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;

– через 1.0 интервал ФИО автора/авторов полностью (на русском языке); полное название места работы, звания, занимаемая должность, страна, город, (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;

– через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, строчными буквами, шрифт полужирный, кегль 13, перенос запрещен (на русском языке);

– 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).

Далее все эти же сведения даются на английском 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, *внутри цитаты* использовать кавычки другого вида: «”.....”»;

– 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. Структура аннотации должна включать следующие разделы: состояние вопроса (степень изученности вопроса в науке и литературе, обоснование актуальности выбранной темы); материалы и методы (на каком материале и с помощью каких методов рассматривается обозначенная проблема); результаты проведенного исследования (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..., изложена теория (концепция)... и т. п.); выводы.

Редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.

Аннотация на английском языке должна составляться с соблюдением грамматики и стилистики английского языка, с использованием принятой в англоязычных изданиях специальной терминологии; не должна выполняться при помощи автоматических переводчиков (не обязательно должна быть дословным переводом аннотации на русском языке).

В соответствии с требованиями Scopus, не допускается вынесение развернутых комментариев в сноски; необходимый комментарий следует давать в тексте статьи либо в скобках внутри текста.

Ключевые слова должны отражать основное содержание статьи; определять предметную область исследования; встречаться в тексте статьи (имена собственные, общие понятия и общенаучные термины ключевыми словами не являются).

4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). В списке литературы должно быть не менее 20 позиций. В списке литературы должно быть не менее 20 позиций. Из них не менее 80% источников должны составлять работы, опубликованные за последние 5 лет, если такие имеются. Рекомендуются, чтобы не менее 30% источников, включенных в библиографический список, составляли работы, опубликованные на английском и других иностранных языках. Нумерация *Списка литературы* и ссылки на нее в тексте выполняются **без применения автоматической расстановки ссылок**.

Согласно требованиям Scopus, раздел References должен иметь следующую структуру:

– ссылки на источники **((Sources))**

– *Collected Works (Собрания сочинений)*

– *Individual Works (Индивидуальные сочинения)*

– ссылки на статьи в научных журналах **(Articles from Scientific Journals);**

– ссылки на статьи в сборниках научных трудов **(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers);**

– ссылки на монографии **(Monographs);**

– ссылки на диссертации и авторефераты **(Thesis and Thesis Abstracts);**

– ссылки на электронные ресурсы **(Electronic Resources)**

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 источников (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. Место издания, включая Moscow и Saint-Petersburg, пишется полностью.

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>

В текстах, набранных латиницей, используется вариант кавычек "...".

5. *Оформление ссылок.* Ссылки на цитируемую литературу при использовании *прямого цитирования* (если цитата представляет собой развернутое, законченное высказывание с указанием автора и источника цитаты) оформляются в тексте в квадратных скобках. 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 дается библиографическое описание цитируемого источника – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9). Например: ¹См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 15–25 [1]. Так же, как подстрочная ссылка (верхним индексом), оформляются и *авторские примечания*.

При повторной ссылке в постраничной сноске используется сокращенный вариант библиографического описания источника (допускается сокращение длинных названий источников; опускаются выходные данные). Если повторная ссылка идет сразу ниже ссылки с библиографическим описанием источника, то используется следующая запись: Там же. С.

Ссылки на электронные ресурсы допускаются только при отсутствии их «бумажных» аналогов, с правильным указанием адреса веб-страницы и даты обращения к ней.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объемом 4500 знаков без учета пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме: – ФИО 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 Викторович Максимов
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmximov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2022. Вып. 1(73)

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 5.03.2022. Дата выхода в свет 30.03.2022.
Формат 70х100 1/16. Печать плоская. Усл. печ. л. 16,25.
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, строение 8