

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ
Ivanovo State Power University

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

2023

Выпуск 1(77)

2023

Issue 1(77)

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:

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

Адрес редакции:

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

Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по следующим группам специальностей: 5.7.1 – онтология и теория познания; 5.7.2 – история философии; 5.7.3 – эстетика; 5.7.4 – этика; 5.7.7 – социальная и политическая философия; 5.7.8 – философская антропология, философия культуры; 5.7.9 – философия религии и религиоведение; 5.9.1 – русская литература и литература народов Российской Федерации; 5.9.2 – литературы народов мира; 5.9.3 – теория литературы; 5.10.1 – теория и история культуры, искусства

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., включен в «Белый список» научных изданий Минобрнауки РФ.

© М.В. Максимов, составление, 2023

© Авторы статей, 2023

© ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина», 2023

СОДЕРЖАНИЕ

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

Межуев Б.В. Первое издание «Оправдания добра» (1897 г.): отклики современников. Часть третья.....	6
Бурмистров К.Ю. Файвель Гец, «талмудский юноша» и «любезный друг» Владимира Соловьева: материалы к биографии. К 170-летию двух друзей, В.С. Соловьева и Ф.Б. Геца	18
Юрина Н.Г. Образ автора и образ рассказчика в автобиографическом произведении В.С. Соловьева «На заре туманной юности»	52
Хеллеман В.Э. София В.С. Соловьева и Беатриче Данте	65
Евлампиев И.И. Идея всемирной империи культуры в воззрениях В.С. Соловьева и в русском общественно-политическом сознании XIX века... ..	80
Едошина И.А. В.С. Соловьев и А.Н. Островский: творческие сближения и отталкивания как отражение эпохи перемен	97

ФИЛОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ, КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Фетисенко О.Л. Кохановская (Н.С. Соханская) и ее судьба в русской литературе (К 200-летию со дня рождения)	109
Веселовский А.Н. Введение в «Божественную Комедию» Данте. Лекции по всеобщей литературе: курс 1887–1888 гг. Часть третья. Лекции шестая, седьмая, восьмая / Подг. к публ. и коммент. <i>С. Маццанти и А.Л. Рычкова</i>	122
Ланда К. Категория «проникновения» у Вяч. Иванова и Данте: опыт духовного восхождения	152
Грякалова Н.Ю. Бодлеровский след в поэзии А. А. Блока: К типологии опосредованных заимствований	174

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Максимов М.В. Наследие и наследники: к 170-летию со дня рождения Владимира Сергеевича Соловьева	187
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	194
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	196
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ	196

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. Mezhuiev, 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:

- 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: 5.7.1 – ontology and epistemology; 5.7.2 – history of philosophy; 5.7.3 – aesthetics; 5.7.4 – ethics; 5.7.7 – social and political philosophy; 5.7.8 – philosophical anthropology, philosophy of culture; 5.7.9 – philosophy of religion and religious studies; 5.9.1 – Russian literature and literature of the peoples of the Russian Federation; 5.9.2 – literature of the peoples of the world; 5.9.3 – theory of literature; 5.10.1 – theory and history of culture, art.

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, included in the “White List” of scientific publications of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation.

© M.V. Maksimov, preparation, 2023

© Authors of Articles, 2023

© Federal State-Financed Educational Institution of Higher Professional Education «Ivanovo State Power Engineering University named after V.I. Lenin», 2023

CONTENT

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

Mezhuev B.V. The First Edition of "The Justification of Good" (1897): Contemporaries' Response. Part 3.	6
Burmistrov K.Y. Faivel Getz, "Talmudic youth" and "dear friend" of Vladimir Solovyov: Materials for a biography. To the 170th anniversary of two friends, V.S. Solovyov and F.B. Getz	18
Yurina N.G. The image of the author and the image of the narrating V.S. Solovyov's autobiographical work "At the Dawn of Misty Youth"	52
Helleman Wendy Elgersma. V.S. Solovyov's Sophia and Dante's Beatrice	65
Evlampiev I.I. The idea of a world empire of culture in the views of V.S. Solovyov and in the Russian socio-political consciousness of the XIX century	80
Edoshina I.A. V.S. Solovyov and A.N. Ostrovsky: Creative Convergence and Repulsion as a Reflection of The Era of Change ...	97

PHILOLOGY, PHILOSOPHY, CULTURAL STUDIES

Fetisenko O.L. Kohanovskaya (N.S. Sokhanskaya) and her Fate in Russian literature. To the 200th anniversary of the birth	109
Veselovsky A.N. An Introduction to Dante's "Divine Comedy". Lectures on General Literature: The Training Course 1887–1888. Part three. Lectures sixth, seventh, eighth / <i>Prepared for publication and commented by S. Mazzanti and A.L. Rychkov</i>	122
Landa K. The Category of "Penetration" in Vyacheslav Ivanov and Dante: the Experience of Spiritual Ascent	152
Gryakalova N.J. The Baudelaire Trace in the Poetry of A. A. Blok: Toward a Typology of Mediated Borrowings	174

SCIENTIFIC LIFE

Maksimov M.V. Heritage and Heritors: to the 170th Anniversary of Vladimir Sergeevich Solovyov's Birth.....	187
ON "SOLOVYOV STUDIES" JOURNAL	194
ON SUBSCRIPTION TO "SOLOVYOV STUDIES" JOURNAL.....	196
INFORMATION FOR AUTHORS.....	196

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, старший научный сотрудник ИНИОН РАН, Россия, Москва, e-mail: borismezhuev@yandex.ru

Первое издание «Оправдания добра» (1897 г.): отклики современников. Часть третья

Аннотация. Статья продолжает систематическое рассмотрение и анализ газетных и журнальных откликов на первое издание основного труда Вл. Соловьёва по нравственной философии «Оправдание добра» (1897 г.). В третьей части этого цикла статей рассматриваются критические атаки на эту книгу со стороны представителей правого лагеря российской печати и общественной мысли. Подробно описываются развернутые критические суждения сотрудника «Исторического вестника» публициста и правоведа Бориса В. Никольского и обозревателя «Московских ведомостей» Алексея И. Введенского, писавшего в то время под псевдонимом Mediator. Обращается внимание на то, что Никольский, давний и бескомпромиссный недоброжелатель Вл. Соловьёва, в своем критическом отклике отказался спорить с теоретическими воззрениями философа и ограничился указанием на его некомпетентность в целом ряде прикладных вопросов, в частности, связанных с историей правовой мысли, в то же время Алексей Введенский, симпатизировавший Соловьёву, но осуждал его отход от русского консерватизма, подвергнул книгу более основательной критике. Утверждается, что Введенский смог прийти к правильному пониманию названия произведения, связав «оправдание» добра с полнотой воплощения основ нравственности в земной жизни человечества. Высказывается гипотеза о том, что на статью Б.В. Никольского Вл. Соловьёв мог отреагировать опосредованно, прибегнув к помощи одного из авторов газеты «Кавказ», возглавляемой близким другом Вл. Соловьёва – поэтом и публицистом В.Л. Величко.

Ключевые слова: моральная философия, консерватизм, автономия морали, философия права, религиозная философия, этика ненасилия

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, Senior Fellow of Institute of Scientific Information for Social Sciences (INION), Russia, Moscow, e-mail: borismezhuev@yandex.ru

The First Edition of "The Justification of Good" (1897): Contemporaries' Response. Part 3

Abstract. The article continues the systematic review and analysis of newspaper and magazine responses to the first edition of the main work of V. Solovyov on moral philosophy "Justification of Good" (1897). In the third part of this series of articles, critical attacks on this book from the right wing of the Russian press and public thought are considered. The critical judgments by the employee of the "Historical Review", the publicist and jurist B.V. Nikolsky and the columnist of the "Moscovskie Vedomosti" Alexey I. Vvedensky are described in detail. The article claims that Nikolsky, a long-time and uncompromising detractor of V. Solovyov, in his critical response refused to argue with the philosopher's theoretical views and limited himself to pointing out his incompetence in a number of applied issues, in particular, with the history of legal thought. It is also said that Vvedensky, though sympathizing with V. Solovyov, condemned his departure from Russian conservatism, subjected the book to more thorough criticism. It is argued that Vvedensky was able to come to a correct understanding of the title of the work, linking the "justification" of goodness with the fullness of the embodiment of the foundations of morality in the earthly life of mankind. It is hypothesized that V.V. Solovyov could have reacted indirectly to B.V. Nikolsky's article by resorting to the help of one of the authors of the newspaper "Kavkaz", headed by a close friend of V.V. Solovyov – poet and publicist V.L. Velichko.

Key words: moral philosophy, conservatism, moral autonomy, philosophy of law, religious philosophy, ethics of nonviolence

DOI: 10.17588/2076-9210.2023.1.006-017

Критика справа: «Исторический вестник» и «Московские ведомости»

Труд Вл. Соловьева «Оправдание добра», вышедший в печати в 1897 г., получил критические отзывы сразу от представителей из левого и правого сегментов русской общественной мысли того времени. Философа осуждали как консерваторы, которые не могли простить мыслителю перехода в либеральный лагерь, так и радикалы, для которых сотрудничество Вл. Соловьева с «Вестником Европы» свидетельствовало о слабой преданности лидеров петербургского либерализма делу политического и социального освобождения. Полноценных и развернутых откликов со стороны правых было не так много: помимо уже обсуждавшейся в прошлой части «выходки» Ф.Э. Шперка в «Новом времени», на «Оправдание добра» отреагировало лишь два правых издания – столичный журнал «Исторический вестник» (издаваемый А.С. Сувориным, как и «Новое время»), но редактируемый С.Н. Шубинским) и газета «Московские ведомости», годом ранее, в 1896 году, перешедшая к В.А. Грингмуту. В целом правая пресса отнеслась к труду Вл. Соловьева недоброжелательно: консервативные обозреватели, следившие за публикацией отдельных

глав книги по нравственной философии в течение 1894–1896 годах, явно были разочарованы тем, что появившаяся в начале 1895 года трещина в отношениях Вл. Соловьёва и либералов не переросла в раскол между ними, и философ не совершил обратный разворот в сторону охранительства или же славянофильства.

Вероятно, не просто самой жесткой, но и самой неприятной для Вл. Соловьёва была рецензия его давнего недоброжелателя, недавнего чиновника Министерства внутренних дел, юриста и обозревателя журнала «Исторический вестник» Б.В. Никольского².

Борис Владимирович Никольский принадлежал к тому же литературному кругу, что и сам Вл. Соловьёв, он был одним из лучших в России знатоков поэзии А.А. Фета. Немаловажно, что он являлся близким приятелем Н.Н. Страхова и шурином хорошего друга Вл. Соловьёва А.П. Саломона. И Вл. Соловьёв, и Б.В. Никольский регулярно посещали петербургский кружок К.К. Арсеньева, оба представили вниманию его участников свои доклады в первой половине 1896 года. Наличие общих дружеских связей, однако, не помешало Б.В. Никольскому стать, наверное, наиболее ожесточенным противником Вл. Соловьёва в консервативной петербургской печати. В его Дневнике обнаружилось до крайности много самых нелюбимых отзывов в адрес Вл. Соловьёва. Как пишут публикаторы Дневника, «опровержение авторитетов прошлого и современности, общепризнанных в либеральном столичном гуманитарном сообществе, и в конце 1890-х годов стало как бы визитной карточкой Никольского. Одним из главных интеллектуальных противников был избран В.С. Соловьёв» [2, с. 22]. П.П. Перцов, переписывавшийся с Никольским в 1896–1900 годах, в своих воспоминаниях писал, что Никольский «видел в себе какого-то своего рода «провиденциального» противника именно Владимира Соловьёва (которого звал не иначе, как «Володя Соловьёв»)»³.

В отличие от других консервативных оппонентов Вл. Соловьёва, Никольский делал упор в своих обличениях не на идеологические или метафизические воззрения философа, не на его отступничество от православия и консерватизма, но, прежде всего, на некомпетентность мыслителя в тех областях знания, коих он касался в своих текстах, в том числе и в труде по нравственной философии. Свой полемический удар по книге Вл. Соловьёва Никольский обдумывал еще с марта, когда он, по-видимому, завершил ее чтение. В письме П.П. Перцову от 25 марта 1897 года Никольский сообщал о своем желании «осудить» Вл. Соловьёва именно как «шарлатана», предъявив ему претензии не столько идейного⁴, сколько

² См.: Никольский Б. Рец. на: <Оправдание добра. Нравственная философия Владимира Соловьёва. СПб., 1897>. Критика и библиография // Исторический вестник. 1897. № 5. С. 600–604 [1].

³ См.: Перцов П.П. Литературные воспоминания. 1890–1902 гг. М.: НЛЮ, 2002. С. 347 [3].

⁴ Позднее, в сентябре 1897 года, задумывая свою отповедь Вл. Соловьёву на его статью «Судьба Пушкина», Никольский признавался, что считает «недозволительным» «бороться» с Вл. Соловьёвым «на почве идейной», поскольку «эксплуатируемые» философом идеи «сами по себе чисты и высоки; пользоваться их непопулярностью ему во вред я не могу, и моя рука не подымется на то, что в нем безоружно, хотя бы и умышленно. <...> Прикрываясь тем, что нападки на его идеалы, ходкие в толпе, неубедительны для избранных, он на эти идеалы, как мух на мед, переманивает представителей толпы, всегда гарантируя себе тыл и невольное сочувствие избранных» [2, с. 123–124]. Также Никольский признавал силу Вл. Соловьёва «на почве диалектической», то есть

личностного толка. «Теперь изготавливаю заметку об «Оправдании добра», – писал Никольский. – Вздор эта книга – пирамидальный, как говорят немцы; но написать о ней – трудно. Мудрено высказать веско, сильно и точно удовлетворительно-формулированное (удовлетворительно для себя самого) осуждение с непопулярной точки зрения произведению популярного шарлатана, бесстыдно эскамутирующего идеи, с Вашей же точки зрения высокие. Условия очень сложные. Вся задача в спокойствии тона и простоте приговора, чтобы не показаться почитателям – москвой, лающей на слона, а в то же время не стрелять в свою церковь, куда укрылись мазурики. Словом, надо, чтобы вышло «возмутительно» при величайшей вежливости и спокойствии, чтобы осуждение опускалось с высоты (но не свысока), а не взлетало снизу ракетой. Если бы я сам был авторитет или знаменитость, мои слова получили бы вес моего имени; а теперь они должны сами весить. Не знаю, как то я разрешу свою задачу» [4, с. 133–134]⁵.

В своем отклике на «Оправдание добра», опубликованном в майском номере «Исторического вестника», Б. Никольский, отмечая огромный объем книги, называет ее «бесконечным фельетоном, жеманным, запутанным, самодовольным и совершенно бессодержательным»⁶. В этом «фельетоне» Никольский находит только одну заслуживающую упоминания общую мысль, и ее он целиком относит к влиянию И.В. Киреевского, – мысль «о всеединстве бытия как верховном идеале духовной жизни». По мнению обозревателя, автор «Оправдания добра» оказался «не способен сделать ни одного шага дальше своего источника, то есть ни оригинально обогатить эту идею, ... ни оформить и довести до надлежащей законченности строгою формулировкой ...» [1, с. 600]. «Не будучи в состоянии создать связной и стройной философской системы даже из чужой мысли», пишет Б.В. Никольский, Вл. Соловьев «во всех своих произведениях ограничивался неистощимым и совершенно бесплодным трихотомическим схематизированием отвлеченных понятий; не имея солидных и основательных знаний ни в одной научной отрасли, он считал себя вправе “судить решительно и смело” о любой из них и притом в ее крайних выводах и высших обобщениях; и потому, в конце концов, исходя из высокой, хотя и чужой, идеи, с величайшими претензиями и задором, резко и вычурно высказывал очень поверхностные и мелкие мысли» [1, с. 601].

Главная претензия Никольского к книге Вл. Соловьева состояла в отчетливо проявившемся на ее страницах «недостатке знаний» автора в конкретных вопросах, что, по мнению обозревателя, лишило «всякой ценности» и «решительные обобще-

в области чистой философии. Отсюда следовал практический вывод – сражаться с мыслителем «на почве фактической» (см.: Шилов Д.Н., Кузьмин Ю.А. Борис Владимирович Никольский и его дневник // Никольский Б.В. Дневник. 1896–1918. Т. 1. СПб.: Дмитрий Буланин, 2015. С. 123–124).

⁵ В ответном письме от 28 марта П.П. Перцов просит своего адресата, наряду с другими оттисками, «прислать и предполагаемую аттику Владимира Соловьева» (то есть критический отзыв, от известного идиоматического выражения «аттическая соль») (см.: Письма П.П. Перцова и Б.В. Никольского (1896–1900). Ч. I / публ. О.Л. Фетисенко // Соловьевские исследования. 2020. Вып. 2(66). С. 135 [4]).

⁶ См.: Никольский Б. Рец. на: <Оправдание добра. Нравственная философия Владимира Соловьева. СПб., 1897> Критика и библиография // Исторический вестник. С. 600.

ния» книги, которых критик предпочел не касаться⁷. Большая часть отклика сводится к перечислению мелких ошибок Вл. Соловьёва, начиная от якобы ложного перевода латинского выражения *ius utendi et abutendi*⁸ и заканчивая предположительно неверной трактовкой идеи правоведа Р. Иеринга о праве как обеспеченном законом интересе. С точки зрения Б.В. Никольского, Вл. Соловьёв не понимал разделения субъективной и объективной трактовки права, что не позволило ему компетентно отнестись к определению права Иерингом и Н.М. Коркуновым как «разграничению интересов»⁹. Никольский посчитал малограмотными с научной точки зрения те аргументы, на основании которых Вл. Соловьёв отвергал критический подход современной германской историографии к мифам и легендам античной древности. Инвективы автора «Оправдания добра» в адрес «мнимо-научной критики» вызвали в памяти обозревателя «Исторического вестника» образ «того описанного Достоевским гимназиста, который, получив случайно атлас звездного неба, возвращает его на следующий день с поправками»¹⁰.

В финальных абзацах небольшой рецензии Никольский отказывает труду Вл. Соловьёва в каких-либо достоинствах: «Ни тени научного метода, научной постановки и формулировки вопросов, беспристрастной и сведущей критики, стройной и точной мотивировки, – словом, ни одного признака философского исследования не встретит непредубежденный читатель этого сборника бледных фельетонов» [1, с. 603]. Достается от Никольского и Н.Я. Гроту за его слишком почтительную и хвалебную рецензию на «Оправдание добра» в журнале «Вопросы философии и психологии»: особое негодование вызывало у Никольского нейтральное замечание московского профессора о симпатиях всего русского образованного общества к имени Вл. Соловьёва. По заключению Никольского, «всякому известно, что сторонники и поклонники г. Соловьёва составляют в нашем обществе ничтожное меньшинство, убывающее при каждой новой его книге» [1, с. 603–604]. Сравнимой по резкости (и в то же время мелочности) критики Вл. Соловьёв не встречал, вероятно, со времени своего первого публичного выступления – на магистерском диспуте 24 ноября 1874 года в Петербурге, когда неофициальные оппоненты из числа позитивистов обвинили мыслителя в плохой осведомленности относительно положения дел в современной философии. Вл. Соловьёва часто ругали за убеждения, за уклон в сторону религиозной метафизики или в сторону либерализма, но мало кто когда-либо сомневался в его интеллектуальных способностях, философских талантах и научной компетентности. На подобные нападки личностного толка Вл. Соловьёв просто не привык отвечать, и критику Никольского он оставил без ответа, что, кстати, вызвало раздраженные замечания автора «Исторического вестника» в личном дневнике¹¹.

⁷ См.: Никольский Б. Рец. на: <Оправдание добра. Нравственная философия Владимира Соловьёва. С. 602.

⁸ «право пользования и потребления», или, как считал Вл. Соловьёв, «право пользования и злоупотребления» (лат.).

⁹ См.: Никольский Б. Рец. на: <Оправдание добра. Нравственная философия Владимира Соловьёва. СПб., 1897>. Критика и библиография // Исторический вестник. 1897. № 5. С. 602.

¹⁰ Там же. С. 603.

¹¹ «Вообще тактика Соловьёва отмалчиваться от противников сильных или чистых и отвечать только навстречу. Он подсиживает и караулит. Но со мной его этот метод никогда не спасет.

Впрочем, рискуем предположить, что философ все-таки попытался опосредованно ответить своему недоброжелателю. Очень вероятно, что Вл. Соловьев был прямо или косвенно причастен к составлению более чем положительной рецензии на его труд, в которой содержался ответ на некоторые выпады против него именно со страниц «Исторического вестника». То есть похвалы шли, разумеется, от самого автора, но Вл. Соловьев имел возможность добавить в текст свои контраргументы против Никольского. Рецензия, о которой мы говорим, появилась на страницах тифлисской газеты «Кавказ», редактором-издателем которой с 1 января 1897 года был ближайший друг Вл. Соловьева 1890-х годов, поэт и публицист В.Л. Величко. Сам философ неоднократно публиковал в этой газете свои стихи и статьи: в 1897 году здесь, в частности, появились воспоминания Вл. Соловьева о М.Н. Каткове. Сообщение о выходе в свет нового труда Вл. Соловьева было помещено на страницах «Кавказа» 16 февраля 1897 года в специальной библиографической заметке: «Нами получена новая книга Владимира Соловьева – “Оправдание добра” (нравственная философия), в которую вошли статьи нашего знаменитого философа, помещавшиеся в “Вестнике Европы”, в “Вопросах философии и психологии”, в “Книжках Недели” и др. периодических изданиях. Извещая теперь наших читателей о выходе названной значительной книги, мы вскоре дадим в “Кавказе” подробный обзор этого выдающегося философского сочинения» [5, с. 3].

Ждать появления «подробного обзора» читателям «Кавказа» пришлось около шести месяцев, до августа того же года. 1 августа на страницах «Кавказа» появился развернутый отклик на «Оправдание добра» одного из регулярных авторов издания, вышедшего в отставку военного лекаря, Ч.Р. Мостовича¹². Автор рецензии, Чеслав Ромуальдович Мостович, был довольно известным на Кавказе общественным деятелем, пользовавшимся репутацией весьма образованного и разностороннего человека. В некрологе Мостовича в той же газете в августе 1900 года говорилось, что, будучи обладателем одной из лучших частных библиотек на Кавказе, он имел довольно широкий круг интересов. В частности, он стремился соотнести современные течения мысли с философией древних, «греков, египтян, индусов и китайцев», не чужды ему были и вопросы, «на которые наука еще не дала удовлетворительного решения», типа «спиритизма, гомеопатии» и пр.¹³ Хотя автор цитируемого некролога И. Пантюхов и пишет, что Ч.Р. Мостович «не вел ни с кем близкого знакомства», В.Л. Величко, вероятно, имел основания обращаться к нему как к «Другу» в поэтическом послании, которым он сопроводил посылку своего сборника стихотворений¹⁴. Мостович был постоянным сотрудником газеты «Кавказ» и вел в ней Научный отдел. Весьма вероятно, свой текст о Вл. Соловьеве Мостович написал по прямой просьбе редактора-издателя газеты, опубликовавшей рецензию.

И еще он «погибнет от руки моей». Я не могу верить, чтобы там, где я 1, сильнее его, 2, стою за правое дело, а 3, намерен стереть ему рог, – чтобы он не погиб в этих условиях» [2, с. 125].

¹² См.: Мостович Ч.Р., д-р. Оправдание добра. Новая книга В.С. Соловьева // Кавказ. 1897, 1-го авг. № 202. С. 2–3 [6].

¹³ См.: Пантюхов И. Ч.Р. Мостович [Некролог] // Кавказ. 1900, 8-го авг. № 208. С. 5 [7].

¹⁴ Это послание было опубликовано в газете «Кавказ» 2 декабря 1897 г. Там, в частности, содержались такие строки, обращенные явно к адресату поэтического обращения: «Но день познал я незакатный / День, озаренный благодатной / Священной дружбой мудреца» [8].

Так или иначе статью в тифлисской газете следует считать, наверное, самым восторженным из всех откликов, какие получил Вл. Соловьёв на первое издание своей книги. Бывший военный врач превознес автора «Оправдания добра» в качестве нравственного философа не просто над всеми современными авторитетами, но даже и над классиками этической мысли. «Обращаясь к содержанию книги Вл. Соловьёва, – писал рецензент, – я должен оговориться, что в числе множества трактатов по нравственности, начиная с Аристотеля, Кирхмана, Канта, Гербарта и кончая Спинозой и Шопенгауэром, ни один не представляет нам такой полноты, а главное – ясности, как рассматриваемое сочинение нашего русского философа. В сравнении с ним Спиноза сух и темен, а остроумный Шопенгауэр – только фразер» [6, с. 2]. Хотя изложение Ч.Р. Мостовичем нравственной философии Вл. Соловьёва не содержало в себе каких-то оригинальных наблюдений, автор отклика попытался от своего имени ответить на некоторые из обвинений, которые были брошены Вл. Соловьёву его оппонентами. Так, Мостович объяснил неприятие выражения «оправдание добра» некоторыми критиками готовностью «оправдывать зло» по образцу Цицерона, хваставшегося, по словам Квинтиллиана, тем, что «умеет пускать судьям пыль в глаза»¹⁵. Выбор римского оратора в качестве примера адвокатской беспринципности был не случаен: главным объектом атаки в своей апологии Вл. Соловьёва Ч.Р. Мостович выбрал именно латиниста и юриста Б.В. Никольского, которого рецензент уличил, в том числе, и в плохом знании или во всяком случае понимании латинского языка. По мнению Мостовича, у Вл. Соловьёва были все основания перевести “*jus utendi et abutendi*” как «право пользования и злоупотребления», а не как право пользования и потребления», поскольку «слово “*abutendi*” ... происходит от глагола “*abutor usus sum, uti*”, который означает “употребляет во зло”»¹⁶. Завершая свой спор с историком римского права Б.В. Никольским, Ч.Р. Мостович выражал пожелание, чтобы наставники студенчества, «вместо факультетских тем, напр., о праве на основании учения Спинозы, останавливались чаще на простой, общедоступной и в высшей степени логически построенной этике отечественного мыслителя»¹⁷.

На рецензию кавказского поклонника Вл. Соловьёва Никольский не ответил. Нам неизвестно, был ли он осведомлен об этом отклике: во всяком случае в его дневнике записей на этот счет нет. Однако за Вл. Соловьёвым он следить продолжал. Видимо, уже после выхода в свет своего отклика в дневниковой записи от 18 мая 1897 года Б.В. Никольский, реагируя на большую полемику Вл. Соловьёва с А.А. Киреевым, развернувшуюся на страницах правых изданий: газеты «Новое время» и журнала «Русское обозрение», констатировал с немалым для себя сожалением: «Соловьёв опять начинает собою занимать читателей журналов. С рекламной точки зрения оно понятно: он много книг напечатал; но не успел пролезть сквозь цензуру и теперь подготавливает себе почву для каких-нибудь ходов в сторону. Так оно с рекламной точки зрения; но с практической – сомнительно: а что, коли

¹⁵ См.: Мостович Ч.Р., д-р. Оправдание добра. Новая книга В.С. Соловьёва // Кавказ. 1897, 1-го авг. № 202. С. 2.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 3.

ему при теперешних условиях удастся прошмыгнуть? Для меня – безразлично; но объективно это было бы печально: пусть козла в огород ...» [2, с. 68]. Позднее, 4 июня того же года, узнав о смертельной болезни Ф.Э. Шперка, Б.В. Никольский, несколько торопя события, напишет: «Везет Соловьеву: все его противники мрут. Посмотрим переживет ли он меня». В продолжение той же записи Никольский раскрывает причину, по которой он не удостаивал Вл. Соловьева содержательной полемики, но лишь «дразнил» его, вызывая на пристрастный спор: «Столкновение-то у нас будет когда-нибудь; моей рецензией я столкновение поторопил; но по общему правилу никогда *не начну* полемики. Буду дразнить, пока он не прорвется: оборонительное нападение – это моя главная сила. А начинать полемику, поднимать спор – не желаю: моська, мол, лает на слона» [2, с. 79].

Гораздо более взвешенный и доброжелательный к труду Вл. Соловьева, но тем не менее, безусловно, критический разбор опубликовали в мае 1897 года консервативные «Московские ведомости». Автор этой рецензии писал под псевдонимом Meditator. Под этим псевдонимом писал регулярный сотрудник газеты, профессор Московской духовной академии Алексей Иванович Введенский, позднее перепечатавший свой отклик в сборнике статей 1900 года «На современные темы»¹⁸. В течение 1896–1897 гг. Meditator вел на страницах газеты регулярный цикл «Из области современной мысли». 7 выпуск этой серии, вышедший 9(21) мая 1897 года, имел название «Двусмысленное «оправдание»»¹⁹.

Автор в первых же строках своей рецензии отметил свое «сложное» и даже «разнотонное впечатление» от этой «давно жданной книги ... со внушительным заглавием, трогательным посвящением и очень большим объемом». «В ней есть все: – риторически восклицает обозреватель, – и глубокомыслие философа, и диалектика софиста, и искренность верующего, настойчиво ищущего истины, духа, и тенденциозность предвзятого мыслителя; и широкая терпимость, и узкий фанатизм; и сожаление, и пророчество, и прещение...» [9, с. 3]. Meditator отмечает, что о книге заговорили довольно быстро, но признает неудовлетворительными предшествующие отклики, которые, по мнению критика, едва ли помогут читателю «разобраться во впечатлениях», скорее, они «способны осложнить и запутать». Из подобных, «запутывающих» откликов Meditator выделяет два: положительный, Н.Я. Грота, в ВФП и отрицательный, Апокрифа, в «Новом времени». Что касается последнего, то Meditator, цитируя едкие характеристики нововременского публициста, высказывается об общем пафосе его рецензии не без иронии: «Психическое равновесие г. Апокрифа так серьезно нарушено книгой г. Соловьева, что с нее он неразборчиво переносит свое негодование и на всю вообще философию. <...> Это, конечно, уже слишком!.. И, однако, именно в «Апокрифе» книга г. Соловьева нашла, так-сказать, своего l'enfant terrible, который, среди всеобщего недоумения и изумления, громко произнес то, что без сомнения, думает о книге далеко не один он».

¹⁸ Указанием на этот факт я благодарен В.В. Сидорину.

¹⁹ См.: Meditator [Введенский А.И.]. Из области современной мысли. VII. Двусмысленное «оправдание» // Московские ведомости. 1897. № 126, 9 (21) мая. С. 3–4 [9].

В отличие от Апокрифа (Ф.Э. Шперка), Mediator (А.И. Введенский) предпочел все-таки разобраться, в чем состоит общий, целостный смысл всей книги и, в частности, что стоит за столь вызывающей формулировкой – «оправдание добра». Именно здесь он обнаруживает у Вл. Соловьёва «недвусмысленную тенденцию», логически соответствующую его «хорошо известной интеллигентной России» публицистике. Как пронизательно указывает рецензент, согласно Вл. Соловьёву, добро «оправдывается» своей «полнотой», то есть всецелым воплощением в действительности. Следовательно, концепция «оправдания» предполагает, что различные аспекты человеческой жизни – «религиозно-вероисповедные, международно-политические, государственно-юридические, экономические, – должны быть сведены к нравственным, преобразованы в них, а поскольку они не допускают этого, должны быть просто упразднены» [9, с. 3]. Желая перевести эти теоретические положения Вл. Соловьёва на язык публицистики или же, по словам самого Mediatora, пытаясь выразить «мысль г. Соловьёва» «прямее, откровеннее и проще», обозреватель дает такую расшифровку идеи «оправдания»: «Православие, национальность, некоторые государственно-юридические отношения (“некоторые”! – но кто может положить здесь прочную границу, раз принцип расшатан?..) и т.д. – все это суть препятствия к оправданию добра. Пока все эти отношения остаются, добро не оправдано ни в нас, ни для нас» [9, с. 2]. Этот «возвышенный идеал» вселенского братства Mediator без обиняков связывает с хилиастическими ожиданиями Царства Божия на земле. Буквально предваряя будущие упреки Вл. Соловьёву со стороны кн. Е.Н. Трубецкого в его знаменитом двухтомнике, Mediator выносит такой вердикт публицистическим воззрениям философа: «Ясно, что здесь мы вступаем в область все тех же, снова оживающих в наши дни, хилиастических мечтаний о *земном “небесном Царствии”*, которыми проникнуты различные фракции современных “неохристиан”. Это все то же вековое смещение Божия и кесарева, все тот же неосмысленный крик толпы: “*сними с Креста и уверуем в Тебя!*”» [9, с. 4]²⁰.

Обозреватель «Московских ведомостей», однако, не сводит содержание всей книги Вл. Соловьёва к утопическому хилиазму и признает, что в тех случаях, когда автор отклоняется от «публицистической тенденциозности» и выступает как «философ-моралист», его размышления «представляют высокий научный интерес». Речь идет о первых семи философских главах книги, которые Mediator не стесняется называть «превосходными»²¹. Пространно излагая затем содержание нравственной философии, изложенной в этих главах, критик дает понять, что мыслитель самой логикой своих рассуждений приходит к признанию «религиозной нравственности» «истинным высшим благом». Но далее Mediator, кажется, первым среди критиков нравственной философии Вл. Соловьёва обнаруживает противоречие между выводами философских глав книги и заявленного во введении к ней тезиса о «независимости нравственности от религии». Рецензент описывает это противоречие как конфликт общей метафизической установки Вл. Соловьёва, в кото-

²⁰ Отметим и выбранный автором эпиграф к своей рецензии из девятнадцатой главы «Оправдания добра»: «Апостольство или посланничество есть противоположность самозванства. Посланничество есть основание деятельности религиозное, самозванство – антирелигиозное».

²¹ См.: Mediator [Введенский А.И.]. Из области современной мысли. VII. Двусмысленное «оправдание» // Московские ведомости. 1897. № 126, 9 (21) мая. С. 4.

рой нравственность «оправдывается» истинной религией и его новой точкой зрения, согласно которой «добро пока еще не оправдано» и вся задача «оправдания», таким образом, остается еще впереди²². Это противоречие, по мнению критика, делает всю «сложную субструкцию» соловьевской мысли «какой-то иллюзией, каким-то недоразумением». Отсюда и вынесенный в заголовок рецензии тезис о «двусмысленности» нравственной философии Вл. Соловьева именно в важнейшем для нее – религиозном – аспекте.

А.И. Введенский (Meditator) продолжил свой разбор «Оправдания добра» в новой статье в серии «Из области современной мысли», вышедшей на страницах «Московских ведомостей» 31 мая (12 июня) 1897 года под тем же названием²³. Разрешение указанного в предыдущей статье противоречия между «религиозными основами нравственности» и ее автономии от «безусловного начала», сторонником которой стал Вл. Соловьев, рецензент усматривает в том, что, согласно новым этическим взглядам мыслителя, добро «оправдывается» в конце истории, в определенной «организации человечества»²⁴. Тем самым автономная от высшего начала мораль меняет сам «субъект нравственности» – «вместо отдельного лица, она обращает свои требования к «собирательному» человеку».

В этом пункте Mediator как будто спорит в лице Вл. Соловьева с не упоминаемым в статье Гегелем. Однако спорит в первую очередь не с позиции интересов отдельного лица, интересам и правам которого могла бы угрожать репрессивная тотальность общественного целого (критик отмечает подобную опасность соловьевской философии, но подробно в нее не углубляется). Скорее, он видит в подобном хилиастическом уклоне Вл. Соловьева не изжитое им толстовство – стремление подчинить государство требованиям слишком широко понятой евангельской морали. Между тем, по мнению рецензента, мораль, даже самая возвышенная, не должна подменять собой право и интересы государства. Утверждая этот тезис, Mediator оценивает прикладную этику Вл. Соловьева с точки зрения консервативных принципов: он безусловно поддерживает Вл. Соловьева в вопросе о войне²⁵ и отвергает его отрицательное отношение к смертной казни. «Во всяком случае, – пишет он, – по нашему мнению, одно из двух: или с лишением жизни по силе судебных приговоров (а тем более с пожизненным заключением) приходится мириться, точно так же и по тем же основаниям, по каким наш философ мирится с убийством на войне, или же в обоих случаях необходимо восставать против лишения жизни человека человеком. Г. Соловьев поочередно становится на каждую из сторон этой альтернативы» [10, с. 3].

В конце своего разбора книги Mediator еще раз подчеркивает разницу двух возможных «оправданий» добра: «утверждения в сознании человечества мысли о

²² См.: Mediator [Введенский А.И.]. Из области современной мысли. VII. Двусмысленное «оправдание» // Московские ведомости. 1897. № 126, 9 (21) мая. С. 4.

²³ См.: Mediator [Введенский А.И.]. Из области современной мысли. VIII. Двусмысленное «оправдание» // Московские ведомости. 1897. № 148. 31 мая (12 июня). С. 2–3 [10].

²⁴ Там же. С. 2.

²⁵ По словам рецензента «Московских ведомостей», предложенное Вл. Соловьевым решение «сложного вопроса о войне не только правильно само по себе, но могло бы быть рассматриваемо как общая схема для решения всех сходных по существу вопросов» [10, с. 3].

внутренней высоте и обязательности нравственного идеала, который должен нормировать *все* наше настроение и *всю* нашу личную жизнь» (и эта задача не вызывает сомнения критика), и «утверждения» добра «в качестве внешней силы, которая бы, сталкиваясь с другими внешними силами, определяющими внешне-юридическую организацию человеческих обществ, упраздняла их»²⁶ (подобное «оправдание *добра*», согласно рецензенту, чревато «оправданием *зла*»). Свой отклик Mediator завершал противопоставлением того, что написано в «Оправдании добра» о роли пророков в истории, словам Иеремии о «самозванных пророках»: в этом, конечно, содержался недвусмысленный намек на самого философа, якобы неудачно пытающегося играть роль пророка²⁷.

Вообще, вся вторая часть рецензии Mediatora заметно уступала по глубине первой, главным образом потому, что проводимое критиком разделение на Божие и кесарево не предполагало никакого внятного ответа на вопрос о том, возможно ли нравственное совершенствование общества в принципе или же христианский идеал и земная государственность безнадежно не совместимы. Вл. Соловьёву было, видимо, легко парировать аргументы Mediatora против его социальной философии, содержащиеся во второй части рецензии. Но следует признать, что в первой части своего отклика Алексей Введенский метко разглядел определенные если и не вполне уязвимые или слабые, то недостаточно разъясненные автором места рецензируемой книги²⁸.

Список литературы

1. Никольский Б. Рец. на: <Оправдание добра. Нравственная философия Владимира Соловьёва. СПб., 1897> Критика и библиография // Исторический вестник. 1897. № 5. С. 600–604.
2. Шилов Д.Н., Кузьмин Ю.А. Борис Владимирович Никольский и его дневник // Никольский Б.В. Дневник. 1896–1918. Т. 1. СПб.: Дмитрий Буланин, 2015. С. 9–48.
3. Перцов П.П. Литературные воспоминания. 1890–1902 гг. М.: НЛО, 2002. 496 с.
4. Письма П.П. Перцова и Б.В. Никольского (1896–1900). Ч. I / публ. О.Л. Фетисенко // Соловьёвские исследования. 2020. Вып. 2(66). С. 123–135.
5. <Библиография> // Кавказ. 1897, 16-го февр. № 44. С. 3.
6. Мостович Ч.Р., д-р. Оправдание добра. Новая книга В.С. Соловьёва // Кавказ. 1897, 1-го авг. № 202. С. 2–3.
7. Пантюхов И. Ч.Р. Мостович [Некролог] // Кавказ. 1900, 8-го авг. № 208. С. 3.
8. Величко В.Л. Другу (Ч.Р. Мостовичу, при посылке сборника стихов) // Кавказ. 1897, 2-е дек. № 319. С. 2.

²⁶ Там же. С. 3.

²⁷ См.: Mediator [Введенский А.И.]. Из области современной мысли. VIII. Двусмысленное «оправдание» // Московские ведомости. 1897. № 148. 31 мая (12 июня). С. 3.

²⁸ Впоследствии, уже после смерти Вл. Соловьёва, именно Алексей Введенский первым выделил три периода в творчестве Вл. Соловьёва, подчеркнув, что именно в третий период философ сделал попытку возвращения к родной вере, пройдя этап увлечения западнохристианскими конфессиями. Любопытно, что «Оправдание добра» философ отнесет ко второму периоду, периоду блужданий, посчитав идеи этого произведения отмеченными влиянием протестантизма (см.: Введенский А.И. Призыв к самоуглублению. Памяти Владимира Сергеевича Соловьёва. М.: Университетская типография, 1900. С. 44 [11]).

9. Meditator [Введенский А.И.]. Из области современной мысли. VII. Двусмысленное «оправдание» // Московские ведомости. 1897. № 126, 9 (21) мая. С. 3–4.

10. Meditator [Введенский А.И.]. Из области современной мысли. VIII. Двусмысленное «оправдание» // Московские ведомости. 1897. № 148, 31 мая (12 июня). С. 2–3.

11. Введенский А.И. Призыв к самоуглублению. Памяти Владимира Сергеевича Соловьева. М.: Университетская типография, 1900. 60 с.

References

(Sources)

Individual Works

1. Pertsov, P. P. *Literaturnye vospominaniya. 1890–1902 gg.* [Literary Memoirs. 1890–1902]. Moscow: NLO, 2002. 496 p.

2. Shilov, D.N., Kuz'min, Yu.A. Boris Vladimirovich Nikol'skiy i ego dnevnik [Boris Vladimirovich Nikol'skiy and his diary], in Nikol'skiy, B.V. *Dnevnik v 2 t., t. 1: 1896–1903* [Diary in 2 vol., vol. 1: 1896–1903]. Saint-Petersburg, 2015. 704 p.

3. Vvedenskiy, A.I. *Prizyv k samouglubleniyu. Pamyati Vladimira Sergeevicha Solovieva* [The Call for Self-deepening. In memory to Vladimir Soloviev]. Moscow: Universitetskaya tipografiya, 1900. 60 p.

(Articles from scientific journals)

4. Bibliografiya [Bibliography], in *Kavkaz*, 1897, Feb. 16, no. 44, p. 3.

5. Meditator [Vvedenskiy, A.I.]. Iz oblasti sovremennoy mysli. VII. Dvumyslennoe opravdanie [From the field of modern thought. VII. An ambiguous justification], in *Moskovskie vedomosti*, 1897, May 9 (21), no. 126, pp. 3–4.

6. Meditator [Vvedenskiy, A.I.]. Iz oblasti sovremennoi mysli. VIII. Dvumyslennoe opravdanie [From the field of modern thought. VIII. An ambiguous justification], in *Moskovskie vedomosti*, 1897, May 21 (June 12), no. 148, pp. 2–3.

7. Mostovich, Ch.R. Dc. Opravdanie dobra. Novaya kniga V.S. Solovieva [Justification of Good. The new book by V. S. Soloviev], in *Kavkaz*, 1897, Aug. 1, no. 202, pp. 2–3.

8. Nikol'skiy, B. <Rezentsia na knigu V.I.S. Solov'eva «Opravdanie dobra»>. Kritika i bibliografiya [Review of V.I.S. Solov'yov's Book "The Justification of Good". Critics and bibliography], in *Istoricheskiy vestnik*, 1897, no. 5, pp. 600–604.

9. Pantyukhov, I. Ch.R. Mostovich (Nekrolog) [Ch.R. Mostovich (Obituary)], in *Kavkaz*, 1900, Aug. 8, no. 208, p. 3.

10. Pis'ma P.P. Pertsova i B.V. Nikol'skogo (1896–1900). Ch. I [Correspondence of P.P. Pertsov and B.V. Nikol'skiy (1896–1900). Part 1], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2020, issue 2(66), pp. 123–135.

11. Velichko, V.L. Drugu (Ch.R. Mostovichu, pri posylke sbornika stikhov) [To A Friend. Ch. R. Mostovichu, when sending a collection of poems], in *Kavkaz*, 1897, Dec. 2, no. 319, p. 2.

УДК 1(47)(091)
ББК 87.3(2)5

Константин Юрьевич Бурмистров

Институт философии Российской Академии наук, кандидат философских наук, заместитель директора по научной работе, Россия, Москва, e-mail: kburmistrov@hotmail.com

Файвель Гец, «талмудский юноша» и «любезный друг» Владимира Соловьёва: материалы к биографии (К 170-летию двух друзей, В.С. Соловьёва и Ф.Б. Геца)

Аннотация. Файвель Бенцилович Гец (1853–1931) относится к числу людей, значение которых для истории русской философии и в целом культуры XIX–начала XX в. не подвергается сомнению, однако их жизнь и творчество по разным причинам остаются практически белыми пятнами. На протяжении более чем 20 лет Ф. Гец тесно общался с В.С. Соловьёвым, Л.Н. Толстым и целым рядом известных мыслителей, писателей, политиков. Целями настоящего исследования являются: во-первых, краткая реконструкция жизненного пути и деятельности этого писателя, журналиста и общественного деятеля, как в России, так и после его отъезда из страны после революции; во-вторых, подробное рассмотрение его творческого наследия, анализ его публикаций на различных языках, а также составление библиографии книг, опубликованных Гецем с 1880-х по 1920-е годы; в-третьих, комментированное переиздание двух его публикаций о В.С. Соловьёве, написанных в Риге в 1925 г. и посвящённых отношению философа к евреям и еврейскому вопросу. Наконец, предлагается публикация статьи памяти самого Геца, написанной его другом и популяризатором наследия В.С. Соловьёва Э.К. Кейхелем в 1932 г. Вводя в научный оборот значительное количество новых сведений и текстов, мы рассчитываем пробудить интерес как к фигуре и идеям самого Ф.Б. Геца, так и к изучению целого пласта публикаций о В.С. Соловьёве на различных языках, увидевших свет в конце XIX–начале XX в. и до сих пор ускользающих от внимания исследователей.

Ключевые слова: В.С. Соловьёв и «еврейский вопрос», новые факты биографии В.С. Соловьёва, биография Ф.Б. Геца, библиография трудов Ф.Б. Геца, неизвестные публикации о В.С. Соловьёве, В.С. Соловьёв и русское зарубежье

Konstantin Yuryevich Burmistrov

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, PhD (Philosophy), Senior Research Scientist of the Department of Philosophy of Islamic World, Russia, Moscow, e-mail: kburmistrov@hotmail.com

Faivel Getz, “Talmudic Youth” and “Dear Friend” of Vladimir Solovyov: Materials for a Biography (To the 170th anniversary of two friends, V.S. Solovyov and F.B. Getz)

Abstract. Faivel Bentsilovich Getz (Goetz, 1853–1931) is one of the people whose significance for the history of Russian philosophy and culture of the 19th – early 20th centuries is not in doubt, but their life

and work, for various reasons, remain almost blank spots. For more than 20 years, Getz was in close contact with V.S. Solovyov, L.N. Tolstoy and a number of well-known Russian thinkers, writers, and politicians. In this article, we set ourselves several tasks. Firstly, we will briefly reconstruct the life path of this writer, journalist and public figure, both in Russia and after his departure from the country after the revolution. Secondly, we examine in detail his creative heritage, analyze his publications in various languages, and also offer a bibliography of books published by Getz in the 1880s – 1920s. Thirdly, the article contains a commented reprint of two publications about V.S. Solovyov, written by Getz in Riga in 1925 and dedicated to the philosopher's attitude towards Jews and the "Jewish question". Finally, we publish an article in memory of Getz himself, written in 1932 by his friend E.K. Keuchel, who published many books about V.S. Solovyov both in Russian and in German. By introducing a significant amount of new information and texts into scientific circulation, we expect to arouse interest both in the figure and ideas of F.B. Getz, and to the study of a whole layer of publications about V.S. Solovyov in various languages that were published at the end of the 19th and beginning of the 20th centuries still eluding the attention of researchers.

Key words: Vladimir Solovyov and the "Jewish question", new facts of Solovyov's biography, biography of Faivel Getz, bibliography of Faivel Getz, unknown publications about V.S. Solovyov, V.S. Solovyov and the Russian Abroad

DOI: 10.17588/2076-9210.2023.1.018-051

I. Жизнь

«Любезный друг» Владимира Сергеевича Соловьева, журналист, педагог и еврейский общественный деятель Файвель Гец, несомненно, заслуживает и биографического исследования, и издания собрания своих литературных произведений. К сожалению, до сих пор о его жизни сообщают лишь краткие информационные вставки и примечания в статьях и книгах, а большинство его сочинений не переизданы. Не претендуем на это и мы: краткий рассказ о нём, а также библиографический обзор его трудов предваряют публикацию двух статей Геца, посвященных его другу-философу, а также некролога, вышедшего после его кончины. Эти тексты увидели свет в рижской русской газете в 1925 и 1932 гг. и никогда не переиздавались.

Меир Файвел (Файвель Бенцилович или Бенцелович) Гец (1853, Россиены – 31.12.1931, Рига) родился в Жемайтии, в уездном городе Россиены (Расейняй) Ковенской губернии, в купеческой семье – в том же году, когда в Москве появился на свете его будущий друг В.С. Соловьев¹. Получив традиционное еврейское образование, Гец учился в светских гимназиях в Митаве и Риге, посещал лекции сначала на юридическом факультете Дерптского университета, а затем в Петербургском университете, в 1887 г. окончил курс по факультету восточных языков. Он имел степень кандидата восточных языков и был полиглотом, знавшим 13 языков. Обосновавшись в Петербурге, с конца 1870-х гг. он занялся журналистикой и служил корреспондентом нескольких

¹ В ряде публикаций ошибочно указан другой год рождения Геца – 1850.

зарубежных изданий, а также работал учителем. В это десятилетие он знакомится со многими известными представителями столичной политической и интеллектуальной элиты, о чём свидетельствует его переписка с В.С. Соловьёвым, Л.Н. Толстым и (немного позднее) Э.Л. Радловым. В 1891 г. он покидает столицу, получив должность «учёного еврея» при Виленском учебном округе², а с 1894 г. причислен к Министерству народного просвещения. Гец становится одним из видных членов Виленской еврейской общины, служит окружным инспектором еврейских школ в нескольких губерниях Север-Западного края, а с 1909 г. преподаёт еврейскую историю в Виленском еврейском учительском институте³. О служебном положении Геца в эти годы можно узнать из «Памятных книжек Виленской губернии»: «Причисленный к Мин. Нар. Просв. и откомандированный в распоряжение попечителя Виленского уч. окр. титулярн. советник Файвель-Меер Бенцелев. Гец» в 1910–1914 гг. был «преподавателем закона еврейской веры в Коммерческом восьмиклассном училище в память столетия со дня рождения А.С. Пушкина», преподавателем Еврейского учительского института и «учителем еврейской веры в частной мужской гимназии Е.В. Катхе»⁴. На протяжении десятков лет Гец занимался активной общественной деятельностью. Он возглавлял фонд поддержки молодых евреев, получивших образование и желавших работать учителями в школах. Известно, что он пытался открыть в Вильно восьми классную еврейскую гимназию и коммерческое еврейское училище⁵, а в Минске – коммерческое еврейское училище (правда, в прошениях ему было отказано), участвовал в работе различных педагогических обществ и союзов. 19 сентября 1904 г. Гец был в составе еврейской делегации, встречавшейся в Вильно с императором Николаем II⁶. На протяжении всей своей жизни Гец выступает в защиту евреев от антисемитских обвинений, пишет об этом в своих статьях и книгах, в особенности в начале 1910-х годов, во время скандального «Дела Бейлиса»⁷.

В связи с событиями Первой мировой войны в конце весны – начале лета 1915 г. Гец с семьёй эвакуировался в Могилев, затем в Витебск, где в 1916 г. ему удалось добиться разрешения открыть еврейскую гимназию, а с начала 1917 г. по-

² См.: Гец Ф.Б. Некоторые воспоминания об отношении В.С. Соловьёва к евреям // Восход. СПб., 1900. № 63. С. 30 [1].

³ См.: И.Ч. [Чериковер И.М.]. Гец, Файвель Меер Бенцелович // Еврейская энциклопедия: свод знаний о еврействе. В 16 т. Т. 6. СПб.: О-во для науч. еврейск. изданий и Изд-во Брокгауз–Ефрон, [1910]. С. 467 [2].

⁴ См.: Памятная книжка Виленской губернии на 1910 г. Вильна: Губ.тип., 1910. С. 32, 38 [3]; Памятная книжка Виленской губернии на 1914 г. Вильна: Губ.тип., 1914. С. 42, 51, 57, 67 [4].

⁵ См.: «...Память моего незабвенного друга мне слишком дорога»: (В.С. Соловьёв в письмах Файвеля Геца к Эрнесту Радлову) / публ. Д. Белкина // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского дома на 2000 год / отв. ред. Т.Г. Иванова. СПб.: Д. Буланин, 2004. С. 297 [5].

⁶ Сам император написал об этом в своём дневнике очень кратко: «В Лиде и в Вильне были тоже делегации» (см.: Дневники императора Николая II (1894–1918). Т. 1. М.: РОССПЭН, 2011. С. 826 [6]).

⁷ См.: Кацис Л.Ф. Кровавый навет и русская мысль. М.; Иерусалим: Мосты культуры – Гешарим, 2006. С. 110–131 [7].

селится в Москве, где также стал инициатором создания еврейской гимназии. Большим ударом для него была утрата большой библиотеки (3000 книг) и собрания рукописей во время эвакуации. Вероятно, в 1919 г. он возвращается в Литву, ставшую независимым государством, и поселяется в ее столице – Ковно (Каунас). В Литве Гец продолжает заниматься научной работой, зарабатывая преподаванием. С 1920 по 1923 г. он служит учителем в еврейской школе «Явне», основанной движением религиозных сионистов «Мизрахи», организует педагогические курсы для молодежного сионистского движения «Цеире Исраэль», а также снова руководит фондом помощи молодым людям, стремившимся получить образование для преподавания в еврейских учебных заведениях. Вероятно, в 1924 г. Гец переезжает в Латвию, в Ригу, где он когда-то учился в гимназии. Ему уже за 70, но он продолжает много работать. Гец становится директором большой еврейской гимназии – рижской основной и средней школы «Тушия» («Мудрость») при обществе «Хедер Мсукон», созданном движением религиозных сионистов⁸. В эти годы он пытается подвести итог своей литературной деятельности: переводит на немецкий язык наиболее важные свои сочинения, написанные по-русски; основываясь на своих работах о В.С. Соловьеве, пишет на немецком языке книгу об отношении философа к еврейскому вопросу; публикует книги и статьи на иврите; активно печатается в русских газетах; работает над воспоминаниями, увидевшими свет буквально за месяц до его смерти. Он умер вечером 31 декабря 1931 г., всего за несколько часов до наступления нового года, а потому в некоторых биографических справках годом его кончины ошибочно называют 1932 г.

О семье Геца известно очень мало. Первой его женой, с 1892 г., была Хая Самуиловна Гец (1869–1914). Они прожили вместе 22 года⁹, у них было пятеро детей: Лея (1893), Рахиль (1894), Мариам (Мирра, 1897), Бенцион (1900) и Рафаил (1902). Про старшую дочь Геца известно, что в 1913 г. она училась в университете в Глазго, вышла замуж за преподавателя этого университета и собиралась писать о В.С. Соловьеве биографическую книгу или статью на английском языке¹⁰. Его младшая дочь Мирра Гец-Сахновская (1897–1937), перед революцией пытавшаяся получить в Петрограде медицинское образование, при новой власти сделала блестящую военную карьеру, став одним из руководителей разведслужбы СССР (в звании комдива)¹¹, и была расстреляна в 1937 г. Хая Гец скончалась в марте 1914 г., и, вероятно, в 1917 г. Гец женился во второй раз, на враче Амалии Борисовне Фрейдберг (1866–1932). Его вторая жена скончалась в Риге через 20 дней после смерти мужа, 20 января 1932 г.¹²

⁸ Эта школа, существовавшая с 1902 г., в 1923 г. получила название «Тушия» (см.: Ковальчук С. Расцвет еврейского образования в Латвии (1919–1934): Людские судьбы, история школ // Евреи в меняющемся мире: Материалы 7-й Междунар. конф., Рига, 27 авг. 2009 г. Рига, 2013. С. 149 [8]).

⁹ См.: «...Память моего незабвенного друга мне слишком дорога»: (В.С. Соловьев в письмах Файвеля Геца к Эрнесту Радлову)... С. 303.

¹⁰ Там же. С. 298.

¹¹ В 1932–1934 гг. – начальник спецотдела Разведупра РККА по подготовке партизан и военных кадров Исполкома Коминтерна.

¹² См. сообщение о смерти А.Б. Фрейдберг: Вдова Ф.Б. Геца // Сегодня (Рига). 1932. № 2 (21.01).

В истории русской культуры и философии Файвель Гец известен, прежде всего, благодаря своему тесному знакомству с философом В.С. Соловьёвым, хотя его общение, скажем, с Л.Н. Толстым также продолжалось не менее 20 лет и нашло отражение в переписке и воспоминаниях¹³. Гец познакомился с В.С. Соловьёвым в 1879 г., вероятно, в салоне кн. Э.Э. Ухтомского (князь был со студенческих лет дружен с Соловьёвым, а его бабушка была крестной матери философа)¹⁴. Это был первый еврей, с которым у философа завязалось знакомство, переросшее в дружбу. Более 20 лет Гец поддерживал с ним дружеские отношения, став его наставником в делах, связанных с иудаизмом и еврейским вопросом, а также обучал его ивриту и основам арамейского языка, необходимым для знакомства с Талмудом¹⁵. Именно Гец был инициатором и ближайшим участником различных выступлений Соловьёва по «еврейскому вопросу», в частности его «Протеста против антисемитического движения в печати» (1890 г.). Отметим, что сам Соловьёв называет Геца в письмах к брату Михаилу «талмудским юношей»¹⁶, хотя они были ровесниками.

Важнейшим источником информации об отношениях между Гецем и Соловьёвым остаётся их переписка. Сам Гец после смерти Соловьёва опубликовал (хотя и с купюрами)¹⁷ адресованные ему 33 письма философа, но известно, что их было намного больше. Ещё 43 письма Соловьёва, переданные Гецом на хранение И.А. Гольдбергу, вероятно, были утрачены¹⁸. Незвестна судьба многочисленных надписей на книгах и оттисках, сделанных Соловьёвым, а также его телеграмм, сохранённых Гецем, о которых он писал Радлову¹⁹. Кроме того, до сих пор ждут публикации ответные письма Геца Соловьёву.

¹³ Они переписывались и встречались с 1890 по 1910 г. Гец посвятил своим встречам и спорам с Толстым книги на русском и немецком языках (см. ниже). Пять писем Толстого к Гецу (1890–1894 гг.) были впервые опубликованы в 1916 г. в литературном сборнике «Щит» [9]. Последние письма Толстого к Гецу относятся к началу 1910 г. (см.: Goetz F. Leo Tolstoi und das Judentum. Riga: Splendid, [1927]. S. 68 [10]). См. также: Жиркевич-Подлеских Н. Русско-еврейский публицист и педагог Файвель Меер Бенцелович Гец (на страницах дневника А.В. Жиркевича и в переписке с Л.Н. Толстым) // Материалы Толстовских чтений 2018 года в Государственном музее Л.Н. Толстого. М.: РГ-Пресс, 2019. С. 315–333 [11].

¹⁴ См.: Goetz F. Der Philosoph W. Solowioff und das Judentum. Riga: Selbstverlag des Verfassers, [1927]. S. 26 [12]. О «встречах» в квартире Ухтомского см.: Стрижак Ю.Н. Вл. Соловьёв и кн. Э.Э. Ухтомский: личное общение и судьбы России // Вестник Челябинского гос. университета. 2013. № 13(304). Философия. Социология. Культурология. Вып. 29. С. 154 [13].

¹⁵ История их знакомства подробно рассмотрена Д. Белкиным (см.: Belkin D. "Gäste, die bleiben". Vladimir Solov'ev, die Juden und die Deutschen. Hamburg: Philo // Europäische Verlagsanstalt. 2008. С. 120–141 [14]).

¹⁶ См.: Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. В 4 т. Т. 4. / под ред. Э.Л. Радлова. Пб.: Время, 1923. С. 96 [15].

¹⁷ См. об этом: Бурмистров К.Ю. О том, как Владимир Сергеевич обиделся на Файвеля Бенцеловича. Неопубликованное письмо В.С. Соловьёва Ф.Б. Гецу // Соловьёвские исследования. 2021. Вып. 3(71). С. 6–21 [16].

¹⁸ См.: «...Память моего незабвенного друга мне слишком дорога»: (В.С. Соловьёв в письмах Файвеля Геца к Эрнесту Радлову)... С. 272, 286–288.

¹⁹ Там же. С. 288.

Стоит отметить также, что на протяжении всей своей жизни Гец оставался верующим иудеем, строго соблюдавшим еврейские заповеди. В этом отношении он отличался от других образованных евреев, стремившихся если не к ассимиляции, то к «аккультурации» ради достижения определенного положения в среде столичной интеллигенции. Возможно, именно эта его религиозность благоприятно отразилась на его отношениях с Соловьевым. Можно предположить, что с годами его религиозность и идейный консерватизм становились всё крепче. В 1880-е годы Гец в духе того времени рассуждает об особой «еврейской нации», культурной миссии еврейского народа и исторической судьбе Израиля, отмечая, что *«отличительное свойство еврейства от других коллективных единиц человеческого рода заключается в том, что в нём органически связаны религиозная конгрегация и нация»*²⁰.

Весьма живописно изображает встречу с Гецем в Вильно летом 1900 или 1901 года Бен-Цион Динур (Динабург, 1884–1973), впоследствии крупнейший еврейский историк и политический деятель, депутат и министр в Государстве Израиль, а тогда ещё совсем молодой раввин, окончивший две иешивы и решивший обратиться к Гецу за помощью. По словам Динура, «в распоряжении Геца находился фонд помощи прилежным молодым людям, которые хотят выучиться на еврейских учителей. Мне нужно [было] предложить свою кандидатуру. <...> Гец, еврей, бывший житель Жемайтии (уроженец России Ковненской губернии), учившийся в России, в наполовину немецком университете – в Дерпте, крайне набожный, патриот России, приверженец хороших манер, резко критиковавший молодежь, особенно тех, кого он подозревал в “связях с чужаками”, – был одним из главных и уважаемых членов общины. Общество распространения просвещения создало небольшой фонд для поддержки йешиботников ..., которые ... готовы дополнить свои знания и сдать экзамены, чтобы получить дипломы учителей, а затем заниматься преподаванием. <...> Файвля Геца попросили распорядиться этим фондом и подыскивать кандидатов, достойных его поддержки» [18, с. 150–151]. Гец, живший тогда в летнем доме в лесу неподалёку от Вильно, встретился с Динуром и резко отказал ему в помощи: «“Ты нам не подходишь: ты не станешь учителем” <...> Вернулся я очень подавленный, – вспоминает Динур. – И из-за неудачи замысла, и из-за неблагоприятного приема. На этого богобоязненного еврея, написавшего книгу “Религия и образование”, я возлагал надежды, а он даже не захотел меня слушать и практически выгнал из дома, невзирая на то, что я “ученый раввин”» [там же].

О том, какую эволюцию претерпели взгляды Геца на сущность еврейского народа как нации, свидетельствует его письмо Э.Л. Радлову от сентября 1909 г.: «Как нация еврейство уже давно перестало существовать. Лишенное главных атрибутов нации, территории, политической самостоятельности и народного языка, оно сохранилось лишь как вероисповедание, как религиозная

²⁰ См.: Гец Ф. Что такое еврейство? СПб.: тип. и лит. Л. Бермана и Г. Рабиновича, 1885. С. 44 [17].

конгрегация» [5, с. 285–286]. Хорошо знавший Геца еврейский историк С.М. Дубнов вспоминает: «Ругал меня также в набожной берлинской газете “Юдише прессе”²¹ её петербургский корреспондент Ф. Гец, тогда вечный студент университета и белая ворона: крайний ортодокс среди вольнодумной молодежи» [19, с. 106]²². Известно, что Гец был не только ортодоксальным иудеем, но и политическим консервативом, выступавшим против светского сионизма и революционного движения среди евреев²³. В выпущенной в начале 1907 г. брошюре на иврите «Ад матай тахришу» («Доколе будете безмолствовать?») он открыто «призывал ревнителю традиции объединиться в политическую партию, которая будет бороться против антисемитизма в русском обществе и революционного социалистического движения»²⁴.

II. Труды

Согласно сведениям первого биографа Геца Э.К. Кейхеля, статья которого публикуется ниже, Гец был автором 43 книг на различных языках. Вопрос о количестве отдельных изданий его сочинений остается открытым, а относительно числа его публикаций в периодических изданиях можно только гадать. Так или иначе, он известен прежде всего благодаря своим книгам и брошюрам на русском языке, таким как «О характере и значении еврейской этики» (1881 г.), «Что такое еврейство?» (1885 г.), «Отбывание евреями воинской повинности» (1903 г.), «В свете правды» (1908 г.), «Еврейство и ассимиляция» (1917 г.), в которых он сформулировал свое понимание характера еврейского народа, отношение к его истории, путям его сохранения и возможного развития в будущем. Не менее известны его выступления в защиту евреев России: запрещенная цензурой книга «Слово подсудимому! С письмами гр. Л.Н. Толстого, Б.Н. Чичерина, Владимира Сергеевича Соловьева и В.Г. Короленко» (1891 г.), «Открытое письмо к гр. Л.Н. Толстому» (1898 г.), в котором он полемизирует со взглядами Толстого, а также публикации, касающиеся отношения В.С. Соловьева к еврейскому вопросу. Практически забытыми оказались книги Геца, написанные на иврите и немецком языке (их список приводится ниже), хотя многое в них перекликается с его публикациями на русском языке или же является их переводом. Среди наиболее важных книг Геца, изданных на иврите, можно упомянуть

²¹ Ортодоксальный еврейский еженедельник, выходивший на немецком языке в Берлине с 1870 по 1923 г.

²² С.М. Дубнов в свою очередь подверг разгромной критике «за консерватизм» книгу Геца «Что такое еврейство?» (см.: Критикус [Дубнов С.М.] Среди крайностей // Восход. 1885. Кн. 12. С. 25–33 (2-я паг.) [20]; *Belkin D. “Gäste, die bleiben”*. Vladimir Solov’ev, die Juden und die Deutschen. S. 124–125).

²³ См., напр.: М.Б. [Гец Ф.Б.] В свете правды. М.: типо-лит. т-ва И.Н. Кушнерев и К^о, 1908. С. 17 [21]. «Гец был не только строгим ортодоксом, но и крайним политическим консервативом», – отмечает Дубнов [19, с. 256].

²⁴ См.: История еврейского народа в России. Т. 2 / под ред. И. Лурье. М.; Иерусалим: Мосты культуры–Гешарим, 2017. С. 386–387 [22].

следующее: «Религия и образование» (1896 г.), «Восстань, Израиль: рассуждение об отношениях между Израилем и народами, среди которых мы живем, в частности, в Польше» (1913 г.), «Социально-экономический строй в древней Иудее согласно Торе и его будущее» (1926 г.), «Сущность иудаизма (1926 г.). Особый интерес представляют изданные Гецем в 1927 г. в Риге на немецком языке книги «Лев Толстой и еврейство» и «Философ В. Соловьев и еврейство», в которых в наиболее полном виде представлены факты и документы, касающиеся двух этих тем.

Участие Геца как автора в периодических изданиях на разных языках остается крайне малоисследованным. Очевидно, его первым опытом в этой области стало сотрудничество с влиятельным лейпцигским еженедельником *Allgemeine Zeitung des Judenthums*. С июня 1877 по октябрь 1884 г. Гец публикует в 26 выпусках этого издания цикл статей под общим названием «Русские письма» (или «Петербургские письма») ²⁵, в которых подробно рассказывает об интеллектуальной жизни в России, идейных настроениях в среде русско-еврейской интеллигенции, отношении русской прессы к еврейскому вопросу, антисемитских проявлениях в обществе и пр. Если принять во внимание прощательность молодого автора и его отстраненность от основных идейных лагерей, эти публикации Геца заслуживают специального изучения в качестве важнейшего источника о жизни петербургских салонов и столичной прессы того периода.

Во второй половине 1880-х годов Гец становится корреспондентом консервативного берлинского еженедельника *Die Jüdische Presse* – «органа общих интересов всего еврейства»: в 1885–1888 гг. он публикует в нем цикл аналитических статей под общим названием «Письма из России» (более 25 статей), а также пересказ статьи В.С. Соловьева о Талмуде – в нескольких номерах за 1886 г. Он публикуется также в выходящих во Франкфурте-на-Майне еженедельниках *Der Israelit* и (с начала 1900-х гг.) *Frankfurter israelitisches Familienblatt*, на английском языке – в лондонском еженедельнике *The Jewish Chronicle* (в 1902–1903 гг.), а также в выходившем в Будапеште научном ежемесячном еврейском журнале *Magyar-Zsidó Szemle* («Венгерско-еврейское обозрение»). В 1880-е годы он становится одним из авторов первой газеты на иврите в России «Га-мелиц» («Глашатай»), основанной в Одессе в 1860 г. и с 1871 г. выходившей в Петербурге, а также петербургской ежедневной ивритоязычной газеты «Га-йом» («День»).

Наконец, особенно активно он публикуется в еврейской периодике на русском языке. Судя по всему, первым русскоязычным изданием, в котором осенью 1879 г. появились его статьи, был еженедельник «Русский еврей», выходивший в Петербурге ²⁶. Чуть позднее в знаменитом ежемесячнике «Вос-

²⁵ «Russische Briefe» («Petersburger Briefe»).

²⁶ Уже в № 1 среди лиц, выразивших согласие сотрудничать с журналом, указан «Ф.Б. Гец в С.-Петербурге» (см.: Русский еврей. 1879. № 1 (12.09). С. 32). В № 5 (01.10), кол. 145–150, опуб-

ход» им были опубликованы получившие значительный резонанс и принёсшие ему известность исследовательские статьи «О характере и значении еврейской этики» (кн. 3 и 4 за 1881 г.), «Религиозный вопрос у русских евреев» (кн. 10 за 1881 г.), «Положение женщины в иудаизме» (кн. 4/5 и 6 за 1882 г.), «Организация еврейской общины» (кн. 4, 5, 6 за 1905 г.) и др.²⁷ Его публикации появлялись также в таких еврейских изданиях на русском языке, как «Рассвет», «Еврейское обозрение», «Будущность», «Еврейская жизнь» и др., а также в общих периодических изданиях – «Санкт-Петербургские ведомости», «Новости» и др. После революции Гец публикуется в крупнейшей рижской русской газете «Сегодня» (известно 5 таких статей); можно предположить, что он сотрудничал и в других изданиях как на русском, так и на других языках (немецком, иврите), однако на сегодняшний день его публикации не найдены. Усложняет работу и тот факт, что не только свои статьи, но и книги Гец часто подписывал псевдонимами, в том числе такими, которые легко спутать с псевдонимами других авторов: Ф.Г., F.G., NN, М.Б. и др.²⁸ Вполне очевидно, что участие Геца в качестве автора в периодических изданиях на разных языках требует отдельного исследования и обещает интересные находки.

Затрудняет составление библиографии работ Геца и тот факт, что он, видимо, не доверял издателям, а потому часто сам выступал в качестве такового, самостоятельно готовил макеты своих книг и лишь отдавал их в типографию. Кроме того, он заказывал изготовление отдельных брошюр из оттисков своих статей в журналах. Наконец, известны его работы, фактически им написанные и готовившиеся к печати, но так и неизданные. Например, во время Первой мировой войны он написал небольшие тексты «О сущности истины, красоты и добра», «О сущности монотеистических религий», «О верховном начале этики, права и социального строя», которые собирался издать отдельной книжкой²⁹. Наконец, какие-то его брошюры, изданные на иврите, немецком, а возможно, и идише, могли просто затеряться в обстоятельствах того бурного времени.

Расширить библиографию книг Геца на русском языке позволяет высказанное Л.Ф. Кацисом предположение о том, что именно Гец был автором выпущенных в 1910–1913 гг. в Вильно пяти небольших книг о еврейском во-

ликована статья Геца «Нашим неприванным наставникам» о проблемах современного еврейства и сущности еврейского национального характера. Возможно, это первое выступление Геца в печати на русском языке.

²⁷ См.: «Восход» – «Книжки Восхода». Роспись содержания. 1881–1906 гг. / сост. А.Р. Румянцев. СПб.: А. Гершт, 2001. С. 49–50, 53, 56–57, 235–236 [23].

²⁸ См.: Масанов И.Ф. Словарь псевдонимов: в 4 т. Т. 3. М.: Всесоюз. книж. палата, 1958. С. 190, 323 [24]; «...Память моего незабвенного друга мне слишком дорога»: (В.С. Соловьёв в письмах Файвеля Геца к Эрнесту Радлову)... С. 273.

²⁹ См.: «...Память моего незабвенного друга мне слишком дорога»: (В.С. Соловьёв в письмах Файвеля Геца к Эрнесту Радлову)... С. 310.

просе и против антисемитизма³⁰. Все они были подписаны неким «д-ром Ф. Мейером» и отпечатаны в одной и той же типографии «Артель печатного дела»³¹. Парадоксальным образом написавший эти книги «Доктор Мейер» не упоминается ни в каких источниках о жизни в Вильно той поры. Если мы посмотрим уже упомянутые выше «Памятные книжки» за 1910 и 1914 гг., то найдём неоднократные упоминания о Ф.Б. Геце, но... ни одного о Ф. Мейере. В них встречаются «надв. советн. Ал-др Христоф. Мейер» (председатель попечительского совета Коммерческого училища), «статск. советн. Ал-др Федорович Мейер» (преподаватель 2-й гимназии), «поручик Михаил Георгиевич Мейер и телеграфист Карл Фридрих Мейер», но... никакого «Ф. Мейера». Это явный псевдоним. Мог ли он принадлежать Гецу? Это не только возможно, но и может считаться доказанным по следующим причинам. В письме к Радлову от 26.04(09.05).1910 Гец упоминает некую свою брошюру «с отзывами христианских учёных о Талмуде и Шулхан-Арухе», 2-е издание которой он собирался тогда издать. В известных книгах Геца такой брошюры нет, зато она есть у «доктора Ф. Мейера» и издана как раз в 1910 г.: «Христианские ученые о Талмуде и Шулхан-Арухе». В начале 1913 г., в разгар «Дела Бейлиса», он опять-таки пишет Радлову, что занят «опровержением агитаторов по кровавому навету: Лютостанского, Пранайтиса и Залеского... Мои брошюры против Лютостанского, Пранайтиса и Залеского, надеюсь, Вы уже получили» [5, с. 292]. Брошюры Геца на эту тему неизвестны, но вот «Ф. Мейер» посвятил этим персонажам в том же году сразу две брошюры. Наконец (этот факт, к сожалению, не был известен Кацису, безвременно ушедшему в 2022 г.), брошюра «Ф. Мейера» «Суббота и воскресенье: По поводу законопроекта о воскресном отдыхе» (1911 г.) попросту является книжкой Геца, перевод которой он впоследствии издал на литовском языке (*Šeštadienis ir sekmadienis*, 1922 г.) и включил в свою книгу на немецком (*Das Judentum und die kulturelle Autonomie. Sabbath & Sonntags*, 1930 г.). Таким образом, мы можем считать установленным фактом, что «Ф. Мейер» – это ещё один псевдоним, использованный Ф.Б. Гецем, при этом достаточно легко объяснить его происхождение: он образован из двух частей его еврейского имени, Меир Файвел³², записанных как «Ф. Мейер»³³.

³⁰ См.: Кацис Л.Ф. Кровавый навет и русская мысль. С. 113–131.

³¹ «Несостоятельность закона о черте оседлости евреев» (1910 г.), «Христианские ученые о Талмуде и Шулхан-Арухе» (1910 г.), «Суббота и воскресенье: По поводу законопроекта о воскресном отдыхе» (1911 г.), «Патер Пранайтис, как “самоотверженный” обличитель Талмуда» (1913 г.), «Профессор В.Ф. Залеский, как сторонник кровавого навета» (1913 г.).

³² В соответствии с принятой среди ашкеназов традицией, у Геца было двойное имя, состоящее из имён на иврите и идише с одинаковым значением («светоч», «светильник»).

³³ Отметим также, что в 1908 г. Гец выпустил небольшую книгу на иврите «Доколе будете безмолвствовать?» под псевдонимом «Ф. М-р».

III. Попытка библиографии

В библиографический список, трудности составления которого мы обозначили выше, включены лишь те издания Ф.Б. Геца, относительно которых известно, что они действительно увидели свет – либо как книжное издание, либо как оттиск, подготовленный для Геца или самим Гецем в качестве отдельной книги или брошюры.

Гец Ф. О характере и значении еврейской этики. СПб.: Тип. А.Е. Ландау, 1881 (1882). С. [31–48, 95]–112 (оттиски из журнала «Восход», 1881, кн. 3 и 4, с отдельно отпечатанной обложкой, на которой поставлен 1882 г. [5, с. 276]).

Гец Ф. Что такое еврейство? СПб.: тип. и лит. Л. Бермана и Г. Рабиновича, 1885. [2], 59 с.

Ф.Г. Слово подсудимому! С письмами гр. Л.Н. Толстого, Б.Н. Чичерина, Владимира Сергеевича Соловьева и В.Г. Короленко. СПб.: тип. газ. «Новости», 1891. [2], XXVIII, 165 с.

Отчёт «учёного еврея» при Управлении Виленского учебного округа Файвеля Геца о проверке преподавания закона еврейской веры во всех еврейских учебных заведениях г. Вильно, а также его докладная записка о необходимых изменениях и дополнениях в программах обучения еврейских учебных заведений. Вильно: б.и., 1891. 56 с.

Н.Н. Открытое письмо к графу Л.Н. Толстому. Вильно: тип. И. Завадского, 1898. 52 с.

Гец Ф.Б. Об отношении Вл.С. Соловьева к еврейскому вопросу. М.: типо-лит. т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1901. 42 с

Гец Ф.Б. Необходимые исправления в хедере. [СПб.]: типо-лит. М.Я. Минкова, 1902. 23 с.

Гец Ф.Б. Об отношении Вл.С. Соловьева к еврейскому вопросу. С приложением. 2-е изд. М.: типо-лит. т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1902. 44 с.

Ф.Г. Отбывание евреями воинской повинности. СПб.: типо-лит. Ц. Крайз, 1903. [2], 31 с.

Гец Ф.Б. О недостатках современной средней школы и о мерах к ее исправлению. Доклад... читанный на общем собрании Союза «Семья и школа» 4 декабря 1905 г. Вильна: Тип. И. Ционсона, [1906?]. 19 с.

Гец Ф.Б. Доклад об устранении политики из школы, читанный на общем собрании общества «Семья и школа» 6 марта 1906 года. Вильна: тип. бр. Д. и Х. Яловцер, 1906. 30 с.

Гец Ф.Б. О национализации школы. Доклад, читанный на общем собрании общества «Семья и школа» 30 апреля 1906 г. Вильна: тип. И. Ционсон, [1906]. 30 с.

Гец Ф.Б. Отзыв «учёного еврея» при Управлении учебного округа Файвеля Геца на изданные виленским издателем и книгопродавцем З.Ш. Сребер-

ком книги «Шулхан-арух» под ред. И. Левнера и хрестоматии Штейнберга и Левнера. Вильно: б.и., 1907. 12 с.

Гец Ф.Б. Отчёт причисленного к Министерству народного просвещения и откомандированного в распоряжение попечителя Виленского учебного округа титулярного советника Файвеля Геца о результатах переводных и выпускных экзаменов по еврейским предметам в Виленском еврейском учительском институте и начальном при нём училище. Вильно: б.и., 1907. 14 с.

М.Б. В свете правды. М.: типо-лит. т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1908. 76 с.

[Гец Ф.Б., сост.] Письма Соловьёва к Ф.Б. Гецу. СПб.: тип. т-ва «Обществ. польза», 1909. [2], 59 с.

Д-р Ф. Мейер. Несостоятельность закона о черте оседлости евреев. Вильна: тип. «Артель печ. дела», 1910. 88 с.

Д-р Ф. Мейер. Христианские ученые о Талмуде и Шулхан-Арухе. Вильна: тип. «Артель печ. дела», 1910. 72 с.

Д-р Ф. Мейер. Суббота и воскресенье. По поводу законопроекта о воскресном отдыхе. Вильна: тип. «Артель печ. дела», 1911. 31 с.

Д-р Ф. Мейер. Патер Пранайтис, как «самоотверженный» обличитель Талмуда. Вильна: тип. «Артель печ. дела», 1913. 72 с.

Д-р Ф. Мейер. Профессор В.Ф. Залеский, как сторонник кровавого навета. Вильна: тип. «Артель печ. дела», 1913. 56 с.

Гец Ф.Б. Школьное обучение у русских евреев. В 2 ч. СПб.: Сенат. тип., 1913–1914. 21, 32 с. (Оттиск из «Журнала Министерства народного просвещения» за 1913 и 1914 г.)

Эллилов Ф. Еврейство и ассимиляция. Пг.: тип. «Север», 1917. 56 с.

Gecas F. M. Šeštadienis ir sekmadienis. Kaunas: Rabinų Sąjungos Leidinys, 1922. 19 p. (на литовск. яз.)

Гец Ф. Новое начало социально-экономического строя. Kaunas: Žv. Sk. Spaustuve, 1923. 22 с.

Goetz F. Die sozialökonomische Verfassung im antiken Judäa nach der Thora und ihre Zukunft. Frankfurt a. M.: A.J. Hofmann, 1923³⁴. 43 s.

Goetz F. Das Wesen des Judentums. Bad Kissingen [Riga?]: T.A. Schachenmayer, [1925?]. 59 s.

Goetz F. Leo Tolstoi und das Judentum. Riga: Splendid, [1927]. 68 s.

Goetz F. Der Philosoph W. Solowioff und das Judentum. Riga: Selbstverlag des Verfassers (Buchdruckerei "Splendid"), 1927. 87 s.

Goetz F. Die Stellung der Frau im Judentum: nach den Urquellen bearbeitet. Riga [Erlangen]: Selbstverlag (Splendid) [Fischer], 1929. 69, [2] s.

³⁴ В различных библиографиях существуют другие описания выходных данных этого издания: Berlin: M. Poppelauer, 1922; Luckenwalde: Sonnenfeld & Co., 1923; Bad Kissingen: Buchdruckerei von T.A. Schachenmayer, [1925]. Мы ориентируемся на экземпляр книги, хранящийся в Национальной библиотеке Израиля.

Goetz F. Das Judentum und die kulturelle Autonomie. Sabbath & Sonntags. Riga: Selbstverlag des Verfassers, 1930. 63 s.

*На иврите и идише*³⁵

- הדת והחנוך / מאת פ. געטץ. ווילנא: דפוס האלמנה והאחים ראם, תרנ"ו. VI, 166 с.
- עד מתי תחרישו!?! קול קורא לשלומי אמוני ישראל / מאת פ. מ-ר. ווילנא: דפוס גארבער, תרס"ח. 16 с.
- קונטרס קומה ישראל: והוא השקפה חודרת על היחס בין ישראל לעמים, שביניהם אנחנו יושבים, בכלל, ובפולין, בפרט / מאת אב"ד הכהן; נמסר לדפוס על ידי יהודים מווארשא הרוצים בתקנת עמם האמתית. פאלטאווא: א"ע ראבינאוויץ, תרע"ג. 31 с.
- משטר החברתי והכלכלי ביהודה העתיקה על פי התורה והעתיד שלו. פרנקפורט ענ"מ: מוריה, תרפ"ו. 36 с.
- מהות היהדות (ריגא: גץ, תרפ"ו). 76 с.
- החנוך העברי בסכנה! ריגא: דפוס Extra, תרצ"א. 48 с.
- זכרונות פון אן אלטן שתדלן. ריגא: דפוס Extra, תרצ"ב. 80 с.

[Перевод на русский язык:]

– *Гец Ф.* Религия и образование. Вильно: тип. Вдовы и братьев Ромм, 1896. VI, 166 с.

– *Ф. М-р.* Доколе будете безмолвствовать!? Воззвание к верующим Израиля. Вильно: Ш.Ф. Гарбер, 1908. 16 с.

– *Ава* ״*ḏ ḡa-Koḡen*״³⁶. Восстань, Израиль: рассуждение об отношениях между Израилем и народами, среди которых мы живем, в частности, в Польше. Полтава: А.А. Рабинович, 1913. 31 с.

– *Гец М.Ф.* Социально-экономический строй в древней Иудее согласно Торе и его будущее. Франкфурт-на-Майне: Мория, 1926. 36 с.

– *Гец М.Ф.* Сущность иудаизма. Рига: издание автора, 1926. 76 с.

– *Гец М.Ф.* Преподавание на иврите в опасности! Рига: издание автора (тип. Extra), 1931. 48 с.

– *Гец М.Ф.* Воспоминания старого общественного деятеля. Рига: издание автора (тип. Extra), 1931. 80 с.

IV. Воспоминания о друге

Публикуемые статьи Ф.Б. Геца увидели свет, вероятно, в самой известной русскоязычной газете, издававшейся в независимой Латвии. «Независимая

³⁵ Помимо перечисленных ниже, была издана ещё одна книга Геца на иврите: «עלומי עם עולם» («Тайны вечного народа»). Ни одного её экземпляра пока не найдено, а потому и её выходные данные неизвестны.

³⁶ Избранный Гецем псевдоним означает: «Koḡen, глава раввинского суда».

демократическая газета «Сегодня»» ежедневно выходила на протяжении более 20 лет, с августа 1919 г. по июнь 1940 г. В ней постоянно публиковались многие известные представители русской эмиграции – писатели, поэты, учёные, общественные деятели, в том числе А.Т. Аверченко, М.А. Алданов, А.В. Амфитеатров, К.Д. Бальмонт, Ю. Галич (Г.И. Гончаренко), А.А. Кизеветтер, С.Р. Минцлов, В.И. Немирович-Данченко, И. Северянин и др. Всего найдено 5 или 6 публикаций Ф.Б. Геца в этой газете, посвящённых воспоминаниям о его знакомстве с В.С. Соловьёвым, Л.Н. Толстым, митр. Антонии (Храповицком), судьбам евреев России и др.

Две статьи Геца о Соловьёве были написаны им к 25-летию кончины его друга. Нетрудно заметить, что они являются переработанными версиями более ранних статей Геца о Соловьёве, дополненными фрагментами из его писем (мы приводим ссылки на книжные издания соответствующих статей Геца и писем Соловьёва). В то же время в них встречаются детали, отсутствующие в воспоминаниях, опубликованных Гецем в России. Кое-что он не хотел обнародовать по цензурным или личным причинам (например, эпизоды, связанные с Э.Э. Ухтомским, В.П. Безобразовым, Д.И. Иловайским, П.В. Жуковским). Другие дополнения и изменения, очевидно, связаны с переосмыслением событий давно минувших лет. Возможно, Гец работал тогда над обобщающей книгой об отношении к еврейству своего друга, Владимира Соловьёва, – книгой, изданной им на немецком языке двумя годами спустя³⁷.

Ф. Гец

Владимир Соловьёв и евреи (к 25-летию со дня его кончины)³⁸

Отношение знаменитого русского философа и вдохновенного публициста Вл.С. Соловьёва к еврейству и еврейскому вопросу составляло настолько выдающуюся черту его характера и занимало такое видное положение в его жизни и деятельности, что нельзя иметь полного и верного представления об этой славной идеальной личности, не приняв во внимание именно его отношения к еврейству и еврейскому вопросу. Поэтому, когда редакция журнала «Вопросы философии и психологии» решила посвятить январскую книжку 1901 года светлой памяти Вл.С., тогдашний редактор этого журнала, близкий друг и приятель Вл.С. – ныне покойный кн. С.Н. Трубецкой обратился ко мне с письмом следующего содержания: «Обращаюсь к Вам с просьбой: не согласитесь ли Вы на основании имеющихся у Вас материалов написать статью об отношении В.С. к еврейскому вопросу для январской книжки нашего журнала,

³⁷ См.: Goetz F. Der Philosoph W. Solowioff und das Judentum. 88 s.

³⁸ Опубликовано в: Сегодня. 1925. № 186 (22 августа). С. 2–3.

которая будет всецело посвящена дорогой памяти покойного [?]]. Считаю поэтому уместным к 25-й годовщине смерти незабвенного Вл.С. поделиться с читателями «Сегодня» некоторыми воспоминаниями о его отношении к еврейству и еврейскому вопросу, которые ещё нигде не были обнародованы.

На одном журфиксе у кн. Э.Э. Ухтомского³⁹, на котором присутствовал Вл.С., зашла речь о радикальной критике христианства, отрицающей даже существование Христа, на что я заметил, что в Талмуде имеется неопровержимое, хотя косвенное доказательство, что Иисус Христос не миф, что жил-был безусловно человек под именем Иисуса, которого евреи не признали Сыном Божиим, а иудеи-христиане считали Мессией. Тогда Вл.С. живо заинтересовался и обратился ко мне с вопросом, не могу ли я наизусть сообщить тут же это доказательство, что я и сделал указанием на одно место в трактатах «Таанит» (27b), «Софрим» (17,5), где говорится: «Храмовым ассистентам, постившимся четыре дня в неделю, было запрещено постить в первый день недели (воскресенье) из-за “Ноцрим”, т.е. христиан, чтобы сии не сказали: “В первый день недели, когда мы радуемся, они постятся”»⁴⁰. Если иметь в виду, что это предписание было при II храме, кот[орый] был разрушен только на 70 году после Р. Хр., то ясно, что уже тогда иудеи-христиане были в таком положении, что с ними считались. Это немыслимо было бы, если существование Христа было бы только мифом. В такое сравнительно короткое время пустой миф не мог приобрести такую осязательную форму, чтобы образовать общину, с которой независимое тогда еврейство, на своей родной земле, считалось⁴¹.

Это и другое указание из Талмуда убедило Вл.С. в крайней необходимости для мыслящего христианина познакомиться с еврейской и талмудической письменностью, и я предложил ему свои услуги в этом деле, чему Вл.С. заметно обрадовался. Скоро затем Вл.С. серьезно взялся за систематическое изучение древнееврейского языка, за чтение Ветхого Завета в подлиннике, которому

³⁹ Князь Эспер Эсперович Ухтомский (1861–1921) – русский дипломат, ориенталист, публицист, поэт, переводчик, редактор «Санкт-Петербургских новостей». Знаток буддизма, путешественник, «востокофил». Один из приближённых имп. Николая II (его спутник в путешествии на Восток в 1890–1891 гг.). Ученик, друг и почитатель В.С. Соловьёва (см.: Стрижак Ю.Н. Вл. Соловьёв и кн. Э.Э. Ухтомский: личное общение и судьбы России. С. 153–158).

⁴⁰ Речь идёт о мирянах-*маамадот*, помощниках из разных частей Страны Израиля, которых привлекали к храмовой службе. Отметим, что Гец привёл лишь фрагмент данного места в Талмуде, смысл же его в целом несколько иной: «*Маамадот* обычно постились [следующим образом]: <...> В канун субботы и в конце субботы они не постились из уважения к субботе. Некоторые заявляют, что в сумерках в канун субботы каждому израильянину дается дополнительная душа, а после субботы она отнимается у него. Другая причина заключается в том, что христиане не должны говорить: “Они постятся, потому что мы радуемся воскресенью”. Мудрецы, однако, говорили: “В те времена *маамадот* не были озабочены ненавистью христианам, но причина была в том, что написано: *Он прекратил работу вайиннафаиш* (Исх. 31:17), [что понимали как] *вай аль нефеш, Горе* [утраты дополнительной] души”» (Вавилонский Талмуд, Софрим 17,5).

⁴¹ См. также рассказ об этом эпизоде: Goetz F. Der Philosoph W. Solowioff und das Judentum. С. 26–27.

он посвятил немало времени. Бывало, придёт Вл.С. ко мне часов в 10 веч[ера], чтобы читать со мной Ветхий Завет, и останется до двух часов ночи и позже. При этом Вл.С. не довольствовался одним этимологическим и грамматическим разбором текста, а, главное, интересовался объяснениями и толкованиями талмудических и раввинских комментаторов, чтобы получить более полное понимание Св. Писания⁴².

Насколько серьёзно Вл.С. относился к этому предмету изучения, можно видеть из следующей записки ко мне от 1883 г.:

«Сегодня, к сожалению, не могу быть у Вас. Впрочем, не думайте, что я ленюсь, я читаю и Библию и грамматику. Надеюсь, в субботу вы найдёте, что я сделал успехи. Итак, до субботы» [26, с. 3].

Кстати, одно маленькое воспоминание, чрезвычайно характерное для доброты Вл.С. В субботу, это было в апреле, к моему удивлению Вл.С. пришёл в своей огромной енотовой шубе, унаследованной им от своего отца, а время было уже довольно тёплое. Я не мог удержаться и спросил с удивлением: «Что, вы простужены, что в шубе? Ведь у вас новое пальто». «Да нет его больше», – был ответ Вл.С. – «Пришёл ко мне бедный немец, просил о помощи. Денег у меня не было, и я ему уступил своё пальто».

В другом письме Вл.С. мне пишет: «Еврейское чтение продолжаю. Кроме торы и исторических книг, прочёл всех пророков и начал псалмы. Теперь, слава Богу, я могу хотя отчасти исполнять долг религиозной учтивости, присоединяя к своим ежедневным молитвам и еврейские фразы, например: “Пнэ элай в’ханнэни ки яхид в’ани ани, царот л’бабы ирхибу, мимцукойтай оц’иэни” (25-ый псалом, стихи 16 и 17)⁴³. Надеюсь, что ради моих добрых намерений Бог будет снисходителен к моему плохому еврейскому выговору» [26, с. 12].

Изучение Вл.С. Талмуда в подлиннике дало блестящий результат – его превосходную статью «Талмуд и новейшая полемическая литература о нём в Австрии и Германии», которая появилась в № 8 «Русск[ой] Мысли» за 1886 г. Эта статья, которую я передал в существенных извлечениях в берлинской «Юдише Прессе»⁴⁴ и в лондонской «Еврейской Хронике», обратила на себя общее внимание и появилось много издателей, пожелавших издать её на немецком, французском и английском языках, но ввиду нижеследующего места из письма Вл.С. ко мне из Загреба от декабря 1886 г. пришлось с тяжёлым сердцем им отказать:

⁴² Ср.: Гец Ф.Б. Об отношении Вл.С. Соловьёва к еврейскому вопросу // Вопросы философии и психологии. М., 1901. Кн. 56:1. С. 165.

⁴³ Точнее: *Пнэ-элай вэ-ханнэни ки-яхид вэ-ани ани. Царот лэвави гирхибу, мимцукойтай гоциэни* («Призри на меня и помилуй меня, ибо я одинок и угнетен. Скорби сердца моего умножились; выведи меня из бед моих»).

⁴⁴ Нам удалось найти эту публикацию Геца под названием *Der russische Philosoph Wladimir Sergeewitsch Solowiew über den Talmud* в семи выпусках *Die Jüdische Presse* за вторую половину 1886 г.

«Настоящие Ваши сообщения об успехе моей статьи за границей меня отчасти радуют, а отчасти беспокоят. Вы, вероятно, знаете, что я теперь претерпеваю прямо гонение. Всякое моё сочинение, не только новое, но и перепечатка старого *безусловно* запрещается. Обер-прокурор синода П-в⁴⁵ сказал одному моему приятелю, что всякая моя деятельность вредна для России и для православия и, следовательно, не может быть допущена. А для того, чтобы оправдать такое решение, выдумываются и распускаются про меня всякие небылицы. Сегодня я сделался иезуитом, а завтра, может быть, приму обрезание; нынче я служу папе и еп. Штрессмайеру, а завтра, наверное, буду служить “Еврейскому Альянсу”⁴⁶ и Ротшильдам. Наши государственные, церковные и литературные мошенники так нахальны, а публика так глупа, что всего можно ожидать. Я, конечно, не унываю и держусь своего девиза: Бог не выдаст, свинья не съест. Но все-таки следует быть по возможности осторожным. Поэтому мне не хотелось бы, чтобы выходили издания моей статьи за границей без некоторых оговорок и дополнений, о которых нужно будет говорить с Вами при свидании...⁴⁷

Чтобы написать Вам хоть что-нибудь приятное, сообщу, что на австрийской границе я имел случай убедиться в действии принципа “Химильга-шем”⁴⁸ (о котором Соловьев говорил в своей статье о Талмуде)⁴⁹ у евреев. А именно: один старик-еврей, разменивая мне русские деньги на австрийские через окно вагона, когда поезд вдруг тронулся, а он не доплатил мне несколько гульденов, прибежал пешком до следующей остановки и принес мне остальные деньги, говоря, что не желал, чтобы я мог упрекать еврея в обмане» [26, с. 6]⁵⁰.

Опасение Вл.С. не было без достаточного основания. Победоносцев в самом деле преследовал его. Вот что я слышал из уст академика В.П. Безобразова, у которого Вл.С. одно время гостил⁵¹.

⁴⁵ Речь идёт о Победоносцеве (Прим. Ф.Г.).

⁴⁶ В письме Соловьёва – Alliancé Israélite.

⁴⁷ Гец соединяет здесь вместе два фрагмента из разных писем В.С. Соловьёва. В этом месте заканчивается фрагмент письма от декабря 1886 г. (см.: Письма Соловьёва к Ф.Б. Гецу. СПб.: тип. Т-ва «Общественная польза», 1909. с. 10 [26]) и начинается фрагмент более раннего письма (того же года).

⁴⁸ В газетной публикации передано с ошибками; в оригинальном письме – «Хиллуль га-шэм» (ивр. *хиллуль га-шем*, «осквернение Божьего Имени»).

⁴⁹ См.: Соловьёв В.С. Собрание сочинений в 10 т. 2-е изд. Т. 6. СПб.: Просвещение, [1914]. VI. С. 25–26 [27]; В.С. Соловьёв пишет: «...отрицательный принцип *хиллуль га-шэм* налагает безусловные обязанности на всякого еврея. В силу этого принципа, если известный поступок, хотя сам по себе дозволенный законом, при данных обстоятельствах является зазорным и может вызывать хулу на Израиль и на Бога его, то такой поступок, несмотря на свою отвеченную законность, становится величайшим грехом и преступлением» [Там же, с. 26]. Ср.: Гец Ф.Б. Об отношении Вл.С. Соловьёва к еврейскому вопросу // Вопросы философии и психологии. М., 1901. Кн. 56:1. С. 184 [25].

⁵⁰ Текст приводится с незначительными отличиями.

⁵¹ Владимир Павлович Безобразов (1828–1889) – русский экономист, статистик, публицист, академик Санкт-Петербургской академии наук. Его сын, историк-византист Павел Безобразов был женат на сестре В.С. Соловьёва Марии и написал биографическую книгу об их отце

Когда в 1881 г. Вл.С. с кафедры решительно высказался против смертной казни царевичей⁵², Победоносцев воспользовался этим и лично доложил об этом Александру III с представлением о строгой каре, но, к счастью, государь остановил его замечанием: «Оставьте его, я его знаю. Он человек честный, но только нас не любит».

Академик Безобразов, как долголетний преподаватель Александра II⁵³, имел полную возможность узнать о подлинности вышесказанного сообщения.

Изучение еврейской письменности возбудило в Вл.С. живой интерес к еврейству, которое ему в то время было ещё совершенно чудно⁵⁴. Я был чуть ли не первым евреем, с которым он случайно познакомился. Заинтересовавшись еврейством, Вл.С. пожелал поближе познакомиться с евреями и еврейским вопросом. Я считал своим нравственным долгом ему содействовать в этом, доставляя ему время от времени подходящие журналы и книги на разных языках и познакомив его с более или менее интересными представителями еврейской интеллигенции, в обществе которых Вл.С. прекрасно себя чувствовал.

Вот, между прочим, его письменный отзыв о проведённом у меня в почти исключительном⁵⁵ еврейском кружке вечере... «Я в последнее время имел случай убедиться, что в действующей русской интеллигенции самый частный элемент есть – всё-таки еврейский. – Я оставляю Петербург, вероятнее, скорее, чем предполагал. Не знаю, когда и где мы с Вами увидимся, но во всяком случае у меня останется самое приятное воспоминание о вечере, проведённом у Вас. Прошу Вас передать мой сердечный поклон тогдашним собеседникам[»] [26, с. 2]⁵⁶.

Исподволь Вл.С. основательно познакомился с еврейским вопросом или, правильнее, с ненормальным политическим, экономическим и социальным положением евреев в России и душевно от этого страдал. «Очень огорчило меня Ваше второе письмо, – пишет мне Вл.С. – известием о новых погромах. Я читал в Загребе “Моск[овские] Ведомости”, – но там была телеграмма только об одном погроме без всякого объяснения причин. Что же нам делать с этой бедой?» [26, с. 7] А в другом письме Вл.С. мне пишет: «Министерство нар[одного] просвещения вообще и его антисемитский циркуляр (об ограниче-

(1894 г.). Сама Мария Безобразова оставила, в частности, очень ценные воспоминания о брате, в которых специально останавливается на отношении брата к евреям (см.: Безобразова М.С. Воспоминания о брате Владимире Соловьеве // Минувшие годы. 1908. Май–Июнь. С. 163–164 [28]).

⁵² 28 марта 1881 г. Соловьев произнес речь против смертной казни в зале Кредитного общества в СПб (см.: *Лекция Вл. Соловьева, прочитанная им 28 марта 1881 года в зале кредитного общества* / публ. С.Б. Роцинского // Соловьевские исследования. 2013. Вып. 1 (37). С. 75–82 [29]).

⁵³ В 1870-е гг. В.П. Безобразов преподавал политэкономии и финансовое право нескольким великим князьям, в том числе двум сыновьям Александра II (Алексею и Сергею). Сведений о том, что он был преподавателем самого Александра II, обнаружить не удалось.

⁵⁴ *Sic!* Возможно, опечатка, по смыслу должно быть – «чуждо».

⁵⁵ *Sic!* Должно быть – «исключительно».

⁵⁶ Из первого опубликованного письма В.С. Соловьева Гецу, относящегося к 1881 г.

нии приёма евреев в учебных заведениях [– Ф.Г.] в особенности есть одна из причин, поддерживающих мои нервные боли. Вопрос, что же делать против этой дурацкой и преступной политики?» [26, с. 14].

«Я в тесных пределах своих средств имею в виду»... [Там же]

Изложив свой план действия, – который он впоследствии в целом ряде литературных работ привёл в исполнение – Вл.С. обращается ко мне с предложением: «Если Вы найдёте ещё какой-нибудь практический шаг, который бы я мог предпринять в пользу этого дела, то, зная мои чувства к Вашему народу, Вы можете быть уверены, что я буду Вам благодарен за всякое такое указание» [26, с. 15]. Я указал ему на коллективное заявление русского учебного и литературного мира против антисемитического движения, и Вл.С. со свойственной ему энергией для благого дела взялся за приведение в исполнение этого моего предложения.

Но об этом чрезвычайно интересном предприятии, кот[орое] обещало прекрасные результаты и только благодаря «ложному сообщению», чтобы не сказать хуже, пресловутого историка [Д.И.] Иловайского в «Нов[ом] Вр[емени]» не могло состояться и вызвало достопримечательные последствия, нигде ещё до сих пор не обнаруженные⁵⁷, – в другой раз.

Ф. Гец

Вл. Соловьёв – борец против антисемитизма (к 25-летию со дня его кончины)⁵⁸

Вспоминая о Вл. Соловьёве, невольно приходится говорить о его дивных нравственных качествах хотя бы мельком. Как в умственном отношении гармонически слились в нём воедино крайние контрасты. Будучи остроумнейшим аналитиком, он в то же время был глубоко искренним мистиком, что так характерно для его религиозной философии. Так и в нравственном отношении, будучи тонким и проницательным наблюдателем человеческих слабостей, Вл.С. в то же время был полон доверия и любви к человеку.

Раз я застал его в очень радостном настроении. Зная его творческую радость, я ожидал, что Вл.С. мне покажет новое удачное стихотворение или новую статью. Но ничего подобного. Его радость имела совершенно другую причину: «Представьте себе, какие бывают извозчики», – сказал мне Вл.С. – «Вчера, приехав⁵⁹ поздно ночью с извозчиком сюда, не было у меня денег, чтобы заплатить. Я дал ему свои часы (золотые – отцовские) и просил его сегодня мне принести их в номер моей комнаты, и я уплачу ему. Вот эти часы».

⁵⁷ См. ниже. В другом месте Гец называет Иловайского «антисемитом и псевдоисториком» (см.: Goetz F. Der Philosoph W. Solowioff und das Judentum. С. 19).

⁵⁸ Опубликовано в: Сегодня. 1925. № 201 (9 сентября). С. 2–3.

⁵⁹ Так в оригинале. Должно быть: «когда я приехал...».

Вл.С. соблюдал так наз[ываемый] архиерейский пост. Взяв на ужин раз в ресторане средней руки скромное рыбное блюдо, он, уплатив кельнеру по счёту, подарил ему несколько рублей на чай. Заметив моё удивление, Вл.С. сказал: «Вы видели, как этот бедняк обрадовался, и я рад». Обрадовать кого бы то ни было было для него радостью. Любить человека и проявить свою любовь было для Вл.С. не только страстью, но и потребностью. Он сам был как бы воплощённая любовь. Недаром один из его близких называл его нравственным гением, а другой – подвижником нравственности.

Это его нравственное подвижничество и нравственная гениальность проявлялись по преимуществу в его отличительном отношении к еврейству и еврейскому вопросу, в чём и выступало всё благородство его идеального характера. Может быть, поэтому мой очерк «Об отношении Вл. Соловьёва к еврейскому вопросу» так понравился его ближайшему другу кн. С.Н. Трубецкому, который написал мне: «Приношу Вам искреннюю благодарность за Вашу прекрасную статью, которая послужит украшением нашего журнала⁶⁰ и доставит величайшее удовольствие как всем друзьям Вл.С., так и всем друзьям еврейского народа»⁶¹. Хотя, замечу мимоходом, в названном очерке я, из цензурных соображений, и умолчал о многом, что привожу в настоящей статье.

Интенсивный интерес Вл.С. к еврейству с течением времени всё рос и развивался, и еврейский вопрос стал для него чуть ли не личным делом. И это в такое время, когда на евреев и еврейство было воздвигнуто со всех сторон разъярённое гонение, и жесточайшее их преследование словом и делом считалось не только признаком политической благонадёжности, но и чуть ли не патриотическим делом. Вл.С. имел достаточно мужества в такое время написать статью «Грехи России»⁶², о которой он мне сообщил, что «эти грехи, по-моему, суть – положение еврейства... и отсутствие религиозной свободы. Говорить в печати о еврейском вопросе в связи с этими другими нашими неправдами я нахожу во всех отношениях удобнее... Вы видите, что моё перо всегда готово к защите бедствующего Израиля...»⁶³.

При этом Вл.С. был в высшей степени бескорыстен. За свои статьи по еврейскому вопросу он не хотел принять гонорара. По просьбе одного немецкого издателя я предложил Вл.С. значительный гонорар за право издания его статьи о «Талмуде» в немецком переводе и получил от него следующий ответ: «Пожалуйста, не обижайте меня предположением, что я захочу чем-нибудь

⁶⁰ Журнал «Вопросы философии и психологии», редакторами которого в тот момент были Л.М. Лопатин и С.Н. Трубецкой.

⁶¹ Фотография этого письма опубликована в: Goetz F. Der Philosoph W. Solowioff und das Judentum. С. 8.

⁶² Опубл. в газете «Рассвет», 1905, № 37 (7 апр.). Текст статьи был передан в газету Ф.Б. Гецем. В 1906 г. статья вошла в сборник: Соловьёв В.С. Еврейский вопрос – христианский вопрос (Собрание статей). Варшава: Правда, 1906. С. 15–21 [30].

⁶³ Из письма Соловьёва Гецу (лето 1887 г.) (см.: Письма Соловьёва к Ф.Б. Гецу. СПб.: тип. Т-ва «Общественная польза», 1909. С. 18).

воспользоваться от немецкого издания этой статьи. Чей труд, того и вознаграждение, и всё, что Вы сделаете из моей статьи, всецело принадлежит Вам. Предоставляю Вам полное и безусловное право перевода как этого очерка, так и всего, что я когда-нибудь напишу относительно еврейства» [26, с. 9]. Насколько мне помнится, Вл.С. отказался и от гонорара от «Русск[ой] Мысли», где статья о «Талмуде» появилась [31].

Но Вл.С. пишет и печатает и статьи, исключительно посвящённые еврейскому вопросу, как «Еврейство и христианский вопрос» [32]⁶⁴, рецензию антисемитической книжки С.А. Диминского «Евреи, их вероучение и нравоучение» в «Сев[ерном] Вестнике» за 1891 г. № 8 [33], обстоятельное предисловие к моей книге «Слово подсудимому» по еврейскому вопросу, которая, по распоряжению министров, была сожжена, и, наконец, уже упомянутую статью о «Талмуде» в «Русской Мысли». В этой последней Вл.С. имел неустранимость вложить в уста иудея следующие знаменательные слова, обращённые к христианам: «Денежное жидовство есть продукт вашей цивилизации; когда мы были самостоятельны, мы славились религией, а не деньгами, храмом, а не биржей. То, что есть хорошего в нашей натуре, идёт от праотца Авраама; то, что есть хорошего в нашем быту, идёт от нашего законодателя, а всё, что есть дурного в нашей натуре и в нашем быту – есть плод приспособления к тому обществу, среди которого мы живём. Несмотря, однако, на это вольное и невольное “применение к среде”, исказившее нам первоначальный тип, мы всё-таки сохраняем наши главные особенности, возвышающие нас как над язычниками, так и над христианами, а именно: непоколебимую привязанность к своему религиозному закону, тесную солидарность между собой и добрые семейные нравы» [27, с. 30].

Неудивительно, что [М.М.] Стасюлевич, редактор «Вестника Европы», для которого вышеназванная статья первоначально была назначена, долго колебался, поместить ли её или нет, и Вл.С., потеряв терпение, написал мне: «Посылаю Вам на всякий случай доверенность для получения рукописи моего “Талмуд” из редакции “Вестник Европы”» [26, с. 5]. Скоро затем Вл. Соловьёв написал мне: «Я получил письмо от Стасюлевича, что “Талмуд” не может быть напечатан, ибо подлежит (?) предварительной духовной цензуре, которая его наверно (?) запретила бы» [26, с. 6].

Вл. Соловьёв не ограничивался одной литературной помощью в защиту евреев. Он не брезгал⁶⁵ и практическим деятельным участием в облегчении тяжёлой участи еврейства. Когда в начале девяностых годов русско-еврейская интеллигенция увлеклась эмиграционным движением, Вл. Соловьёв принял деятельное участие в организации и устройстве эмигрантов-евреев, о каковом своём участии он пишет мне: «Вы знаете, что единственным справедливым решением вопроса я считаю полную равноправность⁶⁶. Но так как справедливость осущест-

⁶⁴ Статья была впервые опубликована в «Православном обозрении» за август–сентябрь 1884 г.

⁶⁵ Sic!

⁶⁶ Пропущена фраза: «Это я и теперь всем заявляю».

ствится может быть только завтра, считая дни по Божьему счёту, т.е. через тысячу лет, то этим не устраняется необходимость хотя бы временного и паллиативного облегчения для наиболее страждущей части еврейства» [26, с. 45].

В качестве почётного члена общества для распространения просвещения между евреями в России⁶⁷ Вл. Соловьёв участвует в его совещаниях и прениях. Издаёт это общество сборник в пользу народных училищ, и Вл.С. оказывает ему поддержку своим трудом. Такое необычайно гуманное и устойчивое отношение к еврейству со стороны христианина не имело и не имеет примеров в России.

Мельком я упомянул о намерении Вл.С. позаботиться о коллективном заявлении против антисемитского движения в России. Этому намерению, как оказалось впоследствии, не суждено было осуществиться, хотя Вл. Соловьёв два раза приступал со всей энергией к этому предприятию: раз в 1887 году, когда с первых шагов должен был отказаться от этого намерения, не встретив сочувствия даже там, где я раньше прозондировал почву и можно было думать, что дело будет иметь успех. Вот что Вл.С. по этому поводу пишет:

«То, что вы пишете о моих “друзьях”, фантастично. Один из названных Вами, пожалуй, в устной беседе и заявит гуманные взгляды, но, наверное, ни одного слова в пользу евреев не напишет и не напечатает, а другой (не хочу говорить, кто именно) – почти серьёзно доказ[ыв]ал, что всех евреев нужно подвергнуть известной операции, которая раз навсегда отнимет у них способность к размножению! Вот Вам и коллективное заявление в пользу евреев» [26, с. 18–19].

Другой раз Вл.С. приступил к осуществлению вышеозначенного предприятия в разгаре антисемитического движения в русской печати в 1890 г. Тогда он первым делом обратился к гр. Л.Н. Толстому с предложением составить текст желанного протеста и получил от него ободряющий ответ, отрывок из которого он, с разрешения гр. Л.Н. Толстого, впоследствии передал мне для помещения в мою книжку «Слово подсудимому». Этот отрывок гласит: «Я вперёд знаю, что если вы, Владимир Сергеевич, выразите то, что вы думаете об этом предмете, то вы выразите и мои мысли и чувства, потому что основа нашего отвращения от мер угнетения еврейской национальности одна и та же: сознание братской связи со всеми народами и тем более с евреями, среди которых родился Христос и которые так много страдали и продолжают страдать от языческого невежества так наз. христиан. Любящий вас Л. Толстой» [34, с. III].

Получив это письмо, Вл.С. сам составил текст протеста⁶⁸, с которым я отправился в Ясную Поляну, за подписью Л.Н. Толстого. Ободрённый этим

⁶⁷ Общество было создано в Санкт-Петербурге в 1863 г. Его первым председателем был барон Е.Г. Гинцбург (1812–1878), и в дальнейшем эта образовательная и общественная организация в значительной мере существовала благодаря пожертвованиям этой семьи, с членами которой был связан дружбой В.С. Соловьёв. Философ был избран его почетным членом.

⁶⁸ Опубл. в: Гец Ф.Б. Об отношении Вл.С. Соловьёва к еврейскому вопросу. С приложением / 2-е изд. М.: типо-лит. т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1902. С. 42–44 [35]; Письма Соловьёва к Ф.Б. Гецу. СПб.: тип. Т-ва «Общественная польза», 1909. С. 28–29.

успехом, Вл.С. стал вербовать подписи среди самых выдающихся учёных, литературных и общественных деятелей в Москве и собрал их 66, а затем вернулся в Петербург, чтобы продолжить это дело, где и было собрано, не помню в точности, более 50 подписей.

Тут в значительной степени ему содействовал [С.А.] Муромцев⁶⁹, который впоследствии был председателем первой Думы. Вот что Вл.С. мне писал по этому поводу в мае 1890 г.: «Любезный друг. Ваш посланный застал меня собирающимся к Муромцеву... Некоторых из вашего списка увижу сам, с другими (например, Ключевский⁷⁰) и говорить нельзя. Это историк “Нового времени”. Если хотите сразу получить дюжину новых подписей, то приезжайте за ними в воскресенье утром, ибо в субботу я рассчитываю на большую жатву. Впрочем, рад буду вас видеть сверх того и в пятницу (завтра). Душевно ваш Влад. С.» [26, с. 27].

Вл.С. готов был уже опубликовать свой достопримечательный документ, как в «Новом Времени» появилась статья Ключевского, начинающаяся, насколько я могу припомнить, словами: «Некоторые лица имеют бессмысленное и дерзкое намерение составить протест против мнимого угнетения евреев». Эта лживая статья, как тогда утверждали, вызвала грозный циркуляр по делам печати, строго настрого запретивший печатать где бы то ни было и в каком бы то ни было виде и форме упомянутое коллективное заявление⁷¹.

⁶⁹ Сергей Андреевич Муромцев (1850–1910) – русский правовед, один из основоположников конституционного права, публицист и политический деятель, профессор Московского университета, Председатель Первой Государственной думы (1906 г.).

⁷⁰ В опубликованном тексте письма – «Ключевскому».

⁷¹ Упоминание Ключевского в данном контексте, очевидно, является следствием ошибки, вызванной словами Соловьёва о Ключевском в процитированном выше письме. Запрет на публикацию «Протеста» связывают с публикациями в газетах другого историка, Д.И. Иловайского (см.: Иловайский Д.И. Московские письма. I // Новое время. 1890. 4 ноября; Политика московской синагоги // Там же. 15 ноября; Фальсификация общественного мнения // Московские ведомости. 1890. 6 ноября). Эту историю подробно рассказал в 1903 г. один из «подписантов» В.Г. Короленко (см.: Короленко В.Г. «Декларация» В.С. Соловьёва (К истории еврейского вопроса в русской печати) // Короленко В.Г. Полное собрание сочинений. Пг.: А.Ф. Маркс, 1914. Т. 9. С. 257–260 [36]). История с «доносом» Иловайского подробно проанализирована Белкиным (см.: Belkin D. “Gäste, die bleiben”. Vladimir Solov'ev, die Juden und die Deutschen. S. 132–136). См. также: Дубнов С.М. Новейшая история еврейского народа. В 3 т. Т. 3. М.: Мосты культуры, 2002. С. 137 [37]; Котрелёв Н.В. Из неизданного и несобранного Владимира Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2017. Вып. 3(55). С. 21, 22, 33 [38]; Эльяшевич Д.А. Правительственная политика и еврейская печать в России, 1797–1917 гг. (очерки истории цензуры). М.; Иерусалим: Мосты культуры – Гешарим, 1999. С. 420, 682–683 [39]. Слова о «мнимом угнетении» присутствуют во всеподданнейшем докладе министра внутренних дел И.Н. Дурново от 22.11.1890 г.: «В последнее время дошло до моего сведения, что Соловьёв сочинил протест против какого-то мнимого угнетения евреев в России и употребляет все старания, чтобы привлечь к подписанию его как можно более лиц, подвигающихся на литературном поприще...» [39, с. 682].

Известие об этом роковом циркуляре произвело на В[л].С. ошеломляющее впечатление. Вл.С. столько трудов положил на это дело, столько от него ожидал, и вдруг всё рухнуло. Но В[л].С. не унывал и не пал духом. Через несколько дней после того, как он узнал об означенном циркуляре, он мне сказал: «Я так этого не оставляю. Протест за подписями Л.Н. и моей будет во всяком случае напечатан за границей. Евреям это, правда, пользы не принесёт, но честь русской интеллигенции будет хоть отчасти спасена. Но этим не удовольствуюсь. Вот, читайте...» – и Вл.С. передал мне большой лист бумаги, на котором крупным, ясным, отчётливым почерком написано было письмо к государю, в котором Вл.С. жалуется на пристрастно враждебное отношение, лишаящее возможности работать на пользу отечества, на честь русского народа, не только ему одному, но вместе с ним и лучшим элементам русской интеллигенции, разделяющим его религиозно-нравственные убеждения...

О литературных достоинствах этого письма нет надобности распространяться. В этом деле гениальный Вл. Соловьев был мастер. Но и по содержанию письмо было шедевр⁷². Я был уверен, что если письмо дойдёт до адресата, оно произведёт огромное впечатление. На мой вопрос – «каким путём это письмо дойдёт до государя?» – Вл. Соловьев мне ответил: «Я с этого и начал. Но это тайна, однако, не для вас. Художника Жуковского вы знаете⁷³. Он обещал мне в воскресенье после завтрака вручить моё письмо государю».

Жуковский сдержал своё обещание, но не вполне. Он почему-то вручил письмо не государю, а государыне. А результат был совершенно неожиданный: через несколько времени Вл.С. получил повестку от градоначальника [П.А.] Грессера явиться к нему в полицию, и там ему было предложено подписать обязательство никогда не обращаться к государю с письмами какого бы то ни было содержания. Но кем было доставлено означенное письмо государю, так и осталось для официального мира тайной.

И последняя неудача не обескуражила Вл.С. И он заявил мне: «Я напишу обширное предисловие к вашей книжке “Слово подсудимому”. В нём я скажу всё, что нужно, но так, чтобы цензура не могла придраться», и он дал мне письма гр. Л.Н. Толстого, Б.Н. Чичерина, В.Г. Короленко по еврейскому

⁷² Текст письма сохранился среди бумаг барона Д.Г. Гинцбурга и был опубликован Э.Л. Радловым в № 1 журнала «Начала» (Пг., 1921, с. 186–190); перепечатан в: Соловьев В.С. Императору Николаю II // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 12 т. Т. 11. Брюссель: Жизнь с Богом, 1969. С. 452–456 [40]. Ср. письмо Геца Радлову от 16(29).03.1913: «Я как раз присутствовал при составлении означенного письма и я был первый, которому В.С. прочел это письмо...» [5, с. 294].

⁷³ Павел Васильевич Жуковский (1845–1912) – русский художник, шталмейстер, сын В.А. Жуковского. Действительный член Академии художеств. Член-учредитель по устройству Русского музея в Петербурге, участвовал в разработке проекта здания Музея изобразительных искусств в Москве. Автор памятника Александру II в Кремле. Был близок ко двору. Дружил с В.С. Соловьевым, посвятившим ему свое стихотворение «Родина русской поэзии» (1897 г.).

вопросу и вскоре затем он мне прислал своё предисловие, озаглавленное «Письмо Вл. Соловьёва к автору (вместо предисловия)» [34, с. XV–XXVII]. В сопровождающем письме Вл.С. пишет: «Если не поздно, то советую такое заглавие: “Ф.Г.” – “Слово подсудимому”, с неизданными письмами гр. Л.Н. Толстого, Б.Н. Чичерина, Вл. Соловьёва и В.Г. Короленко”. Завтра или послезавтра еду в Петербург и везу Нотовичу⁷⁴ целых три статьи (все по еврейскому вопросу)» [26, с. 30].

К сожалению, и моей невинной в политическом отношении книжке не суждено было увидеть свет. Она была осуждена к сожжению. Вл.С. не мог с таким неожиданным исходом дела примириться. Он решил довести дело от моего имени до комитета министров, чтобы таким образом спасти хоть 36 экземпляров, а главное, потому что один из влиятельных членов комитета министров, кажется, Абаза⁷⁵, обещал Вл.С. отстаивать мою книжку.

Вот что пишет мне Вл.С. по этому поводу: «Книжка Ваша совсем напечатана, но читать её будут, вероятно, только министры, да и для приобретения этих читателей Вы должны принять все меры, именно послать прошение о передаче книжки в комитет министров» [26, с. 41].

Но и это ни к чему не привело. Книжка была сожжена⁷⁶. [В.К.] Плевелю обязался разослать по газетам циркуляр, запрещающий возбуждать одну часть населения против другой. Этим дело и было закончено.

Вл.С. остался верным самому себе до последнего дыхания, как в религиозном отношении, так и в своём отношении к еврейству, которое, впрочем, было руководимо и вдохновлено его глубоко искренней религиозностью. Достаточно известно своевременное сообщение кн. [С.Н.] Трубецкого, в имении которого В[л].С. провёл последние дни своей жизни, что Вл.С. скончался с молитвой о евреях на устах.

У. Память

Файвель Гец скончался в Риге накануне нового, 1932-го года, в 7 часов вечера. По еврейской традиции его похоронили быстро, не прошло и суток, днём 1 января. Рижане, русские и латыши, отмечали в тот день Новый год, но ежедневная газета «Сегодня» всё-таки вышла. На последней странице этого номера напечатаны два объявления⁷⁷.

⁷⁴ Публицист и издатель Осип Константинович Нотович (1849–1914), владелец газеты «Новости», с которой сотрудничал В.С. Соловьёв.

⁷⁵ Александр Агеевич Абаза (1821–1895), министр финансов (1880–1881 гг.), действительный тайный советник, представитель группы «либеральных бюрократов».

⁷⁶ Книга была представлена в СПб. Цензурный комитет 20 марта 1891 г. (цензор В.М. Ведров) и 23 марта приостановлена выпуском. Постановлением Комитета министров 14 мая книга была запрещена и 15 июня уничтожена в количестве 2154 экземпляров (см.: Добровольский Л.М. Запрещённая книга в России. 1825–1904. М.: Всесоюз. Книжная Палата, 1962. С. 182–183 [41]).

⁷⁷ Опубликовано в: Сегодня. 1932. № 1, 1 января 1932 г. С. 8.

«Сегодня, 31/ХІІ в 7 час. вечера после продолжительной и тяжелой болезни
скончался мой дорогой муж, наш незабвенный отец
ФАЙВЕЛЬ БЕНЦЕЛЕВИЧ ГЕЦ.

Глубокоопечаленные жена и отсутствующие дети.

Похороны состоятся сегодня, 1 января, в 12.45 ч. дня из траурного дома,
Школьная ул. № 38».

«С глубоким прискорбием извещаем, что в четверг, 31 декабря, в 7 час. веч.,
скончался наш дорогой
МЕИР ФАЙВЕЛЬ ГЕЦ

Директор гимназии "Тушия".

Педагогический и школьный совет основной и средней школы "Тушия"».

Автор первой статьи памяти Ф.Б. Геца, появившейся в газете «Сегодня» через неделю после его кончины, Эрнст Карлович Кейхель (1870-е? – после 1939) – фигура на редкость малоизвестная, несмотря на то, что едва ли можно переоценить его вклад в распространение и популяризацию идей В.С. Соловьева в первой трети ХХ в. Кейхель был инженером, окончил Горный институт в Санкт-Петербурге и работал на Монетном Дворе. После революции жил в Риге, в 1939 г. выехал в Германию. Он активно печатался в эмигрантских газетах и журналах⁷⁸, писал, в частности, о В.С. Соловьеве, Л.Н. Толстом, И.А. Ильине, В.В. Розанове, Андрее Белом. В 1910–1920-е годы Кейхель опубликовал на русском языке и в переводе на немецкий язык отдельные сочинения Соловьева, сопроводив их собственными предисловиями и комментариями. В Латвии он был членом Парапсихологического общества и, возможно, антропософом. По всей видимости, поддерживал дружеские отношения с Файвелем Гецем.

Среди его публикаций, связанных с Соловьевым, можно упомянуть следующие издания: *Соловьев В.С.* Смысл любви. Жизненная драма Платона. Красота в природе. Смысл искусства / предисл. Эрн. Кейхеля (Берлин: Заря, 1924, VIII, 165 с., ил.); *Соловьев В.С.* Талмуд и новейшая полемическая литература о нем в Австрии и Германии. Евреи, их вероучение и нравоучение. Исследование С.Я. Диминского (СПб. 1891). Еврейство и христианский вопрос. Когда жили еврейские пророки? Каббала / С прил. портрета Вл. Соловьева и статьи Ф. Геца «Об отношении Вл. Соловьева к еврейскому вопросу», предисл. Эрн. Кейхеля (Берлин: Заря, 1925, 150 с.); *Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского. Исторические дела философии. Об упадке средневекового мирозерцания и др. / послесл. Эрн. Кейхеля (Берлин: Заря, 1925. 168 с.); *Solowjoff W.S.*

⁷⁸ Напр., в рижских «Сегодня», «Сегодня вечером», «Для вас», «Театр и жизнь», берлинском альманахе «Златоцвет» и др.

Judentum und Christentum / übersetzt und mit erläut. Vorwort von Ernest Keuchel (Dresden: P. Tietz, 1911. xli, 103 S.); *Solowjoff W.S. Nationale Ethik* / aus dem Russischen von Ernst Keuchel (Riga: Jonck & Poliewsky, 1912. 32 S.); *Solowjoff W.S. Die historischen Taten der Philosophie* / übersetzt und eingeleitet von Ernst Keuchel (Berlin: Sarja, 1925. xiv, 16 S.); *Solowjoff W.S. Der Sinn der Liebe* / mit einem Nachwort von Ernst Keuchel (Riga: Baltischer Verlag, 1930. 96 S.).

Эр. Кейхель

Памяти Ф.Б. Геца⁷⁹

Самое характерное в каждом человеке то, что не укладывается в обыденные рамки, исключения из правила, парадоксы его личности и судьбы. В почившем на днях Файвеле Бенцеловиче Геце поражало прежде всего – столь редкое в наши дни – сочетание всесторонней европейской культурности и глубокой, искренней религиозности. Филолог, юрист, ориенталист, владевший тринадцатью языками, автор 43-х книг – был беззаветно предан вере своих отцов и строго исполнял её заповеди и обряды, конечно, не слепо подчиняясь их велениям, а любовно вникая в их сокровенный смысл.

С религиозностью у него неразрывно была связана безграничная, пламенная любовь к своему народу, которому он верой и правдой служил всю свою долгую жизнь – до самой смерти: последними его внятными словами перед впадением в полузабытьё были: «Зачем так преследуют мой бедный народ?!»

Выдающийся немецкий богослов Рудольф Отто⁸⁰, тонко подметив взаимное тяготение друг к другу всех подлинно религиозных людей, мечтает о создании «Религиозного союза человечества». К подобной же цели – а именно к созданию «Религиозной лиги народов» – стремится очень популярный не только в Швеции, но и за пределами её, стокгольмский старший раввин Эренпрейс⁸¹. И вот оказывается, что Ф. Гец, которого некоторые весьма «прогрессивные», но поверхностные критики считали отсталым и устаревшим, был бы официальным членом такой, кажушейся теперь ещё утопической, Лиги. Везде, где он жил – в Петербурге, Вильне, Москве, Ковне – льнули к нему сочлены этого будущего братства: Вл. Соловьёв, обер-прокурор Св. Синода кн. Ал. Дм. Оболенский⁸², фрейлина Высочайшего двора баронесса Эдита Ра-

⁷⁹ Опубликовано в: Сегодня. 1932. № 8 (08.01). С. 8.

⁸⁰ Рудольф Отто (1869–1937) – немецкий евангелический теолог, религиовед, основоположник феноменологии религии.

⁸¹ Мордехай Эренпрейс (1869–1951) – писатель, общественный деятель, сионист, главный раввин Болгарии, с 1914 г. – главный раввин Стокгольма.

⁸² Князь Алексей Дмитриевич Оболенский (1855–1933) – государственный деятель, шталмейстер, обер-прокурор Святейшего синода (1905–1906 гг.). Сенатор, член Госсовета. Был одним из бли-

ден⁸³, известный филантроп барон Гинзбург⁸⁴, протестантский епископ⁸⁵, кн. Сергей Трубецкой и др.

Тайна обаяния Ф. Геца объясняется в значительной мере цельностью его натуры, благодаря обилию раздвоенных, раздробленных и надломленных душ, которыми так богата наша переломная эпоха, естественно должна была родиться тоска по цельным, законченным характерам, нашедшим твёрдую опору в своём я, каковым был Гец. Он был совершенно чужд той столь распространённой в наше время двойной бухгалтерии морали: слово и дело, теория и практика у него буквально совпадали, между его мировоззрением и его жизнью не было разлада. Как верный рыцарь даме своего сердца, он всю свою жизнь с исключительной бескорыстностью, честно и смело служил своему идеалу.

Однако Ф. Гец несколько не был кабинетным учёным, человеком не от мира сего: он не только искал правду, но и старался воплотить её в жизнь, был бойцом-публицистом и общественным деятелем, готовым страдать за свои убеждения. Так, например, он публично выступил против всесильного министра [В.К.] Плеве своей брошюрой «Слово за обвиняемым министром Плеве». Брошюра была немедленно конфискована цензурой, и автор её лишь благодаря заступничеству своих влиятельных друзей избежал суровой кары⁸⁶.

Когда во время мировой войны евреям грозило поголовное выселение из Северо-Западного края, Ф. Гец сделал всё, что было в его силах, чтобы этот бесчеловечный приказ был отменён. Во время процесса о «кровавом навете» Бейлиса он, во всеоружии своих обширных познаний, выступил на защиту обвиняемого. Посильное участие он, конечно, принимал и в составлении и распространении известного «воззвания против антисемитизма» Вл. Соловьёва. Кажется, не было такого крупного общественного дела, связанного с еврейским вопросом, в котором он не принимал бы участия. Когда Лев Толстой в одной из своих статей непочтительно отозвался о еврейской религии, Гец пишет ему пространное письмо, опровергающее теорию Толстого, сравнившего иудаизм с язычеством, и после по приглашению Толстого едет в Ясную Поляну, где в личной беседе настойчиво пытается убедить его в неправоте его мнения. Судя по письму Толстого к Гецу (опубликованному в книге последнего «*Leo Tolstoi und das Judentum*» [10, с. 68]), он серьёзно заинтересовался еврейской религиозной проблемой и принялся – за несколько месяцев до смерти! – ревностно изучать книги, присланные ему Гецем.

жайших сотрудников С.Ю. Витте при разработке октябрьских актов 1905 г. Западник и либерал, поклонник идей В.С. Соловьёва с 1880-х годов.

⁸³ Баронесса Эдита Фёдоровна Раден (1823–1885) – камер-фрейлина двора, общественный деятель, занималась женским высшим образованием и воспитанием. Была знакома со многими выдающимися деятелями науки, искусства, государственного управления.

⁸⁴ Имеется в виду либо Г.Е. Гинзбург, либо его сын Д.Г. Гинзбург.

⁸⁵ Вероятно, ошибка. Имеется в виду католический епископ Й.Ю. Штросмайер (1815–1905).

⁸⁶ Речь явно идёт об истории с запрещённой книгой Геца «Слово подсеудимому» (1891 г.); Плеве в тот момент был товарищем министра внутренних дел.

Не менее характерен для Ф. Геца ближайший повод для сближения с Вл. Соловьёвым: когда сын Николая Г. Чернышевского⁸⁷ пытался в одном обществе с апломбом доказать, что Христос не живое историческое лицо, а лишь вымышленное, или миф, Гец защитил «подсудимого» и привёл веские и неопровержимые свидетельства из Талмуда в пользу существования Христа. Соловьёв очень заинтересовался этими новыми для него сведениями и принялся под руководством Геца за основательное изучение еврейского языка и священных еврейских книг. Началось с защиты Христа евреем, а кончилось – защитой евреев христианином, в блестящих статьях Вл. Соловьёва, самого крепкого и выдающегося друга евреев среди христиан со времени Лессинга, и дружкой, длившейся 20 лет, до смерти великого мыслителя.

Как религиозный мыслитель, Гец стремился ввысь, к небу, а как общественный деятель пытался небесные идеи воплотить на земле, поэтому его мировоззрение можно назвать идеал-реализмом, при искренней преданности идеалам, никогда не прекращающим связи с живой действительностью.

Как будто предчувствуя современный мировой экономический кризис, Гец уже восемь лет тому назад пытается дать ответ на этот проклятый вопрос. «Современное общество раздираемо двумя диаметрально противоположными крайностями: неограниченным правом собственности, с его пагубными экономическими контрастами, с одной стороны, и полным отрицанием права собственности, с его человеконенавистнической “классовой борьбой”, с другой стороны. Обе эти крайности одинаково посягают на человеческую личность порабощением и превращением её в слепое орудие принудительного труда... Социально-экономический строй Древней Иудеи признавал за каждым гражданином известную долю собственности, но эта собственность была ограничена социальными сервитутами, а право распоряжаться как своим орудием, так и своей собственностью, подлежало ограничительным законным условиям, делавшим невозможным возникновение социально-экономических контрастов» («Новое начало социально-экономического строя», Ковно, 1923).

Разумеется, Гец не предлагает законы Торы буквально применить к нашим условиям, но воспользоваться лишь их дальновидными, крылатыми идеями для оплодотворения близоруких, ползучих идей наших экономистов. Ведь новые открытия очень часто оказываются лишь видоизменениями очень старых идей.

Судьба Ф.Б. Геца была так же своеобразна, как и его личность. – Родившись (в 1850 г.)⁸⁸ в местечке Россиены в Литве в купеческой семье, он уже в детстве проявлял необычайные способности, так что прослыл даже «вундеркиндом», в особенности, когда он – 13-летним мальчиком – произносил речи в

⁸⁷ Вероятно, прозаик, поэт Александр Николаевич Чернышевский (1854–1915).

⁸⁸ На самом деле – в 1853 г.

синагоге⁸⁹. Одержимый страстным желанием учиться, он, против желания отца, посещает школу в Митаве, сдаёт экзамен на аттестат зрелости в Риге, в Дерптском университете изучает право и филологию и восточные языки в Институте восточных языков в Петербурге. По окончании института он занимался несколько лет публицистикой и учительством, затем, женившись, поселяется в Вильне – окружным инспектором для наблюдения за преподаванием в еврейских школах в шести губерниях. Во время войны Гец эвакуировался в Могилёв и Витебск и, наконец, (в 1917 г.) в Москву, где он основывает еврейскую гимназию. С 1920 по 1923 гг. состоит директором еврейской учительской семинарии в Ковне, а затем переезжает в Ригу.

Дожив до глубокой старости, Ф.Б. Гец не дожил до покоя, довольства или хотя бы обеспеченности. Два раза – в Вильне волею войны, а в Москве волею большевиков – он лишился всего своего имущества и, как Иов, остался «нагим». Особенно печалила его потеря 3000-томной библиотеки и его многочисленных рукописей. Оторванный от привычного дела, разлучённый со своими четырьмя детьми⁹⁰, ограбленный, больной – он переносил все лишения героически и никогда не роптал на свою судьбу. Изумительный труженик, он до последних дней своей жизни непрерывно работал – управлял школой «Мушиа»⁹¹ (не получая, после почти 30-летней педагогической деятельности, никакой пенсии!); писал книги и сам издавал их, так как не доверял, наученный горьким опытом, издателям. Его последняя книга «Записки старого общественного деятеля» вышла лишь за месяц до его смерти из печати.

Уже на смертном одре, физически обессиленный, он, волнуясь, сказал – как будто его дух вдруг стал независимым от бренного тела: «У меня ещё столько планов, идей и неоконченных работ! Неужели Бог не подарит мне ещё несколько лет, чтобы я их закончил?» Но Бог судил иначе – и перо выпало из руки праведника-труженика.

Список литературы

1. Гец Ф.Б. Некоторые воспоминания об отношении В.С. Соловьёва к евреям // Восход. СПб., 1900. № 63. Кол. 30–35; № 79. Кол. 18–25.
2. И.Ч. [Чериковер И.М.]. Гец, Файвель Меер Бенцелович // Еврейская энциклопедия: свод знаний о еврействе. В 16 т. Т. 6. СПб.: О-во для науч. еврейск. изданий и Изд-во Брокгауз–Ефрон, [1910]. Кол. 467–468.
3. Памятная книжка Виленской губернии на 1910 г. Вильна: Губ. тип., 1910. 553 с.
4. Памятная книжка Виленской губернии на 1914 г. Вильна: Губ. тип., 1914. 457 с.

⁸⁹ Очевидно, после церемонии религиозного совершеннолетия (*бар-мицвы*).

⁹⁰ Насколько нам известно, у Геца было 5 детей.

⁹¹ Точнее – «Тушия».

5. «...Память моего незабвенного друга мне слишком дорога»: (В.С. Соловьёв в письмах Файвеля Геца к Эрнесту Радлову) / публ. Д. Белкина // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского дома на 2000 год / отв. ред. Т.Г. Иванова. СПб.: Д. Буланин, 2004. С. 267–312.
6. Дневники императора Николая II (1894–1918). Т. 1. М.: РОССПЭН, 2011. 1101 с.
7. Кацис Л.Ф. Кровавый навет и русская мысль. М.; Иерусалим: Мосты культуры–Гешарим, 2006. 496 с.
8. Ковальчук С. Расцвет еврейского образования в Латвии (1919–1934): Людские судьбы, история школ // Евреи в меняющемся мире: Материалы 7-й Междунар. конф., Рига, 27 авг. 2009 г. Рига, 2013. С. 145–168.
9. Толстой Л. Письма к Ф.Б. Гецу // Цит. Литературный сборник. М.: Русск. О-во для изучения еврейской жизни, 1916. С. 251–256.
10. Goetz F. Leo Tolstoi und das Judentum. Riga: Splendid, [1927]. 68 s.
11. Жиркевич-Подлесских Н. Русско-еврейский публицист и педагог Файвель Меер Бенцелович Гец (на страницах дневника А.В. Жиркевича и в переписке с Л.Н. Толстым) // Материалы Толстовских чтений 2018 года в Государственном музее Л.Н. Толстого. М.: РГ-Пресс, 2019. С. 315–333.
12. Goetz F. Der Philosoph W. Solowioff und das Judentum. Riga: Selbstverlag des Verfassers, [1927]. 88 s.
13. Стрижак Ю.Н. Вл. Соловьёв и кн. Э.Э. Ухтомский: личное общение и судьбы России // Вестник Челябинского гос. университета. 2013. № 13 (304). Философия. Социология. Культурология. Вып. 29. С. 153–158.
14. Belkin D. "Gäste, die bleiben". Vladimir Solov'ev, die Juden und die Deutschen. Hamburg: Philo // Europäische Verlagsanstalt, 2008. 424 s.
15. Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. В 4 т. Т. 4 / под ред. Э.Л. Радлова. Пб.: Время, 1923. 244 с.
16. Бурмистров К.Ю. О том, как Владимир Сергеевич обиделся на Файвеля Бенциловича. Неопубликованное письмо В.С. Соловьёва Ф.Б. Гецу // Соловьёвские исследования. 2021. № 3(71). С. 6–21.
17. Гец Ф. Что такое еврейство? СПб.: тип. и лит. Л. Бермана и Г. Рабиновича, 1885. 61 с.
18. Динур Бен-Цион. Мир, которого не стало. Воспоминания и впечатления (1884–1914). М.; Иерусалим: Мосты культуры – Гешарим, 2008. 550 с.
19. Дубнов С.М. Книга жизни: Материалы для истории моего времени. Воспоминания и размышления. М.; Иерусалим: Мосты культуры – Гешарим, 2004. 800 с.
20. Критикус [Дубнов С.М.] Среди крайностей // Восход. 1885. Кн. 12. С. 25–33 (2-я паг.).
21. М.Б. [Гец Ф.Б.] В свете правды. М.: типо-лит. т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1908. 76 с.
22. История еврейского народа в России. Т. 2 / под ред. И. Лурье. М.; Иерусалим: Мосты культуры – Гешарим, 2017. 534 с.
23. «Восход» – «Книжки Восхода». Роспись содержания. 1881–1906 гг. / сост. А.Р. Румянцев. СПб.: А. Гершт, 2001. 262 с.
24. Масанов И.Ф. Словарь псевдонимов: в 4 т. Т. 3. М.: Всесоюз. книж. палата, 1958. 415 с.
25. Гец Ф.Б. Об отношении Вл.С. Соловьёва к еврейскому вопросу // Вопросы философии и психологии. М., 1901. Кн. 56:1. С. 159–198.
26. Письма Соловьёва к Ф.Б. Гецу. СПб.: тип. Т-ва «Общественная польза», 1909. 59 с.
27. Соловьёв В.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. 6. 2-е изд. СПб.: Просвещение, [1914]. VI, 486 с.
28. Безобразова М.С. Воспоминания о брате Владимире Соловьёве // Минувшие годы. 1908. Май–Июнь. С. 128–166.
29. Лекция Вл. Соловьёва, прочитанная им 28 марта 1881 года в зале кредитного общества / публ. С.Б. Роцинского // Соловьёвские исследования. 2013. Вып. 1(37). С. 75–82.
30. Соловьёв В.С. Еврейский вопрос – христианский вопрос (Собрание статей). Варшава: Правда, 1906. 36 с.

31. Соловьев В.С. Талмуд и новейшая полемическая литература о нем в Австрии и Германии // Русская мысль. 1886. Кн. VIII. С. 122–146.
32. Соловьев В.С. Еврейство и христианский вопрос. М.: Университет. тип., 1884. 67 с.
33. [Соловьев В.С.] «Евреи (,) их вероучение и нравоучение (,») С.Я. Диминского. СПб., 1891 // Северный вестник. 1891. № 8. 2-я паг. С. 86–91.
34. Ф.Г. Слово подсудимому! СПб.: тип. газ. «Новости», 1891. ххvii, 165 с.
35. Гец Ф.Б. Об отношении Вл.С. Соловьева к еврейскому вопросу. С приложением. 2-е изд. М.: типо-лит. т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1902. 44 с.
36. Короленко В.Г. «Декларация» В.С. Соловьева (К истории еврейского вопроса в русской печати) // Короленко В.Г. Полное собрание сочинений. Пг.: А.Ф. Маркс, 1914. Т. 9. С. 257–260.
37. Дубнов С.М. Новейшая история еврейского народа. В 3 т. Т. 3. М.: Мосты культуры, 2002. 486 с.
38. Котрелёв Н.В. Из неизданного и несобранного Владимира Соловьева // Соловьевские исследования. 2017. Вып. 3(55). С. 17–45.
39. Эльяшевич Д.А. Правительственная политика и еврейская печать в России, 1797–1917 гг. (очерки истории цензуры). М.; Иерусалим: Мосты культуры – Гешарим, 1999. 790 с.
40. Соловьев В.С. Императору Николаю II // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 12 т. Т. 11. Брюссель: Жизнь с Богом, 1969. С. 452–456.
41. Добровольский Л.М. Запрещённая книга в России. 1825–1904. М.: Всесоюз. Книжная Палата, 1962. 256 с.

References

(Sources)

Collected Works

1. *Dnevniky imperatora Nikolaya II (1894–1918). T. 1* [Diaries of Emperor Nicholas II (1894–1918). Vol. 1]. Moscow: ROSSPEN, 2011. 1101 p.
2. Masanov, I.F. *Slovar' psevdonimov v 4 t., t. 3* [Dictionary of Pseudonyms in 4 vol., vol. 3]. Moscow: Vsesoyuznaya knizhnaya palata, 1958. 415 p.
3. *Pamyatnaya knizhka Vilenskoj gubernii na 1910 g.* [A Memorial Book of the Vilna Province for 1910]. Wilno: Gub. tip., 1910. 553 p.
4. *Pamyatnaya knizhka Vilenskoj gubernii na 1914 g.* [A Memorial Book of the Vilna Province for 1914]. Wilno: Gub. tip., 1914. 457 p.
5. *Pis'ma Solov'eva k F.B. Getzu* [Soloviev's letters to F.B. Getz]. Saint-Petersburg: Obshchestvennaya pol'za, 1909. 59 p.
6. Radlov, E.L. *Pis'ma Vladimira Sergeevicha Solov'eva v 4 t., t. 4* [Letters of Vladimir Sergeevich Soloviev in 4 vol., vol. 4]. Petersburg: Vremya, 1923. 244 p.
7. Rumyantsev, A.R. «*Voskhod*» – «*Knizhki Voskhoda*». *Rospis' sodержaniya. 1881–1906 gg.* [«*Voskhod*» – «*Knizhki Voskhoda*». Contents of Issues, 1881–1906]. Saint-Petersburg: A. Gersht, 2001. 262 p.
8. Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 6* [Collected Works in 10 vol., vol. 6]. Saint-Petersburg: Prosveshchenie, [1914], VI. 486 p.
9. Solov'ev, V.S. Imperatoru Nikolayu II [Letter to Emperor Nicholas II], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 12 t., t. 11* [Collected Works in 12 vol., vol. 11]. Brussels: Zhizn' s Bogom, 1969, pp. 452–456.

Individual Works

10. Belkin, D. «...Pamyat' moego nezabvennogo druga mne slishkom doroga»: (V.S. Solov'ev v pis'makh Fayvelya Getza k Ernestu Radlovu) [“... The memory of my unforgettable friend is too dear to me”: (V.S. Soloviev in letters from Faivel Getz to Ernest Radlov)], in *Ezhгодnik Rukopisnogo otdela*

Pushkinskogo doma na 2000 god [The yearbook of the Manuscript Department of the Pushkin House for 2000]. Saint-Petersburg: D. Bulanin, 2004, pp. 267–312.

11. Bezobrazova, M.S. *Vospominaniya o brate Vladimire Solov'evе* [Memories about my brother Vladimir Solovyov], in *Minuvshie gody*, 1908, vol. 5–6, pp. 128–166.

12. Dinur, Ben-Zion. *Mir, kotorogo ne stalo. Vospominaniya i vpechatleniya (1884–1914)* [A Vanished World. Memories and Impressions (1884–1914)]. Moscow; Ierusalim: Mosty kul'tury – Gesharim, 2008. 550 p.

13. Dubnov, S.M. *Kniga zhizni: Materialy dlya istorii moego vremeni. Vospominaniya i razmyshleniya* [Book of Life: Materials for the History of My Time. Memories and reflections]. Moscow; Ierusalim: Mosty kul'tury – Gesharim, 2004. 800 p.

14. F.G. [Getz, F.B.] *Slovo podsudimomu!* [The Word to the Defendant!]. Saint-Petersburg: Novosti, 1891, xxvii. 165 p.

15. Getz, F. *Chto takoe evreystvo?* [What is Jewry?]. Saint-Petersburg: tip. i lit. L. Bermana i G. Rabinovicha, 1885, [2]. 61 p.

16. Getz, F.B. *Nekotorye vospominaniya ob otnoshenii V.S. Solov'eva k evreyam* [Some recollection on the attitude of V.S. Soloviev to the Jews], in *Voskhod*, 1900, no. 63, pp. 30–35; no. 79, pp. 18–25.

17. Getz, F.B. *Ob otnoshenii VI.S. Solov'eva k evreyskomu voprosu* [On the attitude of VI.S. Soloviev to the Jewish question], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1901, book 56:1, pp. 159–198.

18. Getz, F.B. *Ob otnoshenii VI.S. Solov'eva k evreyskomu voprosu. S Prilozheniem* [On the Attitude of VI.S. Soloviev to the Jewish question, with Supplement]. Moscow: tipo-lit. I.N. Kushnerev & Ko, 1902. 44 p.

19. Goetz, F. *Leo Tolstoi und das Judentum*. Riga: Splendid, [1927]. 68 p.

20. Goetz, F. *Der Philosoph W. Solowioff und das Judentum*. Riga: Selbstverlag des Verfassers, [1927]. 88 p.

21. I.Ch. [Cherikover, I.M.]. Gets, Fayvel' Meer Bentselovich [Getz, Faivel Meer Benzelovich], in *Evreyskaya entsiklopediya: svod znaniy o evreystve v 16 t., t. 6* [Jewish Encyclopedia, in 16 vol., vol. 6]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Brokgauz–Efron, [1910], pp. 467–468.

22. Korolenko, V.G. «Deklaratsiya» V.S. Solov'eva (K istorii evreyskogo voprosa v russkoy pechati) [“Declaration” by V.S. Solovyova (On the history of the Jewish question in the Russian press)], in Korolenko, V.G. *Polnoe sobranie sochineniy. T. 9* [Complete Works. Vol. 9]. Petrograd: A.F. Marks, 1914, pp. 257–260.

23. Kritikus [Dubnov, S.M.] *Sredi kraynostey* [Among extremes], in *Voskhod*, 1885, book 12, pp. 25–33.

24. M.B. [Getz, F.B.] *V svete pravdy* [In the Light of Truth]. Moscow: tipo-lit. I.N. Kushnerev & Ko, 1908. 76 p.

25. Rotsinskiy, S.B. *Lektsiya VI. Solov'eva, pročitannaya im 28 marta 1881 goda v zale kreditnogo obshchestva* [The lecture that VI. Solovyov read on March 28, 1881 in the hall of the Credit Society], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2013, issue 1(37), pp. 75–82.

26. Solov'ev, V.S. *Evreystvo i khristianskiy vopros* [Jewry and the Christian Question]. Moscow: Universitet. tip., 1884, [2]. 67 p.

27. Solov'ev, V.S. *Talmud i noveyshaya polemicheskaya literatura o nem v Avstrii i Germanii* [The Talmud and the Latest Polemical Literature about It in Austria and Germany], in *Russkaya mysl'*, 1886, book VIII, pp. 122–146.

28. [Solov'ev, V.S.] «Evrei (.) ikh verouchenie i nravouchenie(.)» S.Ya. Diminskogo. SPb. 1891 [“Jews (.) their doctrine and morality” by S.Y. Diminsky, St. Petersburg, 1891], in *Severnyy vestnik*, 1891, no. 8, pp. 86–91.

29. Solov'ev, V.S. *Evreyskiy vopros – khristianskiy vopros (Sobranie statey)* [The Jewish Question is a Christian Question (Collected articles)]. Warsaw: Pravda, 1906. 36 p.

30. Tolstoy, L. *Pis'ma k F.B. Getsu* [Letters to F.B. Getz], in *Shchit. Literaturnyy sbornik* [Shield. Literary collection]. Moscow: Russkoe Obshchestvo dlya izucheniya evreyskoy zhizni, 1916, pp. 251–256.

(Articles from Scientific Journals)

31. Burmistrov, K.Yu. O tom, kak Vladimir Sergeevich obidelsya na Fayvelya Bentsilovicha. Neopublikovannoe pis'mo V.S. Solov'eva F.B. Getsu [The Story of how Vladimir Sergeevich Took Offense at Faivel Bentsilovich. An Unpublished V.S. Solovyov's Letter to F.B. Getz], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2021, issue 3(71), pp. 6–21.

32. Kotrelev, N.V. Iz neizdannogo i nesobrannogo Vladimira Solov'eva [From the Vladimir Solovyov's unpublished and uncollected works], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2017, issue 3(55), pp. 17–45.

33. Strizhak, Yu.N. Vl. Solov'ev i kn. E.E. Ukhtomskiy: lichnoe obshchenie i sud'by Rossii [Vl. Solovyov and Prince E.E. Ukhtomsky: personal communication and the fate of Russia], in *Vestnik Cheliabinskogo gos. universiteta*, 2013, no. 13(304). *Filosofiya. Sotsiologiya. Kul'turologiya*, issue 29, pp. 153–158.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

34. Koval'chuk, S. Rastsvet evreyskogo obrazovaniya v Latvii (1919–1934): Lyudskie sud'by, istoriya shkol [The heyday of Jewish education in Latvia (1919–1934)], in *Materialy VII Mezhdunarodnoy konferentsii «Evrei v menyayushchemsya mire»*, Riga, 27.08.2009 [Proceedings of the VII International Conference "Jews in a Changing World", Riga, 27.08.2009], Riga, 2013, pp. 145–168.

35. Zhirkevich-Podlesskikh, N. Russko-evreyskiy publitsist i pedagog Fayvel' Meer Bentselovich Gets (na stranitsakh dnevnika A.V. Zhirkevicha i v perepiske s L.N. Tolstym) [Russian-Jewish publicist and teacher Faivel Meer Bentselovich Getz (on the pages of A.V. Zhirkevich's diary and in correspondence with L.N. Tolstoy)], in *Materialy Tolstovskikh chteniy 2018 goda v Gosudarstvennom muzee L.N. Tolstogo* [Materials of the Tolstoy Readings in 2018 at the State Museum of L.N. Tolstoy]. Moscow: RG-Press, 2019, pp. 315–333.

(Monographs)

36. Belkin, D. "Gäste, die bleiben". *Vladimir Solov'ev, die Juden und die Deutschen*. Hamburg: Philo/Europäische Verlagsanstalt, 2008. 424 p.

37. Dobrovolskiy, L.M. *Zapreshchennaya kniga v Rossii. 1825–1904* [Banned Books in Russia, 1825–1904]. Moscow: Vsesoiuznaya Knizhnaya Palata, 1962. 256 p.

38. Dubnov, S.M. *Noveyshaya istoriya evreyskogo naroda. V 3 t., t. 3* [Modern History of the Jewish People. In 3 vol., vol. 3]. Moscow: Mosty kul'tury, 2002. 486 p.

39. El'yashevich, D.A. *Pravitel'stvennaya politika i evreyskaya pechat' v Rossii, 1797–1917 gg. (ocherki istorii tsenzury)* [Government Policy and Jewish Printing in Russia, 1797–1917 (Essays on the History of Censorship)]. Moscow; Ierusalim: Mosty kul'tury – Gesharim, 1999. 790 p.

40. *Istoriya evreyskogo naroda v Rossii. T. 2* [History of the Jews in Russia. Vol. 2]. Moscow; Ierusalim: Mosty kul'tury – Gesharim, 2017. 534 p.

41. Katsis, L.F. *Krovavyy navet i russkaya mysl'* [Blood Libel and Russian Thought]. Moscow; Ierusalim: Mosty kul'tury – Gesharim, 2006. 496 p.

УДК 82-312.6
ББК 83.3(2=411.2)6

Наталья Геннадьевна Юрина

Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева, доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры русского языка как иностранного, Россия, Саранск, e-mail: makarova-ng@yandex.ru

Образ автора и образ рассказчика в автобиографическом произведении В.С. Соловьёва «На заре туманной юности»

Аннотация. Предлагается лингвистический анализ автобиографического рассказа В.С. Соловьёва «На заре туманной юности», в результате которого выявлены некоторые особенности взаимодействия автора и главного героя-повествователя. Такой ракурс исследования позволяет рассмотреть способы художественного использования языка писателем, его принципы выстраивания литературно-художественного единства и ведения диалога с читателем. Методологически значимой для предлагаемого анализа стала теория художественной речи В.В. Виноградова, которая во многом определила основные направления исследования. В результате анализа языкового пласта, связанного с образом главного героя рассказа, сделано заключение о разнообразии языковых средств, свойственных речи героя: экспрессивная лексика, оценочная лексика, разговорный синтаксис, невербальный язык, индивидуальные особенности устного диалога. Характеристика языка рассказчика как в основном литературного обосновывается чертами идиостиля автора, высоким уровнем его образованности, задачей художественного представления отдельных аспектов собственной философии. В результате исследования особенностей авторского присутствия в тексте делается вывод о сознательной завуалированности образа автора, позволяющей реализовать игровую стратегию в диалоге автора с читателем: через комментарии к репликам героев; через идейное наполнение текста, в котором художественно воплощаются и таким образом апробируются некоторые положения соловьёвской философии любви; через композицию и выбор жанровой формы.

Ключевые слова: проза В.С. Соловьёва, образ автора, образ рассказчика, языковая стратегия, автобиографизм, диалогизм

Natalya Gennadyevna Yurina

National Research Mordovia State University, Doctor of Philology, Docent, Professor of the Department of Russian as a Foreign Language, Russia, Saransk, e-mail: makarova-ng@yandex.ru

**The image of the author and the image of the narrating
V.S. Solovyov's autobiographical work
“At the Dawn of Misty Youth”**

Abstract. A linguistic analysis of V.S. Solovyov's autobiographical short story “At the Dawn of Foggy Youth” is proposed, as a result of which some features of the interaction between the author and the main character-narrator are revealed. This perspective of the study allows us to consider the ways of

artistic use of language by the writer, his principles of building literary and artistic unity and conducting a dialogue with the reader. Methodologically significant for the proposed analysis was the theory of artistic speech by V.V. Vinogradov, largely determining the main directions of research. As a result of the analysis of the language layer associated with the image of the main character of the story, a conclusion is made about the variety of linguistic means peculiar to the hero's speech: expressive vocabulary, evaluative vocabulary, colloquial syntax, nonverbal language, individual features of oral dialogue. The characterization of the narrator's language as mainly literary is justified by the features of the author's idiosyncrasy, the high level of his education, the task of artistic representation of certain aspects of his own philosophy. As a result of the study of the author's features in the text, a conclusion is made about the conscious veiling of the author's image, which allows implementing a game strategy in the author's dialogue with the reader: through comments to the characters' replicas, through the ideological content of the text, in which some provisions of Solovyov's philosophy of love are artistically embodied and thus tested through composition, the choice of genre form.

Key words: prose of V.S. Solovyov, image of the author, image of the narrator, language strategy, autobiographical nature, dialogism

DOI: 10.17588/2076-9210.2023.1.052-064

Рассказ В.С. Соловьёва «На заре туманной юности», напечатанный в журнале «Русская мысль» в 1892 году, – единственный образец художественной прозы¹ известного русского философа, дошедший до читателя. Несмотря на незамысловатый сюжет, он представляет интерес по ряду причин. Изучение автобиографической составляющей этого соловьевского текста (в основе его сюжета – воспоминание о поездке главного героя в Харьков в мае 1872 года)² позволяет сделать выводы о его месте в художественном творчестве автора, отметить идейные переклички с другими произведениями философа, созданными в тот же период («Смысл любви», стихи «Мартыновского цикла» и др.). Воссоздание историко-литературного контекста дает возможность проанализировать своеобразие авторского жанрового решения, присутствие в творчестве писателя художественных традиций эпохи, определить направление исканий русской автобиографической прозы 1890-х годов³, выявить литературные источники текста, его связи с произведениями, созданными в XX веке⁴. Изучение идейной составляющей рассказа ведет к осмысле-

¹ Соловьёвскую «Краткую повесть об антихристе» мы рассматриваем как составляющую часть диалога, синтетического жанрового образования.

² С.М. Лукьянов не исключал «вспышки телесной страстности» и «озарения чистым любовным чувством», пережитых Соловьёвым в юности (см. об этом: Лукьянов С.М. О Вл. Соловьёве в его молодые годы. Материалы к биографии: в 3 кн. Кн.1. Пг.: Сенатская типография, 1916. С. 284 [1]). Эти воспоминания оказались созвучны жизненным обстоятельствам (период влюблённости в С.М. Мартынову) и философским исканиям писателя (осмысление главных положений трактата о любви).

³ См.: Юрина Н.Г. Художественное своеобразие автобиографической прозы В.С. Соловьёва («На заре туманной юности») // Вестник СамГУ. 2011. № 7(88). С. 125–131 [2].

⁴ См.: Яблоков Е.А. «Заря туманной юности» как универсалия (А. Кольцов – Вл. Соловьёв – А. Платонов) // Универсалии русской литературы. Т. 3. Воронеж: ООО ИПЦ «Научная книга», 2011. С. 248–264 [3].

нию связей между художественным и философским творчеством Соловьева, установлению метафизических концепций, оказавших на него особое влияние⁵.

На основе анализа языковых особенностей соловьевского произведения и на этом материале попытаемся определить характер взаимодействия автора и его героя-рассказчика в рамках единого художественного целого. Такого рода исследования предпринимаются не так часто, хотя интерес к языку литературы и формам авторского присутствия в тексте является устойчивым в гуманитарной научной среде⁶. Современные исследователи говорят о прямом влиянии образа автора «на интерпретационную деятельность адресата»⁷, о необходимости объединения методов различных разделов языкознания и смежных наук при анализе такого сложного языкового единства, как художественный текст: «Today there seems to be a compelling need in developing the model of a complex linguistic text analysis bringing in the data from other linguistic branches, such as the theories of speech acts and genres, stylistics, philosophy and psychology»⁸ [8, с. 32].

Лингвистический анализ рассказа «На заре туманной юности» позволяет выявить способы художественного использования языка Соловьевым, проследить реализацию авторских творческих стратегий, указать на отражения в тексте некоторых эстетических взглядов эпохи. Общий характер исследования определила теория прозаической речи В.В. Виноградова, объединяющая поэтику с лингвистикой, литературоведческий анализ с языковедческим. В отличие от М.М. Бахтина, который рассматривал автора в рамках эстетического (творческого) акта⁹ и абсолютизировал диалог, В.В. Виноградов интересовался более спецификой авторского речевого проявления в структуре, жанре, языке текста¹⁰ (хотя точки соприкосновения между концепциями двух ученых, безусловно, были: убеждение в принципиальном отличии автора-творца и автора-героя биографии; соотнесение авторской активности с элементами формы произведения; идея полноты и целостности авторского видения). Метод Виноградова условно можно определить как феноменологический структурализм.

Еще В.Г. Белинский в одном из своих обзоров писал: «Может ли поэт не отразиться в своем произведении... как личность! Разумеется, нет, потому что и сама

⁵ См.: Арефьева Н.Г. Отражение диалогов Платона («Федр» и «Пир») и «Космогонии» Плотина в рассказе В.С. Соловьева «На заре туманной юности» // Современная парадигма гуманитарных исследований: проблемы филологии и культурологии. М.: Изд-во «Перо», 2015. С. 127–136 [4].

⁶ См.: Cook G. Discourse and Literature: The Interplay of Form and Mind. Oxford: Oxford University Press, 1994. 285 p. [5]; Бразгуноў А.У. Вобраз аўтара ў дыярышах Багуслава Маскевіча // Веснік БДПУ. Сер. 1. 2022. № 2. С. 133–136 [6] и др.

⁷ См.: Беляева Е.С. Образ автора как фактор интерпретационного функционирования текста // Вестник Кемеровского государственного университета. 2018. № 3. С. 153 [7].

⁸ Сегодня, видимо, существует острая необходимость в разработке модели комплексного лингвистического анализа текста с привлечением данных из других лингвистических отраслей, таких как теория речевых актов и жанров, стилистика, философия и психология.

⁹ М.М. Бахтин писал: «Проза, чтобы... отлиться в законченное произведение, должна использовать эстетизованный процесс творческого индивида... отразить в себе образ законченного события творчества его, ибо изнутри своего... она не может найти никаких... архитектурно упорядочивающих моментов» [9, с. 7].

¹⁰ См.: Виноградов В.В. О теории художественной речи. М.: Высш. шк., 1971. 240 с. [10].

способность изображать явления действительности без всякого отношения к самому себе – есть опять-таки выражение натуры поэта» [11, с. 305]. В.В. Виноградов был убежден в необходимости разграничивать в рамках художественного текста образ автора и образ рассказчика. Образ автора – это высшее идейно-стилистическое объединение всех порожденных им образов рассказчиков, всех речевых структур произведения. Его непосредственный адресат – читатель. Рассказчик – это посредник между автором и литературной действительностью. Он сам часть этой литературной действительности, его речевое поведение обосновано конкретной ситуацией, знанием ее особенностей, а также возрастом и степенью образованности. Тексты автобиографического характера отличаются наибольшей сложностью в плане разграничения образов автора и рассказчика, которые, очевидно, должны во многом пересекаться, но в то же время не могут быть абсолютно идентичными.

Речевой портрет рассказчика

Главный герой автобиографического рассказа «На заре туманной юности» – речевое порождение автора. Это одно из литературных сценических воплощений Соловьёва-писателя¹¹. Примечательно, что, по авторскому замыслу, герой рассказа показан в двух проекциях. С одной стороны, он – 19-летний образованный и романтически настроенный юноша, страстно увлекающийся философией, пылко переживающий очередную влюбленность. С другой – зрелый человек с багажом опыта, ровесник почти сорокалетнего автора, с улыбкой повествующий об ошибках и заблуждениях молодости.

Чешский лингвист К. Кожевникова говорила о трех типах субъективизированной эпической прозы: 1) повествование от первого лица с активной ролью рассказчика в действии; 2) произведение, в которых раскрывается внутренний мир героя-рассказчика; 3) тексты, которые включают разные точки зрения отдельных персонажей в связи с развертывающимся действием¹² «На заре туманной юности» можно отнести к первой и второй разновидностям, так как рассказчик в тексте выполняет двойную роль: выступает повествующим субъектом (читатель видит события именно его глазами) и объектом повествования (его жизнь описывает уже повзрослевший рассказчик). Герой имеет полную свободу действия и высказываний в рамках вымышленного художественного мира.

Первоначально в повествовании преобладают звучащий и внутренний монологи рассказчика, отражающие его характер и мировосприятие. Типичный герой-романтик, относящийся к своим идеям как к открытиям мирового уровня, а к ощущениям – как к очевидной реакции на состояние несовершенной действительности

¹¹ Ранее мы проанализировали сходство и некоторые отличия между автором и его автобиографическим героем, который создавался в соответствии с традициями автобиографической прозы XIX столетия. Безусловно, безмянный герой-рассказчик – это «прежде всего плод творческой фантазии», порождённый авторскими воспоминаниями о реальных событиях (см.: Юрина Н.Г. Художественное своеобразие автобиографической прозы В.С. Соловьёва («На заре туманной юности»). С. 126).

¹² См.: Кожевникова К. Субъективизация и её отношение к стилю современной эпической прозы // Československá rusistika. 1968. XIII. 4. С. 236–237 [12].

вокруг. Он порождает выдуманный мир собственных иллюзий, поэтому зачастую картины, нарисованные в его воображении, далеки от реальности, а планы, которые он намерен реализовать, так и не находят своего воплощения. Однако герой молод, полон сил, намерений, он активно реагирует на внешние события и заявляет о своих философско-общественных идеалах. Отсюда эмоциональный характер его речи, насыщенной словами с уменьшительно-ласкательными суффиксами («маленькая станция», «звяканье колокольчика», «густой садик»), развернутыми метафорами («...вглядывался в густую березовую рощу, которая приветливым шепотом встретила наш поезд и обняла его со всех сторон... и кротко улыбалась своими золотыми от вечерних лучей верхушками»), оценочной лексикой («...когда она ласково взглядывала своими светлыми глазами, это некрасивое и простое лицо становилось чрезвычайно привлекательным»¹³).

«Чужое» высказывание появляется в третьей главе текста и передается преимущественно через прямую речь: так герой-рассказчик, видимо, реализует желание максимально сохранить языковую специфику «чужого» слова. Воспроизводится (правда, в самом общем виде) ситуативный контекст («аллея запущенного дачного парка», «вагон 2-го класса» с «низенькими перегородками» между отделениями и т. д.). Комментарии к репликам героя-рассказчика дополняют звучащее слово интонацией, эмоцией («отвечал я победоносно», «спросил я с неудовольствием»), чужие реплики сопровождаются множеством невербальных средств, хорошо понятных повзрослевшему рассказчику, но зачастую ставящих в тупик молодого героя («...заговорила она, смеясь и крепко сжимая мою руку... Это неожиданное сообщение она завершила столь же неожиданным поцелуем и вдруг убежала, крича мне издали...» (с. 462–463)). Герой часто не слышит собеседника, наполняет диалог пространными рассуждениями о тайнах трансцендентального идеализма. Он пылко, но навязчиво проповедует, не заботясь, понятны ли его сентенции, интересна ли тема другим, уместны ли его высказывания в данной ситуации вообще. Когда его «адептка» Лиза понимает, что логические опровержения не способны остановить витийствующего оратора, она прерывает коммуникативный акт, чтобы продолжить его в обстановке, исключая прежнюю наставительно-поучительную тональность. Все это дает представление о характере речевого общения молодого героя: по коммуникативному типу он проповедник, сообщающий окружающим открытые им истины и мало заботящийся о степени их погруженности в тему, об их желаниях. Таким образом, создается глубинный иронический подтекст, соотносящийся с образом главного персонажа рассказа.

В пятой главе впервые «чужой» голос превалирует в повествовании над голосом рассказчика. Говорит в основном Julie (именно так представляется спутница¹⁴), потрясенная эпизодом с пьяными французскими актерами и «спасенная»

¹³ См.: Соловьев В.С. На заре туманной юности // Соловьев В.С. Смысл любви: Избранные произведения. М.: Современник, 1991. С. 459–473 [13, с. 464, 460] (далее ссылки на этот источник даются в круглых скобках с указанием только страниц).

¹⁴ Е.А. Яблоков считает, что в этом желании героини именоваться «именно на французский манер» проявляются «переключки (...скорее пародийные, чем "серьезные") с романом Ж.-Ж. Руссо "Юлия, или Новая Элоиза"» (см.: Яблоков Е.А. «Заря туманной юности» как универсалия (А. Кольцов – Вл. Соловьев – А. Платонов) // Универсалии русской литературы. С. 253).

главным героем. Она высказывается максимально открыто и вполне раскрывается в диалоге (дополнительные невербальные знаки отсутствуют как ненужные). Это малообразованная светская женщина с хорошими манерами, владеющая французским языком, но неглубокая, с исключительно житейскими потребностями (сама героиня признается, что иногда читает «Московские Ведомости» и несерьезные романы). Она крайне эмоциональна, говорит много и пылко: «Ах, что вы!.. У меня совсем нет никакого характера, ни капельки характера!» (с. 465). В ее речи преобладают простые нераспространенные предложения, что характерно для разговорного стиля: «А вы, наверное, хотите сделаться ученым?.. Это так гадко!.. И потом это так вредит здоровью. Вот вы и теперь какой худой и бледный. Это жаль» (с. 465). Встречаются речевые аномалии, указывающие на недостатки образования или недалекость героини: «Ведь это почти все равно, что быть акробатом, вроде этих господ: также ненатурально и только гораздо скучнее» (с. 465). Свои жизненные идеалы Julie демонстрирует искренне и просто: «...приезжайте к нам в Крым... А как там весело! Большое общество, никто ничего не делает, и все довольны... Я четвертое лето там провожу и каждый раз влюбляюсь...» (с. 465). Герой впервые безмолвствует, испытывая первоначально характерное смущение: «...взгляд любой женщины мог произвести во мне замирание сердца и онемение языка» (с. 460). Но Julie как идеальная собеседница (здесь, видимо, сказываются и ее светские навыки, и природная деликатность) создает обстановку, в которой несколько сконфуженный герой чувствует себя «как старый знакомый» (с. 465). Ее не волнует «важный менторский вид» 19-летнего философа, его поучения, напыщенный совет заняться своим воспитанием. Правда, порой она просто не понимает его суждений (о вреде браков, например), но легко переводит разговор в доступное ей русло. Скачкообразное развитие мысли героини, повтор слов, постоянные обмолвки, дефектные языковые образования, которыми имитируются разные формы расстройств речевой функции, становятся материалом для литературной характеристики. Речевое снижение образа Julie приводит к его дискредитации, однако помещение его в ореол трагических и возвышенных эмоций (болезненное состояние, унижительное игнорирование собеседником, великодушное прощение обидевшего ее рассказчика) перечеркивает комическую языковую игру и делает романтико-возвышенный план основным.

Сцена первого прозрения героем идеальной сущности попутчицы происходит в тишине. Его речь передается как косвенная, неразвернутая, используется невербальный язык («я заметил, что...» (с. 465), «я поспешил заметить, что...» (с. 465), «я кивнул головой») (с. 466). Вся шестая глава – это разговор без слов. Фонový звук – минимальный: «в вагоне стихло» (с. 466), «изредка раздавались бессвязные возгласы, кто-то бормотал во сне» (с. 466). Когда ночное видение рассеялось, герой крайне эмоционально ругает себя за уступку «земному началу» (с. 467). В его речи много восклицаний, повторов, оценочной лексики, метафор, сравнений. Возволнованность, недовольство собой передает синтаксис: предложения то предельно лаконичны, то витиевато пространны, насыщены перечислениями, уточнениями, что характеризует говорящего как человека, склонного к рефлексии, самоанализу и вместе с тем к доказательности. Наконец, говорящему уже недостаточно риторического монолога, он переходит к поэтической речи (цитирует фрагмент пушкинского стихотворения «Разговор книгопродавца с поэтом»). Сцена спасения рассказчика спутницей и его внутреннего перерождения

дения также практически беззвучна: она дается через описание преображенного лика возлюбленной и реакцию на это героя («Каким розовым светом горит ее лицо, как она высока и величественна!.. Как будто все мое существо со всеми мыслями, чувствами и стремлениями расплавилось и слилось в одно бесконечное сладкое, светлое и бесстрастное ощущение...») (с. 471). Слова заменяются невербальными знаками, понятными обоим: «она слушала с ясными глазами и счастливою улыбкой» (с. 471), «горячие слезы текли из моих глаз» (с. 472). Автор концентрирует внимание читателя на самом процессе, а не на его оценке.

Форма исповеди строго фиксирует первенство голоса героя-повествователя, соответственно, сюжет развивается без активного воздействия других лиц, без их самораскрытия в речи. Мы воспринимаем их только глазами рассказчика: «голубоглазая, но пылкая Лиза» (с. 462), Ольга, когда-то «нежная, полувоздушная девочка», теперь «совсем взрослая и нарядная девица с развязными манерами» (с. 472), «моя бедная Ева» (с. 465) (о Julie), «провинциальный нигилист самого яркого оттенка» (с. 469). Их речь передается посредством его вкуса, с учетом его симпатий и антипатий, его собственного речевого стиля. Единственное исключение – студент-медик Киевского университета, общение с которым описывается преимущественно через косвенную речь («Мы были вполне согласны в том, что...») (с. 469), «Но он думал, что... я же с одушевлением утверждал, что...») (с. 469). Несмотря на сообщение о шумных спорах с ним, эти дискуссии не воспроизводятся даже фрагментарно. Сообщается лишь об их тематической направленности, ощущении от них через оценку окружающих («ростовщик с синим подбородком только усмехнулся с сожалением и махнул рукой, а молодой купец пробормотал что-то... вроде "озорники вы окаянные" и повернулся к нам спиной») (с. 470)), дается их фактический итог («мы с чувством пожали друг другу руку» (с. 470)). Тем не менее немногочисленные реплики попутчика-нигилиста весьма показательны: они содержат нестандартные обращения («синьор»), лексику с оценочными суффиксами («водица», «барынька»), фамильярности («батенька»), вульгаризмы («черт возьми»), просторечия («вторился»), прецедентные выражения («соляной столб»). Герой-рассказчик приводит здесь «чужую» речь очень точно, дает прямые цитаты: «Он сразу признал меня за своего, – "по интеллигентному выражению лица", как объяснил он впоследствии» (с. 469). Речевой портрет «нового приятеля» прямо отсылает к тургеневскому Базарову¹⁵ и используется с целью отразить на уровне языка социально-литературные черты эпохи.

Образ автора в рассказе Соловьёва

Как справедливо отмечал В.В. Виноградов, «в литературном произведении высказывание невысказанного может при определенных обстоятельствах иметь большую значимость, чем то, что в действительности содержится в тексте» [10, с. 73].

В.С. Соловьёв выстраивает повествование как письменно-литературную речь (герой записывает свои воспоминания). В силу такой специфики читатель

¹⁵ Ср.: «А вкус одобряю: симпатичнейшая бабенка, чёрт возьми!» (у В.С. Соловьёва) [13, с. 472] и «– Это что за фигура? – проговорил он. – На остальных баб не похожа» (у И.С. Тургенева) [14, с. 432].

должен представить ее как произносимую, перенестись в обстановку говорения, учесть ее детали. В этой связи писатель становится организатором своеобразной «игры», так как подталкивает восприятие читателя в определенную сторону. Сначала он направляет читательскую мысль в ироническое русло, заостряя при помощи повзрослевшего рассказчика смешные детали ситуаций и особенности реакции на них героя. Словесная ткань произведения осложняется, иронический план рассказа начинает постоянно сопутствовать нейтрально-возвышенному. Повествование от первого лица превращает его в монологическую речь героя, обращенную к читателю как единственному собеседнику. Однако параллельно автор, отказавшийся от прямого выражения своего «я», начинает с читателем свой диалог, понятный тем, кто умеет находить информацию между строк. Правильная, обработанная письменная и «разговорно-интеллигентская» (термин Виноградова¹⁶) речь, практически свободная от «низкой» струи городского просторечия, профессионального и диалектного своеобразия, составляет основной план рассказа. Встречаются речевые вкрапления в их индивидуальной имитации (разговорные лексика и синтаксис), ораторская речь эмоционально-фонического типа. Это также важный элемент авторской игры, заставляющий думать, что письменно-литературная речь текста отражает лишь социально-психологическое развитие образа рассказчика, но не является авторским словом. Вместе с тем авторское присутствие чувствуется и в иронических комментариях, и в пародировании манеры общения героя, и в оценках отдельных событий.

Автор проявляет себя также через название текста, образы героев и их имена, через присутствие в произведении значимых для него идей. Общеизвестно, что параллельно с созданием рассказа Соловьев обдумывал основные положения своей философии любви («Смысл любви», 1892–1894 гг.). Образ Julie как воплощение ординарной женщины, которая в любви отрекается от собственного эгоизма, а потому становится способной отразить лик Вечной Женственности, безусловно, авторское решение. С этим образом связаны многие идеи соловьевского трактата о любви: любовь как отражение Промысла Божьего (соединение по воли судьбы определенных людей в определенных обстоятельствах); любовь как «*оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма*»¹⁷ («Как прежде она тихо и безмятежно перенесла мою обиду, так и теперь тихо и безмятежно переносила она мое обожание» (с. 461)), прозрение в любви идеальной сущности человека («...это ее глаза, но как изменилось все остальное!» (с. 470)), достижение всеединства через любовь и возможность истинной любви только в будущем («...я... думаю о будущей жизни, и мне представляется, что там... можно будет всех, всех любить...» (с. 466)). Иронически представленная деталь биографии Julie, отказавшейся от выполнения материнского долга («пусть себе растут и воспитываются, как знают» (с. 465)), – воплощение авторской идеи о первенстве половой любви над материнской («Любовь родительская... приближается к любви половой, но... не может иметь равного с нею значения...»¹⁸). Julie – не просто любовница-

¹⁶ См.: Виноградов В.В. О теории художественной речи. М.: Высш. шк., 1971. С. 148.

¹⁷ См.: Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Смысл любви: Избранные произведения. М.: Современник, 1991. С. 138 [15].

¹⁸ Там же. С. 142.

соблазнительница, она способна вызывать сильный чувственный отклик без физического контакта (она искренне удивляется тому, что в нее «тоже влюбляются» (с. 465)), но ведь и, по убеждению автора, «внешнее соединение, житейское и в особенности физиологическое, не имеет определенного отношения в любви»¹⁹.

Выбор жанровой формы произведения – также прерогатива автора. Саму манеру рассказа можно классифицировать как исповедь. Кое-где повествование носит характер дневника (без датировок, но детально описываются отдельные события в рамках одного дня). Таким образом, рассказчику делегируются некоторые авторские возможности: он одновременно и объект авторского повествования, и самостоятельный субъект-режиссер, который управляет отбором сцен, направляет ход изложения. Он выбирает обстоятельства места (сначала удерживает повествование в рамках одного вагона, затем расширяет географию до общеевропейской – кроме Москвы, Крыма, Харькова, Орла, Таганрога, Курска, Киева, упоминаются Франция, Италия). Герой субъективно смещает формы времени (ускоряет или замедляет его ход, обращается то к прошлому, то к будущему). Допускаются паузы, остановки в повествовании (вторая и третья главы – выпадения из ключевой линии сюжета). Герой комментирует события, характеризует действующих лиц, оценивает их поведение, высказывания.

Членение прозаического текста на главы также определяется автором. Известный режиссер и теоретик искусства С.М. Эйзенштейн соотносил образ автора, прежде всего, с композицией текста: «Решающие элементы композиционного строя взяты автором из основ своего отношения к явлениям. Оно диктует *структуру* и характеристику, по которой развернуто само *изображение*» [16, с. 42]. Построение текста отражает авторское отношение к содержанию и одновременно формирует аналогичное отношение читателя к повествованию. В небольшой вводной части к рассказу Соловьев сразу же обозначает главенствующую роль героя – это его воспоминание. В первой главе дается завязка – встреча с Julie, и почти сразу же используется ретроспекция (воспоминание уводит в более отдаленное прошлое, к моменту прежних влюбленностей героя сначала в Лизу, затем – в Ольгу). Это отступление и хронологический возврат позволяет читателю сделать вывод о характере героя, его манере мышления, философских взглядах, речевом поведении. Подобное выстраивание эпизодов приводит к постоянному смещению акцентов: со второй главы повествования авторский иронический взгляд на героя, поддержанный повзрослевшим рассказчиком, становится основным: «Вообще учение о всеобщей негодности всего существующего составляло главную тему моих разговоров с кузинами, которых у меня было несколько и в которых я поочередно влюблялся...» (с. 461–462). Таким образом, дискредитируются излишняя эмоциональность, чувственность юного рассказчика, его романтическое восприятие окружающей действительности. Пика это разоблачение достигает во внутреннем монологе героя шестой главы. В следующей главе такому же снижению подвергается образ рассуждающей об эмансипации Julie. Однако, когда иронический план становится не только вполне ощутимым, но и начинает восприниматься как основная тональность повествования, происходит вторичная смена акцентов: в восьмой главе раз-

¹⁹ См.: Соловьев В.С. Смысл любви. С. 151.

облаченные герой и героиня вновь идеализируются, причем их романтическое возвышение лишено какой-либо иронии, к которой уже привык читатель. Это непосредственное, прямое проявление автора, здесь он снимает маски, но не предупреждает об этом читателя, который сам должен уловить эту метаморфозу. Наконец, в последней, девятой главе вновь корректируются ракурсы. Смятение в душе героя после пережитого события, переданное неопределенными местоимениями и наречиями («где-то в самом глубоком уголке моей души» (с. 472), «что-то новое, необычное» (с. 472)) сменяется очередным прозаическим столкновением с действительностью, показанным через привычную читателю самоиронию: с ним внезапно разрывает отношения Ольга, к которой он приезжает, чтобы сказать свое окончательное слово. В последней фразе рассказа дается намек на истинное, зашифрованное в тексте: «...я встретился с Julie в Италии... но это была такая встреча, о которой можно рассказывать только любителям в ночь под Рождество» (с. 473). Это постоянное смещение ракурсов, указания на прецедентные тексты (перефразирование пушкинского «Печаль моя полна тобою» (у Соловьёва: «моя душа была полна Julie» (с. 472)), «Ночь перед Рождеством» Н.В. Гоголя) усложняют разграничение автора и героя-повествователя.

Творческая стратегия Соловьёва, его «игра» с читателем, соотносится с поэтикой романтической новеллы и свидетельствует о романтической природе таланта автора²⁰, так как писатели-реалисты исходили из определенности и ясности авторской позиции²¹. Для поэтики и стилистики романтизма образ автора выстраивался в соответствии с субъективной нормой, соотносился с идеалом художника, который отражался через формы писательского «я» и определял весь изображаемый мир.

Таким образом, экспрессивно-речевая форма рассказа «На заре туманной юности» обоснована авторским замыслом. В тексте перемешиваются впечатления главного героя-рассказчика и автора, фиксирующих свои впечатления от воспоминаний юности и резонирующих определенным образом. Переходы между ними есть, но они порой очень размыты, трудно уловимы. Речь рассказчика включает разные языковые сферы: от полного поглощения речевого своеобразия персонажей личной экспрессией до сохранения отдельных индивидуальных особенностей уст-

²⁰ Ранее мы указывали на промежуточное положение В.С. Соловьёва в истории русской литературы (фигура, «завершающая романтико-реалистическую ветвь в русской лирике и стоящая у истоков отечественного символизма» (см. об этом: Юрина Н.Г. Тема апокалипсиса в поэтическом творчестве Вл. Соловьёва: романтико-реалистическая и символистская традиции // Соловьёвские исследования. 2012. Вып. 3(35). С. 67 [17]), но отнесли его к писателям-романтикам, так как «заметнее всего и в творческом сознании Соловьёва, и в его литературной программе, и в художественной практике, и даже во внешней организации жизни романтические идеи и принципы» [18, с. 280]). Верность этого вывода подтверждают и важные художественные проявления писательской рефлексии в рассказе «На заре туманной юности» («лиризм автобиографического повествования», сочетание «патетики и иронии, открытости и риторичности авторской речи» (см.: Юрина Н.Г. Литературно-художественное творчество В.С. Соловьёва в контексте русской словесности второй половины XIX века (эстетика, поэтика, стиль). Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2019. С. 374–379 [19]), восходящие к поэтике романтической автобиографической прозы.

²¹ Л.Н. Толстой говорил: «Цельность художественного произведения заключается... в ясности и определённости того отношения самого автора к жизни, которое пропитывает всё произведение» [20, с. 233].

ного диалога. Преобладает голос героя, и это доминирование монолога – свидетельство того, что в тексте эпическое взаимодействует с лирическим. Повествователь использует в основном литературный язык, что, с одной стороны, не всегда отвечает задаче речевой характеристики, с другой – обосновано особенностями идиостиля писателя, ориентированного на письменные жанры, задачей художественного воплощения отдельных аспектов соловьевской концепции любви. Персонажи рассказа по большому счету представляют авторский социальный уровень, видимо, поэтому отступления от общенациональной литературно-языковой нормы немногочисленны и обусловлены характеристическими и эстетическими задачами. В живом диалоге активно используется оценочная лексика, разговорный синтаксис, невербальный язык (в основном пластика движений). Автор проявляет себя через тематику и идеи, композицию произведения, отношение к своим героям, выбор жанровой формы. Романтический метод писателя отражается в художественных приемах (ирония и самоирония, снижающие образ главного героя, завуалированность образа автора) и средствах ведения диалога с читателем (игровая стратегия). Анализ элементов художественной речи в рассказе В.С. Соловьёва «На заре туманной юности» в их соотношении с идейным замыслом произведения, связями авторского субъекта и образной системы произведения представляется нам важным и требующим дальнейшего продолжения и детализации.

Список литературы

1. Лукьянов С.М. О Вл. Соловьёве в его молодые годы. Материалы к биографии: в 3 кн. Кн. 1. Пг.: Сенатская типография, 1916. 440 с.
2. Юрина Н.Г. Художественное своеобразие автобиографической прозы В.С. Соловьёва («На заре туманной юности») // Вестник СамГУ. 2011. № 7(88). С. 125–131.
3. Яблоков Е.А. «Заря туманной юности» как универсалия (А. Кольцов – Вл. Соловьёв – А. Платонов) // Универсалии русской литературы. Т. 3. Воронеж: ООО ИПЦ «Научная книга», 2011. С. 248–264.
4. Арефьева Н.Г. Отражение диалогов Платона («Федр» и «Пир») и «Космогонии» Плотина в рассказе В.С. Соловьёва «На заре туманной юности» // Современная парадигма гуманитарных исследований: проблемы филологии и культурологии. М.: Изд-во «Перо», 2015. С. 127–136.
5. Cook G. Discourse and Literature: The Interplay of Form and Mind. Oxford: Oxford University Press, 1994. 285 p.
6. Бразгуноў А.У. Вобраз аўтара ў дыярышах Багуслава Маскевіча // Веснік БДПУ. Сер. 1. 2022. № 2. С. 133–136.
7. Беляева Е.С. Образ автора как фактор интерпретационного функционирования текста // Вестник Кемеровского государственного университета. 2018. № 3. С. 153–158.
8. Laskova M.V., Chebotareva V.R. Literary text as object of linguistic research // Проблемы современной науки и образования. 2020. № 3(148). С. 30–32.
9. Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Литературно-критические статьи. М.: Худож. лит., 1986. С. 5–26.
10. Виноградов В.В. О теории художественной речи. М.: Высш. шк., 1971. 240 с.
11. Белинский В.Г. Взгляд на русскую литературу 1847 года // Белинский В.Г. Полн. собр. соч. Т. 10. Статьи и рецензии 1846–1848. М.: Изд. АН СССР, 1956. С. 279–359.
12. Кожевникова К. Субъективизация и ее отношение к стилю современной эпической прозы // Československá rusistika. 1968. XIII. 4. С. 236–242.

13. Соловьев В.С. На заре туманной юности // Соловьев В.С. Смысл любви: Избранные произведения. М.: Современник, 1991. С. 459–473.
14. Тургенев И.С. Отцы и дети // Тургенев И.С. Рудин. Дворянское гнездо. Накануне. Отцы и дети. М.: Худож. лит., 1983. С. 377–538.
15. Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Смысл любви: Избранные произведения. М.: Современник, 1991. С. 125–182.
16. Эйзенштейн С.М. Нравнодушная природа // Эйзенштейн С. Избранные произведения: в 6 т. Т. 3. М.: Искусство, 1964. С. 37–432.
17. Юрина Н.Г. Тема апокалипсиса в поэтическом творчестве Вл. Соловьева: романтико-реалистическая и символистская традиции // Соловьевские исследования. 2012. Вып. 3(35). С. 67–81.
18. Юрина Н.Г. В.С. Соловьев – первый символист или последний романтик (Эстетические взгляды и творческая модель) // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2021. № 73. С. 267–286.
19. 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.
20. Лев Толстой об искусстве и литературе: сборник: в 2 т. Т. 1 / подгот. текстов К.Н. Ломунова. М.: Сов. писатель, 1958. 608 с.

References

(Sources)

Collected Works

1. Bakhtin, M.M. Avtor i geroy v esteticheskoy deyatelnosti [The author and the hero in aesthetic activity], in Bakhtin, M.M. *Literaturno-kriticheskie stat'i* [Literary and critical articles]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1986, pp. 5–26.
2. Belinskiy, V.G. Vzgl'yad na russkuyu literaturu 1847 goda [A look at the Russian literature of 1847], in Belinskiy, V.G. *Polnoe sobranie sochineniy v 13 t., t. 10* [The complete works in 13 vol., vol. 10]. Moscow: Izdanie Akademii nauk SSSR, 1956, pp. 279–359.
3. Eyzenshteyn, S.M. Neravnodushnaya priroda [Caring nature], in Eyzenshteyn, S. *Izbrannye proizvedeniya v 6 t., t. 3* [Selected works in 6 vol., vol. 3]. Moscow: Iskusstvo, 1964, pp. 37–432.

Individual Works

4. Solov'ev, V.S. Na zare tumannoy yunosti [At the Dawn of Misty Youth], in Solov'ev, V.S. *Smysl lyubvi: Izbrannye proizvedeniya* [The meaning of love: Selected works]. Moscow: Sovremennik, 1991, pp. 459–473.
5. Solov'ev, V.S. Smysl lyubvi [The meaning of love], in Solov'ev, V.S. *Smysl lyubvi: Izbrannye proizvedeniya* [The meaning of love: Selected works]. Moscow: Sovremennik, 1991, pp. 125–182.
6. Turgenev, I.S. Ottsy i deti [Fathers and sons], in Turgenev, I.S. *Rudin. Dvoryanskoe gnezdo. Nakanune. Ottsy i deti* [Rudin. A Nest of Gentlefolk. On the eve. Fathers and sons]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1983, pp. 377–538.

(Articles from Scientific Journals)

7. Belyaeva, E.S. *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2018, no. 3, pp. 153–158.
8. Brazgunov, A.V. *Vestnik Belorusskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*, 2022, no. 2, pp. 133–136.
9. Kozhevnikova, K. *Československá rusistika*, 1968, no. XIII, 4, pp. 236–242.
10. Laskova, M.V., Chebotareva, V.R. *Problemy sovremennoy nauki i obrazovaniya*, 2020, no. 3(148), pp. 30–32.

11. Yablokov, E.A. «Zarya tumannoy yunosti» kak universaliya (A. Koltsov – Vl. Solov'ev – A. Platonov) [“The dawn of misty youth” as a universal (A. Koltsov – Vl. Solovyov – A. Platonov)], in *Universalii russkoy literatury. T. 3* [Universals of Russian literature. Vol. 3]. Voronezh: OOO IPTs «Nauchnaya kniga», 2011, pp. 248–264.

12. Yurina, N.G. *Solov'evskie issledovaniya*, 2012, issue 3(35), pp. 67– 81.

13. Yurina, N.G. *Vestnik Samarskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2011, no. 7(88), pp. 125–131.

14. Yurina, N.G. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2021, no. 73, pp. 267–286.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

15. Aref'eva, N.G. Otrazhenie dialogov Platona («Fedr» i «Pir») i «Kosmogonii» Plotina v rasskaze V.S. Solov'eva «Na zare tumannoy yunosti» [Reflection of Plato's dialogues (“Phaedrus” and “Feast”) and Plotinus' “Cosmogony” in V.S. Solovyov's story “At the Dawn of Misty Youth”], in *Sovremennaya paradigma gumanitarnykh issledovaniy: problemy filologii i kul'turologii* [The modern paradigm of humanitarian research: problems of philology and cultural studies]. Moscow: Izdatel'stvo «Pero», 2015, pp. 127–136.

(Monographs)

16. Cook, G. *Discourse and Literature: The Interplay of Form and Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1994, 285 p.

17. *Lev Tolstoy ob iskusstve i literature v 2 t. T. 1* [Leo Tolstoy on art and literature in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Sovetskiy pisatel', 1958. 608 p.

18. Luk'yanov, S.M. *O Vl. Solov'eva v ego molodye gody. Materialy k biografii v 3 kn., kn. 1* [About Vl. Solovyov in his early years. Materials for the biography in 3 books, book 1]. Petrograd: Senatskaya tipografiya, 1916. 440 p.

19. Vinogradov, V.V. *O teorii khudozhestvennoy rechi* [On the theory of literary speech]. Moscow: Vysshaya shkola, 1971. 240 p.

20. Yurina, N.G. *Literaturno-khudozhestvennoe tvorchestvo V.S. Solov'eva v kontekste russkoy slovesnosti vtoroy poloviny XIX veka (estetika, poetika, stil')* [Literary and artistic works of V.S. Solovyov in the context of Russian literature of the second half of the 19th century (aesthetics, poetics, style)]. Saransk: Izdatel'stvo Mordovskogo universitetata, 2019. 548 p.

УДК 82:13
ББК 87.3(2)522:83.3

Венди Элгерсма Хеллеман

Университет Торонто, доктор философии, приглашенный научный сотрудник, кафедра классической литературы, Канада, Торонто, e-mail: hellemanw@gmail.com

София В.С. Соловьева и Беатриче Данте

Аннотация. В данном исследовании автор утверждает, что поэты-символисты, такие как А. Блок, увидевшие отголоски дантовской Беатриче в образе Софии Владимира Соловьева, не ошиблись. Установлены параллели в развитии темы любви в творчестве символистов и Вл. Соловьева. Отмечается, что символистское понимание Софии не учитывало в должной мере влияния романтизма, господствовавшего в русской культуре и эстетике конца XIX века, на образ Софии Вл. Соловьева. С использованием историко-литературных и философских методов дан анализ рецепции образа дантовской Беатриче и блоковской Прекрасной Дамы в творчестве Вл. Соловьева. Доказывается, что тема любви к Прекрасной Даме у трубадуров, трансформированная в «Божественной комедии» в средство выражения любви к Богу, свойственна и соловьевскому теургическому подходу к преобразующему характеру красоты и любви. Признавая историческую дистанцию между Данте и Соловьевым, с применением литературно-философского анализа аргументируется использование тем христианского платонизма для решения двух существенных нерешенных проблем в понимании образа Софии: во-первых, гностический дуализм образа Софии у Соловьева; во-вторых, вопрос о божественном статусе Софии. Делается вывод о том, что рецепция платонизма в творчестве Соловьева и мистическое понимание им образа Софии оставались преимущественно монистическими, в соответствии с традиционным неоплатоническим мистицизмом.

Ключевые слова: учение о Софии, образ Беатриче, образ Прекрасной Дамы, неоплатонизм, неоплатонический мистицизм, романтизм, архетипы, экземпляризм, символизм, теургия, гностический дуализм

Wendy Elgersma Helleman

University of Toronto, Doctor of Philosophy, Visiting Scholar, Department of Classics, Canada, Toronto, e-mail: hellemanw@gmail.com

V.S. Solovyov's Sophia and Dante's Beatrice

Abstract. In this study, the author claims that symbolist poets, such as A. Blok, who saw echoes of Dante's Beatrice in the image of Sofia by Vladimir Solovyov, were not mistaken. Parallels are drawn in the development of the theme of love in the works of symbolists and V. Solovyov. It is noted that the symbolist understanding of Sofia did not take into account the influence of Romanticism on the image of Sofia V. Solovyov, dominating in Russian culture and aesthetics of the late XIX century. Using historical, literary and philosophical methods, the author analyzes the reception of the image of Dante's Beatrice and Blok's Beautiful Lady in the works of V. Solovyov. It is proved that the theme of love for a Beautiful Lady among the troubadours, transformed into a means of expressing love for God in the

Divine Comedy, is also characteristic of Solovyov's theurgic approach to the transformative nature of beauty and love. Recognizing the historical distance between Dante and Solovyov, using literary and philosophical analysis, the use of themes of Christian Platonism is argued to solve two significant unresolved problems in understanding the image of Sophia: firstly, the gnostic dualism of the image of Sophia in Solovyov; secondly, the question of the divine status of Sophia. It is concluded that the reception of Platonism in Solovyov's work and his mystical understanding of the image of Sophia remained predominantly monistic, in accordance with traditional Neoplatonic mysticism.

Key words: the doctrine about Sophia, the image of Beatrice, the image of a Beautiful Lady, Neoplatonism, Neoplatonic mysticism, Romanticism, archetypes, instantialism, symbolism, theurgy, gnostic dualism

DOI: 10.17588/2076-9210.2023.1.065-079

700-летие со дня смерти Данте – подходящий повод поразмышлять о том огромном влиянии, которое его творчество имело далеко за пределами Италии и Западной Европы, включая признание гениальности его поэзии в России.

Тексты Данте были хорошо известны в России, его идеи и образы были близки многим дореволюционным авторам. Это подтверждает обширное исследование В.Т. Данченко, отражающее весь спектр переводов трудов Данте на русский язык и критической литературы о нем в период с 1762 по 1972 год¹.

Эта важная годовщина является также хорошей возможностью вспомнить тезисы исследования, опубликованного около десяти лет назад и посвященного теме образов Софии и Беатриче в творчестве Вл. Соловьёва и Данте соответственно².

Что же привлекало Соловьёва в произведениях Данте и особенно в образе Беатриче? Центральный вопрос, которому посвящено настоящее исследование, заключается в том, что Соловьёв переосмысливает образ Беатриче у Данте, развивая свое понимание Софии, одного из центральных образов его творчества.

Обращение Владимира Соловьёва к теме Софии неизбежно включало в себя идею божественной Мудрости, основывающуюся на древнерусской традиции почитания Софии Премудрости Божией (см., например, почитание Новгородской иконы Святой Софии)³. Беатриче для Данте – «та, что приносит благословение или счастье», она была его знакомой дамой, которой он, наряду с поэтами-трубадурами, адресовал стихи любви и восхищения, воспевая ее выдающуюся

¹ См.: Данченко В.Т. Данте Алигьери: Библиографический указатель русских переводов и критической литературы на русском языке, 1762–1972 / Всесоюз. гос. б-ка иностр. лит. М.: Книга, 1973, 266 с. [1]. См. также: Davidson Pamela. The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov; a Russian Symbolist's Perception of Dante. Cambridge UK: University Press, 1989. 319 p. [2]; Potthoff Wilfried. Dante in Russland. Zur Italienrezeption der russischen Literatur von der Romantik zum Symbolismus. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1991. 682 p. [3].

² Helleman Wendy E. Solovyov's Sophia as a Nineteenth-century Russian Appropriation of Dante's Beatrice. Lewiston NY: Mellen, 2010. 403 p. [4].

³ См.: Соловьёв В.С. La Russie et l'église universelle. Paris: Librairie Stock, 1922. С. 263–264 [5]; Соловьёв Владимир Сергеевич. Собрание сочинений / под ред. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. СПб.: Просвещение, 1911–1914. Т. 9, С. 172–193, особенно 188 [6].

красоту, достойную рыцарской преданности⁴. В «Божественной комедии», однако, Беатриче уже оказывается небесной путеводительницей и наставницей Данте, подобно Госпоже Философии у Боэция⁵, демонстрирующей в собственном лице само определение Философии как «обращение к Мудрости с любовью»⁶.

Наше исследование литературного образа Софии В. Соловьёва в его сопоставлении с образом несравненной Дамы у Данте строится вокруг темы любви к Прекрасной Даме. Эта любовь олицетворяет и божественную мудрость, и любовь к людям в их бедственном положении, когда они, заблудшие и падшие, ищут выход в своих странствованиях, предназначение которых – воссоединение с Богом как их первоначалом и целью. В исследовании приводятся доводы в пользу важности этой темы для обоих авторов – темы, уходящей корнями в христианский платонизм. Сочинение Соловьёва «София» прочитывается с точки зрения теургической поэтической задачи, которую Соловьёв взял на себя и которую в итоге нашел невероятно сложной.

Наша аргументация строится на признании центральной роли Софии в творчестве Соловьёва, в частности в его ранней незаконченной рукописи «София [La Sophia]» (1875–1876 гг.)⁷ и работах «Чтения о Богочеловечестве» (1878–1881 гг.)⁸ и «Россия и Вселенская церковь» (1887–1888 гг.). Настоящее исследование дистанцируется от уже имеющихся многочисленных исследований, склонных подчёркивать разнообразие и противоречия в определении Софии⁹.

На наш взгляд, Владимир Соловьёв подходит к осмыслению Софии на основе различных подходов – литературного, философского и теологического. Соловьёв, так же, как и Данте, отмечал сложность формулирования своего мистического видения Софии, невозможность полностью выразить переживание им блаженного видения Всеединства¹⁰. Стоит обратить внимание на то, что

⁴ См.: Helleman. Solovyov's Sophia. С. 235–238.

⁵ См.: Helleman Wendy E. The Feminine Personification of Wisdom: A Study of Homer's Penelope, Cappadocian Macrina, Boethius' Philosophia, and Dante's Beatrice. Lewiston NY.: Mellen, 2009. С. 20–246 [7].

⁶ См.: Dante Alighieri. Le Opere di Dante: Testo Critico della Società Dantesca Italiana. Michele. 2nd ed. Firenze: Nella Sede della Società, 1960; Firenze: R. Bemporad, 1921. 933 с. [8]. Об итальянском тексте La Divina Commedia см.: Barbi, 443–798; об Il convivio см.: Barbi, 143–293. Конвивио (Пир) был переведен Ричардом Лансингом на английский язык: Dante Alighieri. The Convivio / trans. by Lansing Richard H. NY.: Garland, 1990. 274 p. [Электронный ресурс]. URL: <http://dante.ilt.columbia.edu/books/convivi/index.html> [9]. См. также: Helleman. Solovyov's Sophia. С. 208, 212–213.

⁷ См.: Rouleau F., Soloviev V. La Sophia et les autres écrits français. Lausanne: L'Age d'homme/la cité, 1978. С. 3–77 [10]. Параллельный французско-русский текст см.: Козырев А.П. Ла София // Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. Т. 2. М.: Наука, 2000. С. 8–161 [11].

⁸ См.: Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве (1877–1881). С. 1–181.

⁹ См. Zenkovsky V.V. A History of Russian Philosophy. In 2 vols. / trans. by George L. Kline. NY.: Columbia University Press; London: Routledge and Kegan Paul, 1953. С. 493, 505–07 [12].

¹⁰ См.: Dante Alighieri. La Divina Commedia // Dante Alighieri. Le Opere di Dante: Testo Critico della Società Dantesca Italiana. Michele. («Paradiso», 33.79–145). См. также: Helleman. Solovyov's Sophia. С. 243–244.

София и софийное видение были проявлением внутреннего единства его философских исследований и его жизненной задачи – обретение воплощения красоты в этом мире как теургической задачи обожения человечества – Богочеловечества. Эта идея Соловьёва восходит к самым корням православия, которое рассматривает христианскую жизнь как путь обожения, соучастия в божественной природе (греч. *theôsis*, *theoroiêsis*). Это представление основано на новозаветном тексте Второго послания Петра (2 Пет.1:3-4): «Как от Божественной силы Его даровано нам все потребное для жизни и благочестия, через познание Призвавшего нас славою и благостию, которыми дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы через них соделались причастниками Божеского естества, удалившись от господствующего в мире растления похотью» – и восходит к святому Афанасию в ранней христианской традиции¹¹.

Рассматривая Беатриче у Данте как предшественницу Софии у Соловьёва, мы продолжаем тему, уже начатую поэтами-символистами, особенно вторым их поколением: А. Блоком, А. Белым и В. Ивановым, которые в своем творчестве в изображении возлюбленной дамы признали в визионерском изображении Софии Соловьёвым отражение Беатриче. Символисты также развили концепцию любви Соловьёва, включающую образ Прекрасной Дамы как архетип «Вечной Женственности», что наиболее ярко выражено в позднем стихотворении Владимира Соловьёва «Три свидания» (1898 г.)¹². Такое обращение поэтов-символистов к Соловьёву не было безусловным¹³, поскольку их символическая поэзия обычно объединяла изображение Софии с образами Беатриче или Девы Марии. В настоящем исследовании мы рассматриваем эту проблему с точки зрения романтизма как контекста для соловьёвского прочтения Данте. Романтизм как контекст также важен и для рассмотрения влияния общего наследия христианского платонизма на творчество Данте и Соловьёва.

Прочтение Данте через призму романтизма

Научные исследования темы Софии в творчестве Соловьёва и её связи с образом Беатриче у Данте, в частности работа Памелы Дэвидсон *The Poetic Im-*

¹¹ «Мы причастны Сыну Божьему, мы так же причастны и Богу, и это было то, что сказал апостол Пётр: "...соделались причастниками Божеского естества"» (по-гречески: *autou gar tou Huiou metechontes, tou theou metechein legometha; kai touto estin ho elegen ho Petros, Hina genêsthe theias koinônoi phuseôs*) (см.: Афанасий Александрийский. *Orationes contra Arianos* / ed. Migne J.P. // *Patrologia Graeca*. Т. 26. Cols. 12–525. 45a <http://patristica.net/gaeca/> [13]); Афанасий Александрийский. *De Incarnatione verbi dei* 54, «Ибо Он был сделан человеком, чтобы мы могли стать Богом» (По-гречески: *Autos gar enênthrôpêsen hina hêmeis theôpoiêthômen*)» (см.: Афанасий Александрийский. *De Incarnatione verbi dei* / ed. Migne J.P. // *Patrologia Graeca*. Т. 25. 192b. <http://patristica.net/gaeca/> [14]).

¹² См.: Соловьёв В.С. Три свидания // Соловьёв Владимир Сергеевич. Собрание сочинений. В 12 т. Т. 12. Брюссель: Жизнь с Богом, 1970. С. 80–86.

¹³ См.: Davidson Pamela. *The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov; a Russian Symbolist's Perception of Dante*. С. 84.

agination of Vyacheslav Ivanov, показали, что стремление символистов объединить Беатриче с Софией и Девой Марией недостаточно обосновано. Чтобы прояснить различия образов Беатриче, Софии и Девы Марии, для начала стоит отметить, что Соловьёв читал Данте с позиции романтизма, распространённого в конце XIX века в поэзии и культуре¹⁴. Отстраняясь от рационализма, романтики ценили прямое лирическое выражение эмоций и чувств; это означало отказ от искусственности и явный интерес к поэтической структуре и композиции, включая аллегорическую персонификацию¹⁵. Что касается поэзии Данте, то наибольшее внимание в России привлекла его «Божественная Комедия» (в части «Ад»); любовные стихи Данте ценились за яркое выражение переживания любви к леди Биче из Флоренции XIII века (в меньшей степени – к небесной леди, олицетворяющей «мудрость в раю»). Соловьёв тоже ценил искренность и простоту чувств. Он использует стихотворения Данте, чтобы изобразить Софию как существующую реальность¹⁶. Соловьёв протестовал против трактовки образа Софии как «олицетворения» абстрактной мудрости¹⁷. Данте явно привлекал Соловьёва автобиографическим подходом к выражению любви к Беатриче как женщине, укоренённой в исторической реальности.

С точки зрения романтизма в искусстве и культуре Соловьёв ценил Данте как социального пророка, задачу которого он сам понимал как теургическую роль посредника между божественным и человеческим в целях воплощения идеального в материальной реальности¹⁸. Эта оценка Соловьёвым Данте опиралась также на его прочтение трактата «О монархии», особенно в развитии идеи о «свободной теократии», позволяющей отвести царю, трудящемуся вместе с Папой римским над созданием всемирной христианской империи, особую роль в защите церкви (без слияния церкви и государства, как в ветхозаветном теократическом государстве)¹⁹. Чтобы читать Данте в подлиннике, Соловьёв изучал итальянский язык и даже перевел на русский как минимум два любовных стихотворения Данте. Он часто цитирует итальянского автора в своих литературно-

¹⁴ См.: Асоян Арам А. Данте в русской культуре. М.: Humanitas, 2015. С. 24–52 [15].

¹⁵ См.: Potthoff Wilfried. Dante in Russland. С. 182.

¹⁶ См.: Helleman. Solovyov's Sophia. С. 109–114.

¹⁷ См.: Соловьёв В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьёв Владимир Сергеевич. Собрание сочинений. В 12 т. Т. 9. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С. 185–188; Соловьёв В.С. La Russie et l'Église universelle. С. 263–264.

¹⁸ См.: Соловьёв В.С. Красота в природе // Соловьёв Владимир Сергеевич. Собрание сочинений. В 12 т. Т. 6. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С. 33–74. См. также: Соловьёв В.С. Общий смысл искусства. Там же. С. 75–90.

¹⁹ См.: Dante Alighieri. Le Opere di Dante: Testo Critico della Società Dantesca Italiana. Michele. С. 329–381; Helleman Wendy E. Solovyov's Sophia as a Nineteenth-century Russian Appropriation of Dante's Beatrice. С. 91–105. См. также: Florovsky G. Vladimir Solov'ev and Dante: the Problem of Christian Empire // For Roman Jakobson. Essays in the occasion of his sixtieth birthday. The Hague: Mouton, 1956. С. 152–160, esp. 158–60 URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/vladimir-solovev-i-dante-zadacha-hristianskoj-imperii/ [16].

критических трудах, а также в «Оправдании добра»²⁰. Кульминацией этого соловьевского увлечения итальянским автором стало косвенное упоминание о Беатриче в позднем стихотворении Соловьева «Три свидания»²¹. Таким образом, свидетельства этих ссылок не оставляют сомнений в постоянном обращении Соловьева к работам Данте при обсуждении широкого круга вопросов.

В изображении Софии как образа мудрости для Соловьева, как и Беатриче для Данте, было важно соединить это изображение мудрости с женской красотой и любовью. Учитывая многовековое историческое развитие, разделяющее двух авторов, естественно ожидать серьезных различий в способе такого соединения. Данте был выдающимся поэтом, который также писал философские эссе, но отличался, прежде всего, поэтическим мастерством, будь то сонет или песня (*canzone*). В отличие от Соловьева, Данте не питал отвращения к аллегориям, будь то оригинальное сочинение или переработка-интерпретация²². Соловьев, в свою очередь, известен как выдающийся философ, который также писал стихи и был готов рискнуть профессиональной репутацией, занимаясь спиритизмом и оккультизмом, чтобы найти новую основу для своей метафизики²³. Несмотря на эти различия, примечательно, что между Соловьевым и Данте существуют близкие параллели. В частности, можно отметить сходство в их понимании философии и мудрости, а также важной роли мистического единства.

*Любовь к Даме как путь любви к Богу:
тема, основанная на христианском платонизме*

Рассуждения выше подводят нас ко второй основной теме настоящего исследования – платонизм как важный фактор в изображении Софии, в образе которой раскрываются темы любви, красоты и мудрости. Платонизм известен тем, что оценивает мир, в котором мы живем, мир переходов и изменений, с точки зрения «высшего» мира идеальных и неизменных архетипов, в которых коренятся явления нашего мира. В частности, для Данте и Соловьева важно отметить роль неоплатонизма, поскольку оба апеллируют к окончательному мистическому видению с его решительно монистическим акцентом на Всеединстве.

Разработка платонической темы особенно важна для решения двух сложных вопросов. Первый из них касается указаний на двойственную роль Софии, особенно потому, что у поэтов-символистов признается двойственность женской красоты

²⁰ См.: Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев Владимир Сергеевич. Собр. соч. В 12 т. Т. 8. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С. 3–516. См. также: Helleman Wendy E. Solovyov's Sophia as a Nineteenth-century Russian Appropriation of Dante's Beatrice. С. 122–137 (особенно С. 136–137).

²¹ См.: Соловьев В.С. Три свидания // Соловьев Владимир Сергеевич. Собрание сочинений. В 12 т. Т. 12. Брюссель: Жизнь с Богом, 1970. С. 80–86.

²² См.: Singleton Charles. Dante's Commedia, Elements of Structure. Dante Studies № 1. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1977. 98 p. [17]; Hollander Robert. Dante Theologus-Poeta // Dante Studies. 1976. № 94. С. 91–136 [18].

²³ См.: Solovyov S.M. Vladimir Solovyov: His Life and Creative. Fairfax VA: Eastern Christian Publications, 2000. С. 64–65, 124, 129–130 [19].

и обманчивость женской внешности. Вдохновленные гностической Софией, такие поэты, как Д. Мережковский и А. Блок (в его поэме «Незнакомка»), признавали женскую красоту искушением²⁴. Признаки двойственности женской красоты можно обнаружить и в рукописях В.С. Соловьёва. Например, в «Ла София» он пишет о «разделенной» Софии²⁵. Некоторые исследователи, такие как В. Зеньковский и А. Козырев²⁶, приписывают Соловьёву метафизический (гностический) дуализм. С нашей точки зрения, метафизический (гностический) дуализм не является определяющей чертой философии Соловьёва.

В нашем исследовании мы пришли к выводу о том, что с первых своих работ Соловьёв искал целостное знание, объединяющее эмпирическое и рациональное начало с религиозным пониманием. Такая интеграция целостного знания предполагалась в трех обширных областях: 1) в теософии, объединяющей науку, философию и эстетику с религией и теологией, очевидной в его метафизической теории в «Ла София», а также в представлении завершения мировой истории как достижения полного всеединства, когда будет «все в одном» и «всё во всём» (1 Кор. 15.28); 2) в свободной теократии, занимающей промежуточное положение между славянской тенденцией отождествлять церковь и государство и либеральной демократией Запада; и 3) в теургии как в пророческой задаче поэта низвести или воплотить Софию в человеческую реальность²⁷. Соловьёв был не только академическим писателем и публицистом, он высоко ценил поэзию и искусство, пробуждающие осуждение могущественного присутствия царственной, прекрасной и сострадательной Софии.

Второй серьезной проблемой в соловьевском осмыслении Софии является присвоение ей божественных атрибутов и титулов: божество, богиня. Для нас особенно интересно, что эта проблема имела прецедент: Данте в своих ранних поэмах (поэмах № 8, 19, 24 в сборнике «Vita Nuova»²⁸) описывал Беатриче языком «спасения и искупления». Для обоих авторов использование божественных атрибутов может быть объяснено, по крайней мере частично, с точки зрения поэтической свободы, когда восхваления легко достигают превосходных степеней. Однако между двумя этими персонажами – Софии и Беатриче – с самого начала была значительная разница в онтологическом статусе: Беатриче Данте имела реальный исторический прообраз и первоначально предстала как объект любви человека. В «Божественной Комедии», как мы знаем, Данте встретил ее возле могилы, и ее роль небесного учителя и сострадательного наставника, созданная по образцу Леди

²⁴ См.: Helleman Wendy E. Solovyov's Sophia as a Nineteenth-century Russian Appropriation of Dante's Beatrice. С. 45 (и примечание 168).

²⁵ См.: Rouleau F., Soloviev V. La Sophia et les autres écrits français. С. 51.

²⁶ См.: Zenkovsky V.V. A History of Russian Philosophy. In 2 vol. С. 494; Козырев А.П. Парадоксы незавершенного трактата: к публикации перевода французской рукописи Владимира Соловьёва «София» // Логос. 1991. № 2. С. 152–170, 153–155 [20]; Козырев А.П. Соловьёв и гностики. М.: Изд. Савин, 2007. 544 с. [21].

²⁷ См.: Helleman Wendy E. Solovyov's Sophia as a Nineteenth-century Russian Appropriation of Dante's Beatrice. С. 9–14, 16–17.

²⁸ См.: Dante Alighieri. Le Opere di Dante: Testo Critico della Società Dantesca Italiana. С. 3–49; Williams Charles. The Figure of Beatrice: A Study in Dante. London: Faber and Faber, 1943. С. 21–22 [22].

Философии Бозция, тесно связала ее с небесной Девой Марией. Для В. Соловьева София всегда была сверхъестественным, метафизическим существом, а не человеком²⁹. И все же, хотя Соловьев, находящийся под влиянием романтизма, отвергает персонификацию в своих рассуждениях, в драматическом диалоге («Ла София») он наделяет Софию человеческими чертами, говоря, например, о ее глазах³⁰.

Как еще он мог бы объяснить своим слушателям значение женского образа, столь абстрактно определяемого в «Чтениях о Богочеловечестве» как пассивное производное от единства человечества (где Христос, Логос, отмечен как активно производящий единство)³¹? Подобно небесной Деве Марии, София представляет собой идеал искупленного и безгрешного человечества. Историческая Мария, изображенная в «La Russie et l'église universelle» как мать Христа, была определена как первое совершенное женское воплощение Софии. Соловьев пишет о Деве Марии как об олицетворении Церкви как тела Христова, и в этом отношении как о совершенном (андрогинном) человечестве³², с ролью, практически идентичной роли Софии.

Любовь Данте к Беатриче содержит страстный и чувственный оттенок, подобно любви, изображаемой в стихах придворных поэтов-трубадуров. «Божественная комедия» не отрицает такую любовь, но указывает на ее недостаточность³³. Эта любовь должна быть преобразована в духовное стремление к Богу³⁴. Стремясь достойно похвалить женщину, как это показано в поэме № 42 в «Vita Nuova»³⁵, Данте знает, что такая похвала требует и духовной основы, а не только меняющегося совершенного телесного образа. Даже в любовной поэзии он распознает ее красоту с точки зрения идеала, согласно которому измеряется вся красота³⁶, что дает важный ключ к пониманию восхваления красоты Беатриче в «Божественной Комедии», где она представляет собой парадигму женской красоты как

²⁹ См.: Helleman Wendy E. Solovyov's Sophia as a Nineteenth-century Russian Appropriation of Dante's Beatrice. С. 174, 205.

³⁰ См.: Rouleau F., Soloviev V. La Sophia et les autres écrits français. С. 6.

³¹ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев Владимир Сергеевич. Собрание сочинений. В 12 т. Т. 3. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С. 114–115.

³² См.: Соловьев В.С. La Russie et l'église universelle. С. 263–264 [5]; Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев Владимир Сергеевич. Собрание сочинений. В 12 т. Т. 3. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С. 122, 126–127. См. также: Helleman Wendy E. Solovyov's Sophia as a Nineteenth-century Russian Appropriation of Dante's Beatrice. С. 273–274, 302–303.

³³ См.: Dante Alighieri. La Divina Commedia // Dante Alighieri. Le Opere di Dante: Testo Critico della Società Dantesca Italiana. Michele. 2nd ed. Firenze: Nella Sede della Società, 1960 (Purgatorio, 31.19–21, 31–36, 49–51, 85–88).

³⁴ См.: Dante Alighieri. La Divina Commedia // Dante Alighieri. Le Opere di Dante: Testo Critico della Società Dantesca Italiana. Michele. 2nd ed. Firenze: Nella Sede della Società, 1960 (Paradiso, 18.15). См. также: Helleman Wendy E. Solovyov's Sophia as a Nineteenth-century Russian Appropriation of Dante's Beatrice. С. 211, 235, 238–39, 241–243.

³⁵ См.: Dante Alighieri. Il convivio // Dante Alighieri. Le Opere di Dante: Testo Critico della Società Dantesca Italiana. Michele. 2nd ed. Firenze: Nella Sede della Società, 1960. Trattato 2, capitolo 7.

³⁶ См.: Данте Алигьери. Vita Nuova 19; Il convivio 3.6; «Божественная Комедия» («Чистилище») Dante Alighieri. Vita Nuova, 19; Il convivio 3.6; La Divina Commedia (Purgatorio, 31.49–51).

божественную женственность и архетип человеческой сущности³⁷. Таким образом, идеализация женщины у Данте играет важную роль в его будущем воссоединении с Беатриче как духовном паломничестве к своей цели – блаженному видению. Со-зерцание красоты Беатриче приближает его к осуществлению этой цели³⁸.

Данте унаследовал эту тему «любви к прекрасному» как суть *паломничества в любви к Богу* от Платона через Оригена, Августина и францисканцев. Многие известные исследователи средневековой философии и теологии, такие как Этьен Анри Жильсон (Etienne Gilson), возводят идеи Данте к аристотелизирующему богословию Фомы Аквинского³⁹. Однако мы также можем отметить бесспорное влияние платонизма на поэзию Данте. Персонификация женщины у Данте как олицетворения «любящего обращения к мудрости»⁴⁰ не помещает ее в контекст понимания Фомы Аквинского, который обозначал философию как служанку богословия⁴¹, но коррелирует с философией Августина Блаженного, который фактически отождествлял философию с самой мудростью⁴².

В частности, в «Исповеди» Августин смело использовал язык любви, чтобы изобразить стремление души к божественной красоте и к мистическому видению Бога⁴³. Истоки этой темы восходят к диалогу Платона «Пир», изображающему Эрос как истинного философа, стремящегося к мудрости через любовь к красоте на лестнице любви, как переход от материального к обладанию божественными бестелесными архетипами истины и красоты, абсолютной красоты, в поисках счастья⁴⁴. Эти архетипы были восприняты Филоном Александрийским и христианскими платониками (а также неоплатониками), чтобы представить Идеи в божественном Разуме как саму Мудрость; это были идеальные прототипы, с помощью которых Логос создал известный нам мир.

Среди платоников существовала дуалистическая тенденция, которая проявлялась в негативном отношении к нашему миру как к несовершенной и зыбкой копии высшей реальности⁴⁵. Неоплатоники воспринимали наш мир более

³⁷ См.: Helleman. The Feminine Personification of Wisdom. С. 215, 232–233, 245.

³⁸ См.: Dante Alighieri. La Divina Commedia (Paradiso, 14.40–42; 18.15; 28.12.

³⁹ См.: Gilson Etienne. Dante the Philosopher / trans. by Moore D. NY: Sheed and Ward, 1949. 338 с. [23].

⁴⁰ См.: Данте Алигьери. II convivio 3.12.

⁴¹ См.: Helleman Wendy E. Solovyov's Sophia as a Nineteenth-century Russian Appropriation of Dante's Beatrice. С. 97–98, 357–358.

⁴² См.: Helleman Wendy E. The Feminine Personification of Wisdom. С. 180–182, 265–268. См. также Данте Алигьери. II convivio 2.14–15; 3.15.

⁴³ См.: Августин Аврелий «Исповедь» (10: 27): «Поздно полюбил я Тебя, Красота, такая древняя и такая юная, поздно полюбил я Тебя! («Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!»); Verheijen L., Woldring I., Hoogveld L. (eds.). Aurelii Augustini Confessionum Libri XIII. Zwolle: Tjeenk Willink, 1964. С. 158 [24].

⁴⁴ Plato. Symposium 201b–204c, 210b–211c. См.: Hamilton E, Cairns H. (eds). Plato: The Collected Dialogues of Plato. NY: Bollingen, 1963. С. 525–574 [25]. См. также: Helleman Wendy E. Solovyov's Sophia as a Nineteenth-century Russian Appropriation of Dante's Beatrice. С. 249, 342–345.

⁴⁵ См.: Florovsky G. Creation and Creaturehood // Florovsky G. The Collected Works. Т. 3. Creation and Redemption. Belmont, MA: Nordland, 1972. С. 43–78 [26].

позитивно – как эманацию высшего идеала, как мир, в котором сотворенная реальность в полной мере отражает эти архетипы. Подобное восприятие мира свойственно и францисканцам (таким как Гуго Викторинец⁴⁶ и Бонавентура), которые оказали влияние на становление Данте⁴⁷. Для этого подхода, обычно называемого экземплиаризмом, характерно соответствие между материальным и духовным/идеальным царством, рассмотрение первого через примеры или отражения божественных архетипов в нашем мире⁴⁸. Данте также был вдохновлен францисканской поэзией, восхваляющей Даму (т.е. Деву Марию), что побудило его развить рыцарскую поэзию трубадуров.

Признание роли экземплиаризма, зачастую игнорируемого многими современными исследователями⁴⁹, на наш взгляд, важно для понимания образа Беатриче, ее искупительной роли. Образ Беатриче у Данте создается с использованием выражений, более уместных для самого Христа. Во времена Данте этот язык осуждался как кощунственный, а ранние издания его стихов подвергались цензуре⁵⁰. Его похвала Даме изображала ее не только как идеал женственности, но и как приближение к архетипу самого Человечества. Как же тогда Беатриче соотносится с Девой Марией как истинной Царицей Небесной? Внимательное изучение образа Беатриче в «Божественной комедии» показывает, что она явилась в ответ на просьбу о заступничестве, обращенную к Марии как Престолу Мудрости и к Христу как самой божественной Мудрости⁵¹. В этом контексте и следует понимать бурную похвалу в высшей степени идеализированной Беатриче. Для Данте как «паломника» она являлась символом, фигурой (*figura*)⁵² или прообразом Марии и самого Христа. С точки зрения экземплиаристского понимания ее роль была аналогична роли Марии и Христа, но при этом не смешивалась с ними. Беатриче выступает в качестве примера экземплиаризма – она превозносится как выразительница божественных качеств, но при этом подчёркивается ее отдельная личная идентичность. Такой подход ясно показывает, как избежать слияния или размывания идентичностей, свойственных поэтам-символистам.

Экземплиаризм, представление об отражении божественных качеств в творении, позволяет нам увидеть параллели образов Беатриче у Данте и Софии

⁴⁶ См.: Соловьев В.С. Гуго Викторинец // Соловьев Владимир Сергеевич. Собрание сочинений. В 12 т. Брюссель: Жизнь с Богом, 1970. Т. 12, С. 574–576.

⁴⁷ См.: Helleman Wendy E. Solovyov's Sophia as a Nineteenth-century Russian Appropriation of Dante's Beatrice. С. 239, 261–62, 356, 358.

⁴⁸ См.: Helleman. The Feminine Personification of Wisdom. С. 172, 188.

⁴⁹ См.: Асоян Арам А. Данте в русской культуре. С. 8–174; Бесчетнова Е.В. Рецензия на книгу: Helleman W.E. Solovyov's Sophia as a Nineteenth-century Russian Appropriation of Dante's Beatrice. Lewiston NY.: Mellen, 2010 // Вопросы философии. 2014. № 4. С. 177–178 [27].

⁵⁰ См.: Williams Charles. The Figure of Beatrice: A Study in Dante. С. 21–22.

⁵¹ См.: Dante Alighieri. Il convivio 3.6; 3.11-15.

⁵² О рассмотрении Эрхом Ауэрбахом образа Беатриче как типа Марии или типа Христа см.: Auerbach Erich. "Figura". Scenes from the Drama of European Literature / trans. by Ralph Mannheim. NY., 1959. 249 p.; repr. Gloucester, MA: P. Smith, 1973. С. 11–76, esp. 73 [28]; Davidson Pamela. The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov; a Russian Symbolist's Perception of Dante. С. 86.

у Соловьева, даже несмотря на существенные отличия экземпляристского понимания Соловьева, особенно в его эстетике. Но оба автора признавали своих Дам достойными объектами любви, воплощением красоты и квинтэссенцией женственности, способными указывать путь в поисках Любви и воплощающими преобразующий характер красоты. Мы считаем, что Соловьев едва ли признал бы флорентийскую Беатриче XIII века воплощением Софии, как он делал это в отношении исторической Девы Марии. Иной является связь небесной Беатриче и Софии: Беатриче ведет паломника к блаженному видению, поскольку она идеализирована как образец человеческой сущности в платонической традиции. Таким образом, ее роль близка к роли Софии у Соловьева, которая также сильно идеализирована (не имеет исторической основы).

Здесь уместно вспомнить, что для России конца XIX века христианский платонизм оставался приемлемым подходом в философии, восходящим к каппадокийским отцам IV в.⁵³ Христианский платонизм обладал очевидными преимуществами перед тогдашними альтернативными позитивизмом, материализмом или социализмом. Несомненно, что сам Соловьев был хорошо знаком с платонизмом, о чем говорят его статьи для энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона⁵⁴, а также его участие в переводе на русский язык диалогов Платона и работы «Жизненная драма Платона»⁵⁵.

Несмотря на резкую критику позитивизма, Соловьев с самого начала тянулся к науке и продолжал высоко ценить ее, хотя и был склонен к более дуалистическому подходу в платонизме. Однако работа над осуществлением теургической задачи побуждала его к более позитивному подходу, выраженному в экземпляризме, который рассматривает наш мир, полный типов и символов, как отражение, приближенное к божественным идеальным архетипам. Таким образом, мы приходим к выводу, что экземляризм лежал в основе теургического понимания Соловьевым искусства как божественного императива воплощения божественного идеала в низшей материальной реальности. Этот тезис очень важен при объяснении использования возвышенной лексики для создания образа Софии как богини или божества⁵⁶.

Подобный подход заметен и в трактовке образа Марии как первого совершенного воплощения Софии в работе «La Russie», где Соловьев тщательно разграничивает историческую Марию как Богородицу (Theotokos) и Софию как божественный женский архетип и образец человеческой сущности; человеческая Мария – всего лишь одно воплощение Софии. С другой стороны, в работе «Идея

⁵³ См.: Helleman Wendy E. Solovyov's Sophia as a Nineteenth-century Russian Appropriation of Dante's Beatrice. С. 335–336.

⁵⁴ См.: статьи В.С. Соловьева «Николай Кузанский» (т. 10, с. 437–439), «Гуго Викторинец» (т. 12, с. 574–576) в Брюссельском издании сочинений.

⁵⁵ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев Владимир Сергеевич. Собрание сочинений. В 12 т. Т. 9. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С.194–243.

⁵⁶ См.: Helleman Wendy E. Solovyov's Sophia as a Nineteenth-century Russian Appropriation of Dante's Beatrice. С. 307–310, 327–328, 332.

человечества у Августа Конта» философ присваивает Марии более возвышенную роль – роль Царицы Небесной и со-искупительницы, в согласии с папской буллой 1854 г., в которой провозглашалось «непорочное зачатие Пресвятой Девы»⁵⁷. Его изысканная похвала Марии, помещенная им в перевод молитвенной поэмы Петрарки, использует описательную терминологию, которая в другом месте приписывается Софии⁵⁸. Даже в работе «Россия и Вселенская Церковь» (*La Russie et l'église universelle*) Соловьёв отмечал, что русское почитание божественной женственности в Софии должно рассматриваться как вклад русских православных в мировое христианство. Мы считаем весьма вероятным, что восприятие Марии католическим христианством XIX века побудило Соловьёва изобразить Софию не просто как православный эквивалент Девы Марии, но как православное усиление ее роли через признание божественной женственности⁵⁹.

Если довод о влиянии Данте на Соловьёва остается в некоторой степени косвенным, то количество цитат из произведений Данте в творчестве Соловьёва говорит само за себя. Кроме того, в образе соловьевской Софии поэты-символисты, такие как А. Блок, распознавали отголоски образа Беатриче.

В нашем исследовании мы рассмотрели параллели в подходах итальянского поэта и мыслителя XIII века и русского философа XIX века к темам Любви, Красоты и Мудрости. Отметим общие черты, уходящие корнями в христианский платонизм, особенно в его позитивной оценке нашего мира как творения Бога, хотя и падшего, но способного искать искупления, проявляя идеальный божественный мир в контексте падшего мира.

В результате проведенного сравнительного анализа женских образов в творчестве названных мыслителей мы согласились с выводами известной исследовательницы Памелы Дэвидсон (*Pamela Davidson*) о существенной модификации символистского подхода к сближению образов Беатриче и Софии. Признаем, что важным фактором в эстетической оценке Соловьёвым творчества Данте был романтизм. Но при этом нами было отмечено, что в позднем стихотворении «Три свидания» Соловьёв использовал числовую символику, широко распространенную и в поэзии Данте⁶⁰, которая вместе с узнаваемым женским образом также указывает на влияние итальянского поэта, в некоторой степени предвосхищающее практику символистов.

Соловьёв специально завершает стихотворение «Три свидания» коротким замечанием о своем желании угодить некоторым дамам, а также поэтам. Когда на первый план выходит символический аспект, представляющий Софию как олицетворение мудрости, мы понимаем, что с точки зрения эстетических принципов Соловьёв, возможно, хотел избежать сложной литературной конструкции,

⁵⁷ См.: Соловьёв В.С. *Идея человечества у Августа Конта* // Соловьёв Владимир Сергеевич. *Собрание сочинений*. В 12 т. Т. 9. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С. 186.

⁵⁸ Там же. Т. 12, С. 53–55.

⁵⁹ См.: Соловьёв В.С. *La Russie et l'église universelle*. С. 263–264.

⁶⁰ См.: Helleman. *The Feminine Personification of Wisdom*. С. 210, 223, 225, 231.

метафор и персонификаций, желая выразить реальность Софии как действенной силы для преобразования нашего падшего мира. Но на практике он прибег к драматизации, персонификации и диалогам с поразительными образами, чтобы представить ее красоту, живую и действенную, в божественном отклике на человеческий призыв. Он использовал персонификацию как форму искусства для воплощения идеала в привлекательном облике. Означает ли это, что В. Соловьёв отказался от своих принципов? На наш взгляд, нет, так как драматизацию можно признать лишь способом решения им теургической задачи, а использование философом персонификации – формой поэтического воплощения идеала. В завершающей части произведения Владимира Соловьёва «Три свидания» мы находим одно из наиболее интересных и важных пересечений В. Соловьёва и Данте в мистическом опыте русского мыслителя. Презентация Владимиром Соловьёвым мистического опыта всеединства в образе Софии⁶¹ явно перекликается с мощным опытом, описанным Данте в конце его «Божественной комедии», когда вся реальность объединяется так же, как единство в Боге.⁶²

Список литературы

1. Данченко В.Т. Данте Алигьери: Библиографический указатель русских переводов и критической литературы на русском языке, 1762–1972 / Всесоюз. гос. б-ка иностр. лит. М.: Книга, 1973. 266 с.
2. Davidson Pamela. The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov; a Russian Symbolist's Perception of Dante. Cambridge UK: University Press, 1989. 319 p.
3. Potthoff Wilfried. Dante in Russland. Zur Italienrezeption der russischen Literatur von der Romantik zum Symbolismus. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1991. 682 p.
4. Helleman Wendy E. Solovyov's Sophia as a Nineteenth-century Russian Appropriation of Dante's Beatrice. Lewiston NY.: Mellen, 2010. 403 p.
5. Соловьёв В.С. La Russie et l'église universelle. Paris: Librairie Stock, 1922. 336 с.
6. Соловьёв Владимир Сергеевич. Собрание сочинений / под ред. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. СПб.: Просвещение, 1911–1914.
7. Helleman Wendy E. The Feminine Personification of Wisdom: A Study of Homer's Penelope, Cappadocian Macrina, Boethius' Philosophia, and Dante's Beatrice. Lewiston NY.: Mellen, 2009. 336 p.
8. Dante Alighieri. Le Opere di Dante: Testo Critico della Società Dantesca Italiana. Michele. 2nd ed. Firenze: Nella Sede della Società, 1960; Firenze: R. Bemporad, 1921. 933 с.
9. Dante Alighieri. The Convivio [Электронный ресурс] / trans. by Lansing Richard H. NY.: Garland, 1990. 274 p. URL: <http://dante.ilt.columbia.edu/books/convivi/index.html/>
10. Rouleau F., Soloviev V. La Sophia et les autres écrits français. Lausanne: L'Age d'homme/la cité, 1978. 367 p.
11. Козырев А.П. Ла София // Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. Т. 2. М.: Наука, 2000. С. 8–161.
12. Zenkovsky V.V. A History of Russian Philosophy. In 2 vol. / trans. by George L. Kline. NY.: Columbia University Press; London: Routledge and Kegan Paul, 1953. 465 p.
13. Афанасий Александрийский. Orationes contra Arianos / ed. Migne J.P. // Patrologia Graeca. Т. 26. Cols. 12–525. <http://patristica.net/graeca/>
14. Афанасий Александрийский. De Incarnatione verbi dei / ed. Migne J.P. // Patrologia Graeca. Т. 25. Cols. 95–197. <http://patristica.net/graeca/>

⁶¹ См.: Соловьёв Владимир Сергеевич. Собрание сочинений. Т. 12. С. 84.

⁶² См.: Данте Алигьери. «Божественная Комедия» («Рай» 33.117).

15. Асоян Арам А. Данте в русской культуре. М.: Humanitas, 2015. 288 с.
16. Florovsky G. Vladimir Solov'ev and Dante: the Problem of Christian Empire // For Roman Jakobson. Essays in the occasion of his sixtieth birthday. The Hague: Mouton, 1956. С. 152–160. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/vladimir-solovev-i-dante-zadacha-hristianskoj-imperii/
17. Singleton Charles. Dante's Commedia, Elements of Structure. Dante Studies № 1. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1977. 98 p.
18. Hollander Robert. Dante Theologus-Poeta // Dante Studies. 1976. № 94. С. 91–136.
19. Solovyov S.M. Vladimir Solovyov: His Life and Creative. Fairfax VA: Eastern Christian Publications, 2001. 542 p.
20. Козырев А.П. Парадоксы незавершенного трактата: к публикации перевода французской рукописи Владимира Соловьёва «София» // Логос. 1991. № 2. С. 152–170.
21. Козырев А.П. Соловьёв и гностики. М.: Изд. Савин, 2007. 544 с.
22. Williams Charles. The Figure of Beatrice: A Study in Dante. London: Faber and Faber, 1943. 236 p.
23. Gilson Etienne. Dante the Philosopher / trans. by Moore D. NY.: Sheed and Ward, 1949. 338 p.
24. Verheijen L., Woldring I., Hoogveld L. (eds.). Aurelii Augustini Confessionum Libri XIII. Zwolle: Tjeenk Willink, 1964. 246 p.
25. Hamilton E, Cairns H. (eds). Plato: The Collected Dialogues of Plato. NY.: Bollingen, 1963. 1743 p.
26. Florovsky G. Creation and Creaturehood // Florovsky G. The Collected Works. Vol. 3. Creation and Redemption. Belmont, MA: Nordland, 1972. С. 43–78.
27. Бесчетнова Е.В. Рецензия на книгу: Helleman W.E. Solovyov's Sophia as a Nineteenth-century Russian Appropriation of Dante's Beatrice. Lewiston NY: Mellen, 2010 // Вопросы философии. 2014. № 4. С. 177–178.
28. Auerbach Erich. "Figura". Scenes from the Drama of European Literature / trans. by Ralph Mannheim. NY, 1959. 249 p.; repr. Gloucester, MA: P. Smith, 1973. С. 11–76.

References

(Sources)

Collected Works

1. Dante, Alighieri. *Le Opere di Dante, Testo Critico della Società Dantesca Italiana* [The Critical Text of the Works of Dante Alighieri, of the Italian Dante Society]. Florence: Nella Sede della Società, 1960; Florence: R. Bemporad, 1921. 933 p.
2. Hamilton, E., Cairns, H. eds. Plato: The Collected Dialogues of Plato. New York: Bollingen, 1963. 1743 p.2.
3. Migne, J.P. ed. *Patrologia Graeca. Patrologiae Cursus Completus. 1844–1880*. Paris: Garnier. 161 vols. <http://patristica.net/graeca/>.
4. Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy Vladimira Sergeevicha Solov'eva* [Collected work of Vladimir Sergeevich Solov'ev]. Brussels: Zhizn' s Bogom, 1966–1970. Saint-Petersburg: Prosveshchenie, 1911–1914.
5. Verheijen, L., Woldring, I., Hoogveld, L. Aurelii Augustini Confessionum Libri XIII. Zwolle: Tjeenk Willink, 1964. 246 p.

Individual Works

6. Asoyan, Aram A. *Dante v russkoy kul'ture* [Dante in Russian culture]. Moscow: Humanitas, 2015. 288 p.
7. Athanasius. De Incarnatione verbi dei [On the Incarnation of the Word], in *Patrologia Graeca*, vol. 25, pp. 95–197. <http://patristica.net/graeca/>
8. Athanasius. Orationes contra Arianos [Orations against the Arians], in *Patrologia Graeca*, vol. 26, pp. 12–525. <http://patristica.net/graeca/>

9. Danchenko, V.T. *Dante Alig'eri. Bibliograficheskiy ukazatel' russkikh perevodov i kriticheskoy literatury na russkom yazyke, 1762–1972* [Dante Alighieri. A bibliographical index of Russian translations and critical literature in the Russian language]. Moscow: Kniga, 1973. 266 p.
10. Davidson, Pamela. *The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov; a Russian Symbolist's Perception of Dante*. Cambridge UK: University Press, 1989. 319 p.
11. Gilson, Etienne. *Dante the Philosopher*. New York: Sheed and Ward, 1949. 338 p.
12. Helleman, Wendy E. *The Feminine Personification of Wisdom: A Study of Homer's Penelope, Cappadocian Macrina, Boethius' Philosophia, and Dante's Beatrice*. Lewiston NY: Mellen, 2009. 336 p.
13. Helleman, Wendy E. *Solovyov's Sophia as a Nineteenth-century Russian Appropriation of Dante's Beatrice*. Lewiston NY: Mellen, 2010. 403 p.
14. Kozyrev, A.P. *Solov'ev i gnostiki* [Solovyov and the gnostics]. Moscow: Savin, 2007. 544 p.
15. Kozyrev, A.P. *La Sophia*, in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 2* [The complete collected work and letters in 20 vol., vol. 2]. Moscow: Nauka, 2000, pp. 8–161.
16. Lansing, Richard H. trans. *Dante Alighieri. The Convivio*. New York: Garland, 1990. 274 p.
17. Potthoff, Wilfried. *Dante in Russland. Zur Italienrezeption der russischen Literatur von der Romantik zum Symbolismus*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1991. 682 p.
18. Solovyov, S.M. *Zhizn' i tvorcheskaia evoliutsiia Vladimira Solov'eva* [Vladimir Solovyov: His Life and Creative Evolution]. Fairfax VA: Eastern Christian Publications, 2001. 542 p.
19. Solov'ev, V.S. *La Russie et l'église universelle*. Paris: Librairie Stock, 1922. 336 p.
20. Soloviev, V.S. *La Sophia*, in F. Rouleau ed. *La Sophia et les autres écrits français*. Paris: L'Age d'homme / la cité, 1978, pp. 3–77.
21. Williams, Charles. *The Figure of Beatrice: A Study in Dante*. London: Faber and Faber, 1943. 236 p.

(Articles from Scientific Journals)

22. Beschetnova, E.V. Review Helleman W.E. Solovyov's Sophia as a Nineteenth-century Russian Appropriation of Dante's Beatrice. *Voprosy filosofii*, 2014, no. 4, pp. 177–78.
23. Hollander, Robert. *Dante Theologus-Poeta*. *Dante Studies*, 1976, no. 94, p. 91–136.
24. Kozyrev, A.P. *Paradoksy nezavershennogo traktata; k publikatsii perevoda frantsuzskoy rukopisi Vladimira Solov'eva «Sofiya»* [Paradoxes of the uncompleted treatises: for the publication of a translation of the French manuscripts of Vladimir Solov'ev's "Sophia"], in *Logos*, 1991, no. 2, pp. 152–170.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

25. Auerbach, Erich. "Figura". *Scenes from the Drama of European Literature*. New York, 1959. 249 p.; repr. Gloucester MA: P. Smith, 1973, pp. 11–76.
26. Florovsky, G. *Creation and Creaturehood*, in Florovsky, G. *The Collected Works. Vol. 3. Creation and Redemption*. Belmont, MA: Nordland, 1972, pp. 43–78.
27. Florovsky, G. *Vladimir Solov'ev and Dante: The Problem of Christian Empire*. For Roman Jakobson. The Hague: Mouton, 1956, pp. 152–160.

(Monographs)

28. Singleton, Charles. *Dante's Commedia, Elements of Structure*. *Dante Studies* № 1. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1977. 98 p.

УДК 1:008(47)
ББК 87.3(2)5:71

Игорь Иванович Евлампиев

Санкт-Петербургский государственный университет, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры русской философии и культуры, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: yevlampiev@mail.ru

**Идея всемирной империи культуры в воззрениях
В.С. Соловьёва и в русском общественно-политическом
сознании XIX века¹**

Аннотация. Рассматривается формирование в русской философской и общественно-политической мысли XIX века идеи всемирной империи, охватывающей все человечество и основанной на абсолютном приоритете высокой культуры. На основе анализа энциклопедической статьи В.С. Соловьёва на эту тему показано, что исток этой идеи находится в философии И.Г. Фихте, который в работе «Основные черты современной эпохи» одним из первых стал говорить о единой Европе, но главным фактором единства признал не экономику и не политику, а высокую культуру. Похожая модель грядущей всемирной цивилизации представлена в работах Ф.И. Тютчева о России и Западе. Отмечено, что идея «всемирной революции» в книге А.И. Герцена «О развитии революционных идей в России» имеет в виду создание всечеловеческого «царства культуры» во главе с Россией в том смысле, как его мыслил Фихте. Анализ работ А.И. Герцена показывает, что этот общественно-политический деятель скептически относился к реальному революционному движению в России (которое и привело к революции 1917 г.), называя его «самодержавием наоборот», а подлинным зачинателем истинной революции считал Петра I. Парадоксальное сходство представлений Тютчева и Герцена о грядущем «царстве культуры» отмечал Ф.М. Достоевский, который выразил свою точку зрения в известной Пушкинской речи и через героя романа «Подросток» Версилова. В заключение делается вывод о том, что Российская империя в своей истории иногда приближалась к идеальной модели «царства культуры», о котором мечтали известные русские мыслители XIX века.

Ключевые слова: идея всемирной империи, «царство культуры», философия истории И.Г. Фихте, идея всемирной революции А.И. Герцена, всемирная отзывчивость русского народа

Igor Ivanovich Evlampiev

Saint-Petersburg State University, Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Russian Philosophy and Culture, Russia, Saint-Petersburg, e-mail: yevlampiev@mail.ru

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № 21-18-00153 «Идея империи и идея революции: два полюса русского общественно-политического мировоззрения в философии и культуре XIX–XXI веков». The reported study was funded by Russian Science Foundation according to the research project No. 21-18-00153 “The idea of empire and the idea of revolution: two poles of the Russian socio-political worldview in philosophy and culture of the XIX–XXI centuries”.

The idea of a world empire of culture in the views of V.S. Solovyov and in the Russian socio-political consciousness of the XIX century

Abstract. The paper considers the formation of the idea of a world empire in the Russian philosophical and socio-political thought of the 19th century, embracing all of humanity and based on the absolute priority of high culture. Based on the analysis of the encyclopedic article by V.S. Solovyov on this subject, it is shown that the source of this idea is in the philosophy of I.G. Fichte, who was one of the first to talk about a united Europe in his work *“The Main Features of the Modern Era”*, but recognized not the economy and politics, but high culture as the main factor of unity. A similar model of the coming world civilization is presented in the works about Russia and the West by F.I. Tyutchev. It is noted that the idea of “world revolution” in the book by A.I. Herzen *“On the Development of Revolutionary Ideas in Russia”* refers to the creation of a universal “kingdom of culture” headed by Russia in the sense that Fichte thought of it. Analysis of the work of A.I. Herzen shows that this socio-political figure was skeptical about the real revolutionary movement in Russia (which led to the revolution of 1917), calling it “autocracy in reverse”, and considered Peter I to be the true initiator of the true revolution. The paradoxical similarity of the views of Tyutchev and Herzen about the coming “kingdom of culture” was noted by F.M. Dostoevsky, who expressed his point of view in the famous Pushkin speech and through Versilov’s hero of the novel *“The Row Youth”*. It is concluded that the Russian Empire in its history sometimes approached the ideal model of the “kingdom of culture”, which famous Russian thinkers of the 19th century dreamed of.

Key words: idea of the world empire, kingdom of culture, philosophy of history of I.G. Fichte, A.I. Herzen’s idea of world revolution, the worldwide responsiveness of the Russian people

DOI: 10.17588/2076-9210.2023.1.080-096

Идея всемирной монархии В.С. Соловьёва

Помимо традиционной точки зрения о том, что власть русских императоров начиная с Петра I есть адекватное и полное воплощение монархического идеала, у самых известных и глубоких русских мыслителей XIX века мы находим совершенно другое понимание монархической и имперской идеи – не национальной и ограниченной пределами одной нации монархии, а монархии всемирной и универсальной. Важной иллюстрацией и итогом этого направления в понимании монархической идеи является статья В.С. Соловьёва «Всемирная монархия» в «Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона». «Человечество, – пишет Соловьёв, – хотя и разделенное на множество отчужденных враждующих между собою племен и народов, никогда не теряло сознания своего внутреннего единства и стремления осуществить это единство реальным образом. Одним из способов осуществления этой задачи издревле представлялась всемирная монархия, т.е. объединение (первоначально – посредством завоевания) возможно большего числа (по идеалу – всех) народов под общею государственною монархическою властью, для установления мира и законного порядка в возможно широких пределах (по идеалу – на всей земле)» [1]. Далее философ называет четыре древних империи, которые, по его мнению, в какой-то степени осуществили обозначенный идеал: Ассиро-Вавилонская, Мидо-

Персидская, Македоно-Эллинская и Римская империи. В принципе, представление о возможности и желательности образования всемирной империи, объединяющей все человечество, всегда присутствовало в европейской философии, первым об этом стал говорить Данте². Соловьев очень ценил творчество Данте и прекрасно знал его концепцию всемирной монархии, что нашло отражение во многих работах философа³. Однако в рассуждениях Соловьева в энциклопедической статье появляется важный мотив, делающий его позицию существенно отличающейся и от европейской традиции, и от его прежних взглядов на всемирную монархию.

Говоря о том, как образовывались указанные великие монархии, претендовавшие на статус всемирных, Соловьев фиксирует общую закономерность в их генезисе: «Рассматривая историческое образование четырех древних всемирных монархий, мы находим одно общее условие этого образования. Все они произошли через соединение двух элементов: одного – высококультурного, но политически бессильного, пассивного, и другого – малокультурного, но хорошо дисциплинированного в военном и политическом отношении, деятельного, наступательного национального элемента. Из оплодотворения первого вторым происходит новое, более могущественное культурно-политическое целое, которое затем распространяется, захватывая в свою сферу другие прежде сложившиеся национально-культурные группы» [1]. Из более конкретного описания Соловьёвым сущности четырех великих империй видно, что ему особенно импонирует третья: в империи Александра Великого наиболее органично соединились две части тогдашнего цивилизованного мира – Восток и Запад, причем они были «спаяны» «идеальными началами эллинской культуры»⁴. Значение Рима он видит только в том, что он расширил достигнутое Македонской империей единство «до Атлантического океана» и дал ему «крепкое политическое средоточие и твердую правовую форму»⁵.

В современном мире Соловьев, конечно, не видит империи, которая могла бы хоть немного приблизиться к статусу «всемирной», тем не менее он отмечает наличие очевидного движения к подобному объединению человечества: «Действительный же прогресс объединения совершается пока не в политическом, а в чисто-культурном направлении: европейская цивилизация, захватившая большую

² См.: Brennecke K. Aspekte politischen Denkens in ausgewählten philosophischen Schriften von Dante Alighieri. Philosophische Dissertation. Hannover, 1997 [2]; Ricci P.G. L'ultima fase del pensiero politico di Dante e Cangrande vicario imperiale // Dante e la cultura veneta. Firenze, 1966. P. 367–371 [3].

³ См.: Флоровский Г. Владимир Соловьев и Данте: Проблема христианской империи / пер. с англ. и коммент. Е. Прибытковой; послесл. Б. Межуева // Соловьёвские исследования. 2006. Вып. 13. С. 228–255 [4]; Прибыткова Е.А. Христианство и империя: Фома Аквинский, Данте, Вл. Соловьёв // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 1(21). С. 4–23 [5]; Schrooyen P. Vladimir Solov'ëv in the Rising Public Sphere: A Reconstruction and Analysis of the Concept of Christian Politics in the Publitsistika of Vladimir Solov'ëv. Nijmegen: Radboud University, 2006 [6].

⁴ См.: Соловьёв В.С. Всемирная монархия // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона [Электронный ресурс]. URL: <https://rus-brokgauz-efron.slovaronline.com/29092> (дата обращения: 12.10.2021).

⁵ Там же.

половину земного шара, и объемом, и содержанием несравненно превосходит Римскую империю» [1]. Сопоставляя это суждение с предшествующим описанием позитивных черт древних всемирных империй, нетрудно понять, что в рассматриваемой статье главным элементом, объединяющим людей в империи, для Соловьева выступает *культура*. Античная культура и внутренне связанная с ней европейская христианская культура *универсальны*, причастный им индивид способен выйти за пределы своей социальной детерминированности в безграничную сферу духовных смыслов; именно поэтому в своем развитии эти культуры преодолевали национальные границы и органично объединяли народы.

Таким образом, сугубо политическому пониманию империи, укорененному в европейской христианской традиции, Соловьев противопоставляет совсем иное понимание, выдвигающее на первый план культуру. При этом стоит обратить внимание на то, что сам он в работе «История и будущность теократии» (1885–1887 гг.), написанной за несколько лет до статьи в энциклопедическом словаре, утверждал, что грядущее единство человечества может быть обеспечено только через единую христианскую церковь, которая должна возникнуть на месте современных обособленных и поэтому не отвечающих своему предназначению церквей. Вот как в этой книге Соловьев определял идеальную церковь и ее роль в грядущих судьбах человечества: «Церковь есть особое самостоятельное существо, неизмеримо более действительное и жизненное, нежели все те лица и народы, что входят в ее состав: она настолько их действительнее и жизненнее, насколько целое человеческое тело превосходит отдельные органы и клеточки, его составляющие» [7, с. 382].

Эти две точки зрения: единство грядущего человечества через церковь и теократическую империю и его единство через всемирную империю, имеющую целью развитие культуры, – кажутся трудно совместимыми, особенно с учетом достаточно негативного отношения христианской церкви к светской культуре в ее новоевропейском понимании. В этом смысле вторая точка зрения Соловьева выглядит не вполне понятной на фоне капитально обоснованной и детально изложенной в других его трудах идеи всемирной теократии. Объяснить, почему Соловьев формулирует в энциклопедической статье точку зрения, не согласующуюся с его давно выношенными убеждениями, можно, только если мы признаем ее очень *распространенной* и *влиятельной*, по крайней мере в том философском круге, частью которого являлся сам философ. Это предположение кажется естественным, но при этом удивляет тот факт, что этой идее всемирной империи уделено так мало внимания исследователей истории русской философии, при том что теократическая утопия Соловьева хорошо известна и не раз становилась предметом анализа⁶. Статья Соловьева помогает обратить внимание на очень важную тенденцию в развитии русской общественно-политической мысли.

⁶ См.: Черняев А., Бердникова А. Исторический идеал как сценарий для будущего: генезис и эволюция теократического проекта В.С. Соловьева // Философская антропология. 2017. Т. 3, № 2. С. 124–140 [8]; Dobieszewski J. Vladimir Soloviev's Historiosophical Universalism // Dialogue and Universalism. 2007. № 5–6. P. 79–100 [9].

Представление о единстве человечества в воззрениях И.Г. Фихте

Хорошо известно, что русская философия XIX века находилась под определяющим влиянием классической немецкой философии, при этом большинство современных исследователей считает, что наиболее важной фигурой в этом смысле был Гегель. Мы убеждены, что эта точка зрения является глубоко ошибочной; в реальности с 30–40-х гг. XIX века наиболее значимым для русской философии, с нашей точки зрения, было влияние Фихте, именно его идеи русские мыслители принимали в качестве основания своих построений, идеи же Гегеля почти всегда были объектом резкой критики⁷.

Для подтверждения этой точки зрения стоит обратить внимание на разное понимание Фихте и Гегелем идеальной формы общественного устройства, т. е. абсолютного государства. Гегель утверждал, что абсолютное государство предстает в последовательности национальных государств, каждое из которых наиболее полно воплощает цели Абсолютного Духа в соответствующую эпоху истории; при этом он описывает их как чисто политические, властные образования, не претендующие на статус всемирных империй. Очевидно, что в такой конкретной форме гегелевское «абсолютное государство» не соответствует ни теократической утопии Соловьёва, ни «империи культуры», которую он описывает в своей энциклопедической статье.

Теория абсолютного государства Фихте почти не упоминается в исследовательской литературе, хотя она изложена в достаточно популярной работе, которая была хорошо известна русской читающей публике, – в цикле публичных речей «Основные черты современной эпохи» (1906 г.). Даже беглое знакомство с выстраиваемой здесь моделью государства показывает, что именно ее версию Соловьёв излагает в своей статье.

Прежде всего Фихте категорически отвергает возможность объяснить возникновение разума из неразумия, т. е. он отвергает все эволюционные теории возникновения разумного человека, которые, как он иронично пишет, пытаются «от орангутанга производить в конце концов Лейбница и Канта»⁸. Разумное состояние в человечестве должно было существовать сразу, но только в одной «точке», т. е. в одном «нормальном народе», который всегда был связан с Богом и поэтому пронизан разумом. Этот разум Фихте считает совершенно иным, чем разум современных людей, поскольку представители «нормального народа» не обладали ни свободой, ни индивидуальной жизнью, будучи целиком пронизаны божественной жизнью. Вокруг него существовали природные, «земнорожденные» дикари, которые не обладали разумом, но были энергичны и плодовиты. Следующий момент является самым важным в представлениях Фихте о развитии человеческого общества: «Пока вещи оставались в этом по-

⁷ См.: Евлампиев И.И. Истоки и смысл русского анархизма // Вопросы философии. 2018. № 4. С. 5–15 [10].

⁸ См.: Dobieszewski J. Vladimir Soloviev's Historiosophical Universalism // Dialogue and Universalism. С. 142.

ложении, и абсолютная, сама себя считавшая не за культуру, а за природу, культура оставалось обособленной от абсолютной некультурности, невозможно было, во-первых, возникновение *истории* и, во-вторых, что более важно, не достигалась *цель существования человеческого рода*. Поэтому необходимо было, чтобы нормальный народ изгнан был каким-нибудь событием из своего местопребывания, в которое он потерял бы доступ, и рассеян был по странам некультурности» [11, с. 143]. Именно смешение «культуры» и «дикости» дает начало истории человечества, и смысл этой истории в распространении культуры среди всех диких народов без исключения.

Самое древнее государство, выполнявшее указанное предназначение, Фихте находит в Средней Азии, далее, по его мнению, «на сцену выступают ассирийцы, мидяне, персы и, может быть, еще иные народы, имена которых не дошли до нас, и один за другим захватывают верховное господство над прежними своими властителями и соподвластными народами»⁹. Нетрудно понять, что такое представление о древнейшей истории человечества вполне соответствует точке зрения, изложенной в статье Соловьева: здесь совпадает и последовательность первых государств, дающих несовершенное воплощение абсолютного государства, и логика их образования (соединение небольшого культурного народа с некультурной, но энергичной массой).

В своем представлении о государстве Фихте критикует чисто юридическое и политическое понимание государства, характерное для науки и философии его эпохи (просветительскую, либеральную модель). Он настаивает, что сущность государства должна быть выведена из его главной функции: распространение культуры среди всех народов и всех людей. Именно ради этого государство требует повиновения от всех граждан, солидарного действия по всем вопросам, «растворения» индивидов в роде; это вовсе не ведет к умалению личной свободы и к пренебрежению интересами индивида, мы должны правильно понимать соотношение материальных и духовных (культурных) ценностей: если вторые понимаются в их подлинной сути как абсолютно преобладающие над первыми, то именно «растворение» в роде принесет индивидам наиболее правильное и глубокое духовное развитие, следствием которого будет их материальное благоденствие.

Начало европейской цивилизации Фихте описывает по той же модели, что и первые государства ближнего Востока: небольшая группа высококультурных переселенцев из Азии прибыла на Европейский континент (сначала в Грецию, потом на Апеннинский полуостров) и дала толчок двум ветвям античной культуры. Но подлинная история Европы начинается с Македонской и продолжается в Римской империи, которые окончательно определяют общие контуры абсолютного государства как *всеобщего царства культуры* – этот термин множество раз используется Фихте в «Основных чертах современной эпохи». «Именно римляне, – пишет Фихте, – были тем народом, который снова объединил в одном

⁹ См.: Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И.Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. Минск: Харвест, 2000. С. 186 [11].

государстве всю созданную слиянием народов культуру, завершив таким образом всю древнюю историю и замкнув несложный процесс предшествовавшего распространения культуры» [11, с. 195]. Последующая история европейской христианской цивилизации описывается им не как рождение нового общества, а как продолжение и совершенствование уже возникшего абсолютного государства, задача которого включить в себя все народы и все привести к единой общечеловеческой культуре. Фихте не склонен резко противопоставлять языческую Римскую империю христианской Европе, для него различие религиозных определений – языческое и христианское – гораздо менее значимо, чем определение этих общественных образований как «царства культуры».

В качестве главной и самой важной тенденции христианского развития Фихте видит «стремление к установлению универсальной монархии»¹⁰, которая должна обеспечить единство Европы, причем он неустанно подчеркивает, что это единство должно быть не столько политическим и экономическим, сколько *культурным*. И в этом заключается еще одно очевидное сходство концепции всемирной монархии Соловьева с концепцией Фихте.

Фихте не уточняет, какой политический режим он видит наиболее оптимальным для единого «царства культуры», которое должно постепенно возникнуть на месте разделенной Европы и охватить весь мир. Для него это не является принципиальным вопросом: иногда он говорит об абсолютном государстве как об «универсальной монархии», но иногда утверждает, что развитие человечества будет продолжаться, «пока весь род, населяющий нашу планету, не сольется в единую республику культурных народов»¹¹. Но нужно учесть, что сугубо негативной формой организации человечества Фихте признает государство, основанное на абсолютизации отдельной личности и ее индивидуальной свободы, т.е. *либеральное* государство. Противоположностью такому государству как раз является *империя*, понятая в широком смысле как государство, основанное на приоритете духовного единства личностей. В связи с этим «царство культуры», по Фихте, конечно же, наиболее естественно считать империей, хотя с формальной точки зрения оно может быть и республикой, так же как либеральное государство может быть формально монархией (пример этому дает Великобритания), но это ничуть не уменьшит противоположный характер *сущности* этих общественных структур: первая главной целью имеет подчинение всех личностей единой цели развития культуры; вторая должна во всех своих действиях служить произвольным и по большей части сугубо материальным индивидуальным интересам граждан.

Рассмотренная выше статья Соловьева, появившаяся в самом конце XIX века, показывает, что предложенное в работе Фихте философское понимание империи, весьма далекое от политической трактовки этого термина, имело существенное влияние в русской мысли.

¹⁰ См.: Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи ... С. 215.

¹¹ Там же. С. 174.

Всемирная православная империя Ф.И. Тютчева

В небольшом политическом трактате «Россия и Революция» (1850 г.), опубликованном на французском языке в Париже без указания имени автора, Ф.И. Тютчев решительно утверждает, что в современной ему Европе борются между собой две влиятельные силы, которые названы в заглавии работы. Вот как он характеризует их борьбу: «Эти две силы сегодня стоят друг против друга, а завтра, быть может, схватятся между собой. Между ними невозможны никакие соглашения и договоры. Жизнь одной из них означает смерть другой. От исхода борьбы между ними, величайшей борьбы, когда-либо виденной миром, зависит на века вся политическая и религиозная будущность человечества» [12, с. 53]. Суть противостояния этих сил Тютчев объясняет тем, что «Россия – христианская держава, а русский народ является христианским не только вследствие православия своих верований, но и благодаря чему-то еще более задушевному», в то время как Революцию ведет и оживляет «именно антихристианское начало, дающее ей также (нельзя не признать) столь грозную власть над миром»¹². Под Революцией он имеет в виду, конечно, дух Просвещения и вызванные им преобразования, направленные на создание общества либерального типа. Неудивительно, что главным признаком могущества России, помимо собственно христианства, он называет ее имперское сознание; финал работы Тютчева явно подразумевает, что если Европа не хочет окончательно перейти во власть Революции, уничтожающей ее великое прошлое, то она должна понять неизбежность единства с Россией, а Россия должна понять свое призвание спасти и принять в свое лоно Европу: «И когда над столь громадным крушением мы видим еще более громадную Империю, всплывающую подобно Святому Ковчегу, кто дерзнет сомневаться в ее призвании, и нам ли, ее детям, проявлять неверие и малодушие?..» [12, с. 62]. Если в самом трактате Тютчева прямо не говорится о «вхождении» Европы в Российскую империю, то в рукописных набросках к незавершенному трактату «Россия и Запад» мы находим такие мысли: «...поглощение Австрии есть не только необходимое пополнение России как славянской Империи, но еще и подчинение ей Германии и Италии, двух *стран Империи*» [13, с. 95].

Позиция Тютчева кажется парадоксальной и необъяснимой, ведь принадлежит она не политике националистического толка, а глубокому и тонкому мыслителю и поэту, почти половину жизни прожившему в Европе и великолепно знающему ее культуру, фактически являющемуся не в меньшей степени европейцем, чем русским. Разрешение возникающей здесь загадки можно найти на пути более точного понимания сути той Империи, которую Тютчев мыслит как основу грядущей единой Европы (во главе с Россией). Здесь особенно важны уже упомянутые выше заметки к работе «Россия и Запад», где Тютчев пишет: «Вселенская монархия – это *Империя*. Империя же никогда не прекращала своего существования. Она только переходила из рук в руки. <...>

¹² См.: Тютчев Ф.И. Россия и Революция // Тютчев Ф.И. Россия и Запад. М.: Культурная революция, 2007. С. 53 [12].

4 империи: Ассирия, Персия, Македония, Рим. С Константина начинается 5-я и окончательная Империя, христианская Империя» [13, с. 94].

Как мы видим, логика мысли Тютчева совпадает с логикой более поздней статьи Соловьёва о всемирной монархии. Выстраивая в один ряд четыре «предварительные», дохристианские империи и «окончательную» христианскую Империю, Тютчев демонстрирует, что не собственно религия, а какой-то другой фактор является для него принципиальным в представлении об Империи как форме единства человечества. Это и неудивительно для поэта, всегда восторгавшегося непревзойденными образцами древнегреческой и древнеримской культур. Ссылаясь на мнение А.Ф. Фета, высказанное сразу после смерти Тютчева, об этом очень хорошо пишет В.К. Кантор: «Не имперскость, а искусство, мысль, культура, до которой доработалась Россия, есть ее право на существование в веках – не меньшее, чем было у Римской империи Тютчев безусловно увязывал бытие Империи с развитием в России высокого европейского духа» [14, с. 282–283].

Можно заключить, что Тютчев оказывается сторонником той же модели единого будущего человечества, о котором говорилось выше в связи с воззрениями Соловьёва и Фихте. При этом можно предположить, что в глубине души он не считал грядущую идеальную всемирную Империю совпадающей с реальной имперской государственностью России, хотя, вероятно, и верил, что Россия когда-нибудь воплотит этот идеал в жизнь.

Всемирная революция и всемирная империя во взглядах А.И. Герцена

Проходит всего один год после публикации в Париже упомянутой выше работы Тютчева, когда в Германии на немецком языке выходит в свет книга Герцена «С того берега» (в 1855 г. уже на русском выйдет ее окончательный, дополненный вариант). Еще через год, в 1851 г., в Лондоне на французском языке Герцен издает книгу «О развитии революционных идей в России». Эти две работы составляют своеобразную диалогию: в первой – Герцен пытается высказать пророчество об исторической судьбе Европы; во второй – об исторической судьбе России.

Словно откликаясь на работу Тютчева (и точно так же обращаясь не столько к русскому, сколько к европейскому читателю), Герцен повторяет его главный тезис о том, что в современной Европе главной исторической силой является революционное движение, которое неизбежно разрушит старую Европу. И точно так же, как Тютчев, Герцен говорит о радикальном противостоянии Европы и России. Но в противоположность Тютчеву он видит миссию России не в спасении Европы от революции, а в том, что она станет главным двигателем грядущей всеобщей революции, которая приведет к радикальной трансформации и России, и Европы. Кажется, что здесь мы видим полярную по отношению к взглядам Тютчева точку зрения, однако при более внимательном рассмотрении представлений Герцена о грядущей революции противоположность позиций двух мыслителей становится не столь однозначной.

Главная тема книги «С того берега» – обреченность старой, консервативной Европы, которая должна умереть, чтобы дать место новым, про-

грессивным формам общественной жизни. Может показаться, что Герцен выступает с позиции той новой идеологии, которую породило Просвещение и которая требует радикального переустройства Европы на основе либеральных принципов, однако в реальности его позиция гораздо сложнее. Герцен осуждает существующую Европу за то, что она *изменила своим традиционным культурным ценностям*; в прошлой Европе он видит борьбу двух традиций: великой культурной, творческой Европы, образец которой дали XV–XVII века (позднее историки стали называть этот период эпохой Возрождения), и реакционной, католико-феодальной Европы, подавлявшей и подавляющей свободу и творчество. Герцен констатирует, что в долгой исторической борьбе победила именно вторая, негативная тенденция европейского развития и именно победившая католико-феодальная Европа должна быть уничтожена революцией, чтобы снова дать свободу культурному творчеству. При этом новую, только что возникшую на волне развивающейся революции либеральную Европу Герцен *осуждает столь же решительно, как Европу католико-феодальную*. Он иронизирует над теми, кто, «принимая предсмертные муки умирающего за страдания, предшествующие родам»¹³, считает, что замена монархии республикой мгновенно переведет общество в свободное состояние. «Роковая ошибка их <демократов> состоит в том, что, увлеченные благородной любовью к ближнему, к свободе, увлеченные нетерпением и негодованием, они бросились освобождать людей прежде, нежели сами освободились; они нашли в себе силу порвать железные, грубые цепи, не замечая того, что стены тюрьмы остались. Они хотят, не меняя стен, дать им иное назначение, как будто план острога может годиться для свободной жизни» [15, с. 278]. Сопоставляя деятелей революции и радикальных консерваторов, он уравнивает их, утверждая, что с обеих сторон видит рабство: «...с одной – хитрое, прикрытое именем свободы и, следовательно, опасное; с другой – дикое, животное и, следовательно, бросающееся в глаза» [15, с. 303].

Как и Тютчев, Герцен видит положительное будущее для европейского человечества только через реализацию исторической миссии России. В истории России Герцен выделяет те же самые две тенденции, что и в Европе, только в своеобразном преломлении: негативную, фанатично-религиозную, подавляющую культурное творчество он связывает с византийским влиянием и с монгольским игом, с русской «азиатчиной»; позитивную, направленную на свободное творение культуры – с псковской и новгородской общинными республиками. В какой-то момент ситуация была неопределенной и победить могла и та, и другая тенденция: «В XV и даже в начале XVI века развитие событий в России отличалось еще такой нерешительностью, что оставалось неясным, который из двух принципов, определяющих жизнь народную и жизнь политическую в стране, возьмет верх: князь или община, Москва или Новгород» [16, с. 403]. Как и в Европе, в конце XVI и в XVII веке в России победила консервативная, *противокультурная* тенденция «византизма». Тем не менее полностью «умертвить»

¹³ См.: Герцен А.И. С того берега // Герцен А.И. Собрание сочинений в 9 т. Т. 3. М.: Худож. лит., 1956. С. 277 [15].

нацию она не смогла; как и Европу, Россию спасла *революция*, в ее описании Герцен формулирует очередной парадокс: он видит ее в преобразовательной деятельности Петра I: «Революция, которая должна была спасти Россию, вышла из лона самого дома Романовых, дотоле равнодушного и бездеятельного» [16, с. 409]. Герцен фиксирует радикальный слом старой самодержавной традиции в принятии Петром титула императора и основании новой столицы.

Несмотря на неоднозначную оценку созданной Петром I Российской империи, общее отношение Герцена к ней является глубоко положительным, и это связано с тем, что он видит в ней возрождение тех традиций великой европейской культуры, перенесенной на русскую почву, которые давно умерли в самой Европе. И совершенно неслучайно, хотя это и выглядит как нарушение логики развития его идей, он в своей книге «О развитии революционных идей в России» после описания петровской эпохи русской истории подробно рассказывает о развитии новой русской литературы, которую оценивает как важнейший фактор продолжения той «революции», которую совершил Петр. В предыдущей книге Герцен по этому же поводу высказался афористически точно: русский народ «в ответ на царский приказ образоваться – ответил через сто лет громадным явлением Пушкина»¹⁴. Это означает, что главным последствием реформ Петра Герцен считает *возникновение великой русской культуры*, продолжающей традиции европейской культуры.

Впрочем, развитие самодержавной России после Петра I Герцен оценивает в основном отрицательно и ожидает новой революции, которая должна будет завершить то, что начал Петр. При этом то реальное революционное движение, которое в его время уже начинало активно бороться с царизмом, точно так же не признается им за наступление *настоящей* революции, как он не признавал ее в западном либерализме, борющемся с католико-феодальной Европой: «Замечено, что у оппозиции, которая открыто борется с правительством, всегда есть что-то от его характера, но в обратном смысле. И я уверен, что существует известное основание для страха, который начинает испытывать русское правительство перед коммунизмом: коммунизм – это русское самодержавие наоборот» [16, с. 502].

Если задуматься над тем, как Герцен понимает тот идеальный строй, который должен вывести человечество на окончательную дорогу прогресса, то мы окажемся в затруднении. Либеральную республику с ее «мещанством» Герцен ненавидит не меньше, чем русское самодержавие, более того, он оправдывает самое крайнее общественное неравенство, если оно дает плодотворные культурные плоды: «Наша цивилизация – цивилизация меньшинства, она только возможна при большинстве чернорабочих. Я не моралист и не сентиментальный человек; мне кажется, если меньшинству было действительно хорошо и привольно, если большинство молчало, то эта форма жизни в прошедшем оправдана. Я не жалею о двадцати поколениях немцев, потраченных на то, чтоб

¹⁴ См.: Герцен А.И. С того берега // Герцен А.И. Собрание сочинений в 9 т. Т. 3. С. 244.

сделать возможным Гёте, и радуюсь, что псковский оброк дал возможность воспитать Пушкина. Природа безжалостна; точно как известное дерево, она мать и мачеха вместе; она ничего не имеет против того, что две трети ее произведений идут на питание одной трети, лишь бы они развивались. Когда не могут все хорошо жить, пусть живут несколько, пусть живет один – на счет других, лишь бы кому-нибудь было хорошо и широко» [15, с. 283].

Можно заключить, что для Герцена важна не конкретная политическая форма общества, а его способность стимулировать и поддерживать творческие усилия хотя бы ограниченного круга личностей, направленные на создание высокой культуры. В итоге, если Герцену можно приписать некий общественный идеал, этот идеал уместнее всего было бы назвать *империей культуры*, причем слово «империя» здесь нужно понимать не метафорически, но буквально, поскольку несовершенное предвосхищение этого идеала он все-таки видел в Российской империи эпохи Петра I, кроме того, либеральную («мещанскую») идеологию новых европейских государств Герцен признавал глубоко враждебной указанному идеалу. Представления о *подлинной революции* и о *подлинной империи* в воззрениях Герцена оказываются почти тождественными; Россия должна принести и ту, и другую Европе и всему человечеству, продолжая дело Петра I: «...что можно сделать для России, будучи на стороне императора? Времена Петра, великого царя, прошли; Петра, великого человека, уже нет в Зимнем дворце, он *в нас*» [16, с. 497].

Можно предположить, что удивительное сходство воззрений Тютчева и Герцена, которое до сих пор мало кто видит за их не вполне ясными и противоречивыми высказываниями, увидел и высоко оценил Ф.М. Достоевский: в романе «Подросток» он органично соединил эти два варианта представлений о будущем человечества и выразил их общий смысл в размышлениях Версилова о «закате» западной цивилизации и о России как подлинной Европе.

«Русский европеец» Ф.М. Достоевского и его миссия

В Пушкинской речи, произнесенной в июне 1880 г., Достоевский высказал известное суждение о том, что Россия должна принести разрешение всех трагических противоречий европейской жизни через идеал «всемирной отзывчивости», которым обладает русский народ: «Для настоящего русского Европа и удел всего великого арийского племени так же дороги, как и сама Россия, как и удел своей родной земли, потому что наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей» [17, с. 147]. Гораздо ранее в романе «Подросток» (1874 г.) писатель дал более ясную формулировку той спасительной роли России по отношению к Европе, о которой он говорит в своей Пушкинской речи. Один из главных героев романа Версиков в монологе перед сыном Аркадием рассказывает о том, что в 1871 г., в эпоху революционных событий во Франции, он был в Европе и понял, что наступает ее окончательный крах. Это происходит из-за полного преобладания в жизни евро-

пейцев материальных интересов, вызвавших неразрешимые противоречия между народами и социальными классами. Себя самого Версиров называет *русским европейцем* и утверждает, что только он и подобные ему русские интеллектуалы являются *подлинными* европейцами. «Один лишь русский, даже в наше время, то есть гораздо еще раньше, чем будет подведен всеобщий итог, получил уже способность становиться наиболее русским именно лишь тогда, когда он наиболее европеец. Это и есть самое существенное национальное различие наше от всех, и у нас на этот счет – как нигде. Я во Франции – француз, с немцем – немец, с древним греком – грек и тем самым наиболее русский. Тем самым я – настоящий русский и наиболее служу для России, ибо выставляю ее главную мысль» [18, с. 377]. Особенностью русского национального сознания здесь признается глубокое и органичное принятие культурных смыслов, свойственных разным европейским нациям и имеющих исток в языческой культуре Древней Греции (поэтому-то Достоевский и ставит в один ряд с современными европейскими народами «древнего грека»). Благополучную судьбу западной цивилизации Достоевский видит только в случае единения всех европейских народов с русской нацией: только она способна органично и полно принять все глубокие смыслы европейской культуры и дать им плодотворное развитие. Называя Европу своей второй родиной, Версиров утверждает, что служит культурному единству Европы и России, наперекор устремлениям европейцев, направленным совсем не на культуру.

Современные исследователи давно спорят по поводу того, кого конкретно имел в виду Достоевский, создавая образ Версирова. Чрезвычайно показательно, что наиболее часто в этом контексте упоминаются Тютчев и Герцен, причем окончательный выбор в пользу одного или другого сделать очень трудно¹⁵. Можно предположить, что Достоевский тонко почувствовал сходство представлений двух своих старших современников о судьбах Европы и России и через Версирова выразил свое собственное видение этой проблемы, органически соединяющее их точки зрения.

Если задуматься о политической форме, в которой Достоевский мыслил грядущее культурное единство Европы и России, то здесь не может быть двух мнений – его зрелое мировоззрение, выраженное в «Дневнике писателя», вполне укладывается в форму традиционного русского монархизма и мессианизма. Обратим внимание на то, что Версиров в своем монологе называет себя представителем избранной культурной элиты России, которую он предлагает считать новой формой *аристократии*: «У нас создался веками какой-то еще нигде не виданный высший культурный тип, которого нет в целом мире, – тип всемирного боления за всех. Это – тип русский, но так как он взят в высшем культурном слое народа русского, то, стало быть, я имею честь принадлежать к нему. Он хранит в себе будущее России. Нас, может быть, всего только тысяча человек – может, более, может, менее, – но вся Россия жила лишь пока для того, чтобы произвести эту тысячу» [18, с. 376].

¹⁵ См.: Гачева А. «Нам не дано предугадать, как слово наше отзовется...» Достоевский и Тютчев. М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 325–330 [19].

Наследственная аристократия является основой живой и действенной монархии в ее традиционных формах, Версиров же утверждает, что вся суть исторического существования России заключена в создании новой *духовной аристократии* («тысяче»), которую он и выражает как русский европеец. Но это означает, что он и его автор мыслят историческое будущее Европы и России в их культурном единстве, как своего рода *духовную империю*, хотя и похожую на исторические империи, но, видимо, и отличающуюся от них абсолютным преобладанием ценностей культуры.

Идея духовной империи и история Российской империи

Можно ли утверждать, что политическая практика России хотя бы в минимальной степени соответствовала идее духовной империи, которую мы обнаружили в размышлениях русских философов? Попытку ответить на этот вопрос можно найти в книге В.К. Кантора «Санкт-Петербург. Россия империя против российского хаоса. К проблем имперского сознания в России» (2008 г.). Автор дает такое определение: «...империя – это политико-общественное структурное образование, предназначенное историей для введения в подзаконное и цивилизационное пространство разноплеменных и разноконфессиональных народов» [14, с. 19]. Наиболее явно положительная функция империи как введение множества народов и всех граждан страны в высокую культуру была реализована в эпоху Петра I. Русское государство в своем динамичном развитии быстро наращивало территорию, включало в себя огромные пространства, населенные самыми разными по уровню развития народами. При этом культурный уровень самой России, ее политической элиты был достаточно низким, если сравнивать его с европейскими государствами. До этого момента все российские монархи в своем правлении склонялись к модели азиатских государств, основанных исключительно на силе и принуждении, однако Петр I и его преемники пошли по другому пути, который продемонстрировала Римская империя¹⁶. В ней принцип власти органически дополнялся принципом культурного развития: римский гражданин обязан был воспринять латинскую культуру, и это становилось основой его уважения к государственным институтам, которые становились не только орудиями власти, но и проводниками культуры. По этому же пути пошла Россия в XVIII веке: не обладая собственной развитой культурой, она приняла европейскую и стала транслировать ее на те огромные территории, которые занимала. В.К. Кантор отмечает, что именно *культурную*, а не собственно имперскую миссию Петра I в русской истории впервые определил А.С. Пушкин, для которого Петр встал в один ряд с героическими фигурами Древнего Рима и который воспринимал его в парадигме *культурного героя*¹⁷.

¹⁶ См.: Малинов А.В. «Римская идея» в цивилизационной концепции В.И. Ламанского // Вопросы философии. 2023. № 2. С. 155–166 [20].

¹⁷ См.: Кантор В.К. Санкт-Петербург. Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. С. 86–92.

До Николая I развитие России можно рассматривать как вполне позитивное, соответствующее приведенному определению империи. Культура русской нации и ее язык выступали вполне плодотворной основой культурного развития малых наций, свобода которых не стеснялась имперской государственностью. Однако в эпоху царствования Николая I имперское государство дало крен в национализм. Это противопоставление является принципиальным: в истории России постоянно боролись между собой имперская идея, понятая как гармоничное сосуществование множества народов в сфере великой русской культуры, и национализм – стремление одной нации к преобладанию.

При Александре II в общественной жизни вновь победила идея империи в ее позитивном содержании, связанном, в частности, с принятием европейских ценностей. Неслучайно в это время крестьяне были освобождены от крепостной зависимости. Но в 1881 г., после убийства Александра II народовольцами, соотношение двух противоположных тенденций русской общественной жизни вновь изменилось в пользу национализма, именно это привело к раскрепощению центробежных, разрушительных сил, приведших в окончательном итоге к революции 1917 г.

На основании всего сказанного выше можно сделать вывод, что, хотя идея *империи культуры* (духовной империи) возникла в размышлениях русских мыслителей как идеал грядущего единого человечества, нельзя считать этот идеал полностью оторванным от действительности и остающимся делом далекого будущего; и в великих империях прошлого – прежде всего, в Римской империи, и в практике русского имперского государства, особенно в деятельности Петра I, мыслители прошлого и современные исследователи видят отдельные плодотворные элементы, свидетельствующие о том, что идеал империи культуры, единой духовной империи человечества, не является несбыточным и вполне может быть целью наших практических устремлений.

Список литературы

1. Соловьев В.С. Всемирная монархия // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона [Электронный ресурс]. URL: <https://rus-brokgauz-efron.slovaronline.com/29092> (дата обращения: 12.10.2021).
2. Brennecke, K. Aspekte politischen Denkens in ausgewählten philosophischen Schriften von Dante Alighieri. Philosophische Dissertation. Hannover, 1997.
3. Ricci P.G. L'ultima fase del pensiero politico di Dante e Cangrande vicario imperiale // Dante e la cultura veneta. Firenze, 1966. P. 367–371.
4. Флоровский Г. Владимир Соловьев и Данте: Проблема христианской империи / пер. с англ. и коммент. Е. Прибытковой; послесл. Б. Межуева // Соловьёвские исследования. 2006. Вып. 13. С. 228–255.
5. Прибыткова Е.А. Христианство и империя: Фома Аквинский, Данте, Вл. Соловьев // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 1(21). С. 4–23.
6. Schroyen P. Vladimir Solov'ëv in the Rising Public Sphere: A Reconstruction and Analysis of the Concept of Christian Politics in the Publistsitika of Vladimir Solov'ëv. Nijmegen: Radboud University, 2006.
7. Соловьев В.С. История и будущее теократии // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 4. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1914. С. 243–642.

8. Черняев А., Бердникова А. Исторический идеал как сценарий для будущего: генезис и эволюция теократического проекта В.С. Соловьёва // *Философская антропология*. 2017. Т. 3, № 2. С. 124–140.
9. Dobieszewski J. Vladimir Soloviev's Historiosophical Universalism // *Dialogue and Universalism*. 2007. № 5–6. P. 79–100.
10. Евлампиев И.И. Истоки и смысл русского анархизма // *Вопросы философии*. 2018. № 4. С. 5–15.
11. Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И.Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. Минск: Харвест, 2000. С. 4–272.
12. Тютчев Ф.И. Россия и Революция // Тютчев Ф.И. Россия и Запад. М.: Культурная революция, 2007. С. 53–62.
13. Тютчев Ф.И. Россия и Запад // Тютчев Ф.И. Россия и Запад. М.: Культурная революция, 2007. С. 78–95.
14. Кантор В.К. Санкт-Петербург. Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. М.: РОССПЭН, 2008.
15. Герцен А.И. С того берега // Герцен А.И. Собрание сочинений в 9 т. Т. 3. М.: Худож. лит., 1956. С. 233–376.
16. Герцен А.И. О развитии религиозных идей в России // Герцен А.И. Собрание сочинений в 9 т. Т. 3. М.: Худож. лит., 1956. С. 379–515.
17. Достоевский Ф.М. Дневник писателя на 1880 год // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 26. М.: Наука, 1984. С. 129–174.
18. Достоевский Ф.М. Подросток // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 13. М.: Наука, 1975.
19. Гачева А. «Нам не дано предугадать, как слово наше отзовется...» Достоевский и Тютчев. М.: ИМЛИ РАН, 2004.
20. Малинов А.В. «Римская идея» в цивилизационной концепции В.И. Ламанского // *Вопросы философии*. 2023. № 2. С. 155–166.

References

(Sources)

Collected Works

1. Dostoevskiy, F.M. Dnevnik pisatelya na 1880 god [Diary of a writer for 1880], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t.*, t. 26 [Complete Works in 30 vol., vol. 26]. Moscow: Nauka, 1984, pp. 129–174.
2. Dostoevskiy, F.M. Podrostok [The Raw Youth], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t.*, t. 13 [Complete Works in 30 vol., vol. 13]. Moscow: Nauka, 1975.
3. Fikhte, I.G. Osnovnye cherty sovremennoy epokhi [The main features of the modern era], in Fikhte, I.G. *Fakty soznaniya. Naznachenie cheloveka. Naukouchenie* [The facts of consciousness. Appointment of a person. Science of Knowledge]. Minsk: Kharvest, 2000, pp. 4–272.
4. Gertsen, A.I. S togo berega [From the Other Shore], in Gertsen, A.I. *Sobranie sochineniy v 9 t.*, t. 3 [Works in 9 vol., vol. 3]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1956, pp. 233–376.
5. Gertsen, A.I. O razvitiy religioznykh idey v Rossii [On the Development of Revolutionary Ideas in Russia], in Gertsen, A.I. *Sobranie sochineniy v 9 t.*, t. 3 [Works in 9 vol., vol. 3]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1956, pp. 379–515.
6. Solov'ev, V.S. Istoriya i budushchnost' teokratii [History and future of theocracy], in Solovyov, V.S. *Sobranie sochineniy*, t. 4 [Works, vol. 4]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1914, pp. 243–642.
7. Tyutchev, F.I. Rossiya i Revolyutsiya [Russia and the Revolution], in Tyutchev, F.I. *Rossiya i Zapad* [Russia and the West]. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya, 2007, pp. 53–62.
8. Tyutchev, F. I. Rossiya i Zapad [Russia and the West], in Tyutchev, F.I. *Rossiya i Zapad* [Russia and the West]. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya, 2007, pp. 78–95.

(Articles from Scientific Journals)

9. Chernyaev, A., Berdnikova, A. Istoricheskiy ideal kak stsensariy dlya budushchego: genesis i evolyutsiya teokraticeskogo proekta V.S. Solov'eva [The historical ideal as a scenario for the future: the genesis and evolution of the theocratic project of V.S. Solovyova], in *Filosofskaya antropologiya*, 2017, vol. 3, no. 2, pp. 124–140.
10. Dobieszewski, J. Vladimir Soloviev's Historiosophical Universalism, in *Dialogue and Universalism*, 2007, no. 5–6, pp. 79–100.
11. Evlampiev, I.I. Istoki i smysl russkogo anarkhizma [The origins and meaning of Russian anarchism], in *Voprosy filosofii*, 2018, no. 4, pp. 5–15.
12. Florovskiy, G. Vladimir Solov'ev i Dante: Problema khristianskoy imperii [Vladimir Solovyov and Dante: The Problem of the Christian Empire], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2006, issue 13, pp. 228–255.
13. Malinov, A.V. «Rimskaya ideya» v tsivilizatsionnoy kontseptsii V.I. Lamanskogo [“Roman idea” in the civilizational concept of V.I. Lamansky], in *Voprosy filosofii*, 2023, no. 2, pp. 155–166.
14. Pribytkova, E.A. Khristianstvo i imperiya: Foma Akvinskiy, Dante, Vl. Solov'ev [Christianity and Empire: Thomas Aquinas, Dante, Vl. Solovyov], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2009, issue 1(21), pp. 4–23.
15. Ricci, P.G. L'ultima fase del pensiero politico di Dante e Cangrande vicario imperiale, in *Dante e la cultura veneta*. Firenze, 1966, pp. 367–371.

(Monographs)

16. Gacheva, A. «*Nam ne dano predugadat', kak slovo nashe otzovetsya...*» Dostoevskiy i Tyutchev [“We cannot predict how our word will respond...” Dostoevsky and Tyutchev]. Moscow: IMLI RAN, 2004.
17. Kantor, V.K. *Sankt-Peterburg. Rossiyskaya imperiya protiv rossiyskogo khaosa. K probleme imperskogo soznaniya v Rossii* [Saint Petersburg. Russian Empire against Russian chaos. On the problem of imperial consciousness in Russia]. Moscow: ROSSPEN, 2008.
18. Schrooyen, P. *Vladimir Solov'ev in the Rising Public Sphere: A Reconstruction and Analysis of the Concept of Christian Politics in the Publitsistika of Vladimir Solov'ev*. Nijmegen: Radboud University, 2006.

(Thesis and Thesis Abstracts)

19. Brennecke, K. *Aspekte politischen Denkens in ausgewählten philosophischen Schriften von Dante Alighieri*. Phil. Diss. Hannover, 1997.

(Electronic Resources)

20. Solov'ev, V.S. Vsemirnaya monarkhiya [World monarchy], in *Entsiklopedicheskiy slovar' Brokgauza i Efrona* [Encyclopedic Dictionary of Brockhaus and Efron]. Available at: <https://rus-brokgauz-efron.slovaronline.com/29092> (data obrashheniya: 04.02.2023).

УДК 82:1(47)
ББК 83.3(2)-46:87.3

Ирина Анатольевна Едошина

Костромской государственной университет, доктор культурологии, профессор, профессор кафедры истории, Россия, Кострома, e-mail: tetti@greek@yandex.ru

В.С. Соловьев и А.Н. Островский: творческие сближения и отталкивания как отражение эпохи перемен

Аннотация. Проблематика влияния идей Вл.С. Соловьева на театральное искусство эпохи Серебряного века рассматривалась в статьях Ю.Д. Кузина, Н.О. Осиповой, Е.С. Шевченко, Н.Г. Юриной, О.А. Дашевской, О.К. Страшковой, И.Б. Роднянской. Внимание всех исследователей было сосредоточено на драматургических опытах самого Вл.С. Соловьева, в которых обнаруживались элементы как средневекового театра, так и театра девятнадцатого века. В синтезе этих элементов исследователи видели прообраз театра начала XX века. В связи с этим в нашем исследовании впервые ставится вопрос о возможных творческих пересечениях Вл.С. Соловьева и русского драматурга XIX века А.Н. Островского. Материалом для исследования стали работы Вл.С. Соловьева 1880–1890 гг. и «поздние» пьесы А.Н. Островского. Специальное внимание уделяется анализу таких текстов Вл.С. Соловьева, как «Чтения о Богочеловечестве», «Общий смысл искусства», «Смысл любви», и пьес А.Н. Островского «Бесприданница», «Не от мира сего», «Гроза». При общем онтологическом подходе к пониманию существа проблемы при проведении аналитических процедур использованы такие методы, как историко-культурный (для постижения специфики эпохи), биографический (для воспроизведения значимых фактов из жизни Вл.С. Соловьева и А.Н. Островского), культурфилософский (при анализе текстов). Рассматриваются специфические черты эпохи 1870-х годов в России, своеобразным откликом на которые стали пьесы А.Н. Островского и «Чтения о Богочеловечестве» Вл.С. Соловьева. Обосновываются причины обращения Вл.С. Соловьева к элементам театральной эстетики, проводится сопоставление этих элементов с теоретическими и практическими идеями А.Н. Островского. В итоге утверждается, что при всей близости их взглядов, обусловленной эпохой, имелись и принципиальные различия, связанные с разным подходом к использованию элементов театральной эстетики: практическим в пьесах и текстах А.Н. Островского и теоретико-философским в текстах Вл.С. Соловьева.

Ключевые слова: «веяния» времени, парадигмы сознания, христианская проблематика, творческие пересечения, театральное искусство, художественные открытия, сценические элементы, текст как вопрос, текст как ответ, бытие как творчество

Irena Anatolyevna Edoshina

Kostroma State University, Doctor of Cultural Studies, Professor, Professor of the Department of History, Russia, Kostroma, e-mail: tetti@greek@yandex.ru

V.S. Solovyov and A.N. Ostrovsky: Creative Convergence and Repulsion as a Reflection of The Era of Change

Abstract. The problem of the influence of the ideas of V.I.S. Solovyov on the theatrical art of the Silver Age was considered in the articles by Y.D. Kuzin, N.O. Osipova, E.S. Shevchenko, N.G. Yurina,

O.A. Dashevskaya, O.K. Strashkova, I.B. Rodnyanskaya. The attention of all researchers was focused on the dramatic experiments of V.I.S. Solovyov, in which both elements of the theater of the medieval and the nineteenth century were found. In the synthesis of these elements, the researchers saw the prototype of the early twentieth century theater. In this article, the question of possible creative intersections of V.I.S. Solovyov and A.N. Ostrovsky is asked for the first time. The material for the study was the work of V.I.S. Solovyov of the 1880–1890 and “late” plays by A.N. Ostrovsky. Special attention is paid to the analysis of such texts by V.I.S. Solovyov, as “Readings on God-manhood”, “The General Meaning of Art”, “The Meaning of Love”, and from the plays of A.N. Ostrovsky, in addition to the “late” ones (from “Dowry” to “Not of this world”), the text of “Thunderstorms” is used. With a general ontological approach in understanding the essence of the problem, when carrying out analytical procedures, methods such as historical and cultural (to comprehend the specifics of the era), biographical (to reproduce significant facts from the life of V.I.S. Solovyov and A.N. Ostrovsky), cultural-philosophical (when analyzing texts). The article discusses the specific features of the era of the 1870s in Russia, a response to which became the plays of A.N. Ostrovsky and “Readings on God-Mankin” by V.I.S. Solovyov. The reasons for V.I.S. Solovyov to the elements of theatrical aesthetics are explained, these elements are compared with the theoretical and practical considerations of A.N. Ostrovsky. As a result, the author of the article argues that despite the similarity of views, which was facilitated by the era, there were fundamental differences. These differences are associated with a different approach to the use of elements of theatrical aesthetics: practical in the plays and texts of A.N. Ostrovsky and theoretical and philosophical in the texts of V.I.S. Solovyov. In the “late” plays of A.N. Ostrovsky, questions of a philosophical nature were raised, the answers to which could be found in the texts of V.I.S. Solovyov.

Key words: “spirits” of the time, paradigms of consciousness, Christian problems, creative intersections, theatre art, artistic discoveries, stage elements, text as an answer, text as an answer, being as creativity

DOI: 10.17588/2076-9210.2023.1.097-108

В нынешний, 2023-й год отмечаются два юбилея: драматурга А.Н. Островского и философа Вл.С. Соловьёва. Первому – 200 лет со дня рождения, второму – 170. Эти хотя и не круглые даты стали поводом для объединения их имен в нашей статье – поводом, внешне кажущимся совершенно неожиданным. Однако даже биографические данные свидетельствуют о противоположном. При всей значительной (30 лет) разнице в возрасте они были современниками, их родовые корни связаны с церковнослужителями. Начало творческой деятельности Соловьёва приходится на 1873 г., время зрелого творчества Островского, своеобразной прелюдии к мощному аккорду его «поздних» пьес. Кстати, как и Островский, Вл. Соловьёв явился в отечественной культуре сразу как сложившийся мыслитель, который далее только развивался. Как и у Островского, у Вл. Соловьёва нет текстов, свидетельствующих о несамостоятельности мысли или ее вторичности. Потому Островского принято именовать основателем русского театра, а Вл. Соловьёва – русской философии.

«Ранний» Соловьёв и «поздний» Островский жили в эпоху медленного, но закономерно-неизбежного разворота образованной части российского общества от увлечения позитивизмом в самом широком смысле этого понятия к вопросам религиозного содержания. Поворот в общественном сознании к христианской проблематике нашел отражение в художественной мысли конца 1870-х–начала 1880-х годов –

в ее пристальном интересе к внутреннему миру человека. Это время появления романа Л.Н. Толстого «Анна Каренина», в котором началу всех событий предшествует эпиграф из Библии, и романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы», в котором душа человеческая представлена как арена борьбы Господа с дьяволом. Но это еще и время философского постижения существа религии, ярким свидетельством чему явились «Чтения о Богочеловечестве» Вл.С. Соловьева. В январе–апреле 1878 г. он читал лекции в Петербурге, исходя из убеждения, что «кроме религиозной веры и религиозного опыта требуется еще религиозное мышление, результат которого есть философия религии»¹.

Заметим, что лекции Вл. Соловьева посещали и Достоевский, и Толстой. Живший в Москве Островский, конечно, был лишен такой возможности, но нет никаких свидетельств, что он вообще интересовался чтениями Вл. Соловьева, хотя вполне мог слышать о них, например, от А.Ф. Писемского, который был знаком с Вл. Соловьевым, чьими консультациями воспользуется при написании романа «Масоны». Кроме того, среди знакомых Островского были и другие современники, общавшиеся с начинающим философом, например Н.Н. Страхов, Я.П. Полонский, А.А. Фет. Сохранилось немало свидетельств о встречах–«бродилках» Вл. Соловьева, Страхова, Полонского в Воробьевке у А.А. Фета. Кстати, в их переписке упоминания об Островском, его пьесах нет-нет да и мелькают.

Но вернемся к «Чтениям о Богочеловечестве». В контексте того, что Островский был драматургом, представляется актуальным обращение Вл. Соловьева к примерам из области театрального искусства. Так, в связи с пониманием существа связи «механического» и «содержательного» он замечает: «... материальные органы, способные ко всяким движениям, не могли бы сами по себе произвести никакой игры, если бы независимо от них не было уже дано поэтическое содержание драмы и намерение представить его на сцене» [1, с. 35]. Размышления на эту же тему приведут Островского к необходимости писать заметки о существе театрального искусства, опираясь на идеи И.М. Сеченова. Эти заметки Островского относятся (правда, не безусловно) к 1873 г., а первая лекция из «Чтений о Богочеловечестве» была прочитана Вл. Соловьевым в начале 1878 г. Вместе названные тексты отражают «веяния» времени, свидетельствующие о понимании того, что материальное не исчерпывается только материальным, более того – материальным движет нечто нематериальное².

¹ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения / сост., авт. вступ. статьи и примеч. А.В. Гулыга. М.: Раритет, 1994. С. 41 [1].

² Стоит заметить, что в эти же годы для узкого круга своих знакомых Вл. Соловьев пишет пьесу «Альсим» (1876–1878 гг.), работает над пьесой «Белая Лилия, или Сон в ночь на Покрова» (1878–1880 гг.), которую завершит в начале 1890 г., а позднее напишет «Дворянский бунт» (1891 г.). Драматургическому творчеству Вл. Соловьева посвящено значительное количество статей (см., например: Кузин Ю.Д. В.С. Соловьев и А.И. Сумбатов-Южин // Соловьевские исследования. 2002. Вып. 5. С. 258–271 [2]; Роднянская И. «Белая лилия» как образец мистерии-буфф: к вопросу о жанре и типе юмора пьесы Владимира Соловьева // Вопросы литературы. 2002. Вып. 3. С. 86–102 [3]; Осипова Н.О. Вл. Соловьев и художественно-эстетические искания русского театра начала XX века // Сквозь границы. Киров, 2004. Вып. 3. С. 86–91 [4]; Дашевская О.А. Мотивы

Рассуждая о воле и ее объективном определении, Вл. Соловьев вновь обращается к сценическому искусству: «В исполнении драмы каждый актер ... имеет свою особенную роль, но мог ли бы он исполнить хорошо и ее, если б не знал всего содержания драмы? А как от актера требуется не только, чтобы он *играл*, но чтобы он играл *хорошо*, так и от человека и человечества требуется не только, чтобы оно *жило*, но чтобы оно жило *хорошо*» [1, с. 38]. Заметим, именно для того, чтобы актеры играли хорошо (т.е. соответственно замыслу автора), Островский читал им свои пьесы перед началом репетиций, задавая, как тогда говорили, «тон» – «склад речи, переведенный на слуховой орган»³. Конечно, в театральной практике Островского воля автора и ее воплощение являлись условием хорошей игры (что, кстати, понимали актеры) и хорошего спектакля, а Вл. Соловьев рассуждает о добром аспекте воли, который включает такие безусловные начала, как умственное, нравственное и эстетическое. Вместе эти начала «составляют интерес религиозный»⁴. В «поздних» пьесах («Сердце не камень», «Не от мира сего») Островского тема религиозная является смыслообразующей. Героини этих пьес, Вера Филипповна и Ксения, не просто верят в Бога и ходят в церковь, но стремятся устроить жизнь по Божьим заповедям. Причем в искренность их религиозных чувств другие персонажи не верят, усматривая в них притворность, чья цель – быть им укором. Так Островский почувствовал и отразил «веяния» времени, вызвавшие (среди прочего) к жизни «Чтения о Богочеловечестве» Вл. Соловьёва.

Актуализация нематериальной составляющей бытия неизбежно вела в область идей. В представлении Вл. Соловьёва «идея как субъект есть лицо»⁵. Но для того, чтобы лицо себя проявило, ему необходимо действовать: «вступая во взаимодействие с другими или определяясь другими и определяя их, тем самым обнаруживает свой собственный характер и реализует свою собственную идею» [1, с. 66]. В этом наблюдении Вл. Соловьёва заключается самая суть сценического искусства, которая позднее станет основанием для классических трудов К.С. Станиславского. Для сравнения приведем цитату из письма Островского: «... у меня нет ни одного характера или положения, но нет и ни одной фразы, которая бы

красоты и безобразия в шуточных пьесах В. Соловьёва «Альсим» и «Белая Лилия» // Сибирский филологический журнал. 2016. № 4. С. 39–48 [5]; Страшкова О.К. Драматургический опыт Владимира Соловьёва «Белая лилия...» как художественное переживание философского опыта // Соловьёвские исследования. 2017. Вып. 4(56). С. 6–26 [6]; Юрина Н.Г. Трансформация традиций средневековой мистерии в «Белой Лилии» В.С. Соловьёва // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2019. № 59. С. 243–259 [7]), но думается, что существо этого творчества раскрыто Е.С. Шевченко: «...атмосфера театральности, лицедейства благоприятствовала самореализации В.С. Соловьёва, позволяла проявиться каким-то существенным сторонам его личности и творчества, в иных обстоятельствах скрытых от глаз окружающих» (см.: Шевченко Е.С. Игра, мистификация, лицедейство в творческой деятельности В.С. Соловьёва / Известия Самарского научного центра РАН. 2016. Т. 18, № 2. С. 239 [8]).

³ См.: Островский А.Н. Об актерах по Сеченову // Островский А.Н. Полное собрание сочинений: в 12 т. Т. 10 / ред. тома Е.Г. Холодов. М.: Искусство, 1978. С. 526 [9].

⁴ См.: Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Сочинения. С. 39.

⁵ Там же. С. 71.

строго не вытекала из идеи. <...> Идея есть залог прочного литературного успеха пьесы» [10, с. 662]. На языке сцены идея лица проявляется в его поступках, его мыслях, чувствах, чего и добивался Островский, ставя сам свои пьесы. Конечно, Вл. Соловьев всего лишь использует элементы театральной эстетики для наглядности своих мыслей. Но важно то, что он эти элементы уловил, усвоил. В результате его взгляды «стали своего рода импульсом, “катализатором”, определившим сразу множество направлений, в русле которых до сих пор продолжает развиваться театральная эстетика»⁶.

Утверждение Вл. Соловьева о том, что действительность мира, «его существование ... дается нам», потому мир «должен ... иметь некоторую независимую от нас причину, или сущность»⁷, близко эстетической установке драматургии Островского, который, воспроизводя фрагменты бытия, стремится раскрыть их смыслы. Потому фабулы своих пьес драматург черпает из жизни, ничего и никогда не сочиняя. Даже действующих лиц пишет под определенных актеров, их амплуа. Островский словно выхватывает из текучести жизни какой-то фрагмент, приближает его к зрителю, наполняя живыми персонажами и конфликтными ситуациями. Если ранее Островский стремился эти ситуации разрешить, то в 1878 г. он пишет, по его признанию, пьесу «нового сорта» – «Бесприданницу», героиню которой спасти от нравственного падения может только смерть, которой и завершается эта драма. Если в «Грозе» замужняя и православная Катерина бросается в Волгу со словами, обращенными в адрес любовника, то Лариса в «Бесприданнице», выросшая «в таборе», в ужасе отшатывается от воды все той же Волги из-за пришедшей мысли о самоубийстве.

Что-то изменилось в самом мире, что-то сдвинулось. Островский не дает ответа на вопросы, что изменилось, что сдвинулось, он эти «веяния» только фиксирует, потому оставляет открытым финал этой пьесы. Ответ (закономерно публичный) дает Вл. Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве». Независимая причина бытия заключена в Боге как Творце мира, потому «религия есть воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым началом»⁸.

Размышляя о существовании художественного творчества и ссылаясь на творчество И.-В. Гете и Э.-Т.-А. Гофмана, Вл. Соловьев пишет: «... художественные идеи и образы не суть сложные продукты наблюдения и рефлексии, а являются умственному взору разом в своей внутренней целостности ... и дальнейшая художественная работа сводится только к их развитию и воплощению в материальных подробностях» [1, с. 69]. Пожалуй, здесь пути драматурга и философа несколько расходятся, что в принципе вполне объясняется тем, что Вл. Соловьев был все-таки теоретиком, а Островский – практиком, хотя тоже размышляющим над существованием творчества. В частности, он замечает, обращаясь к пьесам У. Шекспира:

⁶ См.: Осипова Н.О. Наследие Вл. Соловьева в системе художественно-эстетических исканий русского театра начала XX века // Соловьевские исследования. 2004. Вып. 2. С. 262 [11].

⁷ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения. С. 55.

⁸ Там же. С. 21.

«Дело поэта не в том, чтобы выдумывать небывалую интригу, а в том, чтобы происшествие даже невероятное объяснить законами жизни» [12, с. 459].

Общим в их утверждениях является отсылка к европейским писателям, что вполне закономерно, поскольку самое искусство театра, его эстетические основания были усвоены русской культурой. Потому в понятийном аппарате театрального искусства нет русских по происхождению терминов, начиная от слова «театр» и заканчивая словом «суфлер». Искусству драматургии Островский в прямом смысле слова учился, сидя над переводами из Плавта, Теренция, Шекспира, мечтал перевести всего Ж.-Б. Мольера, успел перевести одноактовые пьесы М. де Сервантеса Сааведры, выполнить переделки французских авторов водевилей. Гете и Гофман, к которым апеллирует Вл. Соловьев, тесно связаны с немецким романтизмом (хотя, конечно, как крупные писатели, только этим направлением они не исчерпываются), в котором центральное место занимает построение героями внутреннего мира, резко отличающегося от действительного бытия, в котором они вынуждены жить. В результате сотворенный ими мир разворачивается перед ними разом в той самой целостности, о которой пишет Вл. Соловьев.

Как драматург, Островский был «слушачём», в первую очередь он слышал голоса своих персонажей, отсюда – его внимательная работа со словом. А затем эти голоса обретали лица, соответствие которым Островский искал и находил в будущих исполнителях. Отсюда – его советы актерам, какой должна быть на них одежда, как они должны двигаться.

Уже отмечалось, что в основе всех пьес Островского была сама жизнь, со всеми ее нестроениями, проблемами, но и радостями, надеждами. Островский чутко реагировал на вызовы времени, при этом никогда не становясь в позу всезнающего судии. По этой причине финалы его пьес никогда не прочитываются однозначно. Драматург словно призывает зрителей/читателей самим найти ответ, но уже в жизни, а не на сцене или в книге. В итоге в последней оригинальной (т.е. написанной не в соавторстве, не являющейся переводом или переделкой) пьесе «Не от мира сего» он впервые в русской драматургии решает самую драматическую сцену через систему ремарок и многоточий. Глубине душевных переживаний героини, рожденных открытием, что все ее усилия повлиять на образ жизни мужа оказались напрасными, вторит пластика тела: «К с е н и я. Прислал книгу... И в этой книге, вероятно, нет правды... не то, что нужно для меня, а какие-нибудь идиллии, небывалые добродетели... Филемон и Бавкида⁹... *(Садится в кресло и берет книгу. Сначала смотрит заглавие, потом перелистывает книгу и находит вложенные Барбарисовым бумаги.)* Зачем это здесь? *(Читает.)* “По старому счету за коляску для госпожи Клеманс пятьсот. За новый скат колес и гуттаперчевые шины триста р. *(Смотрит другой счет.)* За доставленные мадемуазель Клеманс бриллиантовые серьги две тысячи р. По старому счету за взятые ею вещи тысяча

⁹ Позднее в работе «Смысл любви» Вл. Соловьев отнесет эту античную пару к яркому примеру бесплодия, поскольку их чувства были лишены «трагического оборота» (см.: Соловьев Вл.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения / сост., авт. вступ. статьи и примеч. А.В. Гулыга. М.: Раритет, 1994. С. 257 [13]).

двести р.» *(Хватаясь за грудь.)* Ах! Ах, Боже мой! *(Протирает рукой глаза и опять рассматривает счеты, потом кладет их на столик и, медленно поднявшись с кресла, проходит несколько шагов.)* Что это? Что это со мной? Я как будто забыла что... Что, что я забыла? Да! *(Осматривает свое очень дорогое платье.)* Нет, я не сплю... Я одета... хорошо одета... Зачем я так оделась? Да... мы хотели ехать на вечер... Что ж мы не едем? Ах, да, я сделалась нездоровая... Да, да, да, помню теперь... Меня ужалила змея... Где змея? *(Осматривает кругом.)* Да какая змея? Откуда она?... О, нет! Это я говорила про змею... Он сказал: отдохни, успокойся... прими капель! А я не легла... Надо успокоиться. *(Садится в кресло.)* Я отдохну, успокоюсь... вот так... *(Машинально берет со стола один из счетов и прочитывает про себя.)* Ай, я умираю! *(Без чувств опускается на спинку кресла.)*» [14, с. 470]. Буквально следом Ксения умрет, не пережив не столько измену мужа, сколько крах своей мечты привести его к вере в Бога и устроить их совместную жизнь по заповедям Божьим. Здесь слова бессильны, и только смерть становится ценой возможного катарсиса.

На этой драматической ноте творчество Островского прерывается, но путь просвещенной части общества к Богу – нет, к чему призывает Вл. Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве». Он словно соглашается (условно, конечно) с Островским и одновременно с ним спорит: «Человек совмещает в себе всевозможные противоположности, которые все сводятся к одной великой противоположности между безусловным и условным, между абсолютною и вечною сущностью и переходящим явлением, или видимостью. Человек есть вместе и божество и ничтожество» [1, с. 114]. В последнем утверждении явно слышатся отголоски из Г.Р. Державина, характеризующего человека как сочетание противоположностей: «Я царь – я раб, я червь – я бог»¹⁰. Эту же оду цитирует Кулигин в «Грозе» Островского: «Я телом в прахе истлеваю, / Умом громам повелеваю...»¹¹. В цитате из Державина применительно к драматургии Островского важна мысль о неоднозначности человеческой природы, ее многослойности. Драматург умел найти и показать, наметить в каждом действующем лице, сколько бы это лицо ни было неприятным, что-то иное, человеческое, пусть заглушенное обстоятельствами жизни, но не исчезнувшее вовсе. Если Вл. Соловьев принимает мысль о двойственности человеческой природы, то Островский ищет в ней добра, любви, надежды. Вот почему он никогда не был сатириком.

Мотив любви – один из центральных в драматургии Островского. Вкупе с мотивом денег любовь составляет смысловое ядро интриги в его пьесах. Но самый спектр понимания существа любви у Островского очень широк: любовь материнская, любовь отцовская, любовь девушки и взрослой женщины, любовь юношеская и любовь зрелого мужчины, любовь корыстная и бескорыстная, любовь к ребенку, любовь к делу и т.д. Наиболее значим (а потому развит в

¹⁰ См.: Державин Г.Р. Бог // Державин Г.Р. Оды / сост., вступ. статья и прим. С.С. Аверинцева. Л.: Лениздат, 1985. С. 79 [15].

¹¹ См.: Островский А.Н. Гроза // Островский А.Н. Полное собрание сочинений: в 12 т. Т. 2 / ред. тома Е.Г. Холодов. М.: Искусство, 1974. С. 252 [16].

малейших нюансах) в его пьесах мотив женской любви, что позволяет назвать Островского, подобно Еврипиду, «певцом женщин». Конечно, немалую роль в этом сыграл тот факт, что он вращался в театральном закулирье с его особой свободой в выражении чувств. Да и сам был хорош собой, высок, со вкусом одет по последней моде, не говоря уже об образованности и таланте. Конечно, следует различать Островского в жизни и Островского в творчестве, но без жизненного опыта не вышли бы из-под его пера ни Лариса из «Бесприданницы», ни Катерина из «Грозы», ни даже Ксения из «Не от мира сего». Их чувства предельно искренни, но именно эта предельность чувств не позволяет им быть счастливыми, зато служит источником тех глубоких переживаний, которые испытывают зрители.

Такого рода переживания, по Вл. Соловьёву, отражают процесс взаимодействия «Божественного и природного начала», чем «определяется вся жизнь мира и человечества». Эти два начала, изначально далекие друг от друга, а потом все более сближающиеся, «пока в Христе природа не является как душа человеческая, готовая к всецелому самоотвержению, а Бог – как дух любви и милосердия, сообщающий этой душе всю полноту божественной жизни ... в благости животворящей»¹². Уже названные героини (Вера Филипповна, Ксения) в «поздних» пьесах Островского полностью подчинены идее самоотвержения во имя любви, освещенной верой в Бога. Одна из них, Ксения, умирает, но ее последние слова – «я...люблю...тебя» и «прощаю»¹³.

Как видим, переключек между Вл. Соловьёвым в «Чтениях о Богочеловечестве» и А.Н. Островским в его пьесах немало, что определялось самим временем, «вехния» которого были ими услышаны много раньше их современников.

В работе 1890 г. «Общий смысл искусства» Вл. Соловьёв выскажет некоторые суждения, которые, думается, вряд ли близки А.Н. Островскому. Из драматических жанров Вл. Соловьёв высоко оценивал трагедию, видя в ней воплощение противоречия между тем, что есть, и тем, что должно быть. Это противоречие определяет характеры героев в трагедии, их поступки. К указанного рода великим трагедиям он относит «Фауста» Гете и полностью отказывается в этом величии Шекспиру на том основании, что он не сумел воздержаться от изображения «прямо идеальных или положительных типов»: «Таковыми у Шекспира являются или отшельники (в “Ромео и Юлии”), или волшебники (в “Буре”), а преимущественно женщины, и именно обладающие более непосредственно-природной чистотой, нежели духовно-человеческим нравственным характером. А Шекспир, имеющий слабость к добродетельным типам обоего пола, изображал их сравнительно плохо»¹⁴. Островский всегда высоко оцени-

¹² См.: Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Сочинения. С. 155.

¹³ См.: Островский А.Н. Не от мира сего // Островский А.Н. Полное собрание сочинений: в 12 т. Т. 5. С. 471.

¹⁴ См.: Соловьёв Вл.С. Общий смысл искусства // Соловьёв В.С. Сочинения / сост., авт. вступ. статьи и примеч. А.В. Гулыга. М.: Раритет, 1994. С. 249–250 [17].

вал творчество английского драматурга, он и умрет, занимаясь переводом его пьесы «Антоний и Клеопатра»¹⁵.

Думается, в указанной разнице в восприятии творчества Шекспира проявились разные подходы в понимании его существа.

Вл. Соловьев рассматривает Шекспира исключительно в аспекте содержания его пьес, а точнее, собственного прочтения этого содержания. Со всем неслучайно он укоряет Шекспира за интерес к добродетельным типам: в этом явно прочитывается дух времени с его борениями, его устремленностью изменить самоё представление о бытии и его смыслах (отсюда – приоритет «Фауста»). С другой стороны, если вспомнить о философии религии самого Вл. Соловьева, то склонность Шекспира к добродетельности, казалось бы, вполне вписывается в эту философию. Но 1870-е гг. в России не то же, что 1890-е. Наступила эпоха Серебряного века, эпоха символизма, вызвавшая во Вл. Соловьеве резкое неприятие (особенно сборники, выпущенные В.Я. Брюсовым). Будучи человеком, чутко улавливающим «веяния» времени, Вл. Соловьев убежден, что сейчас не время добродетельных типов Шекспира.

Островский как практик театра не мог не оценить сценичность пьес английского драматурга, особую мелодику речи его героев и персонажей, умение выстраивать мизансцены, достигая совершенства в их внутренней завершенности и одновременно ясной функциональности в общем развитии интриги. Он ценил Шекспира как великого художника, давшего характеры, которые должен оживить другой художник – актер. Островский видит в Шекспире художника, способного дать зрителю идеально-художественное представление о действительности¹⁶.

Наибольшее расхождение во взглядах Островского и Вл. Соловьева можно отметить в понимании ими комедии. Островский часто именуется комедиографом, хотя комедий им написано ровно столько, сколько в сумме драм, исторических хроник, сцен и пьес других жанров. Он не был сугубо комедиографом, хотя жанр этот любил и владел им блестяще, чаще – наоборот. Его комедии менее всего связаны с чем-нибудь забавным или смешным. Островский использует название «комедия» по разным причинам, которые могут стать понятными по окончании спектакля, а могут так и остаться загадкой. В качестве примера – «поздняя» пьеса Островского – комедия «Без вины виноватые» (1884 г.). Эта пьеса начинается с пролога, полного самого настоящего драматизма: нет ничего забавного или смешного в том, что совсем юная героиня оказалась обманутой, не способной содержать собственного ребенка, которого в результате теряет. Все дальнейшие события происходят много лет спустя, когда она снова оказывается в тех же местах, но уже будучи известной актрисой и встречается со своим любовником, когда-то ее бросившим, а потом – с сыном. Счастливый финал пьесы, кажется, совпадает с ее

¹⁵ См. подробнее: Едошина И.А. Шекспир и А.Н. Островский // Литературоведческий журнал. 2015. № 36. С. 161–162 [18].

¹⁶ См.: Островский А.Н. Записка о театральных школах // Островский А.Н. Полное собрание сочинений: в 12 т. Т. 10 / ред. тома Е.Г. Холодов. М.: Искусство, 1978. С. 149 [19].

жанровым определением, но счастливая развязка – всего лишь случайность, как это обычно бывает у Островского. Комедия важна для него не столько благополучным финалом, сколько возможностью представить действующих лиц в текучести обыденной жизни, где нет места ничему особенно значительному, да и сами лица эти ничего значительного собою не представляют. Его комедии – это бытовые пьесы, где внешне ничего не происходит, где, как позднее заметит А.П. Чехов, «люди обедают, только обедают, а в это время слагается их счастье и разбиваются их жизни»¹⁷.

Вл. Соловьев не просто ставит комедию ниже поэзии и трагедии, но видит в ней антиэстетическое начало. В его представлении комедия есть «отрицательное предварение жизненной красоты через типичное изображение антиидеальной действительности в ее самодовольстве», понимаемом как «общее довольство целым данным строем жизни, вполне разделяемое и теми действующими лицами, которые чем-нибудь недовольны в данную минуту»¹⁸. Думается, в столь витиеватом определении проявилось неприятие Вл. Соловьевым того, что в комедии нет критики в адрес общественного устройства жизни, что вся критика сведена к частному случаю, единичным судьбам. Отсюда столь жесткое определение предмета изображения в комедии: – *антиидеальная действительность в ее самодовольстве*.

Резкое расхождение во взглядах Вл. Соловьева и А.Н. Островского на существо драматического жанра в виде комедии объясняется, с одной стороны, временем, требующим не комического, а идеального, религиозно и философски окрашенного, а с другой – разным подходом практика и теоретика к пониманию существа комедии.

В наши задачи никоим образом не входило какое-либо сравнение творчества драматурга и творчества философа, которые уже самими определениями их рода деятельности вряд ли могут быть сопоставляемы или сравниваемы. Но они были современниками, в равной степени талантливыми людьми, сознания которых не могли не коснуться «вехания» эпохи. Потому вполне закономерно, что в «поздних» пьесах Островского ставятся проблемы, выходящие за рамки жизнедеятельности представителей разных страт, надобности денег, любви/не любви. Иные проблемы интересуют Островского: какова цена человеческой жизни («Бесприданница»); может ли вера спасти несчастливый брак («Сердце не камень»); смысл игры на сцене и в жизни («Невольницы», «Таланты и поклонники»); что есть красота и есть ли у нее цена («Красавец-мужчина»); что есть семейное счастье («Не от мира сего»). Это все философские вопросы, касающиеся смыслов бытия, которые Островский ставит, но не дает на них однозначного ответа. Отсюда – открытые финалы его пьес.

Вл. Соловьев, наоборот, стремится найти ответы и находит их, чтобы затем вбросить их в сознание своих современников. Он читает публичные лек-

¹⁷ См.: Душенко К. Цитаты из русской литературы. Справочник. М.: ЭКСМО, 2005. С. 534 [20].

¹⁸ См.: Соловьев Вл.С. Общий смысл искусства // Соловьев В. С. Сочинения. С. 248.

ции, которые с восхищением слушает весь цвет тогдашней интеллигенции. Его словам соответствует и внешность – почти библейского пророка, оказывая почти гипнотическое впечатление. Читая лекции, Вл. Соловьев действовал, как на сцене, потому столь органичны его обращения к элементам театрального искусства, которым блестяще владел его современник – Александр Островский.

Список литературы

1. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения / сост., авт. вступ. статьи и примеч. А.В. Гулыга. М.: Раритет, 1994. С. 13–170.
2. Кузин Ю.Д. В.С. Соловьев и А.И. Сумбатов-Южин // Соловьевские исследования. 2002. Вып. 5. С. 258–271.
3. Роднянская И. «Белая лилия» как образец мистерии-буфф: к вопросу о жанре и типе юмора пьесы Владимира Соловьева // Вопросы литературы. 2002. Вып. 3. С. 86–102.
4. Осипова Н.О. Вл. Соловьев и художественно-эстетические искания русского театра начала XX века // Сквозь границы. Киров, 2004. Вып. 3. С. 86–91.
5. Дашевская О.А. Мотивы красоты и безобразия в шуточных пьесах В. Соловьева «Альсим» и «Белая Лилия» // Сибирский филологический журнал. 2016. № 4. С. 39–48.
6. Страшкова О.К. Драматургический опыт Владимира Соловьева «Белая лилия...» как художественное переживание философского опыта // Соловьевские исследования. 2017. Вып. 4(56). С. 6–26.
7. Юрина Н.Г. Трансформация традиций средневековой мистерии в «Белой Лилии» В.С. Соловьева // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2019. № 59. С. 243–259.
8. Шевченко Е.С. Игра, мистификация, лицедейство в творческой деятельности В.С. Соловьева / Известия Самарского научного центра РАН. 2016. Т. 18, № 2. С. 237–240.
9. Островский А.Н. Об актерах по Сеченову // Островский А.Н. Полное собрание сочинений: в 12 т. Т. 10 / ред. тома Е.Г. Холодов. М.: Искусство, 1978. С. 525–526.
10. Письмо А.Н. Островского к Н.Я. Соловьеву от 11 октября 1879 г. // Островский А.Н. Полное собрание сочинений: в 12 т. Т. 11 / ред. тома В.Я. Лакшин. М.: Искусство, 1979. С. 661–663.
11. Осипова Н.О. Наследие Вл. Соловьева в системе художественно-эстетических исканий русского театра начала XX века // Соловьевские исследования. 2004. Вып. 2. С. 253–262.
12. Островский А.Н. Мысли о драматическом искусстве // Островский А.Н. Полное собрание сочинений: в 12 т. Т. 10 / ред. тома Е.Г. Холодов. М.: Искусство, 1978. С. 458–461.
13. Соловьев Вл.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения / сост., авт. вступ. статьи и примеч. А.В. Гулыга. М.: Раритет, 1994. С. 252–304.
14. Островский А.Н. Не от мира сего // Островский А.Н. Полное собрание сочинений: в 12 т. Т. 5 / ред. тома В.Я. Лакшин. М.: Искусство, 1975. С. 425–471.
15. Державин Г.Р. Бог // Державин Г.Р. Оды / сост., вступ. статья и примеч. С.С. Аверинцева. Л.: Лениздат, 1985. С. 76–80.
16. Островский А.Н. Гроза // Островский А.Н. Полное собрание сочинений: в 12 т. Т. 2 / ред. тома Е.Г. Холодов. М.: Искусство, 1974. С. 239–266.
17. Соловьев Вл.С. Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Сочинения / сост., авт. вступ. статьи и примеч. А.В. Гулыга. М.: Раритет, 1994. С. 237–251.
18. Едошина И.А. Шекспир и А.Н. Островский // Литературоведческий журнал. 2015. № 36. С. 155–164.
19. Островский А.Н. Записка о театральных школах // Островский А.Н. Полное собрание сочинений: в 12 т. Т. 10 / ред. тома Е.Г. Холодов. М.: Искусство, 1978. С. 144–156.
20. Душенко К. Цитаты из русской литературы: Справочник. М.: ЭКСМО, 2005. 534 с.

References**(Sources)**

1. Derzhavin, G.R. Bog [God], in Derzhavin, G.R. *Ody* [Odes]. Leningrad: Lenizdat, 1985, pp. 76–80.
2. Ostrovskiy, A.N. Mysli o dramaticheskom iskusstve [Thoughts on Dramatic Art], in Ostrovskiy, A.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 12 t., t. 10* [Full composition of writings in 12 vol., vol. 10]. Moscow: Iskusstvo, 1978, pp. 458–461.
3. Ostrovskiy, A.N. Ne ot mira sego [Not of this world], in Ostrovskiy, A.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 12 t., t. 5* [Full composition of writings in 12 vol., vol. 5]. Moscow: Iskusstvo, 1975, pp. 425–471.
4. Ostrovskiy, A.N. Ob akterakh po Sechenovu [About an actors according to Sechenov], in Ostrovskiy, A.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 12 t., t. 10* [Full composition of writings in 12 vol., vol. 10]. Moscow: Iskusstvo, 1978, pp. 525–526.
5. Ostrovskiy, A.N. Groza [Storm], in Ostrovskiy, A.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 12 t., t. 2* [Full composition of writings in 12 vol., vol. 2]. Moscow: Iskusstvo, 1974, pp. 239–266.
6. Ostrovskiy, A.N. Zapiska o teatral'nykh shkolkakh [Note about drama schools], in Ostrovskiy, A.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 12 t., t. 10* [Full composition of writings in 12 vol., vol. 10]. Moscow: Iskusstvo, 1978, pp. 144–156.
7. Pis'mo A.N. Ostrovskogo k N.Ya. Solov'evu ot 11 oktyabrya 1879 g. [Letter from A.N. Ostrovsky to N.Ya. Solovyov dated October 11, 1879], in Ostrovskiy, A.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 12 t., t. 11* [Full composition of writings in 12 vol., vol. 11]. Moscow: Iskusstvo, 1979, pp. 661–663.
8. Solov'ev, V.S. Chteniya o Bogochelevechestve [Readings on Godmanhood], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya* [Compositions]. Moscow: Raritet, 1994, pp. 13–170.
9. Solov'ev, V.I. Smysl lyubvi [Meaning of love], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya* [Compositions]. Moscow: Raritet, 1994, pp. 252–304.
10. Solov'ev, V.I. Obshchiy smysl iskusstva [General meaning of art], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya* [Compositions]. Moscow: Raritet, 1994, pp. 237–251.

(Articles from Scientific Journals)

11. Dashevskaya, O.A. *Sibirskiy filologicheskii zhurnal*, 2016, no. 4, pp. 39–48.
12. Edoshina, I.A. *Literaturovedcheskii zhurnal*, 2015, no. 36, pp. 155–164.
13. Kuzin, Yu.D. *Solov'evskie issledovaniya*, 2002, issue 5, pp. 258–271.
14. Osipova, N.O. *Solov'evskie issledovaniya*, 2004, issue 2, pp. 253–262.
15. Osipova, N.O. VI. *Skvoz' granitsy*, Kirov, 2004, issue 3, pp. 86–91.
16. Rodnyanskaya, I. *Voprosy literatury*, 2002, no. 3, pp. 86–102.
17. Shevchenko, E.S. *Izvestiya Samarskogo nauchnogo tsentra RAN*, 2016, vol. 18, no. 2, pp. 237–240.
18. Strashkova, O.K. *Solov'evskie issledovaniya*, 2017, issue 4(56), pp. 6–26.
19. Yurina, N.G. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya*, 2019, no. 59, pp. 243–259.

(Monographs)

20. Dushenko, K. *Tsitaty iz russkoy literatury. Spravochnik* [Quotations from Russian literature. Directory]. Moscow: EKSMO, 2005. 534 p.

ФИЛОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ, КУЛЬТУРОЛОГИЯ PHILOLOGY, PHILOSOPHY, CULTURAL STUDIES

УДК 821.161.1.09
ББК 83.3(2)-8

Ольга Леонидовна Фетисенко

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: betsy98@mail.ru

Кохановская (Н.С. Соханская) и ее судьба в русской литературе (к 200-летию со дня рождения)

Аннотация. Статья посвящена творческому наследию старшей современницы Вл.С. Соловьева Кохановской (Надежды Степановны Соханской (1823–1884)), выдающейся писательницы, яркого публициста, сотрудницы всех изданий И.С. Аксакова, первой в России женщины-фольклористки, и приурочена к ее 200-летию. Единственное прижизненное отдельное издание ее повестей вышло в 1863 г. и в детские годы могло быть знакомо Вл.С. Соловьеву. Сообщается о документально установленном факте обмена письмами между ними, приводятся отзывы писательницы о статье Вл. Соловьева «Об истинном деле». Выделяются основные вехи жизненного пути Кохановской, отмечается ее принадлежность к так называемому «положительному направлению» в русской литературе, связанному с именем С.Т. Аксакова, и предпринимается попытка определить место писательницы в отечественной культуре и присущие ей дары – создание собственного языка и художественного мира, воскрешение старины и живой отклик на современные события, сочетание пути «Марфы и Марии» и умение преподнести уроки христианской нравственности без дидактизма и сентиментальности. Дается информация о выпускаемом Пушкинским Домом с 2023 г. академическом собрании сочинений и писем Кохановской.

Ключевые слова: литературная критика, творчество Кохановской (Н.С. Соханской), славянофильство, «положительное направление» в русской литературе

Olga Leonidovna Fetisenko

Institute of Russian Literature (Pushkinskij Dom) Russian Academy of Sciences, DSc in Philology, leading researcher, Russia, Saint-Petersburg, e-mail: betsy98@mail.ru

Kohanovskaya (N.S. Sokhanskaya) and her Fate in Russian Literature (to the 200th anniversary of the birth)

Abstract. The article is devoted to the creative heritage of Kokhanovskaya (Nadezhda Stepanovna Sokhanskaya (1823–1884)), an outstanding writer, a brilliant publicist, collaborator of all editions of

I.S. Aksakov, the first female folklorist in Russia, and timed to coincide with her 200th anniversary. The author gives facts about the possible correspondence of this writer with V.I. Solovyov, it is reported on a documented exchange of letters between them, gives her review of Solovyov's article "On the True Case". The researcher highlights the main milestones of Kokhanovskaya's life path, notes her belonging to the so-called "positive direction" in Russian literature. The article attempts to determine the place of the writer in Russian culture and her inherent gifts – the creation of her own language and artistic world, the resurrection of antiquity and a lively response to modern events, the combination of active and contemplative Christianity and the ability to present moral lessons without didacticism and sentimentality. In conclusion, the author informs about the academic collection of works and letters of Kokhanovskaya published by the Pushkin House (Institute of Russian Literature) since 2023.

Key words: literary criticism, Slavophilism, work of Kokhanovskaya, "positive literary school"

DOI: 10.17588/2076-9210.2023.1.109-121

2023 год знаменателен в истории славянофильства: исполняется 200 лет со дня рождения И.С. Аксакова и 220 лет – его тестя Ф.И. Тютчева. Об этих юбилеях, несомненно, будут широко вспоминать, но несправедливо забытым останется другое 200-летие – со дня рождения писательницы, в середине XIX в. обладавшей всероссийской известностью – как среди представителей Царского дома, так и среди провинциального учительства, превознесенной критиками всех направлений, а потом испытывавшей на себе типичную судьбу «литературного изгнанника», короткую вспышку нового интереса спустя десятилетие после кончины и вновь длительное забвение. Речь идет о Кохановской (именно такое, без инициалов, литературное имя она придумала себе в 1856 г.), или Надежде Степановне Соханской (1823–1884)¹. К празднованию этого юбилея

¹ Основная библиография (до 2018 г.) указана в недавней специальной работе (см.: Бирюкова М.А., Стрижев А.Н. Надежда Степановна Кохановская (Соханская) (1823–1884): Материалы к библиографии // Литературоведческий журнал. 2018. № 45. С. 200–281 [1]), к сожалению, содержащей отдельные неточности. Первая монография о Кохановской, написанная дочерью ее подруги и женой знаменитого историка, Н.Н. Платоновой, вышла в 1909 г. и удостоилась академической премии (см.: Платонова Н.Н. Кохановская (Н.С. Соханская). 1823–1884: Биограф. очерк. СПб.: Сенатская тип., 1909. 234 с. [2]). Между ней и второй, принадлежащей автору данной статьи (см.: Фетисенко О.Л. Кохановская: «степной цветок» русской словесности: Тексты и контексты Н.С. Соханской. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2021. 424 с. [3]), прошло 112 лет. После выхода книги «Кохановская: «степной цветок» русской словесности» отдельные вопросы, касающиеся творческого наследия и биографии писательницы, рассматривались в ряде других статей, из которых выделим лишь две (см.: Фетисенко О.Л. Письма Н.С. Соханской (Кохановской) как опыт «духовной автобиографии» // Два века русской классики. 2021. № 4. С. 164–181 [4]; Фетисенко О.Л. Кохановская (Н.С. Соханская): историко-литературный портрет // Исследовательский журнал русского языка и литературы. 2022. Т. 10, № 1. С. 143–159 [5]). Укажем также на заслуживающие внимания работы коллег: Викторovich В.А. Уроки одной судьбы // Коломенский альманах. 2018. Вып. 22. С. 235–240; впервые: Литературная учеба. 1989. № 3. С. 110–112 [6]; Вихрова Н.Н. Аксаков и Н.С. Соханская: перипетии художественного взаимодействия // Христианство и русская литература / отв. ред. В.А. Котельников и О.Л. Фетисенко. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2017. Сб. 8. С. 467–486 [7]; Кунильский Д.А. Достоевский и братья Аксаковы:

готовились на ее родине, в Белгородской области², но в силу понятных обстоятельств широко задуманные торжества едва ли могут состояться. В ноябре 2022 г. ушла из жизни сотрудница Музея-усадьбы Мураново С.А. Долгополова, с любовью готовившая посвященную Кохановской выставку, привлекая материалы и других музеев. Вероятно, без нее этот проект тоже не воплотится в жизнь. Едва ли вспомнят писательницу сейчас и там, где прошла вся ее жизнь, – на Слободской Украине (ее хутор Макаровка находился на территории нынешней Харьковской области). Между тем именно теперь и необходимо воскрешение памяти об этом человеке, и смешанно украинско-польско-русским происхождением, и своей любовью одновременно к великорусской и малоросской традициям, и всем делом своей жизни и самим образом своим показывающем единство Святой Руси как культурно-исторического явления.

Резонно может возникнуть вопрос: почему юбилей литератора, пусть даже когда-то стоявшего в первом ряду русских писателей (что признавали П.А. Плетнев и Ф.И. Тютчев, Ф.М. Достоевский и А.С. Хомяков³, К.Н. Леонтьев и П.В. Анненков, Ап.А. Григорьев и М.Е. Салтыков-Щедрин), хотелось бы отметить и в философском журнале, основным предметом исследования в котором является В.С. Соловьев? Помимо того что Кохановская и сама не чужда религиозной философии (у нее есть тонкие размышления о природе творчества, а в ее эпистолярной прозе встречаются прозрения, близкие великим отцам-аскетам⁴), в ее биографии прослеживается несколько прямых пересечений с ее

спор о русской литературе. Петрозаводск: Петрозавод. гос. ун-т, 2013. 152 с. [8]; Кунильский Д.А. Имя Кохановской в полемике почвенников и славянофилов // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2016. № 1 (154). С. 68–73 [9]. В 2014 г. харьковским исследователем А.Д. Каплиным был издан в Петербурге томик избранных сочинений Кохановской (см.: Кохановская Н.С. Избранные сочинения / сост., предисл., примеч. А.Д. Каплина. СПб.: Издательский дом «Русский остров», 2014. 560 с. [10]). В 2018 г. нами было осуществлено научное издание переписки Кохановской с семьей Аксаковых (см.: Семья Аксаковых и Н.С. Соханская (Кохановская): Переписка. 1858–1884 / сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. О.Л. Фетисенко. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2018 (Сер. Славянофильский архив. Кн. 4). 600 с. [11]), а с 2023 г. начало выходить академическое издание ее сочинений и писем (см.: Кохановская (Соханская Н.С.) Полн. собр. соч. и писем: в 7 т. / под ред. О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2023 (изд. продолжается) [12]).

² Она родилась 17 февраля 1823 г. на хуторе Веселый Корочанского уезда Курской губ. (теперь это Корочанский район Белгородской обл., центральная библиотека г. Корочи носит имя Кохановской).

³ Последний, например, в своей речи в Обществе любителей российской словесности так говорил о Кохановской: «Никогда, может быть, со времени нашего бессмертного Гоголя, не видали мы такой светлой фантазии, такого глубокого чувства, такой художественной истины в вымысле, как в произведениях, подписанных именем Кохановской» [13, с. 438]. Хомяков высоко ценил Кохановскую и за явленную в ее статьях «редкую силу анализа» (см.: Хомяков А.С. <Письмо к И.С. Аксакову, 1859 г.> // Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. VIII. С. 382 [14]), т. е. признавал ее самостоятельным мыслителем.

⁴ См.: Фетисенко О.Л. Письма Н.С. Соханской (Кохановской) как опыт «духовной автобиографии» // Два века русской классики. 2021. № 4. С. 164–181.

младшим современником. О Вл.С. Соловьёве она почти наверняка впервые услышала от близкой ей семьи – И.С. и А.Ф. Аксаковых. Неисключено, что в 1874 г., когда писательница находилась в Москве, они могли и познакомиться в одном из дружественных домов, у Аксаковых же могли встречаться во время другого пребывания Кохановской в первопрестольной – в конце 1883 г. До этого, в 1878 г., узнав о том, что автор «Чтений о Богочеловечестве» ищет сочинение некоего Харузина⁵ «О Духе», список которого находился у нее, Кохановская нашла возможность переслать Соловьёву рукопись⁶ и получила от него письмо (оно, к сожалению, не сохранилось, как и весь домашний архив писательницы). Об этом эпизоде говорится в ее письме от 26 августа 1878 г. к М.В. Вальховской, вдове декабриста и старшей подруге Кохановской⁷, причем характер упоминания о Соловьёве как персоне, известной и автору, и адресату, говорит в пользу того, что личное знакомство к этому времени уже состоялось. По каким-то причинам Кохановская ответила философу далеко не сразу. В конце ноября 1878 г. она еще только узнавала его почтовый адрес у драматурга и прозаика Н.А. Чаева⁸, но последнее обстоятельство лишь вновь подтверждает факт по крайней мере одного обмена корреспонденциями. Письмо же к Вальховской важно еще и как свидетельство того, что в своем обращении к Кохановской Соловьёв не просто благодарил ее за помощь, но касался собственных религиозно-философских построений. Вот как откликнулась на это «макаровская отшельница» (так называли ее друзья): «Духовные воззрения Соловьёва меня привели в ужас, насколько он их высказал в письме. *Реализовать Бога в природе*, т. е. существо, дух тончайший, незримый, неисповедимый, всякую телесность создавший из ничего, одним Своим Божественным изволением, пребывающий превыше всего видимого и невидимого человеческим глазом и разумом, духовное существо, живущее в свете неприступном для какой бы то ни было плотяности, сущее в непостижимом для человеческого разума триничном единстве Бога ... и этого Великого Бога искрошить философски на кусочки и осуществить Его в видимой природе, т. е. оземлнить Всевышнего

⁵ Едва ли здесь может идти речь о купце первой гильдии Н.И. Харузине, отце целого семейства будущих этнографов: тот скончался в 1880 г., Кохановская же называет годом смерти «своего» Харузина 1878-й; Н.И. Харузин жил в Москве, и едва ли Соловьёву понадобилось получать рукопись столь окольным путем. Однако других представителей этой редкой фамилии обнаружить к настоящему времени не удалось.

⁶ Мы были бы чрезвычайно признательны исследователям творчества Соловьёва за информацию о том, кто был автором упомянутого сочинения (по-видимому, оставшегося неизданным) и как интерес к нему отразился в трудах философа.

⁷ См.: Семья Аксаковых и Н.С. Соханская (Кохановская): Переписка. 1858–1884 / сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. О.Л. Фетисенко. С. 556–557.

⁸ См.: Фетисенко О.Л. Кохановская: «степной цветок» русской словесности: Тексты и контексты Н.С. Соханской. С. 390.

Творца, Которого всё небо – только престол, а земля, одно подножие ног Его! И это еще слишком большая честь для земли...» [цит. по: 11, с. 556–557⁹].

Та же самая раскрываемая Соловьевым тема о *Боге и природе*, о способности природы к «воплощению Божества», а значит, к «обожению материи», вызывает резкое отторжение у Кохановской и в 1883 г., когда она читает в «Руси» статью Соловьева «Об истинном деле», т.е. одну из его речей в память Достоевского. Приведя по памяти цитату из статьи, она восклицала в письме к И.С. Аксакову от 1 апреля 1883 г.: «Господи помилуй! что это такое? <...> ... древняя заповедь говорит: “Не сотвори себе кумира, ни всякого подобия, елика на небеси – горе, елика на земле – низу...”¹⁰ Да и зачем их творить в отдельности, когда вот теперь христианская философия ищет признать всё это в совокупности одним Самокумиром Бога. “И будет Бог всяческая и во всех”¹¹, сказано Апостолом Павлом, но не *во всем*, как присказывает г. Соловьев в своих пантеистических и натуралистических умствованиях. Как же наши иерархи ученые приняли это старо-новейшее измышление?..» [11, с. 352–353]. Расхождение, как видим, серьезные, но интересно другое: само обращение к этому вопросу в переписке с Аксаковым доказывает, что Кохановская следила за творчеством Соловьева по крайней мере по доступным ей источникам. Имя молодого мудреца возникало и в эпистолярном диалоге Кохановской с женой издателя «Руси» как раз в тот период, когда там одна за другой появлялись работы Соловьева. А.Ф. Аксакова еще в феврале 1883 г. интересовалась суждением Надежды Степановны о них: «Вы ни слова не пишете про статьи Соловьева в “Руси”, которые не могли бы, казалось, не обратить на себя Вашего внимания¹². Мне очень хотелось бы знать о них Ваше мнение» [11, с. 346]. Та уклонилась от оценки: «Вы спрашиваете о статьях Соловьева? Я знаю, т. е. я помню, что они очень мне понравились; но чтобы сказать о них сейчас – надобно перечитать их – что я и хотела сделать даже без Вашего вызова. Но теперь я читать не хочу...» [11, с. 347]¹³. И только появление статьи «Об истинном деле» (опубликована в «Руси» 15 марта 1883 г.), как видим, заставляет ее все же высказаться о «старо-новейших измышлениях».

Итак, Кохановская, что подтверждают даже эти немногочисленные свидетельства, была внимательной читательницей Соловьева. Не представляется невозможным предположить и его знакомство с ее сочинениями. В той же аксаковской «Руси» Соловьев мог заметить ее письма в редакцию (в 1881 г. их было четыре, главным образом это отклики на трагическое событие 1 марта), но и значительно ранее, еще в детстве, он вполне мог прочесть шесть повестей,

⁹ Первая публикация: Русский архив. 1900. № 1. С. 117.

¹⁰ Втор. 5: 8.

¹¹ 1 Кор. 15: 28.

¹² Еще одно косвенное доказательство интереса Кохановской к идеям Соловьева.

¹³ Кохановская в это время была занята большой работой – возражением на «Исповедь» Л.Н. Толстого, что и объясняет далее в своем письме.

вошедших в изданный Аксаковым двухтомник «Повести Кохановской» (М., 1863), а через год – завораживающую своим необычным (песенно-сказовым) речевым строем повесть «Рой-Феодосий Саввич на спокойе», помещенную на страницах аксаковского же «Дня», в 1874 г. не пропустить в благотворительном сборнике «Складчина», где были объединены почти все лучшие писатели того времени, большой рассказ «Словесная кроха хлеба», а в 1877 г. – цикл «Севастопольские впечатления» на страницах газеты «Русский мир». В суждениях Соловьёва о Пушкине и других поэтах можно отыскать элементы творческого диалога с известной статьей Кохановской «Степной цветок на могилу Пушкина», опубликованную в «Русской беседе» (1859 г.). От своего старшего брата Всеволода он мог знать, что Достоевский в начале 1870-х гг. говорил: «...отдал бы “Преступление и наказание”, “Записки из Мертвого дома”, чтобы только подписаться под этими повестями»¹⁴, а от К.Н. Леонтьева слышать, что тот ставит Кохановскую выше Тургенева¹⁵.

После такого краткого объяснения, чем обоснована мысль напомнить о юбилее писательницы на страницах «Соловьёвских исследований», можно наконец перейти к решению основной задачи нашего исследования – характеристике вклада Кохановской в русскую культуру.

Но сначала следует сказать хотя бы несколько слов о ее жизни. Будущая писательница родилась в семье казначея Глуховского кирасирского полка. Своего отца она не помнила (он умер, когда ей было три года), а мать почти не видела – та была в вечных разъездах для устройства семейных дел. На казенный счет девочка была помещена в Харьковский институт благородных девиц, где в первые годы жила на положении гонимой Сандрильоны, но затем стала лучшей ученицей и любимицей одноклассниц и кончила курс с высшей наградой – золотым шифром. К этому времени семья уже переехала в Изюмский уезд, на хутор в степной глуши. Здесь девушку ожидали испытания нуждой, семейными горестями, духовным одиночеством, тоской по *книге* и не пустому разговору (в Институте у нее был замечательный наставник, впервые заметивший ее литературную одаренность, в первые годы по выпуске она потеряла с ним связь, но затем снова отыскала). Позднее она оценит это время как школу страдания, через которые провел ее Господь. Сама живущая в стесненных условиях, она находит утешение в помощи тем, кто нуждается еще больше, становится «народницей» до народничества: лечит, учит, помогает добрым словом. А ближе к середине 1840-х гг. решается посвятить себя писательству.

Пишет она много, пробуя разные жанры и пока не решаясь «говорить своим голосом»: подражает то Лермонтову, то Марлинскому, без надежды на ответ посылает повести во все известные ей журналы. Первой публикацией

¹⁴ См.: Соловьёв Вс.С. Воспоминания о Ф.М. Достоевском // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников: в 2 т. Т. 2. М.: Худож. лит., 1990. С. 210 [15].

¹⁵ Ср.: Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. Т. 12 [19 кн.]. Кн. 1/ подгот. текста и коммент. В.А. Котельникова и О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2021. С. 29–30 [16].

стала повесть «Майор Смагин», помещенная в 1844 г. в «Сыне Отечества», редактор которого сразу отметил оригинальность ее слога. В 1846 г. Соханская случайно узнает о том, что в Петербурге продолжается издание «Современника», который она считала прекратившимся после кончины Пушкина, и что журнал теперь издает П.А. Плетнев. Она решает послать ему одну из своих повестей и просит Петра Александровича стать ее наставником. Так начнется не имевшая в России прецедентов история многолетней дружбы и переписки мэтра, друга Пушкина, ректора Петербургского университета, и скромной «степной барышни». Строгие требования Плетнева, его призывы учиться не у Марлинского, а у Пушкина, его тонкие советы изменили «почерк» ученицы и направили ее внимание от измышления «романтических» сюжетов к близким ей реалиям. Откликаясь на просьбу Плетнева рассказать о себе, Соханская написала автобиографию, по размеру – целую книгу, которую теперь исследователи изучают среди лучших образцов исповедальной прозы.

Но если бы Соханская следовала лишь урокам Плетнева, она стала бы, вероятно, очень хорошей писательницей, но лишь одной из многих. На время она прервала общение со своим наставником и в уединенном труде создала три повести, которые и стали ее лучшими творениями, – «Гайка», «После обеда в гостях» и «Из провинциальной галереи портретов» (последние две были опубликованы в «Русском вестнике»). Не углубляясь в их творческую историю¹⁶, скажем, что современники единодушно были поражены явлением «нового чрезвычайно-замечательного таланта», которому предстоит «широкая будущность»¹⁷. Прежде всего обращал на себя внимание ни на кого не похожий стиль – речь свободно льющаяся, не «по грамматике Греча», сочетание архаизмов, почти просторечия в его мягком южнорусском варианте и, что совсем неожиданно, влияния языка письменных памятников XVII в.¹⁸, широкое использование в повествовании фольклорных мотивов и песенной культуры (Кохановская вскоре получит известность как первая в России женщина-фольклористка, открывшая забытый жанр «боярских песен»; их большие подборки в собственных записях она представит в 1860 г. в последних выпусках «Русской беседы»). Один из рецензентов писал: «В произведениях г-жи Кохановской, если только не собьется с пути, а, напротив, укрепитя и разовьется ее замечательное дарование, мы видим то самое художественное и полное слияние литературы с народною поэзией, литературного языка с языком народным, слияние, которое всегда было конечною целью исторического развития нашего языка и словесности и о котором мечтал еще Пушкин» [18, с. 880]. Тонкие ценители поразились особой «твердости ки-

¹⁶ См. об этом в историко-литературных преамбулах собрания сочинений: Кохановская (Соханская Н.С.) Полн. собр. соч. и писем: в 7 т. Т. 2. / под ред. О.Л. Фетисенко.

¹⁷ Цит. по: Семья Аксаковых и Н.С. Соханская (Кохановская): Переписка. 1858–1884. С. 15–16.

¹⁸ С ними Кохановская была знакома, прежде всего по документам, которые находила в домашнем архиве. Там она отыскала даже грамоты первых Романовых.

сти»¹⁹, но еще более содержательной стороне – открытию «родника творчества» в народной жизни²⁰ и глубокому знанию этой жизни не по книгам И.М. Снегирева и И.П. Сахарова об обрядах и пословицах, а по собственному бытию внутри нее; удивлялись умению отыскать «блеск идеи и в самой темной действительности»²¹, отмечали «мудрое, кроткое и любовное воззрение на жизнь»²².

Особенно радовались явлению нового литературного имени славянофилии, не имевшие, кроме своего патриарха С.Т. Аксакова, ни одного писателя, кого могли бы сделать знаменем прокламируемого ими нового «положительно-го» направления²³, основные положения которого (художественное примирение высших духовных начал с формами народной действительности) разъяснялись в статьях Н.П. Гилярова-Платонова и свящ. А.М. Иванцова-Платонова. В статье о Кохановской Гиляров писал, например: «...в том-то и задача искусства, чтобы в каждой взятой эпохе или личности показать их идеальную, положительную сторону. <...> Воплотить этот внутренний смысл и есть дело художника. А это воплощение, если оно живо и верно приведено, уже само собою заявит, какие нужно, нравственные требования в душе читателя, именно тою самую противоположностью, в какой будет стоять воплощаемая идея к форме действительности, в которой она воплощается. Автору не нужно прибегать ни к каким сентенциям. За него будет говорить нравственный закон, присущий душе каждого. Главнейшая задача художника не казнить действительность во имя идеи, и тем раздражать чувства, а успокаивать их...» [17, с. 612]. За год до Гилярова статью о Кохановской написал и К.С. Аксаков²⁴, а его младший брат, отыскав не без труда адрес писательницы, от имени всего славянофильского кружка пригласил ее к общению и сотрудничеству, что и определило весь ее дальнейший творческий путь. В «Русской беседе» она поместит четыре больших статьи, станет одним из активных сотрудников газет «День», «Москва», «Москвич», а в 1881 г. будет приглашена и в «Русь»²⁵.

Как уже было сказано, И.С. Аксаков стал издателем двухтомника ее повестей – единственного прижизненного отдельного издания, при рецензировании которого те же произведения, что всего несколько лет назад собирали «мед

¹⁹ См.: Семья Аксаковых и Н.С. Соханская (Кохановская): Переписка. 1858–1884. С. 34.

²⁰ См.: Гиляров-Платонов Н.П. «Жизнь есть подвиг, а не наслаждение...» / сост. и коммент. Ю.В. Климакова. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 608 [17].

²¹ Там же. С. 612.

²² См.: Б.А. <Алмазов Б.Н.> Взгляд на русскую литературу в 1858 году // Утро. Литературный сборник. М.: Тип. Барфкнехта и К°, 1859. С. 83 [19].

²³ См. об этом: Кунильский Д.А. Достоевский и братья Аксаковы: спор о русской литературе.

²⁴ См.: Аксаков К.С. О повести г-жи Кохановской «После обеда в гостях» // Русская беседа. 1858. Кн. IV, отд. V. С. 141–144 [20].

²⁵ Другие издания, в которых она изредка печаталась, также принадлежат консервативному направлению – это почвеннический журнал «Заря», газета «Русский мир» и журнал-газета «Гражданин». Именно в «Гражданине» в 1884 г. будет помещена последняя большая работа Кохановской «Письмо к гр. Л.Н. Толстому по поводу его “Исповеди”».

похвал», будут оцениваться по-иному: в бурное время «великих реформ» и польского восстания было не до лирической прозы, уникальных «археологических» раскопок исчезающей старины и чуткого знания «духовно-стихийных основ русского быта». Заговорили о том, что Кохановская, став славянофилкой, «низко уронила свой талант»²⁶. Даже Ап. Григорьев, еще недавно с таким восторгом писавший о Кохановской в журнале братьев Достоевских, в 1863 г. был «готов оплакивать подчинение этого блестящего таланта славянофильским теориям»²⁷. Отныне литературная репутация писательницы прочно была связана с именем ее издателя. Радикальная печать высмеивала их вместе. Так, в «Русском слове», где в 1860 г. (правда, при другой редакции) охотно печатали полную версию ее «Гайки», теперь с издевкой называли ее «иже во славянофильстве сестра И. Аксакова»²⁸, поясняя: «Все, что г. Аксаков выделяет на своем ораторском барабане, по заученной им теории, то г-жа Кохановская перекладывает на свои мелодические гусли, и те же дикие мотивы предлагает публике в более привлекательной форме» [23, с. 34].

Не желая участвовать в идейных сражениях, Кохановская постепенно уходит в своеобразный затвор, оттачивая мастерство в работе над романом, который никогда не увидел света, кроме одного посмертно опубликованного фрагмента – «Степная барышня сороковых годов». Однако она продолжала иногда выступать как публицист, и самыми яркими ее статьями можно признать «Поездку на Волынь» (1867 г.) и цикл статей о «русской Голгофе» – Севастополе (1877 г.). Значительная часть ее житейских трудов была связана с попечением об одном из православных братств на Волыни, для которого она разработала еще ожидающий издания «Устав братской помощи», вызывающий удивление продуманностью мельчайших экономических подробностей.

Тем временем одна за одной подкрадывались тяжелые болезни, и последняя из них – онкологическая, которую Кохановская переносила смиренно и мужественно, как подобает настоящей христианке. «Порадуйтесь за меня!» – слова из ее прощального письма к Аксаковым [11, с. 355].

Второе открытие Кохановской совершилось в 1896–1898 гг., когда в журнале «Русское обозрение» С.И. Пономаревым и О.Г. Аксаковой были опубликованы ее автобиография, переписка с И.С. Аксаковым и другие материалы из ее впоследствии утраченного архива, а также подробная опись этого архива²⁹, благодаря которой мы можем оценить его размер и богатство.

²⁶ Ср.: <Дудышкин С.С.> Мотивы современной литературы. Г-жа Кохановская (Повести Кохановской, 2 т. Москва. 1863) // Отечественные записки. 1863. № 7. Отд. III. С. 49 [21].

²⁷ См.: Григорьев А.<А.> Одиссея последнего романтика / <сост., вступ. статья и примеч. А.Л. Осповата>. М.: Московский рабочий, 1988. С. 358 [22].

²⁸ См.: Один из цветков на славянофильской почве (Повести Кохановской, 2 т. Москва 1863) // Русское слово. 1863. № 3, отд. 2. С. 33 [23].

²⁹ См.: Пономарев Ст. Опись бумаг, оставшихся после Н.С. Соханской (Кохановской) // Русское обозрение. 1898. Т. 49, янв. С. 277–312 [24].

После долгого периода забвения интерес к этой писательнице заметно оживился в наше время (появилось, к примеру, много републикаций ее произведений в Интернете – к сожалению, предпринятых без малейшего внимания к текстологии; защищена посвященная ей диссертация³⁰), и, думается, ей еще предстоит вернуться в первый ряд русских классиков. Как нельзя более востребован присущий ей «дух миротворный»³¹. Стоит прислушаться к одной из преданных ее почитательниц, нашедшей замечательные слова для выделения главного в творчестве Кохановской. Они как будто адресованы сегодняшнему дню: «Не за то люблю я вас, что ваши произведения действительно прекрасны, что вы умеете вслушиваться во все переливы неумолкаемого голоса природы, умеете вглядываться во все красоты родной земли, умеете ответить на призыв любящего сердца, на вопль страждущей души. Нет, вам дано больше. Вам суждено жить и действовать во время многозначительного, во время нравственного пробуждения России. <...>

В настоящее время трудного решения исторических вопросов сердцем женщины вы благословляете скорбь и призываете русских на подвиг добра и молитвы. Этим путем нисходит свет миру во все времена» [26, с. 905–906].

«Достоинство сочинений Кохановской не преходящее, – свидетельствовал И.С. Аксаков. – <...> Ее будут снова читать, когда многих из читаемых теперь – забудут!..» [цит. по: 11, с. 356]. Чтобы это новое знакомство с сочинениями непреходящего достоинства было цельным и имело под собой научную основу, в Пушкинском Доме предпринято издание академического собрания ее сочинений и писем, из которого ко дню ее юбилея выпущено уже два первых тома, включивших в себя ее автобиографию и художественные произведения 1844–1861 гг., в том числе их ранние редакции. В третьем томе будет представлена поздняя проза и драматические произведения, в четвертом – публицистика и литературная критика. Этот материал столь обширен, что, возможно, понадобится разделение тома на две книги. В трех заключительных томах будет собрано то, что уцелело из обширного эпистолярного наследия Кохановской, имеющего особую ценность, причем далеко не только историко-литературную, но и «человеческую». Вот что об этом думал один из ее московских знакомых, издатель «Русского архива» П.И. Бартнев: «Каждая строчка ее письма, где она надежно и мягко протягивает свою крепкую руку нравственной помощи, будет, я полагаю, храниться всяким, как святыня: так много давали и делали живые слова ее замечательно-отзывчивой души» [27, с. 630].

Завершить наш небольшой очерк хочется словами из той же бартневской статьи: «Над<ежда> Ст<епановна> была такой обаятельно-прекрасной

³⁰ См.: Лебедева С.Н. Фольклорно-этнографическая основа творчества Н.С. Кохановской: дис. ... канд. филол. наук. Тверь, 2006. 176 с. [25].

³¹ См.: Г-жа Вера Меликова к Н.С. Соханской <Письмо В.Н. Меликовой от 29 декабря 1861 г.> / сообщ. С. Пономарев // Русское обозрение. 1897. Т. 45, июнь. С. 906 [26].

души и столь высоких качеств ума и сердца, что и всё сказанное здесь не может дать ясного понятия о этой редкой из редких.... Кроме добра она ничего не сделала и кроме хорошего ничего не оставила. Царство ей небесное и вечная-вечная память» [там же, с. 631].

Список литературы

1. Бирюкова М.А., Стрижев А.Н. Надежда Степановна Кохановская (Соханская) (1823–1884): Материалы к библиографии // Литературоведческий журнал. 2018. № 45. С. 200–281.
2. Платонова Н.Н. Кохановская (Н.С. Соханская). 1823–1884: Биогр. очерк. СПб.: Сенатская тип., 1909. 234 с.
3. Фетисенко О.Л. Кохановская: «степной цветок» русской словесности: Тексты и контексты Н.С. Соханской. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2021. 424 с.
4. Фетисенко О.Л. Письма Н.С. Соханской (Кохановской) как опыт «духовной автобиографии» // Два века русской классики. 2021. № 4. С. 164–181.
5. Фетисенко О.Л. Кохановская (Н.С. Соханская): историко-литературный портрет // Исследовательский журнал русского языка и литературы. 2022. Т. 10, № 1. С. 143–159.
6. Викторovich В.А. Уроки одной судьбы // Коломенский альманах. 2018. Вып. 22. С. 235–240; впервые: Литературная учеба. 1989. № 3. С. 110–112.
7. Вихрова Н.Н. Аксаков и Н.С. Соханская: перипетии художественного взаимодействия // Христианство и русская литература / отв. ред. В.А. Котельников и О.Л. Фетисенко. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2017. Сб. 8. С. 467–486.
8. Кунильский Д.А. Достоевский и братья Аксаковы: спор о русской литературе. Петрозаводск: Петрозавод. гос. ун-т, 2013. 152 с.
9. Кунильский Д.А. Имя Кохановской в полемике почвенников и славянофилов // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2016. № 1(154). С. 68–73.
10. Кохановская Н.С. Избранные сочинения / сост., предисл., примеч. А.Д. Каплина. СПб.: Изд. дом «Русский остров», 2014. 560 с.
11. Семья Аксаковых и Н.С. Соханская (Кохановская): Переписка. 1858–1884 / сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. О.Л. Фетисенко. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2018 (Сер. Славянофильский архив. Кн. 4). 600 с.
12. Кохановская (Соханская Н.С.) Полн. собр. соч. и писем: в 7 т. / под ред. О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2023 (изд. продолжается).
13. Хомяков А.С. Речь в публичном заседании 2-го февраля 1860 г. // Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. III. М., 1900. С. 437–444.
14. Хомяков А.С. <Письмо к И.С. Аксакову, 1859 г.> // Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. VIII. М., 1900. С. 381–382.
15. Соловьев Вс.С. Воспоминания о Ф.М. Достоевском // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников: в 2 т. Т. 2. М.: Худож. лит., 1990. С. 197–230.
16. Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. Т. 12 [19 кн.]. Кн. 1 / подгот. текста и коммент. В.А. Котельникова и О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2021. 990 с.
17. Гиляров-Платонов Н.П. «Жизнь есть подвиг, а не наслаждение...» / сост. и коммент. Ю.В. Климакова. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 720 с.
18. Н.Н. <Назаров Н.С., кн.> Русская литература. Книги // Санкт-Петербургские ведомости. 1859, 19 сент. № 202. С. 879–880.
19. Б.А. <Алмазов Б.Н.> Взгляд на русскую литературу в 1858 году // Утро. Литературный сборник. М.: Тип. Барфкнехта и К°, 1859. С. 31–96.
20. Аксаков К.С. О повести г-жи Кохановской «После обеда в гостях» // Русская беседа. 1858. Кн. IV, отд. V. С. 141–144.

21. <Дудышкин С.С.> Мотивы современной литературы. Г-жа Кохановская (Повести Кохановской, 2 т. Москва. 1863) // Отечественные записки. 1863. № 7. Отд. III. С. 31–58.
22. Григорьев А. <А.> Одиссея последнего романтика / <сост., вступ. статья и примеч. А.Л. Осповата>. М.: Московский рабочий, 1988. 484 с.
23. Один из цветков на славянофильской почве (Повести Кохановской, 2 т. Москва 1863) // Русское слово. 1863. № 3, отд. 2. С. 32–40; pag. 9-я.
24. Пономарев Ст. Опись бумаг, оставшихся после Н.С. Соханской (Кохановской) // Русское обозрение. 1898. Т. 49, янв. С. 277–312.
25. Лебедева С.Н. Фольклорно-этнографическая основа творчества Н.С. Кохановской: дис. ... канд. филол. наук. Тверь, 2006. 176 с.
26. Г-жа Вера Меликова к Н.С. Соханской <Письмо В.Н. Меликовой от 29 декабря 1861 г.> / сообщ. С. Пономарев // Русское обозрение. 1897. Т. 45, июнь. С. 904–906.
27. <Бартенев П.И.> Н.С. Соханская (Кохановская) (†3 декабря 1884) // Русский архив. 1885. № 4. С. 629–631.

References

(Sources)

Individual work

1. Fetisenko, O.L. *Kokhanovskaya: «stepnoy tsvetok» russkoy slovesnosti* [Kokhanovskaya: “The steppe flower” of Russian literature]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo «Pushkinskiy Dom», 2021. 424 p.
2. Gilyarov-Platonov, N.P. «*Zhizn' est' podvig, a ne naslazhdenie...*» [Life is a feat, not a pleasure]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2008. 720 p.
3. Grigoriev, A. <А.> *Odisseya poslednego romantika* [Odyssey of the last romantic]. Moscow: Moskovskiy rabochiy, 1988. 484 p.
4. Kokhanovskaya, N.S. *Izbrannye sochineniya* [Selected Works]. Saint-Petersburg: Izdatel'skiy dom «Russkiy ostrov», 2014. 560 p.
5. Kokhanovskaya (Sokhanskaya, N.S.). *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 7 t.* [Complete Works and Letters in 7 vol.]. Saint-Petersburg: Vladimir Dal', 2023 [The publication continues].
6. Kunil'skiy, D.A. *Dostoevskiy i brat'ya Aksakovy: spor o russkoy literature* [Dostoevsky and the brothers Aksakov: a disput about Russian literature]. Petrozavodsk: Petrozavodsk University, 2013. 152 p.
7. Lebedeva, S.N. *Fol'klorno-etnograficheskaya osnova tvorchestva N.S. Kokhanovskoy*. Diss. ... kand. filol. nauk [Folklore and ethnographic basis of N. S. Kokhanovskaya's creativity. Cand. philol. sci. diss.]. Tver', 2006. 176 p.
8. Leont'ev, K.N. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 12 t., t. 12, 19 kn., kn. 1* [Complete Works and Letters in 12 vol., vol. 12, 19 books, book 2]. Saint-Petersburg: Vladimir Dal', 2021. 990 p.
9. Platonova, N.N. *Kokhanovskaya (N.S. Sokhanskaya). 1823–1884. Biograficheskiy ocherk* [Biographical essay]. Saint-Petersburg: Senatskaya tipografiya, 1909. 234 p.

(Articles from Scientific Journals)

10. Aksakov, K.S. О повести g<ospo>zhi Kokhanovskoy «Posle obeda v gostyakh» [About novella “After dinner at a party” by Mrs. Kokhanovskaya], in *Russkaya beseda*, 1858, book IV, section V, pp. 141–144.
11. <Bartenev, P.I.> N.S. Sokhanskaya (Kokhanovskaya), in *Russkiy arkhiv*, 1885, issue 4, pp. 629–631.
12. Biryukova, M.A., Strizhev, A.N. Nadezhda Stepanovna Kokhanovskaya (Sokhanskaya) (1823–1884): Materialy k bibliografii [Materials for the bibliography], in *Literaturovedcheskiy zhurnal*, 2018, no. 45, pp. 200–281.

13. Dudyshkin, S.S. Motivy sovremennoy literatury. G<ospo>zha Kokhanovskaya [Motives of modern literature. Mrs. Kokhanovskaya], in *Otechestvennye zapiski*, 1863, no. 7, section III, pp. 31–58.
14. Fetisenko, O.L. Kokhanovskaya (N.S. Sokhanskaya): istoriko-literaturnyy portret [A Historical-literary Portrait], in *Issledovatel'skiy zhurnal russkogo yazyka i literatury*, 2022, vol. 10, no. 1, pp. 143–159.
15. Fetisenko, O.L. Pis'ma N.S. Sokhanskoy (Kokhanovskoy) kak opyt dukhovnoy avtobiografii [Letters of N.S. Sokhanskaya (Kokhanovskaya) as an experience of spiritual autobiography], in *Dva veka russkoy klassiki*, 2021, no. 4, pp. 164–181.
16. Kuniil'skiy, D.A. Imya Kokhanovskoy v polemike pochvennikov i slavyanofilov [The name of Kokhanovskaya in the controversy between the 'pochvenniks' and slavophiles], in *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2016, no. 1(154), pp. 68–73.
17. N.N. <Nazarov, N.S., Prince> Russkaya literatura. Knigi [Russian literature. Books], in *Sankt-Peterburgskie vedomosti*, 1859, 19 Sept., no. 202, pp. 879–880.
18. Odin iz tsvetkov na slavyanofil'skoy pochve [One of the flowers on the Slavophile ground], in *Russkoe slovo*, 1863, no. 3, section 2, pp. 32–40; pagin. 9.
19. Ponomarev, S.I. (ed.) G<ospo>zha Vera Melikova k N.S. Sokhanskoy [Mrs. Vera Melikova to N.S. Sokhanskaya], in *Russkoe obozrenie*, 1897, vol. 45, June, pp. 904–906.
20. Ponomarev, St. <I.> Opis' bumag, ostavshikhhsya posle N.S. Sokhanskoy (Kokhanovskoy) [Inventory of papers left after N.S. Sokhanskaya (Kokhanovskaya)], in *Russkoe obozrenie*, 1898, vol. 49, January, pp. 277–312.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

21. B.A. <Almazov, B.N.> Vzgl'yad na russkuyu literaturu v 1858 godu [A look at Russian Literature in 1858], in *Utro. Literaturnyy sbornik* [Morning. Literary Collection]. Moscow: Tipografiya Barfknekhta i Ko, 1859, pp. 31–96.
22. Fetisenko, O.L. (ed.) *Sem'ya Aksakovykh i N.S. Sokhanskaya (Kokhanovskaya): Peregiska. 1858–1884* [The Aksakov Family and N.S. Sokhanskaya (Kokhanovskaya). Correspondences 1858–1884]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo «Pushkinskiy Dom», 2018. 600 p.
23. Khomyakov, A.S. Pis'mo k I.S. Aksakovu, 1859 [Letter to I.S. Aksakov, 1859], in Khomyakov, A.S. *Polnoe sobranie sochineniy. T. VIII* [Complete Works. Vol. VIII]. Moscow, 1900, pp. 381–382.
24. Khomyakov, A.S. Rech' v publichnom zasedanii 2-go fevralya 1860 goda [Speech in open session on February, 2, 1860], in Khomyakov, A.S. *Polnoe sobranie sochineniy. T. III* [Complete Works. Vol. III]. Moscow, 1900, pp. 437–444.
25. Solov'ev, Vs.S. Vospominaniya o F.M. Dostoevskom [Memories of F.M. Dostoevsky], in *F.M. Dostoevskiy v vospominaniyakh sovremennikov v 2 t., t. 2* [Dostoevsky in memoirs of his contemporaries in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Khudozhestvennaya literature, 1990, pp. 197–230.
26. Vikhrova, N.N. Aksakov i N.S. Sokhanskaya: peripetii khudozhestvennogo vzaimodeystviya [Aksakov and N.S. Sokhanskaya: vicissitudes of artistic interaction], in *Khristianstvo i russkaya literatura* [Christianity and Russian literature]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo «Pushkinskiy Dom», 2017, vol. 8, pp. 467–486.
27. Viktorovich, V.A. Uroki odnoy sud'by [Lessons from one destiny], in *Kolomenskiy al'manakh*, 2018, issue 22, pp. 235–240.

УДК 821.161.1Веселовский
ББК 83.3(2)5:83.3(4)4

Серджио Маццанти

Университет Мачераты, PhD, профессор, Италия, Мачерата, e-mail: sergiomazzanti@gmail.com

Александр Леонидович Рычков

Союз философов «Вольная философская ассоциация», директор по научной работе, Россия, Сатка, e-mail: vp102243@list.ru

**Введение в «Божественную комедию» Данте.
Лекции по всеобщей литературе: курс 1887–1888 гг.**

Александр Николаевич Веселовский

Часть третья. Лекции шестая, седьмая, восьмая

Подготовка к публикации и комментарии С. Маццанти и А.Л. Рычкова

Sergio Mazzanti

University of Macerata, PhD, prof., Italy, Macerata, e-mail: sergiomazzanti@gmail.com

Alexander Leonidovich Rychkov

Union of Philosophers "Free Philosophical Association" ("VOLFIKA"), Science Director, Russia, Satka, e-mail: vp102243@list.ru

**An introduction to Dante's *Divine Comedy*.
Lectures on General Literature: the Training Course 1887–1888**

Aleksandr Nikolaevich Veselovsky

Part three. Lectures sixth, seventh, eighth

Prepared for publication and commented by S. Mazzanti and A.L. Rychkov

DOI: 10.17588/2076-9210.2023.1.122-151

Лекция шестая¹

[2.3.] Литературные традиции Рима

Покончив с рассмотрением политических традиций Рима, мы теперь должны обратиться к вопросу о том, как понималась в Средние века традиция литературная. Внешнюю историю ее мы уже излагали – остается рассмотреть, как понималось со-

¹ Лекции воспроизводятся по рукописному литографированному курсу: Веселовский А.Н. Введение в «Божественную комедию» Данте. 1887–1888 г. / Пр. Веселовский; Высш. жен. курсы. СПб.: лит. Грбовой, [1888]. 288 с. Оригинал хранится в РГБ: ОМФ2 Ф 1-61/4839. Первая часть, с планом всего курса, и вторая часть опубликованы в журнале «Соловьёвские исследования», 2022. Вып. 2(74). С. 63–76, где указаны редакторские принципы во всей публикации, и 2022, вып. 3(75), с. 46–73.

держание ее. Мы знаем, что классические традиции долго держались в церкви. Духовные люди любили читать классиков, изучение которых считалось ^[75] необходимым кроме того и для усовершенствования стиля; цитаты из языческих писателей переходили иногда целиком в сочинения зачитывавшихся ими отцов церкви. Со времен Григория Великого замечается раздвоение. Сочинения языческих авторов становятся запретным чтением, осуждаются. Так, епископ Александрийский Феофил [?-412] сжигал всякую попадавшуюся ему рукопись языческого писателя. Тем не менее, классические рукописи сохранились именно в духовной среде и ими продолжали зачитываться по-прежнему. Некоторые в простоте душевной считали даже списывание классиков актом благочестия. Известна рукопись монаха Bertrandus G[in]esse, который переписал «De remedia Amoris» [«Лекарство от любви» Овидия] с пометкой в конце: Ad laudem et gloriam Virginis Mariae¹ [Во хвалу и славу Девы Марии]². Такова, в кратких чертах, внешняя история классического предания. Спрашивается, как понималось содержание его в Средние века?

Читая классиков, благочестивые христиане должны были наталкиваться на места, которые не могли не оскорблять их нравственного чувства. Чтобы оправдать свою слабость к запрещенному чтению и устроить своего рода ст[ы]чку с совестью, естественно возникало стремление видеть в этих местах другой, скрытый смысл, помимо прямого. ^[76] Явилась привычка читать между строками, стремление к аллегорическому толкованию. Кроме того, у классических писателей, особенно у Вергилия, попадались места, которые с некоторой натяжкой можно было понимать в христианском духе. Это обстоятельство также сильно содействовало развитию аллегоризма^{II}. В поэтах стали искать философов, в поэзии – каких-то философских истин, чуть не предвестия христианства. Отсюда получилось отождествление древнего поэта с философом, со всеведущим мыслителем. В этом отношении можно проследить два пути развития: один – школьный, другой – народный. С одной стороны возникло представление, что многие языческие писатели – тайные христиане, с другой – в народе из представления о поэте как философе выработалось другое, – как о маге или волшебнике; всеведущий превратился во всемогущего.

Особенно интересно проследить это новое отношение к классическим поэтам на примере Вергилия. Последний в Средние века, бесспорно, является главою всех классических писателей – его легендарная история есть история классической традиции в Средние века. Еще в последнюю пору римского развития явилось стремление выделить Вергилия из ряда других поэтов. Читателей его поражало ^[77] богатство знаний, обнаруживаемое им[и] в его сочинениях – его стали считать всеведущим. Стали применять к нему аллегорическое толкование, появились многочисленные комментарии. С другой стороны, народная фантазия скоро обратила Вергилия-философа в мага, волшебника, впрочем, с благодетельным характером: сделала его защитником Неаполя, героем многочисленных легенд.

Таким образом, и легенды о Вергилии распадаются на 2 группы. Одна из них делает его философом и даже пророком христианства, другая – чернокнижником. Мы займемся раньше первым, школьным представлением о Вергилии.

² Цит. по: Graf A. Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo. Vols. 1–2. Vol. II: Con un'appendice sulla leggenda di Gog e Magog. Torino: E. Loescher, 1883. P. 297.

Какого рода было аллегорическое толкование Вергилия, мы лучше всего можем увидеть из многочисленных комментариев к нему. В числе этих комментариев наиболее обращает на себя внимание по своей курьезной характерности трактат Фабия Планциада Фульгенция, относящийся к VI веку. Трактат этот озаглавлен «De continentia Vergiliana» («Содержание Вергилия»)^{III}. Во введении к своему труду автор объясняет, почему он не берется за толкование «Буколик» и «Георгик». Эти сочинения Вергилия, по его мнению, исполнены такого глубокого мистического смысла, что ему совершенно невозможно постигнуть этого и потому он принужден ограничиться ^[78] одной Энеидой. Затем он обращается с воззванием ко всем девяти музам, прося их содействия для исполнения задуманного им великого дела. По молитве Фульгенция, ему является тень Вергилия. Фульгенций умоляет его раскрыть ему тайны «Энеиды», хотя бы только те, которые доступны пониманию простого смертного. И вот Вергилий начинает объяснять Энеиду. Энеида – это образ человеческой жизни. Разбор, чрезвычайно подробный и запутанный, начинается с первых же слов Энеиды, причем указывается на особое символическое значение трех начальных слов «arma, virum, primus»^{IV}. Не входя в подробное изложение целого трактата, укажем только на то, как понимались важнейшие моменты Энеиды. Фульгенций, устами Вергилия, объясняет нам их следующим образом. Кораблекрушение Энея – это рождение человека, который при слезах и страданиях вступает в бурную жизнь. Юнона, которая подняла эту бурю, ничто иное, как богиня родов и т.д. Вторая и третья песни также еще относятся к периоду детства, склонному к чудесным и баснословным рассказам. Таким образом, и одноглазый циклоп, о котором идем речь в конце 3-ей книги, представляет лишь символ недостаточного развития ума и высокомерия, побеждаемого Улиссом, т.е. рассудком. Период детства ^[79] кончается со смертью и погребением Анхиса, обозначающими выход ребенка из-под родительской опеки. Предоставленный самому себе человек (кн. 4) предается наслаждениям охоты и любви. Самосожжение Дидоны означает уничтожение страсти. Но рассудок в конце концов побеждает. Вооружившись золотой ветвью, т.е. знанием, человек совершает путешествие с целью философских исследований (сошествие в преисподнюю). Достигнув окончательной зрелости ума (кн. 7) он прибывает в желанную Авзонию, избирает в подруги жизни Лавинию (т. е. труд), а в товарищи – добро (Эвандра). После долгой борьбы с разными пороками, мудрость в конце концов оказывается победительницей.

Из этого краткого изложения трактата Фульгенция можно легко получить понятие о том, в каком духе делались аллегорические толкования, общепринятые в Средние века. Но в сочинении Фульгенция мы встречаемся только с Вергилием-философом. Аллегорическая тенденция Энеиды, влагаемая автором в уста Вергилия, чисто философского характера. Другие сочинения Вергилия дали повод заключить, что он был, если не прямо христианином, то провозвестником христианства. В основе такого представления о Вергилии лежит одно место в его 4-ой эклоге, которое с некоторой натяжкой могло ^[80] быть понято в смысле предсказания об имеющем родиться от Девы Спасителе³. Вот это место⁴:

³ Здесь и до с. 82 пересказывается содержание статьи А.Н. Веселовского: Веселовский А.Н. Нерешенные, нерешительные и безразличные дантовского ада // Журнал Министерства народного

Ultima Cumaei venit jam carminis aetas;
Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.
Jam redit et virgo, redeunt saturnia regna.
Jam nova progenies caelo demittitur alto. [Вс. IV, 4-7]

[Круг последний настал по вещанью пророчицы Кумской,
Сызнова ныне времён зачинается строй величавый,
Дева грядёт к нам опять, грядёт Сатурново царство.
Снова с высоких небес посылается новое племя.

Перев. С. Шервинского]⁵

Это идеальное представление о сверхъестественной мудрости поэта и о его внутреннем, бессознательном родстве с христианством оставалось неизменным во все Средние века. Легенда рассказывает, что апостол Павел задумался на могиле Вергилия и пролил горькие слезы по поводу того, что ему не суждено было обратиться к этому слишком рано умершему величайшему поэту. В XV в., в Мантуе пели в честь апостола Павла гимн такого именно содержания⁶.

Вот сохранившиеся строфы этого гимна:

Ad Maronis Mausoleum
Ductus, fudit super eum
Pie rorem lacrimae:
Quem te, inquit, reddidissem,
Si te vivum invenissem,
Poetarum maxime!

[Приведенный на могилу Марона, пролил я на нем росу добродетельных слёз.
«Как не возвеличил бы я тебя, найди я тебя живым, величайший из поэтов!»]⁷ [81]

Подобной же традиции о Вергилии держался и Данте. У последнего Вергилий представлен еще не христианином.

Интересна одна кельтская легенда, относящаяся к V веку. Св. Кадок и св. Гильдас гуляли вместе на берегу моря. Св. Кадок держал под мышкой Энеиду и проливал горькие слезы. На вопрос Гильдаса о причине его слез, он отвечал, что его мучит мысль о том, что станет на том свете с душою человека, который пел здесь, на земле, так, как ангелы поют на небе. Св. Гильдас ответил, что по всей вероятности, его место в аду или в чистилище. В это время поднявшийся внезапно ветер выхватил у св. Кадока книгу и унес ее в море. Опечаленный этим святой уда-

просвещения, 1888. Ч. CCLX, ноябрь. С. 92–93 (о св. Кадоке); см. также: Веселовский А.Н. Собр. соч. Т. 4. Вып. 1. СПб.: Имп. Акад наук, 1909. С. 357.

⁴ Эта и последующая цитаты переведены публикаторами в текст из примечаний к лекции.

⁵ Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. М.: Худож. лит., 1971. С. 40.

⁶ Цитата, вероятно, взята из книги Comparetti D. Virgilio nel Medio evo. Livorno, 1872, на которую В. ссылается далее в лекции, где автор дает сходное описание гимна (см. там же. Р. 131–132).

⁷ Цит. по: Иванов Вяч.И. Историософия Вергилия // Символ. 2008. № 53/54. С. 163 (примеч. ред. Ф. Вестбрёка).

ляется в свою келью и не перестает терзаться мыслью о судьбе Вергилия. На другой день, отправившись на рыбную ловлю, он находит книгу в пойманном им лососе. Вергилий, очевидно, был спасен^V.

С таким характером философа и полухристианина мы видим Вергилия в представлениях людей образованных, книжных. Но рядом существовала еще другая группа легенд чисто-народных, в которых Вергилий, как мы уже сказали, является каким-то магом. Центром и местом зарождения этих легенд был Неаполь, где указывали ^[82] и на его гробницу. Когда король Рожер дал одному английскому maestro позволение вырыть остатки Вергилия, то народ, по рассказу Гервасия Тильберийского, возмутился и помешал ему исполнить это намерение⁸. Тем не менее, народная легенда о Вергилии в Неаполе получила лишь незначительное литературное развитие. Многочисленными редакциями ее, которые мы встречаем у разных писателей, мы обязаны иностранцам – немцам и англичанам, в пересказе которых эта легенда потом распространилась и в Италии. Таковы: Иоанн Салисберийский, Александр Неккам в своем сочинении «*De naturis rerum*» [О природе вещей] (в 90-х годах XII ст.), Гервасий Тильберийский, автор «*Otia imperialia*» [Императорские досуги] 1190 г., и Конрад Кверфуртский, канцлер и наместник Генриха VI в Неаполе и Сицилии, описавший в письме к своему другу Арнольду Любенскому свои путевые впечатления и сообщающий, между прочим, несколько интересных народных легенд о Вергилии, слышанных им в Неаполе. Затем укажем еще на чрезвычайно интересный сборник легенд о Вергилии «*Cronaca di Partenore*» Бартоломея Кароччоло, конца XIV века⁹.

Во всех этих легендах Вергилий выставляется неутомимым благодетелем Неаполя, постоянно употреблявшим свою чудодейственную силу ^[83] на пользу города. Ему приписывали массу полезных сооружений. Так, Конрад Кверфуртский рассказывает, что Вергилий построил городские стены в Неаполе и положил в плотно закупоренную чашу изображение Неаполя, причем целостность сосуда находилась в связи с целостностью города: пока сосуд будет цел, будет цел и Неаполь. Конрад чрезвычайно серьезно уверяет, что взятие Неаполя было возможно императору лишь потому, что в сосуде оказалась трещина. Приписываются Вергилию также железные ворота, за которыми он запер всех змей, которыми прежде изобиловала Неаполитанская область; бронзовый конь, имевший то свойство, что пока он был цел, ни один конь не мог себе повредить членов, бронзовая му[х]а, отгонявшая мух от города, городская бойня, в которой мясо оставалось свежим в течении 6 недель. Чтобы избавить Неаполь от извержений Везувия, Вергилий строит бронзовую статую человека с натянутым луком. Пока стрела не была спущена, Везувий оставался спокойным, но с тех пор, как однажды один крестьянин дотронулся до лука и стрела вылетела, Везувий опять начал угрожать Неаполю. Далее, узнаем мы от того же Конрада, Вергилий устроил купанья в Байях^{VI}, способные исцелять от всяких болезней, ^[84] а на горе Monte Vergine развел сад с разными лекарствами и чудодейственными растениями. Рассказывают далее о похороненных в «Cas-

⁸ См.: Graf A. Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo. II. P. 232–233.

⁹ Помимо вышеуказанной работы Графа (см. с. 222 и далее), здесь В. пользуется также упомянутой им далее книгой Компаретти (ср. перечень авторов у Компаретти (Comparetti D. Virgilio nel Medio evo. P. 21)).

tel dell'Uovo» костях Вергилия, будто они имели свойство поднимать бурю, когда их трогали с места. У Гервасия мы находим рассказ о двух головах, одной со смеющимся, другой с печальным выражением, поставленных при входе в городе. Смотря потому, какой из этих статуй держался ближе входящий в город, можно было предсказать, удачны ли будут его дела в городе и т. п.¹⁰ Далее, имя Вергилия связывается также с некоторыми римскими легендами – ему приписывают, между прочим, устройство «*Salvatio Romae*».

Во всех этих легендах, однако, Вергилий, хотя и является волшебником, но с характером чисто благодетельным. Он употребляет все свои тайные силы лишь для пользы любимого им города. Его чары не имеют к тому же ничего демонического, ни в одной из этих легенд не говорится о том, что Вергилий находится в союзе с темными силами. Его могущество является скорее следствием высшего знания, которому доступно то, что кажется сверхъестественным обыкновенному смертному. Вергилий пока еще скорее философ – всезнающий и всемогущий, чем простой волшебник^[85] или маг, и в этом отношении народная легенда в своем понимании Вергилия примыкает к представлениям литературным. Но этот характер Вергилия в народной легенде удержался не навсегда. Возникшая первоначально в Неаполе, но потом обогащенная и развитая уже в других странах, легенда о Вергилии скоро усвоила себе на чужой почве другие черты, совершенно непохожие на первоначальные. Характер Вергилия грубеет, он мало-помалу становится самым обыкновенным магом, о нем рассказывается целый ряд фарсов, приписываемых, впрочем, и Аристотелю, и Гиппократу*.

Нам остается теперь решить вопрос, как относился к Вергилию Данте. На вопрос этот ответить очень легко. Данте не раз упоминает о Вергилии не только в «Божественной Комедии», но и в своих философских трактатах, в «Монархии» и в «Пире». Данте не знает Вергилия-мага; Вергилий для него лишь величайший поэт и философ; он национальный поэт Рима,^[86] певец Римской империи, его учитель, у которого он сам учился поэзии. Об «Энеиде» Данте выражается образно, что она «большое пламя, от которого зажглись тысячи светочей». Вергилий – его учитель и наставник не в одной только поэзии, он его руководитель и наставник и в области философии, олицетворение разума, высшей способности человеческого уразумления, которой он может достигнуть самостоятельно, без божественного откровения. И вот почему он в своем руководительстве Данте должен уступить место Беатриче, символу высшей истины, богословия или учения церкви. Данте смотрит на Вергилия, как на бессознательного, но предчувствующего провозвестника Спасителя, подобно другим ученым того времени и согласно с народными представлениями¹¹. Но Вергилий, тем не менее, все еще не христиан и потому он мог быть его руководителем только по аду и чистилищу.^[87]

¹⁰ Все эти сведения даны в пересказе, а иногда почти в буквальном переводе из книги: Graf A. *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo*. II. P. 222–224.

* О Вергилии в Средние века есть прекрасное сочинение [D.] Comparetti (см.: *V[i]rgilio nel Medio evo*), Livorno, 1872; есть немецкий перевод его Dütscke [Domenico Comparetti, *Virgil im Mittelalter*. Aus dem Ital. übersetzt von Hans Dütscke. Leipzig,] 1875).

¹¹ Подробнее об этом см.: Веселовский А.Н. Нерешенные, нерешительные и безразличные дантовского ада. С. 87–116.

Остановимся еще на одном лице, известном не только в итальянской, но и во всей средневековой литературе – на личности Катона Младшего [95–46 до н.э.]. Известно, что в «Божественной Комедии» он является стражем Чистилища. Факт этот причинил немало хлопот толкователям Данте. Действительно, должно казаться необыкновенно странным, каким образом Катон Младший мог получить такую важную роль в «Божественной Комедии». В Средние века все помнили, что Катон был самоубийцей, не хотевшим пережить конца республики и попасть во власть ее и своего врага, Цезаря. На основании руководящих воззрений империалиста Данте, Катон, наравне с Брутом и Кассием, как противниками Цезаря, фактического основателя империи, должен был бы находиться в самой глубине ада, не говоря уже о том, что он должен был быть осужден и как самоубийца. Между тем личность эта внушала в Средние века необыкновенное уважение. Под названием «Двустийший Катона» был в обращении сборник нравственных сентенций, пользовавшийся большой популярностью и часто цитируемый в дидактических сочинениях. Что же касается Данте, то он описывает Катона чертами, выражающими глубочайшее уважение к нему поэта. Когда он вступает в область чистилища,^[88] он замечает старца, один вид которого внушает такое уважение, «какое отец-старик должен внушать сыну». Описывает он его следующим образом: «У него длинные с проседью волосы, такая же борода, лицо его сияет, точно освещенное 4 светочами, четырьмя главными добродетелями – благоразумием (prudenza), справедливостью (giustizia), нравственной крепостью (fortezza) и умеренностью (temperanza)»^{VII}. Чувство уважения, которое Катон внушал Данте, выражается также в других сочинениях последнего. В «Монархии» он говорит о Катоне, что для того, чтобы воспламенить мир свободомыслием, он показал нам высокую цену свободы и предпочел расстаться с жизнью, чем оставаться в ней доле без свободы. В другом своем сочинении, «Convito» (Пир), он восклицает: «О высокоблагенное сердце Катона, кто осмелится говорить о тебе? Поистине почетнее нельзя упомянуть тебя, как молчанием, <...> чтобы не сказать слишком мало» [Conv. IV, 5, v. 16]^{VIII}. Чем же достиг Катон этого отличия, столь противоречивого, по-видимому, и Дантовой религии, и его политике? Как известно, Катон пользовался еще в древности почти всеобщим признанием даже со стороны своих политических противников. С этим вполне соглашались и Цицерон, и Саллюстий, и Сенека, и Гораций. Но особенно^[89] интересна оценка его Луканом, который, как известно, имел большое влияние на Данте. В его «Фарсалии» есть одно место, которое, очевидно, произвело сильное впечатление на Данте, и где Катон выставляется с чертами, делающими его, если не христианином, то, по крайней мере, чистым монотеистом. Место действия – храм Юпитера Аммона; между Катонем и Лабиемом происходит разговор. Сначала идет характеристика Катона:

«Таковы были нравы суровы Катона, так непреклонно его направление (secta) – держаться меры, имея в виду цель, следовать во всем природе, посвятить свою жизнь отечеству, считать своим отечеством весь мир. Его пир в том, чтобы победить голод, холодный дом для него великие пенаты, грубая тога римского

квирита – драгоценная одежда. Любовь для него исчерпывается вопросом о продолжении рода, он для государства и отец и супруг. Он почитатель справедливости, хранитель чести и честности, добрый для всех (in commune)» [Лукан. Фарсалия, II, 380–390]^{IX}.

Когда Лабием дает ему совет обратиться к оракулу и спросить его о судьбе республики, он отвечает:

«Зачем спрашивать, о Лабием, и о чем спрашивать? О том ли, что я бы лучше хотел ^[90] пасть с оружием в руках, но свободный, чем видеть империю? О том ли, что жить не имеет значение и что честные никогда не имеют успеха? Все это мы знаем, и обо всем этом ничего нового не поведаст Аммон. Все мы зависим от всевышних (superis), ничто не делается без воли Бога. Раз навсегда Создатель сказал людям, что им следует знать. Неужели он выбрал себе оракул в пустынных песках, чтобы зарыть истину в прах? Бог везде, он и земля, и море, и воздух, и небо, и добродетель. Зачем допрашивать Его? Юпитер – это все, что ты видишь кругом, все, до чего ты дотрагиваешься. В прорицании нуждаются колеблющиеся, сомневающиеся в своей будущей судьбе; меня делает уверенным не оракул, но сознание неминуемой смерти: всем предстоит умереть – так сказал Юпитер» [Лукан. Фарсалия, IX, 566–584]^X.

Эти слова, которые могли выйти из уст христианина, должны были произвести сильное впечатление на Данте. Катон должен был казаться ему олицетворением добродетели, и таковым, действительно, считался Катон в Средние века. Данте поэтому совсем не видит в Катоне ни самоубийцы, ни врага Цезаря – эти обстоятельства становятся для него ^[91] второстепенными; главное, это то, что Катон как бы предчувствовал моральные доктрины Христа.

Что же касается вопроса о том, каким образом Катон сделался стражем чистилища, то тут нужно усмотреть влияние на Данте Вергилия. В Энеиде, при описании щита, сделанного для Энея Вулканом, Катон выставляется чем-то вроде судьи – в Элизии (Secretosque pius, his dantem jura Catonem [«Рядом – праведных сонм и Катон, им дающий законы»], Энеида, VIII, 670)^{XI}. Образ этот, в связи с указанным уже высоким значением Катона в глазах всех средневековых людей, и должен был отразиться на создании той роли, которую Данте уделяет Катону в своей «Божественной Комедии»^{XII}.

Из других классических поэтов, сохранивших свое значение в Средние века, хотя и гораздо менее Вергилия, назовем Горация и Овидия¹². Произведения их читались очень много, но с выбором, так как многие места, особенно в сочинениях Овидия, не могли не казаться зазорными с христианской точки зрения. Такие произведения, как «Метаморфозы» или «Ars amatoria» [Искусство любви], несомненно, должны были поражать нравственное чувство читателей, и вот на сцену является обычный способ компромисса средневековых людей с совестью: сочинениям этим придают ^[92] иносказательный смысл, и нравственность автора спасена. Благодаря такому

¹² См. также: Graf A. Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo. I. P. 293–315.

пониманию Овидия, сделался возможным тот факт, что из сочинений его были выбраны разные сентенции нравственного содержания, составившие сборник под названием «Flores morales»^{XIII}. Точно также некоторые из любовных стихотворений Горация даже распевались монахами на мотивы религиозных гимнов. Память об Овидии еще до сих пор жива среди населения его родины в Сульмоне. Обратитесь к любому крестьянину этой местности, и он вам расскажет множество легенд о великом маге *Lo Viddio*. Он покажет вам источник «Fonte d'amore» [Источник любви], вблизи которого Овидий жил с прекрасной феей и теперь еще стоит на страже своих сокровищ; он расскажет вам, как он и до сих пор по ночам разъезжает по воздуху в золотой колеснице, как папа Целестин вычитал в его творениях, что в развалинах его виллы хранится клад, который и был употреблен на построение монастыря *Santo Spirito*, и многое другое^{XIV}. Еще до сих пор сохранилась статуя Овидия, изваянная в начале XV в. Прежде она стояла у главного входа в ратушу наравне со статуями пап и епископов, и в старину ни ^[93] один местный житель не проходил мимо, не снимая шляпы. В последнее время она украшает местную гимназию, названную в честь поэта «Liceo Ovidio». И еще поныне по вечерам раздаются в Сульмонской долине, как обычный припев песен, слова, которыми когда-то поэт прославлял свою родину, только в передаче их на народный язык:

Sulmona bella, ove Vidio nacque
Cinta da monti e copiosa d'aque.

[Сульмона прекрасная, где Видий родился
окруженная горами и обильная вод]^{XV}

Кроме этих двух поэтов, в дантовской комедии мы встречаемся еще с двумя классическими писателями, пользовавшимися в Средние века репутацией христиан и потому очень популярными. Это поэты *Стаций* [ок. 45–96] и *Боэций* [ок. 480–524/526]. Существовала легенда, по которой Стаций, поэт «Фиваиды», обратился в христианство, благодаря известным стихам 4-ой эклоги Вергилия, в которых, как мы уже упоминали, усматривали пророчество относительно рождения Христа. Эту легенду вполне усвоил и Данте, и вот почему римский поэт-язычник Стаций у него является христианином, присутствующим вместе с ним при таинственном видении Земного Рая, тогда как Вергилий, представитель языческой мудрости, исчезает.

Точно так же народная легенда, усвоенная ^[94] и Данте, превратила в христианина и Боэция. Последний, как известно, был советником Теодориха Великого; подозреваемый королем в политических интригах и сношениях с Византией, он был брошен в тюрьму и казнен. В этом заключении Боэций написал свое знаменитое сочинение «De consolatione philosophiae» [Утешение философией], обошедшее все европейские литературы и вызвавшее многочисленные подражания. Философия в образе прекрасной женщины является к нему и утешает его в его печальной участи. На эту тему написана и древнейшая провансальская поэма о Боэции. Спрашивается, каким образом Боэций исторический, писатель последних

времен язычества, мог превратиться в религиозного мученика? Дело в том, что одновременно с заключением Бозция, арианин Теодорих должен был обратить внимание и на происки католического духовенства, и смерть папы Иоанна, заключенного им также по подозрению в интригах в пользу Византии, была сочтена мученическим актом. Народная фантазия перенесла и на Бозция те же черты мученичества, приписывая его наказание не политическим, а религиозным мотивам. К тому же его часто смешивали с другим Бозцием, епископом ^[95] Сардинским, второстепенным писателем того времени^{XVI}. Результат получился тот, что Бозций, человек, в последние минуты ищущий утешения в философии, а не в религии, как можно было бы ожидать от истинного христианина, превратился в мученика за веру, причисленного даже впоследствии к лику святых и очутился в дантовском раю наряду с величайшими богословами, с Фомой Аквинским, с Бедой, с Дионисием Ареопагитом и др., причем Фома, указывая на него Данте, называет его одним из 8 светочей. ^[96]

Комментарии

I. В цитате из рукописи монаха Bertrandus Ginesse (в литографии лекции – Guiesse) В. вновь [ср.: Ч. II, с. 55, 62–63] обращается к книге итальянского (туринского) историка литературы проф. Артуро Графа (1848–1913): (Graf A. Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo. Vols. 1–2. Vol. II: Con un'appendice sulla leggenda di Gog e Magog. Torino: E. Loescher, 1883. P. 297). Эту книгу А. Графа В. упоминает также в сборнике «Из истории романа и повести» (Вып. I: Греко-византийский период. СПб., 1886. С. 119), материалы которого используются в лекции 11. Отметим, что цитируемая в лекции пометка была опубликована в периодическом издании BNF: Hauréau, J.B. Notice sur un manuscrit de la reine Christine, à la bibliothèque du Vatican // Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques, publiés par l'Institut National de France. Vol. 29:2. Paris, 1880. P. 240 (232–362). Имя монаха указано в начале пометки: «Explicit Ovidius De remedio amoris, quem ego frater Bertrandus Ginesse, ordinis fratrum Minorum, conventus Rhutenensis, scripsi in vigilia conceptionis Beatae Mariae [Переложение «Лекарства от любви» Овидия, которое я, Бертран Гинесс, брат Ордена меньших братьев общины провинции Гюень, переписал на вигилию [праздника Непорочного] зачатия Превозвышенной Марии]» (там же). Со ссылкой на эту публикацию А. Граф ошибочно переписывает прозвище монаха Ginesse как Guiesse, это же оригинальное написание использовано в лекции, что свидетельствует о несомненном обращении В. именно к книге А. Графа (Graf A. Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo. II. P. 297).

II. Здесь В. выдвигает важную гипотезу об исторических условиях, способствующих появлению аллегоризма. Именно своеобразное подражание классикам, которые с одной стороны продолжали считаться главным авторитетом в плане культуры, а с другой стороны осуждались как религиозный антигез христианства, привело к широкому использованию метафоризма: тут кроется, согласно В., самый важный вклад новой средневековой Европы в развитие литературы. В. хотел коснуться этой темы в неоконченной части «Исторической поэтики», но остались лишь разные намеки на истолкование аллегоризма как новый этап поэтического развития (см.: Веселовский А.Н. Избранное: Историческая поэтика. СПб., 2006. С. 133, 150, 254, 525). Лучшее представление о ненаписанной части «Исторической поэтики» дает ее первая глава, где мы находим вполне созвучные с ВБКД соображения: «...та же церковь обучала грамотности по латинским книгам, заглядывала в целих риторического упражнения, в немногих классических поэтов, дозволенных к чтению, приучала любоваться их красотою, обходить соблазны аллегорическим толкованием» (Там же. С. 64).

III. Полное название трактата *Expositio Virgilianae continentiae secundum philosophos moralis* [«Изложение содержания Вергилия в свете Философии»] (Первое научное издание: Helm R. Fabii Planciadis Fulgentii V.C. opera. Lipsiae, 1898. P. 81–107). «Писателей с именем Фульгенций известно несколько, причем сведения о каждом из них весьма скудны (Hays 2003). Одному из них, Фабию Планциаду Фульгенцию (Fabius Planciades Fulgentius), североафриканскому писателю конца V–начала VI в., приписывается написание четырех произведений, общее авторство которых было доказано еще их первым издателем Рудольфом Хельмом <...>, – это <...>. *Изложение содержания Вергилия*» (Журбина А.В. Позднеантичный Вергилий: автор или авторитет? Казус Фульгенция // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2016. №1. С. 311).

IV. Речь идет о первой строке Энеиды: «Arma virumque cano, Troiae qui primus ab oris [Битвы и мужа пою, кто первым из Трои...]» (Verg. Aen. I.1), которая в сочинении Фульгенция была подвергнута морализаторской аллегорезе в рамках попытки сделать этот классический текст приемлемым для христианских читателей путем его системной глобальной интерпретации. Согласно Фульгенцию, с которым в его видении вступает в диалог о тайном смысле поэмы сам Вергилий, arma = аллегорически означает virtus, vir = мудрость и знание, primus = намёк на principes, интерпретируемый как умение (собой) руководить.

V. Содержание легенды о св. Кадоке является пересказом и местами буквальным переводом из книги А. Графа (Graf A. Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo. II. P. 208–209). К этой легенде В. обращается и в последствии (см.: Веселовский А.Н. Разыскания в области русских духовных стихов, XII: Безразличные и обоюдные в житии Василия Нового и народной эсхатологии // Сборник ОРЯС ИАН. СПб.: Тип. ИАН, 1889. Т. 46, № 6. С. 140–141), при этом указывает на её источник, отмеченный и А. Графом: «Hersart de la Villemarqué, La légende celtique: et la poésie des cloîtres en Irlande, en Cambrie et en Bretagne (Paris, 1864): XIV. La légende de st. Kadok» (Там же. С. 140, примеч. 1). Отметим в этой связи, что, согласно позднейшим исследованиям, Т.Э. де ла Вильмаркэ выдумал эту историю, которую пересказывают А. Граф и вслед за ним В., совершая те же неточности (см. об этом: Peebles, B.M. The Ad Maronis Mausoleum: Petrarch's Virgil and two fifteenth-century manuscripts // C. Henderson, Jr. (ed.), Classical, Mediaeval and Renaissance Studies in Honor of Berthold Louis Ullman, 2 vols. Vol. 2. P. 197–198).

VI. Байи (ит. Baia) – древнеримский город-курорт недалеко от Неаполя. Город неоднократно упоминается В. в его монографии «Боккаччо, его среда и сверстники» (СПб., 1893. Т. 1. С. 60–62) в связи с биографией итальянского писателя.

VII. В. приводит перевод или, точнее, пересказ с итальянского оригинала «Божественной комедии» (Чистилище, Песнь I) строф, посвященных описанию Катона: “Vidi presso di me un veglio solo, / degno di tanta reverenza in vista, / che più non dee a padre alcun figliuolo. / Lunga la barba e di pel bianco mista / Portava, a’ suoi capelli simigliante, / De’ quai cadeva al petto doppia lista. / Li raggi de le quattro luci sante / Fregiavan sì la sua faccia di lume, / Ch’i’ ‘l vedea come ‘l sol fosse davante.» (Pg I, 31–39). Здесь и далее основным источником В. является глава *Il custode del Purgatorio* («Страж Чистилища») из известной «Истории итальянской литературы» А. Бартоли, где встречаются почти все приведенные в ВБКД цитаты и сопоставления (ср.: Bartoli A. Storia della letteratura italiana, том 6. Parte 1. Delle opere di Dante Alighieri. Firenze, 1887. P. 193–206).

VIII. В. переводит слова Данте из *Conv.* IV, 5: «O sacratissimo petto di Catone, chi presumerà di te parlare? Certo maggiormente parlare di te non si può, che tacere, [...] che meglio è tacere che poco dire» (см.: Bartoli A. Storia della letteratura italiana. P. 194–195).

IX. В. приводит свой перевод с латинского, отличающийся от имевшегося в то время русскоязычного издания вторичного перевода С. Филатова с французского поэмы Лукана (1819), следуя за цитатами в книге А. Бартоли: «Hi mores, haec durī immota Catonis / Secta fuit, servare modum, finemque tenere, / Naturamque sequi, patriaeque impendere vitam; / Nec sibi, sed toti genitum se credere mundo. / Huic epulae, vicisse famem; magnique penates, / Submovisse hiemem tecto; pretiosaque vestis, / Hirtam membra super, Romani more Quiritis, / Induxisse togam: venerisque huic maximus usus, / Progenies; urbi pater est, Urbique maritus: / Iustitiae cultor; rigidi servator honesti; / In commune bonus» (Lucan. Phars., II, 380–390) (ср.: Bartoli A. Storia della letteratura italiana. P. 196–197).

X. В. переводит следующую цитату из книги А. Бартоли (ср: Bartoli A. Storia della letteratura italiana. P. 197–198): «Quid quaeri, Labiene, jubes? an liber in armis / Occubuisse velim potius, quam regna videre? / An sit vita nihil? si longa, an differat aetas? / An noceat vis ulla bono? Fortunaque perdat / Opposita virtute minas? Laudandaque velle / Sit satis, et numquam successu crescat honestum? / Scimus, et haec nobis non altius inseret Hammon. / Haeremus cuncti superis, temproque tacente. / Nil facimus non sponte Dei: nec vocibus ullis / Numen eget: dixitque semel nascentibus auctor / Quidquid scire licet. Sterilesne elegit arenas, / Ut caneret paucis, mersitque hoc pulvere verum? / Estne Dei sedes, nisi terra, et pontus, et aer, / Et coelum, et virtus? superos quid quaerimus ultra? / Juppiter est quodcumque vides, quodcumque moveris. / Sortilegis egeant dubii, semperque futuris / Casibus ancipites: me non oracula certum, / Sed mors certa facit: pavido, fortique cadendum est. / Hoc satis dixisse Jovem...» (Lucan. Phars., IX, 566–584).

XI. Virgil, Eneid, VIII, 670. Эта цитата приводится А. Бартоли далее (Bartoli A. Storia della letteratura italiana. P. 200).

XII. На примере довольно большого отрывка о Катоне Младшем (С. 88–92 литографического курса) можно судить о способе использования источников у В. и вообще о степени оригинальности ВБКД. О Катоне Младшем довольно много распространяется и А. Граф (Graf A. Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo. I. P. 268–278), но В. опускает некоторые его темы и, наоборот, расширяет трактовку причин, побуждающих Данте выбрать Катона хранителем Чистилища. Практически весь материал заимствован здесь, очевидно, у итальянского литературоведа А. Бартоли, некоторые суждения которого приводятся без комментариев, иногда в буквальном переводе. Причем В. одобряет заимствованное у Бартоли мнение другого итальяниста (Тодескини) о влиянии Вергилия в «той роли, которую Данте уделяет Катону в БК», тогда как Бартоли его приводит для того, чтобы с ним полемизировать (см.: Bartoli A. Storia della letteratura italiana. P. 200–201). В. рассматривает критически и выборочно свои источники, и всегда подчиняет их основному своему замыслу.

XIII. Имеется в виду посвященная Овидию часть произведения доминиканца Винсента из Бове (1190–1264) *Speculum morale* [«Зерцало нравственное»].

XIV. В. вкратце пересказывает из своей рецензии «Противоречия итальянского Возрождения» (1887 г.): «...несколько наивных рассказов из Абрुцц, собранных De Nino (Ovidio nelle tradizione popolare di Sulmona // Usi e costumi abruzzesi. Vol. IV): о папе Целестине, вычитавшем будто бы в творениях Овидия, что в развалинах его виллы у Monte Morone хранится клад, который и был употреблен на построение монастыря Santo Spirito; об Овидии, волшебнике и первом “проповеднике” Сульмоны, вблизи которой, в “fonte d’amore”, он жил с прекрасной феей и теперь еще стоит на страже своих сокровищ...» (см.: Веселовский А.Н. Противоречия итальянского Возрождения // Веселовский А.Н. Избранное: На пути к исторической поэтике. М., 2010. С. 350–351). Позднее он использует эти рассказы в своей книге «Боккаччо, его среда и сверстники» (СПб., 1893. Т. 1. С. 543), где приводит подробнее библиографию своих источников: «Giambattista Basile, II, стр. 20–21; IV, стр. 55–56; De Nino, Usi e costumi Abbruzzesi, Firenze, 1887, IV, стр. 230–231».

XV. Сведения о mare lo Viddio и припев песни приведены, между прочим, в книге А. Бизе (Biese A. Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Griechen und Römern: 2 Bde., Bd. 1). Kiel, 1882), на которую В. в 1883 г. опубликовал обширную рецензию (см.: Веселовский А.Н. Alfred Biese. Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Griechen [Рец.] // Журнал Министерства народного просвещения. 1883. Ч. ССXXIX, сентябрь. Отд. 2. С. 105–112).

XVI. Эту гипотезу также приводит А. Граф (Graf A. Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo. II. P. 349–350), который, в отличие от В., считает ее «ненужной» и, скорее всего, ошибочной. Отметим, что В. обращается к данной двухтомной монографии А. Графа за фактическим материалом для лекций, но использует его критично. Так, о Фульгенции он пишет в том же ключе, что и А. Граф (Там же. P. 203), но гораздо более развернуто, привлекая и другие источники, в том числе тексты оригинала.

Лекция седьмая

Таковы в Средние века были представления о классических писателях. Нам остается еще сказать несколько слов о том, как понималось в Средние века назначение поэзии и самый акт поэтического творчества.

Если мы обратим внимание на литературу западно-европейских народов, то увидим, что первоначальной формой литературных произведений была поэзия эпическая. Но эпос не есть продукт личного творчества, а представляет достояние всего народа; авторы древней эпической поэмы неизвестны, а потому и самый ^[96] акт творчества не вызывал анализа. За периодом эпической поэзии следует поэзия лирическая, неразрывно связанная с началом личного творчества. Личность поэта здесь выступала на первый план, а вместе с тем должно было возникнуть и представление о поэтическом творчестве, как об особом акте. Отсюда естественно возникает вопрос, как смотрели сами поэты на свою деятельность, как понималось ими самое назначение поэзии¹.

Мы знаем, что на Западе первоначальная лирическая поэзия была поэзией рыцарской. Рыцарство создало совершенно новые жизненные отношения, выработало новые понятия – явилась рыцарская любовь, рыцарский культ женщины. Все эти новые отношения и нашли себе выражение в рыцарской поэзии, сделались ее содержанием. Но если мы обратим внимание на руководства того времени к изучению стихотворного искусства, то заметим, что они сводятся исключительно к изучению формы. О содержании здесь нет и речи; главное – это форма, рифма; стихотворная практика вырабатывается в целое учение, искусство писать стихи создает целую науку и наиболее талантливые в этом деле становятся образцами, главами ^[97] школ, имеющих последователей. Понятая таким чисто внешним образом поэзия провансальская и французская перешли в Италию. Как мы уже указали, первые произведения Итальянской поэзии в Сицилии являлись лишь рабским подражанием этих захожих образцов. Оригинального в них был только язык, содержанием же служили избитые темы о рыцарской любви.

Но дело принимает совершенно иной оборот, как только провансальско-рыцарская поэзия переносится в Среднюю Италию, в Тоскану, где еще так живы были классические предания. Поэзия разом получает совершенно другой характер, поднимается на новую, небывалую высоту. В поэтическом произведении ценится уже не одна только форма – на первый план выдвигается его содержание. И самое содержание поэзии становится совсем иным^{II}. Мадонна провансальцев¹³, правда, остается, сохраняется и ее культ, но содержание любви одухотворилось: женщина, [«]Мадонна, стала символом, олицетворением чего-то высшего; любовь, обращенная к ней, становится стремлением к добродетели, к благу. Поэзия получает символический и аллегорический характер, ее настоящей задачей становится представление какой-нибудь философской истины, облеченной ^[98] в красивые образы, как определял поэзию Данте[»]^{III}. Образы эти могут быть даны действительностью, реальным увлечением, но они получают поэтическое значе-

¹³ Отсюда до слов «к Беатриче» В. повторяет, иногда дословно, иногда вкратце, фрагмент из своей статьи-рецензии: Веселовский А.Н. Противоречия итальянского Возрождения. С. 344.

ние лишь тогда, когда они могут быть обобщены до какого-нибудь этического принципа, просветляющего и материальный образ любимой женщины – такова любовь Данте к Беатриче. Таким образом, рыцарская поэзия провансальцев дала итальянской поэзии лишь форму, но в эту форму поэт вкладывает серьезное содержание^{IV}. В своем сочинении «De vulgari eloquentia» Данте, между прочим, высказывает свой взгляд на поэта и на назначение поэзии. По его мнению, недостаточно обладать лишь поэтическим талантом или хорошо знать правила стихотворного искусства: поэту надо быть в то же время и ученым, поэзию нельзя выделять из общего комплекса других наук, она должна служить только серьезным и высоким целям. Такие же взгляды высказывают Петрарка и Боккаччо. Поэзия, по словам последнего, есть страстное стремление выразить то, что поэт избрал и нашел достойным своего описания, но выразить в известном порядке, под целым рядом символов и метафор скрывая фабулу. Таков идеал поэта и поэзии. Все дело, ^[99] следовательно, сводится к тому, что поэзия есть дело рассудка и цель ее – высоконравственная. Оправдывая классических авторов с их многобожием, Боккаччо прилагает к ним аллегорическую мерку и доказывает, что многобожие существовало только в представлениях простого народа, сами же поэты, очевидно, держались идеи единого божества, и при этом он ссылается на то, что св. Павел цитировал стихи Теренция и что даже сам Христос не пренебрегал аллегорией и любил выражаться параболами.

Прежде чем покончить окончательно с вопросом о живучести литературного классического предания в Италии, укажем еще на одно очень интересное проявление этого предания, и притом в такой, по-видимому, чисто средневековой области литературы, как рыцарская поэзия. Несомненно, что рыцарство – явление чрезвычайно сложное. Если с одной стороны, рыцарский культ дамы представляется своего рода вассальным отношением к ней, перенесением феодальных понятий в область любви, то самое изображение этой любви, анализ чувств, их тонкая психология, несомненно, навеяны чтением Овидиева «Ars amatoria». Особенно любопытно проследить это влияние на вопрос о средневековом идеале женской ^[100] красоты. Не подлежит никакому сомнению, что идеал этот черпается из жизненной практики и что в связи с различной этнографией каждой страны должны существовать и различные идеальные типы женской красоты: иной идеал должен быть во Франции или Германии, иной – в Италии, так как мы не имеем никаких данных предполагать, чтобы за это время этнографический состав или внешние особенности населения этих стран подверглись значительному видоизменению. На деле же, если мы раскроем произведения рыцарской лирики всех этих народов, то увидим, что общий тип, воспеваемый в ней, один и тот же – красавица-блондинка, с золотистыми волосами. Чем же объяснить это странное однообразие типа, не оправдываемое ни народной песнью, ни данными этнографическими? Объяснение представится само собой, если мы допустим, что поэтическое чутье Средних веков воспиталось на чтении Овидия и других классических поэтов, и что поэзия средневековая повторяет лишь старые римские идеалы. Действительно, мы знаем, что у римлян времен Империи любимым цветом волос был белокурый, золотистый – оттого-то он преобладал и в поэзии, и в жизни – в последней, конечно, искусственным ^[101] путем, с помощью окраски. Известно, что

даже статуям римские скульпторы любили сообщать этот цвет волос, окрашивая их в желтую краску. Отсюда понятна эта односторонность в изображении женской красоты и поэтов, столь отдаленных и по местности, и по времени написания их произведений.

В связи с вопросом о живучести классического предания может быть поставлен и вопрос о происхождении народного итальянского театра, так называемой *Commedia dell'arte*¹⁴. Везде в западной Европе театр вырос из церковного обряда. В Италии тоже была церковная драма, получившая особый народно-религиозный характер, под влиянием грандиозного покаянного движения XIII в., но наряду с этой религиозной драмой в Италии существовала еще драма светская. Это не то, что учено-литературное течение, возникшее в XV в. под влиянием пробудившейся у итальянцев любви к Плавту и Теренцию, когда появились блестящие подражания их стилю. «Обновились древние интриги, с невероятными переодеваниями и признаниями; оживали старые комические типы хвастливых воинов, лукавых рабов, <и т.п.> Рядом с этим учено-литературным течением в области драмы ^[102] существовало самостоятельно и другое народное: в *Farse cavaiole*, в которых выводились потешные типы крестьян из *Cava*; в *Commedia dell'arte*¹⁵, популярной в Италии до последнего времени, с ее вечно-юными типами, чуждыми всякой идеализации – с ее Арлекинами, *Pantalone*, *Pulcinella* и т. п. Невольно представляется вопрос, как далеко восходит в древность это народное драматическое направление? Некоторые писатели¹⁶ полагают, что типы *Commedia dell'arte* «зародились в Италии не раньше конца XVI в. и не являются фактом народного переживания – римских ателлан и мимов, как полагали многие»¹⁷. Мнение это, однако, грешит крайностью. «Из того, например, что <*Pulcinella*> [*Pulliciniello*], *Polescenella* является впервые со своим именем <на рисунках в первой половине XVII в.>¹⁸, следует только, что имя у него может быть новое, но это еще вовсе не обуславливает недавности типа»¹⁹. Наиболее знакомый нам тип *Pulcinella* «сложился <лишь> в половине прошлого века в фантазии бедного неаполитанского рабочего, Франческо Черлоне [*Francesco Cerlone*]. У него *Pulcinella* – плутоватый парень»²⁰, весельчак и материалист, умеющий выворачиваться ловко из всяких затруднительных положений. «Но это Пульчинелла XVIII в.; в XVII его характер понимался иначе»²¹. Это – простак, недалекий от ^[103] дурня, и вдобавок еще не в меру желающий казаться умным. «Тип, стало

¹⁴ Отсюда и до конца раздела текст литографического курса повторяет, часто дословно, работу: Веселовский А.Н. Противоречия итальянского Возрождения. С. 351–353. Поскольку данная работа была опубликована в конце 1887 г., т. е. когда В. уже начал свои лекции, то не исключено, что литографический курс передает другую, не окончательную версию статьи.

¹⁵ См.: Веселовский А.Н. Противоречия итальянского Возрождения. С. 351.

¹⁶ В цитируемой статье-рецензии В. приписывает это мнение автору одной из рецензируемых книг: Scherillo M. *La commedia dell'arte in Italia. Studi e profili*. Torino. 1884 (Там же. С. 351).

¹⁷ Там же. С. 351.

¹⁸ Примечание В.: «Callot (ум. 1635 г.) и в “*Viaggio di Parnaso*” [Путешествие с Парнаса] Кортезе (напечат. в 1621 г.)» (Там же. С. 351).

¹⁹ Там же. С. 351.

²⁰ Там же. С. 352.

²¹ Там же. С. 353.

быть, изменялся. Если бы мы имели возможность, при помощи фактов, в[о]зйти и ранее, мы встретили бы [постепенно] и другие его эволюции и пришли бы к более грубым очертаниям одного из тех простейших драматических характеров, какие легко представить себе в начале развития всякого народного театра. Едва ли может быть сомнение в том, что этих начал следует искать в латинском элементе итальянского населения, как бы мы ни представляли себе их ближайшие отношения к традиции, например, ателлан»²².

[2.4.] Религиозное предание Рима

Мы рассмотрели политическое и литературное предание Рима. Теперь нам остается перейти к последнему вопросу этого отдела, к вопросу о живучести классического предания в области религии. Религию мы в данном случае понимаем в широком смысле, относя к ней и обрядовую часть, так как народные обряды везде, у всех народов, поставлены под защиту божества. Вопрос, таким образом, сводится к тому, что сохранилось из древнеримской религии в Италии новой, христианской?

В отношении подобных вопросов русские исследователи ^[104] впервые указали тот путь, которого теперь придерживаются и в западной науке^V. До последнего времени на Западе, когда дело касалось фактов переживания старой мифологии в области христианской, в науке сказывалось стремление возводить все к какому-нибудь определенному божеству – германскому, кельтскому или римскому. Но древние славяне не обладали такой развитой мифологией, как их западные соседи, и потому у нас уже давно сложился тот метод исследования, который теперь практикуется и на Западе. По этому методу на первом плане следует ставить демонологию безличную, предшествующую развитой мифологии.

Действительно, различные народные суеверия, не имеющие ничего общего с божествами классического Олимпа, держались в Италии очень долго. Мы имеем постановления многочисленных средневековых соборов, осуждающие различные народные суеверия и полужыческие обряды. В одном памятнике, записанном в Северной Франции между VII и VIII вв., говорится о разных языческих обрядах – о жертвах у воды, известных под названием Нептуна[л]ий и т.п. Множество обрядов языческого происхождения окружает и поныне такие великие христианские праздники, как Рождество, Пасха и др. Различные песни и заговоры, вера в знахарей, в гадания и амулеты дают нам возможность составить себе некоторое ^[105] понятие о первоначальной народной религии, оставившей по себе глубокие следы.

Но с другой стороны, рядом с переосмысливанием в народных обрядах и поверьях этой древнейшей безличной демонологии, мы встречаемся в них также со знакомыми чертами классического Олимпа. Относительно старых классических богов у средневековых христианских ученых существовали два различных взгляда: одни видели в них действительно существовавших замечательных людей, потом обоготворенных народом. Другие же говорили, что боги были на самом деле существами высшего порядка, но только существами демоническими^{VI}. Сообразно с этим и переживание старой мифологии, встречающееся не только у простого народа, но

²² Там же. С. 353.

даже в области литературы, было двойное. Одни удерживали старые языческие имена богов, не придавая им никакого значения, но пользуясь ими лишь, как старой, всем понятной формой для выражения новых понятий, другие же видели в этих старых упраздненных божествах все еще существующих и могущественных демонов.

Остановимся сначала на первом направлении, т.е. на бессознательном усвоении имен и атрибутов старых божеств. Это направление являлось следствием стремления христианских начетчиков и поэтов приблизить к себе классическую литературу, сохранить ее ^[106] для себя, вложив в нее лишь новое содержание. Если обратить внимание на многочисленные изображения в катакомбах, то увидим, что художник изображал Христа, перенося на него атрибуты старых богов. Так, например, Христа часто изображали с виноградной лозой – символом Вакха. Если художник хотел представить Христа торжествующим, то он изображал его в виде Геракла. Особенно популярны были сюжеты из старой сказки об Амуре и Психее, занесенной из Александрии и прекрасно переработанной Апулеем. Психея понимается как олицетворение души, Амур – это любовь. И вот готовый материал для художественного изображения идеи души, взысканной божественной любовью^{VII}. Другой пример перенесения на новое божество символов старых. Так, Богородица часто изображалась, стоящей на полумесяце – символ Дианы, или же с барашком на руках – символ Юноны, или с голубями – символ Венеры. Точно также многие итальянские праздники по своей обрядовой стороне повторяют старые римские праздники. В Genzano до сих пор существует праздник Мадонны Цветочной – переживание староримского *Ludi florales* [цветочные игры]; точно также праздники св. Иоанна и св. Иосифа явились взамен римских *Liberalia* и *Palilia* и т.п. Не говорим уже о многочисленных ^[107] обрядах Пасхи, как например об окроплении домов, совпадающем с практиковавшимся около того же времени окроплением домов римскими понтифексами и т.д. Укажем лишь на нынешний столь популярный карнавал, который есть ничто иное, как классические сатурналии, с их масками и зажженными свечами. Мало того: не только символы древних богов переходили на новых и старые обряды незаметно приурочивались к новым верованиям, но появились и новые святые, соответствовавшие старым божествам. Так, например, помогающий при трудных родах св. Элевферий явился взамен классической Элейтии^{VIII}.

Эти первоначально местные обряды, сначала терпимые, а потом вполне усвоенные церковью, переносились и в другие страны, где принимались уже за чисто христианские. Вот отчего мы встречаем многие церковные обряды, имеющие свое начало в классической старине, не только во Франции, но даже у нас.

До сих пор, однако, мы говорили лишь о бессознательном усвоении и переживании атрибутов старых божеств в применении к новой религии. Теперь мы должны остановиться на другом течении, по которому языческие боги перешли в христианскую демонологию, и на том изменении, ^[108] которое они претерпели при этом переходе.

Как и подобает демонам, старые языческие божества в христианское время сохранили от своего прежнего могущества лишь способность делать зло. Все они являются мучителями, благодетельными чертами не наделен никто. Таковы Диана, Меркурий, Нептун, Вулкан, которого местопребыванием считалась Этна. Но особенно интересны представления о Венере, выражающиеся в многочисленных средневековых ле-

гендах о ней. Из них приведем лишь две, особенно характерные. Одна из них принадлежит Риму, хотя записана была в Англии Вильгельмом Мальмсберийским (XII в.). Впрочем, недавно оказалось, что содержание этой легенды известно было и на Востоке и встречается и в индийских сказках. В Риме же оно было приурочено чисто местным образом к статуям Венеры. Сущность легенды сводится к любви богини к смертному; такой богиней является в данном случае Венера, заменяемая в христианских легендах иногда Богородицей. Вот содержание этой легенды, как она записана у Вильгельма Мальмсберийского [Will. Malm. Gesta Reg. II. § 205].

Какой-то римский патриций однажды играл на одном дворе вместе с товарищами в мяч. Мяч попал за ограду и юноше пришлось ^[109] идти искать его. Чтобы не потерять при поисках перстня, данного ему на память невестой, он надевает его на палец стоящей вблизи статуи Венеры. Вечером он возвращается к статуе за перстнем, но палец оказывается согнутым, так что кольца снять невозможно. Он смеется вместе с товарищами над этим странным приключением – невесте, однако, не рассказывает о нем ни слова. Через некоторое время он женится на ней, но тут происходит нечто ужасное: между ним и его женой постоянно становится какое-то невидимое существо и таинственный голос шепчет ему: «ты мой, ты обручился со мной!». Легенда кончается тем, что является какой-то волшебник, который с помощью чар достает перстень обратно. Юноша выходит на перекресток и мимо него проходит длинная процессия (похожая на «дикую охоту»), во главе ее находится Венера, которая после разных заклинаний отдает ему перстень^{IX 23}. Другой вариант этой легенды, но уже в чисто-христианском духе, состоит в том, что одна влюбленная в юношу дама дарит ему перстень. Проходя мимо алтаря с изображением Богородицы, он надевает перстень на палец статуи со словами: «Ты прекраснее той, которая дала мне это кольцо; я отказываюсь от нее и хочу служить тебе одной, ^[110] если ты вознаградишь меня своей любовью»²⁴. Статуя сжала руку; изумленный этим юноша решает покинуть свет, но позже забыл свое обещание и готовится вступить в брак. В брачную ночь Богородица является ему, напоминает с угрозами о его обете, после чего он и поступает в монастырь.

Другая легенда, не менее известная, особенно в Германии, свидетельствует нам о том, как распространен был культ Венеры. Даже на высоте Голгофы был сооружен храм Венеры, уничтоженный впоследствии Еленой. В Германии было множество гор, носивших название «Mons Veneris» [Гора Венеры]. К ним-то и примыкает знаменитая легенда о Тангейзере²⁵. Про последнего рассказывается, что он однажды забрался в Тюрингенские горы, и тут одна красавица заманила его внутрь горы. Красавица эта была Венера. Тангейзер остается у нее и весело проводит у нее семь лет. Но по прошествии этого времени он начинает тяготиться своим

²³ Сокращенный перевод легенды по книге: Graf A. Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo, II, pp. 389–391.

²⁴ См.: Graf A. Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo, II. P. 400. Там же приведена ссылка на первоисточник легенды: «Историческое зеркало» энциклопедии Винсента из Бове (Vincent. Bellovac. Spec. hist., I. VIII, c. 87).

²⁵ См.: Graf A. Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo, II, pp. 388, 403–406 (первоисточники см.: p. 405, так же здесь В. в лекции привлечены дополнительные источники).

заключением. Его одолевают угрызения совести, и богиня после долгих просьб отпускает его на землю. Тангейзер отправляется в Рим просить отпущения грехов у папы Урбана, но папа не соглашается простить такого великого грешника и говорит ему, ^[111] что он не отпустит ему грехов, пока сухая ветвь не даст ростков. Приведенный в отчаяние таким ответом, Тангейзер опять возвращается к Венере, а между тем, как только он удалился из Рима, совершилось чудо: ветка, действительно, пустила ростки.

Таковы представления Средних веков о мире классических богов. Таких же воззрений держался и Данте. В Средневековых памятниках мы встречаемся с именами демонов различного происхождения: тут есть и демоны библейско-евангельские, каковы, например, Вельзевул, Люцифер, и целый ряд демонов сомнительного происхождения, например Магон (Магомет), Баратра (Barathrum) и др., и имена, заимствованные из классической мифологии^X. То же и у Данте. В его Аде, наряду с библейскими именами, языческие божества и герои восстают в образе демонов и имеют то же значение, как и превратившиеся в дьяволов, павшие ангелы. Поэт, не стесняясь, выводит Харона в качестве перевозчика, Миноса, как адского судью. Наряду с Люцифером, у него выводится и Плутон, и Цербер, и Флегий. Такое же смешение библейских и древне-христианских представлений с классическими мы встречаем в средневековой литературе вообще, а у Данте в частности, в деле изображения ^[112] ада, чистилища и рая. Если представление о рае, как о цветущем саде – Эдеме, где души праведников наслаждаются хороводами ангелов и разными чисто материальными утешами (хотя последним придавалось аллегорическое значение), носит на себе отпечаток библейских верований, то нельзя в то же время не заметить, что еще сильнее тут сказалось и влияние классическое, преимущественно Вергилия. Особенно сильно сказывается влияние последнего на описаниях ада и чистилища. Самый подбор мучений почти целиком повторяет иногда Вергилия. Чтобы лучше уяснить себе эту классическую струю в изображениях «Божественной Комедии», приведем вкратце тот эпизод из Энеиды (VI-ой песни), где Эней спускается в ад.

Эней в Кумах вопрошает жрицу Сивиллу о своем будущем и просит у нее позволения повидаться с тенью своего отца Анхиса. Сивилла сначала представляет ему всю трудность этого предприятия, но, уступая его мольбам, дает ему наставления, как поступить для достижения своего желания. По ее указанию и руководимый двумя голубями, посланцами своей матери, Эней срывает в таинственном лесу золотую ветвь, приносит обильные жертвования Гекате, «могучей в небе и в аде» [Вергилий. Энеида VI, 247]^{XI}. Едва начало темнеть, в лесу загудело, ^[113] вершины деревьев закачались и псы завывали во мраке – это приближалась Геката. Пригласив Энея следовать за собой, жрица бросилась в пещеру, а за ней с обнаженным мечом устремился бесстрашный Эней.

Сначала они шли темным лесом; у порога, при самом входе в подземное царство, встречаются различные чудовища: тут и Заботы и Печаль, Болезни и Старость, Голод и Страх, Смерть и ее родной брат – Сон. Тут же и Фурий железные ложа, и безумная Ярость, и ничтожные Сны, гнездящиеся на огромном старом вязе^{XII}. Попадают им также и разные классические чудовища – Кентавры, различные Сциллы, и дышащая пламенем Химера, и Лернейская Гидра и т. п.

Оттуда они приходят к волнам Ахерона, где страшный старец Харон день и ночь перевозит на ту сторону тени усопших. Все берега были покрыты несметною толпою, все прибывающей, точно листья, обвеваемые ветром с деревьев. Все эти тени с мольбою простирают руки, прося Харона поскорее перевозить их на тот берег. Но неумолимый перевозчик одних принимает в свою ладью, других же гонит прочь. Это – тени тех злополучных людей, которые остались непогребенными. Им суждено до тех пор скитаться, пока кости ^[114] их не будут преданы земле – только по прошествии ста лет они могут вернуться на желанный берег. Показав Харону золотую ветку, Эней со своею спутницею переправляются на тот берег. Трехглавый Цербер встречает их ужасным лаем, но жрица бросает ему усыпительный хлеб, и они беспрепятственно вступают в область ада. Здесь на первом пороге плачут души усопших грудных младенцев, невинно осужденных на смерть людей и самоубийц. Тут же на полях грусти и скорби, где находится жилище теней, пожираемых ядом неразделенной любви, Эней, между другими, встречает и несчастную Дидону. С этого места идут две дороги – одна, направо, ведет к Елисейским полям, другая – налево, к мрачной бездне Тартара.

Интересна эта выделенная область на пороге ада, где находятся души людей, невинно пострадавших или не успевших совершить греха, как например грудные младенцы. Подобную же область мы встречаем и у Данте. И у него Харон плавает в своей ладье по Ахерону и перевозит чрез него грешников на противоположный берег, где начинается первый круг ада. Там, испуская вздохи, которые заставляют трепетать воздух, томятся души тех, которые жили без греха, но и без веры. То души древних ученых и героев, не знавших истинного ^[115] Бога. Они не терпят никакой муки и страдают только оттого, что не могут видеть Бога. Это – лимб язычников. Сюда же христианское поверье помещало и тех ангелов, которые во время восстания Люцифера оставались нейтральными, не отстав, но и не приставая к небесному воинству. В путешествии св. Брандана (о котором речь впереди) эти ангелы встречаются ему в виде райских птиц и рассказывают ему о себе. Вот эти-то ангелы и помещены Данте в преддверии к его аду. Очевидно, что мотивы эти коренятся в христианских представлениях. На наших древних изображениях ада есть одна интересная подробность – с одной стороны зияющая пасть Люцифера, с другой – рай, а посредине человек, который ни в раю, ни в аду. В житии Василия Нового также рассказывается о мытарствах грешников и, между прочим, о людях, грешивших при жизни и вместе [с тем] милостивых. Благодаря этому они избежали ада, но и рай их не принял, и они помещены в особой области, на севере, где их наказание состоит в лишении всего необходимого.

Но будем продолжать наш рассказ о похождениях Энея. Оставив Дидону, они пришли на поле, где обитают герои, славные в брани. Но Сивилла торопит его, говоря, что ночь приближается, ^[116] и они идут дальше. Эней бросает взгляд налево и видит под скалою башню Тисифоны, окруженную тройной стеной. Оттуда слышны стоны, стук от тяжелых ударов и бряцание цепей. На вопрос содрогавшегося Энея, Сивилла объясняет ему, что это царство Радаманта из Крита. Он карает и судит грехи, вынуждает у преступников сознание и затем они становятся жертвами фурий и попадают в ад. За входом стоит ужасное чудовище – огромная гидра с 50-ю зевами; а за нею уже сама мрачная бездна Тартара. Там и племя титанов, низверг-

нутых молний, и другие классические преступники; злодеи, убившие родителей или братьев, люди, изменившие своему отечеству или попиравшие законы за деньги и т.д. Но жрица не дает ему здесь долго останавливаться и, водрузив у порога священную ветку, как приношение богине, они вступают в область блаженных. Здесь они очутились среди смеющейся природы, полной зелени и цветов; здесь царствует вечная весна, здесь есть и свое солнце, и свои звезды. Тени предаются различным забавам: одни упражняются в различных играх, другие пляшут в хороводах, третьи забавляются пением. Эней встречает здесь многих троянских героев – Ассарака, Ила, Дардана ^[117] и др., и удивляется богатству их колесниц и вооружения. Все, что каждый из пребывающих здесь любил при жизни, доступно ему и теперь. Некоторые, лежа на траве, наслаждаются пищей и поют веселые гимны, в честь Аполлона. На горе, среди благовонных лавровых рощ, живут герои, павшие в борьбе за отчизну, певцы, воспевавшие Феба, и полезные изобретатели. Среди них, возвышаясь над всеми ростом, стоял самый древний певец, Мусей. Последний, по просьбе Сивиллы, сводит их с горы в прекрасную зеленую долину, где Анхис в это время рассматривал те души, которым суждено было узреть земное солнце. Души эти, как пчелы, кружились над летейским потоком и пили из вод его забвенья. Анхис объясняет тогда сыну [Энею] тайну мироздания и, взобравшись на холм, показывает ему длинную вереницу его потомков, предсказывает основание Рима, его славу, называет ему наиболее славных из его потомков, в том числе Цезаря и Августа, и др. Затем, дав ему разные наставления, как избегнуть угрожающих ему бедствий, он выпускает его и Сивиллу через ворота из слоновой кости, из которых вылетают ложные грезы.

Вот картина подземного царства по ^[118] Вергилию. Внимательное чтение Данте лучше всего покажет, какие места из его «Божественной Комедии» были навеяны этим образом.

Наряду с именами демонов, имеющих либо библейское, либо классическое происхождение, у Данте встречается одно имя, до сих пор еще не выясненное окончательно. Когда Данте вступает в известную область ада, он видит демонов, погружающих ростовщика в раскаленную влагу. Между ними встречается ряд имен, имеющих комическое значение. Одним из таких имен является Alichino [Ад, XXI, 118–120], который есть ничто иное, как видоизмененный Hellequin [Эллекен] или Arlequin средневекового народного театра. Происхождение этого имени следующе^{XIII}. В памятниках XII века рассказывается об одном известном суеверии, особенно распространенном в Германии и известном под названием «Дикой охоты». Между 25 октября и 6 января в известную пору ночи по воздуху проносится множество призраков, слышен лай собак, крики охотников. Это – «Дикая охота». В числе охотников упоминается и Hellequin. Это имя есть ничто иное как уменьшительное от Ирода (Herodes, уменьш. Herdekin, отсюда Herlequin, Hellequin^{XIV}), который в наказание за свою жестокость и избиение невинных младенцев, по ^[119] преданию, был осужден на вечное блуждание по воздуху. В средневековой литературе Hellequin является уже обобщенным в смысле демона, злобного и жестокого, имеющего склонность издеваться над людьми, согласно с известным типом средневекового дьявола. Этот тип, разнообразно колеблющийся между демоническим и скоморошным, удержался за ним и в старое время, и в переживаниях современного

суеверия. Скоморошеством отзывается и упоминание колокольцев, которыми он иногда бывает обвешан. Этот характер, злобный и комический в одно и то же время, Арлекин сохраняет и в средневековой драме. В старо-французских мистериях «опускная дверь, ведшая со сцены в отделение театрального “ада”, задернута была занавесом, с изображением на ней чудовищной головы; занавес этот носил название *chappe d’Hellequin*, вероятно, потому, что отсюда выходили, по требованию пьесы, актеры, игравшие роль дьяволов. Позже род занавеса, шедшего вокруг сцены, назван был *manteau d’Arlequin*, именем, отвечающим в некоторых местностях Франции понятию *Hellequin*»²⁶. Арлекин XVI в. сохраняет свои комические черты, но уже без демонического начала; в таком виде он и фигурирует в *Commedia dell’arte*. Таково происхождение дантовского *Alichino*, бывшее долгое время для всех загадкой.^[121]

Комментарии

I. «Теории поэтических родов в их историческом развитии» В. посвятил в 1880-е годы значительную часть своих университетских курсов, как свидетельствуют дошедшие до нас его литографированные лекции (ср.: Маццанти С. Неизвестные литографированные курсы А.Н. Веселовского: типологизация и проблема авторства // Литературный факт. 2021. № 4 (22). С. 323–324). Причем в этом фрагменте ВБКД история жанров представлена в другом, более упрощенном виде, чем в «Исторической поэтике», где В. обнаруживает и в эпосе, и в лирике элементы народного, хорового начала, так же как и личного творчества. Отметим, что в ВБКД никак не затрагивается выделенная в «Исторической поэтике» роль лирико-эпической песни как промежуточного этапа от синкретизма к личному творчеству: «Песни лирико-эпического характера представляются первым естественным выделением из связи хора и обряда» (см.: Веселовский А.Н. Избранное: Историческая поэтика. С. 282), несмотря на то, что о лирико-эпических кантиленах речь идет уже в курсах В. об эпосе 1881–1882 и 1884–1885 гг. Это позволяет предположить, что именно в 1880-е гг. В. постепенно вырабатывает данную концепцию, которая найдет более полное выражение в «Исторической поэтике».

II. В. выдвигает интересную теорию об истоках итальянской литературы, которые он обнаруживает в новом освещении форм провансальской рыцарской поэзии на основе лучше сохранившихся в Италии классических идеалов. Поскольку рыцарская поэзия, согласно Веселовскому, представляла собой вид «христианской мифологии», т.е. своеобразную смесь христианских форм, переиначенных на почве еще полуязыческой ментальности, на этом основании можно объяснить передовую роль в развитии европейской культуры итальянской литературы именно богатством и разнородностью ее составных элементов.

III. Здесь В. дает библиографическое указание на: «*Gaspari u Crescini, l.c., стр. 136*» (см.: Веселовский А.Н. Противоречия итальянского Возрождения. С. 344). Имеется в виду одна из рецензируемых книг (*Crescini V. Contributo agli studi sul Boccaccio. Torino, 1887*), по которой В. переводит этот фрагмент из Гаспари (ср.: библиографическое указание у В. Крешини: *A. Gaspari. La scuola poetica siciliana del secolo XIII. P. 178; della traduzione italiana* [т.е. «из итальянского перевода»]. С Винченцо Крешини (1857–1932), представителем молодого поколения итальянской исторической школы, В. вел небольшую переписку, прежде всего о проекте перевода монографии русского ученого о Боккаччо. В рассматриваемой статье В. очень хорошо отзывается о работе итальянского коллеги (см.: Веселовский А.Н. Противоречия итальянского Возрождения).

²⁶ Веселовский А.Н. Легенды о диком охотнике: Опыт генетического объяснения // Записки романо-германского отделения. 1888. Вып. 1. С. 55–56. В конце цитируемого фрагмента в статье В. отсылает к работе П. Париса: *P. Paris. Manuscrits francais I, 321 след.* (там же).

дения. С. 345, 348), так что мы имеем основание предположить, несмотря на возрастную разницу, некоторое влияние Крешини на В., или, по крайней мере, можно сказать, что он нашел в молодом итальянском коллеге «встречные течения», т.е. схожее исследовательское направление. О перепишке и об отношении двух ученых см.: Mazzanti S. Il carteggio tra Crescini e Veselovskij e la traduzione mancata della monografia sul Boccaccio // *Russica Romana*. 2022 (XXIX). P. 37–54.

IV. Взаимодействие содержания и формы является центральной проблемой в исторической поэтике (см. об этом: Шайтанов И.О. Классическая поэтика неклассической эпохи // Веселовский А.Н. Избранное: Историческая поэтика. СПб., 2006. С. 7–9).

V. Не очень понятно, кого конкретно В. имел в виду под «русскими исследователями», но, очевидно, он считал ключевой тему об отношениях христианства с язычеством, как на Западе, относительно греко-римской религии, так и на русской почве. В. здесь намекает на свою принадлежность к определенному направлению, связанному с борьбой против мифологической школы, которая вплоть до 1870-х годов сохраняла свою господствующую роль. Возможно, этот фрагмент следует соотносить с полемикой А.Н. Пыпина с Ф.И. Буслаевым, в то время – главой школы мифологического направления (ср.: Топорков А.Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX в. М., 1997. С. 62–69).

VI. Вряд ли случайным является сходство этого фрагмента с теорией Е.В. Аничкова о трех взглядах на язычество у древнерусских книжников, два из которых совпадают с выделенными В. двумя взглядами средневековых христианских ученых на языческих богов (см.: Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914. С. 105–126; 329–342).

VII. В. выражает очень схожую мысль в «Исторической поэтике»: «Апулей подслушал какую-то милезийскую сказку и пересказал нам ее в прелестной повести об Амуре и Психее, где реальное опозитировано и одухотворено настолько, что в раннюю христианскую пору Психея стала символом души, разобщавшейся со своим божественным началом и тревожно ищущей соединения с ним» (см.: Веселовский А.Н. Избранное: Историческая поэтика. С. 71). Т.е. случай с Апулеем является примером той «возможности составить себе некоторое понятие о первоначальной народной религии» с помощью ее пережитков в более поздней культуре, о которой В. только что говорил в ВБКД (см. выше).

VIII. Элевгия (гр. Εἰλεΐθυια, у Гиппократы), или Элейтии, Эйлевтий (у Гомер), иногда пишут о храме Элевты) – дочь Зевса и Геры, богиня плодородия и помощница при родах. В современных переводах принято писать: *Илифия* (как *богиня-родовспомогательница* в древнегреч. мифологии).

IX. Легенда рассказана в главе *De anulo Statuae Commendato* [«О кольце, препорученном статуе»] в 1125–1126 гг. в «Деяниях», или «Истории английских королей» (лат. *Gesta regum Anglorum*) английским монахом-хронистом Вильгельмом (Уильямом) Мальмсберийским (1090–1142/1143) и считается латинской версией так называемого «книдского мифа». Эту легенду В. пересказывает и позднее похожими словами во «Введении в историческую поэтику», указывая и на «легенду о юноше с острова Книда, влюбленном в Афродиту Праксителя, *Cherbuliez, L'art et la nature*. P. 11» (см.: Веселовский А.Н. Избранное: Историческая поэтика. С. 63–64, 74). В. не раз обращался к наследию Вильгельма Мальмсберийского при изучении истоков легенды о Пс. Граале. Однако в лекции В. пересказывает ряд связанных общим мотивом легенд, в той же последовательности изложенных в книге А. Графа (см. сноски 23–25), откуда следует, что В. воспользовался здесь еще раз книгой А. Графа, где рассказ передан в очень сходных чертах, а иногда почти буквально совпадает (см.: Graf A. *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo*, II. P. 389–391; 400–401).

X. *Varāthrum* (лат.: бездна, подземное царство; от др.-греч. Βάραθρον) – ров близ Афин, куда свергались преступники; со временем слово стало синонимом Тартара (в европейском фольклоре – имя одного из князей тьмы), отраженном, напр., в легендах о докторе Фаусте, исследованию которых в «Вестнике Европы» за 1882 г. была посвящена обширная публикация М.С. Корелина, где рассматривается это имя в числе других названий королевств ада «классического происхождения» (см.: Корелин М.С. Западная легенда о докторе Фаусте: Опыт исторического исследования // Вестник Европы. 1882. Ч. 11. С. 289).

XI. Веселовский цитирует перевод (размером подлинника) И.Г. Шершеневича, изданный впервые в журнале «Современник» за 1851–1852 гг. (тт. 30–36), где Жрец «призывает Гекату, могучую в небе и в аде» (см.: Энеида Вергилия. Песнь шестая / пер. И. Шершеневича // *Современник*. 1852. Т. 32. С. 113). Пересказ Энеиды Веселовский осуществляет по этому изданию.

XII. См.: Вергилий. Энеида. VI, 283–285 (в цитируемом Веселовским переводе И.Г. Шершеневича): «Там и Фурий железная ложа, безумная Ярость, / ... Старый огромный вяз растет посредине ... на этом / Вязе ничтожные Сны под каждым листочком таятся» (Энеида Вергилия. Песнь шестая / пер. И. Шершеневича. С. 114).

XIII. О сюжете «дикой охоты» В. опубликовал в 1888 г. две почти одинаковые статьи на русском и итальянском языках, где он между прочим излагает свою гипотезу о происхождении имен Alichino-Hellequin от Ирода (см.: Веселовский А.Н. Легенды о диком охотнике: Опыт генетического объяснения. С. 47–61; Wesselofsky A. Alichino e Aredodesa // *Giornale storico della Letteratura italiana*. 1888. Vol. XI. Ann. 6°. Fasc. 33. P. 325–343). Итальянская версия вышла во втором выпуске (1888 г.), т.е. во второй половине года, тогда как первый номер «Записок романо-германского отделения» был дозволен цензурой уже 10 февраля 1888 г.; в том, что статья была изначально задумана на русском языке, убеждают и буквальные совпадения с текстом ВБКД далее по тексту.

XIV. В русскоязычной статье «Легенды о диком охотнике...» В. поясняет: «Herodes мог дать в нижненемецких говорах уменьшительную форму Herdekin; отсюда: Herlekin, Hellekin». (Веселовский А.Н. Легенды о диком охотнике: Опыт генетического объяснения. С. 54, 56). По поводу приводимого далее названия занавеса как «chappe d'Hellequin» В. в статье указывает на свой источник: «Petit de Julleville, Les mystères I, 366, прим. I» (см.: Веселовский А.Н. Легенды о диком охотнике: Опыт генетического объяснения. С. 56).

Лекция восьмая

[2.5.] Народнo-демократический мистицизм в Италии

Разбирая вопрос о религиозных идеях, завещанных средневековой Италии классической культурой, мы отметили факт значительного переживания в средневековой религии представлений классической мифологии. Отсюда можно было бы вывести заключение, что христианская религия привилась к народу лишь внешним образом. Действительно, религиозный элемент поверхностному наблюдению покажется весьма слабым в Итальянском народе – религия усвоена им лишь с чисто внешней и художественной стороны, внутренняя религиозность в нем как будто отсутствует – в итальянском народе нет того, что немцы обозначают словом Sehnsucht [«томление духа»], нет этого высшего религиозного стремления. Однако, если мы приглядимся внимательнее, то должны будем принять это заключение со значительной оговоркой.

Г. Кёртинг в своем сочинении: «Die Anfänge der Renaissance in Italien» [Leipzig, 1884. Bd. 1. S. 106–107] доказывает, между прочим, ту мысль, что в Италии не было того, что ^[121]мы называем Средними веками – «он не в меру принижает в ее развитии значение христианского элемента»²⁷. По его мнению, в Италии не было ничего средневекового – ни схоластики, ни феодализма и т.д. А между тем в этой, по его мнению, чисто-классической стране является поэт, в котором нельзя не видеть наиболее полного выражения средневековых идей. Чтобы спастись из тако-

²⁷ Здесь и далее следуют пересказ и практически дословная цитата из статьи: Веселовский А.Н. Противоречия итальянского Возрождения. С. 333–334.¹

го наглядного противоречия, Кёртинг и заявляет, что Данте не столько поэт итальянский, сколько мировой, общечеловеческий.

Вот к какому крайнему результату привело Кёртинга излишнее увлечение одним лишь течением. Но в истории Италии был еще другой момент, который Кёртинг совершенно упускает из виду. Действительно, в итальянской религиозности много еще фетишизма, но с другой стороны нигде в Средние века не была так развита струя народно-демократического мистицизма, как, именно, в Италии. Этот демократический мистицизм проявлялся в целом ряде религиозных движений – в создании нищенствующих орденов, в поэтической деятельности св. Франциска; им же обусловлено создание народно-религиозной драмы, «которая является в ^[122]Италии, как непосредственный результат грандиозного покаянного движения XIII в.»²⁸.

Движение это обнаружилось в Перуджии под влиянием многочисленных общественных бедствий, обрушившихся в это время на Италию. «В 1238 г. Raniero Fasani, одетый в рубище, подпоясанный вервием, с бичом в руке, обходил <города и села>, проповедуя словом и делом покаяние. Проповедь подействовала: образовались <целые> общества бичующихся (Disciplinati), ходившие по городам и деревням, бичуя себя до крови в воспоминание страстей Христовых [и призывая Господне милосердие]. Движение было глубокое, страстно охватившее массу, перешедшее, как известно, и за границы Италии <и> отразившееся <даже> далеким отголоском в новгородском движении стригольников^{II}. Все мирское было забыто и оставлено; не слышно было ни музыки, ни любовных песен, пишет падуанский монах, только жалобные песни кающихся. <Эти-то песни флагеллантов, получившие в Италии> название *laude*, славословий, и <...> стали ячейкой, из которой вышла народно-религиозная драма. Вначале, вероятно, *laude* пелись антифонно: одна группа <кающихся> подхватывала песню, начатую другой, и та продолжала ее в свою очередь и в свое время. Эта антифония могла совпадать с чередованием ^[123]лиц в ходе того евангельского или легендарного воспоминания, которое легло в основу *laude*. Богородице говорят, что ее Сына схватили и подвергают истязаниям; она сообщает о том Магдалине, умоляет Пилата о пощаде, но тот отказывает; она обращается к Христу, который указывает ей на распятие, уже уготованное для него; следуют ее мольбы к кресту, беседа с распятым Спасителем, ее сетования. Таково содержание лауды, озаглавленной “Плач Богородицы” [(Toggasa, см. p. 8–12^{III})] и естественно распадающейся на диалогические части. Стоило только разобрать их отдельным лицам, участвовавшим в флагеллантской <процессии>, придать действию более вероятия соответствующим костюмом, указания на которые встречаются в старых инвентарях покаянных братств, и мы придем к той форме, посредствующей между хоровой *lauda* и развитой религиозной драмой, которая получила название “*divozione*” [букв. “почитание”]. Оторванная от среды, создавшей ее в беспредельном увлечении религиозной идеей, перенесенная во Флоренцию, в обстановке ее искусства и декоративного блеска, она обратилась в драматическое представление (*gappresentazione*), отвечавшее более [мирным] художественным, чем церковным целям. <Драмы Лоренцо Медичи, одного из первых ^[124]драматургов, забыли> о своем происхождении из недр того христианско-демократического движения, которым папство успело овладеть

²⁸ См.: Веселовский А.Н. Противоречия итальянского Возрождения. С. 353.

лишь отчасти в явлении францисканства и которое выразилось в явлении бичующихся, протестовало в проповедях Савонаролы, в видениях и вещаниях блаженного Брандана <...>. Эти народно-религиозные порывы, нередкие в Италии, повторились и на наших глазах – в истории Лаццаретти и его последователей, которую с таким вниманием <...> изучил недавно [Джакомо] Барцеллотти, <профессор филологии при Болонском университете>. Место действия – глухой, гористый уголок Тосканы, в провинции Гроссето; население – крестьянское, небогатое, но работающее, набожно настроенное, со склонностью к религиозной психопатии. Среди такой обстановки вырос и пророк новой веры, Давид Лаццаретти, по ремеслу извозчик <...>. <По природе своей Лаццаретти> был мистик, увлекающийся и увлекавший других своими видениями, мистик с художественным и практическим пошибом итальянца»²⁹. Давид знал Данте, читал житие св. Брандана, кроме того он начитался также и рыцарских ^[125] романов. Под влиянием этого чтения он уже в ранней молодости стал получать разные видения, которые давали ему наставления и пророчества; апостол Петр, также являвшийся ему, «наложил на [Давида] печать ожидающего его подвига, которую с тех пор он всегда носил на лбу: два С, обращенные в разные стороны, с крестом посередине»³⁰.

Когда Лаццаретти в 1868 г. вернулся на родину из своего уединения в Сабинских горах, куда он удалился на время, слава «Божьего человека» уже опередила его. «Народ слушал его наставления и чудесные рассказы, нашлись и в местном священстве люди, далеко не безграмотные, уверовавшие, что Давид, в самом деле, сосуд избрания [vas electionis]. По его почину и при общем содействии, крестьяне построили ему <...> башню и недалеко от нее церковь со скитом»³¹, где он проповедовал народу. Энтузиазм, произведенный им в народе, был громадный. Проповеди его возвещали близость избавителя Италии и в тоже время носили несомненный коммунистический характер. Его успех «должен был обратить на него внимание клерикальной партии в Италии и Франции, которая готова была воспользоваться <этим> случайным орудием для достижения своих целей. Несомненно, что в последних писаниях Лаццаретти чувствуется ^[126] помощь какой-то посторонней руки, известная богословская рутина, неожиданно вторгающаяся в мир видений. <Но зато этот самый> мир всецело принадлежит Лаццаретти; он связывает его со средневековыми визионариями и объясняет его влияние на народную массу, еще живущую в их преданиях. Нравственное обновление церкви и церковно-духовной жизни в лоне католицизма и под верховным водительством папы – таков идеал <Лаццаретти>. В деле этого обновления и ему суждена видная роль, но грядущим избавителем, дантовским *Veltro*, будет другой: он выйдет из Италии, освободит и объединит латинские католические народы и, предоставив царское право и достоинство папе, станет править заодно с ним. <...>

Но Давид был слишком большой фантаст, чтобы быть долго послушным орудием в руках какой [бы то ни было] партии. Клерикалы <скоро> убедились в его непригодности. Рим, дотоле допускавший его, не только отнял у него под-

²⁹ Веселовский А.Н. Противоречия итальянского Возрождения. С. 353–354.

³⁰ Там же. С. 355.

³¹ Там же. С. 356.

держку, но и подверг его отлучению, а его церковь на Monte Labbro была закрыта. Давид остался один с толпой, которая продолжала в него верить и ждать», – сам он также был совершенно уверен в своем призвании. В этой последней стадии развития он совершенно ^[127] переходит на точку зрения <других средневековых новаторов>. За ним нет ни Рима, ни папы; он сам тот монарх – избавитель, о котором он так долго говорил <и который> водворит на земле “период закона и правды”. <...> В заключении “символа”, составленного им в эту пору, стоят знаменательные слова: “Веруем твердо, что наставник наш, Давид Лаццаретти, помазанник Божий, осужденный римскою курией, есть воистину Христос, вождь и судия, в настоящем образе Господа нашего Иисуса Христа, во втором его пришествии на землю”.

Далее идти было некуда, – оставалось “объявить” себя миру³². Толпа жаждала откровения, и Лаццаретти, едва ли отдавая себе сам отчет в своих поступках, устроил фантастическую процессию, в которой все участвующие были одеты в разные символические костюмы, в том числе и сам Давид. Эта торжественная процессия, которая должна была сильно действовать на художественное чутье толпы, увлекающейся всем фантастическим, спустилась с гор под пение священных гимнов, сложенных Давидом и двинулась вперед без всякой цели, лишь бы что-нибудь сделать. Процессия окончилась, однако, трагически. «Когда представитель общественной безопасности и синдик [ит. “sindaco”, мэ] в сопровождении нескольких ^[128] жандармов остановили ее на пути именем закона, Давид <воскликнул>: “Я иду во имя правды и судии Христа; если желаете мира, [я] приношу вам мир, если милости, то милость, если хотите моей крови, то я – перед вами!” И он раскрыл при этом руки. “Да здравствует республика!”, – раздалось в народе, когда взволнованный Давид обратился к нему с какой-то речью. Но тут жандармы дали залп, и Давид упал, пораженный в голову. Безоружную толпу обуял ужас, последовали сцены невообразимого смятения. <K>огда дым рассеялся, Давид лежал на земле, окруженный близкими. Они не верили, что он умер, как и до сих пор верят, что он вернется. <Это было в 1878 году. Барцеллотти посетил, спустя пять лет, это место> и всюду нашел в кружках, близко стоящих к пророку, [и] спокойную веру в его посланничество, и надежду на его возвращение. “Времена созрели, исполнилась чаша греха”, – говорил один старый крестьянин, устремляя глаза куда-то вдаль <...> – “Наказание близко. Он вернется, и мы еще увидим его до смерти”»³³.

Итак, рядом с чисто внешней религиозностью, соединенной с культом изящного и древних героев и богов, только обратившихся в христианские фетиши, ^[129] мы наталкиваемся на черты глубокого народно-религиозного увлечения, выразившегося и в мистических увлечениях францисканцев, и в покаянных порывах флагеллантов, и в деятельности Савонаролы, и даже, еще на наших глазах, в движении Лаццаретти. Спрашивается, чем объяснить это противоречие, эту странную параллельность двух течений, противоречащих друг другу? Объяснить ли это явление неровною залежью культурно-латинского элемента, более сильного и устойчивого в известных областях, более слабого и уступчивого в других? Действительно,

³² Веселовский А.Н. Противоречия итальянского Возрождения. С. 356–357.

³³ Там же. С. 358.

можно заметить, что в местностях, где сильнее жили классические культурные предания, например в местности Неаполя, где до сих пор еще живет культ Вергилия, мы встречаем религиозность лишь чисто внешнюю, декоративную; там же, где культурные предания древнего Рима пустили менее глубокие корни, там и христианство пришло глубже и сильнее, и там народная религиозность принимает, именно, характер восторженного мистицизма. Существует, однако, еще одно объяснение этого явления. Говорят о разнообразном влиянии местных условий природы, дающих известный тон и окраску проявлениям религиозной мысли. Мистические порывы св. Франциска Ассизского, строгий колорит умбрийской школы живописи не раз приводили в связь с очертаниями окружавшей природы, гористой и ^[130] малонаселенной. Движение лаццареттистов произошло в таких же условиях пейзажа.

Это последнее объяснение, предполагающее влияние природы на физику и психику народа, мы находим в книге Тролле*. Сочинение это построено по антропогеографическому методу, влияние исторических причин игнорируется – оттого автор и приходит к крайним выводам, с которыми нельзя согласиться. Книга распадается на 2 отдела: в первом поставлен вопрос о влиянии природы на физические свойства народного организма, во втором – о влиянии ее на психику, причем итальянская литература, поэзия, искусство, весь характер итальянского народа автор объясняет теплым климатом Италии, ее приветливою и разнообразною природою, без особого труда дающею человеку все необходимое. В характеристике итальянца «выдающейся чертою является его развитой субъективизм, самосознание личности и ярко очерченный характер со всеми вытекающими отсюда следствиями: любовью к жизни и малым, относительно, количеством самоубийств, преобладанием преступлений против личности над преступлениями против имущества <и т.д. Все это, конечно, ^[131] вполне справедливо, но при этом автор забывает одно обстоятельство, имеющее, однако, громадную важность, именно, > исторический рост личности в Италии, который отмечали <один за другим> все занимавшиеся в последнее время периодом ее Возрождения; обстоятельство, не исключающее <и> воздействия природы, но во всяком случае ограничивающее ее влияние в пользу других, более сложных факторов. <Всюду раскрывая> воздействие природы на характер психической производительности народа, <автор, однако, совершенно не принимает в расчет накопления> культурного предания, сделавшего итальянца Возрождения иным человеком, чем его предок два-три столетия назад»³⁴.

В какой степени слабо это исключительное объяснение особенностей итальянской психики влиянием природы и географического положения страны – можно видеть уже из того, что итальянцы и римляне до того отличаются своим характером, что производят впечатление как бы разных народностей. «Высокоразвитое художественное чутье, политическая неустойчивость, склонность к интриге, хитрость и коварство, способность <все> быстро схватывать и восторгаться – все эти черты скорее сближают <итальянца времен> Возрождения с эллинами, чем с рим-

* Trolle A. Das italienische Volksthum und seine Abhängigkeit von den Naturbedingungen. Ein anthropologisch-geographischer Versuch. Leipzig, 1885 [147 S.].

³⁴ Веселовский А.Н. Противоречия итальянского Возрождения. С. 360.

лянами» [(Körting, Anfänge, I, p. 135-136)]. <Автор совершенно забывает и то, что> с первых начал ^[132] римского всемирного владычества и глубоко в Средние века, в Италии происходило смешение народностей, приведшее к окончательному изменению ее этнографического состава»³⁵. Очевидно, что при изучении такого сложного вопроса, как народная психика, причины антропогеографические должны занимать только очень незначительное место.

Но помимо всех, уже высказанных соображений, мы должны отметить еще одно обстоятельство. Дело в том, что и «сама природа изменяется под рукою человека, и, измененная, различно <должна> воздействовать на него. В начале римской истории, <как можно видеть из любопытной книги Гэна “О культурных растениях”^{IV},> Италия была во многих <...> отношениях совсем не та, что ныне. Исчезли волки, являющиеся в легенде о происхождении Рима, климат был <сырее и суровее...;> растительность отличалась более северным характером, приближаясь к средневропейской. Густые зеленые леса [не только] покрывали возвышенности, [но и] спускались даже к морю. <...> С уменьшением лесов изменился и климат, <изменился и характер растительности, ставшей более южной>. Огородничество, разведение плодов и овощей, столь важное для устройства народного быта, развилось лишь во времена Римской империи и далее усовершенствовалось в Средние ^[133] века. Прелестнейшие из <итальянских> плодов, *agrumi* [итал.: цитрусовые], <...> принесены были из Китая лишь в [1548 г.], сто лет спустя после водворения шелковицы. <Впрочем>, не во всех отношениях это воздействие человека на природу было плодотворным. Вследствие неразумного уничтожения лесов, усилились разливы рек, <и это способствовало развитию разных болезней. Но, во всяком случае, несомненно то, что> страна, отвоеванная для культуры римлянами времен республики, должна была воздействовать на них иначе, чем на нынешних ее обитателей, пользующихся приобретениями своих предков и платящихся за их грехи»³⁶.

Итак, устранив объяснение, даваемое Тролле^V, мы должны просто констатировать факт существования в Италии двоякого рода религиозности: чисто внешней, декоративной, отличающейся даже языческим характером, и глубоко-мистической, с демократическим пошибом. Оба эти направления ярко выражены в «Божественной Комедии», и вот в каком смысле творение Данте является, действительно, самым полным выражением Средних веков.

Комментарии

I. В статье «Противоречия итальянского Возрождения» среди рецензируемых работ есть и книга Г. Кёртинга, о которой уже шла речь в начале ВБКД, (см. Лекцию 1) (С. 4 литографии). Небольшие отличия текстов литографии и статьи вероятно свидетельствуют о стремлении В. к адаптации материала для лекции. В этой работе В. пишет, в частности, «о той народно-религиозной драме, которая является в Италии как непосредственный результат грандиозного покаянного движения XIII в.» (см.: Веселовский А.Н. *Противоречия итальянского Возрождения*. С. 353), подвергая критике концепцию Г. Кёртинга об отсутствии в Италии в эпоху Данте, Сред-

³⁵ Там же. С. 361.

³⁶ Веселовский А.Н. *Противоречия итальянского Возрождения*. С. 361–362.

них веков и Возрождения в собственном смысле слова. Необходимо отметить, что обширный вступительный и ряд последующих фрагментов лекции оригинально развивают тезисы, представленные более кратко в цитируемой В. работе (см.: Веселовский А.Н. *Противоречия итальянского Возрождения*. С. 359–360), в т.ч. привлекается дополнительная литература.

II. На близость распространившегося во Пскове и Новгороде в XIV в. религиозного движения стригольников с немецкими крестовыми братьями в работах 1870–1880-х гг. указывали Н.С. Тихонравов и В., который в серии «Опыты по истории развития христианской легенды» неоднократно отмечает общность ряда фольклорных апокрифических мотивов у «бичующихся» гейслеров, итальянских флагеллантов и в ряде русских духовных стихов, популярных у хлыстов и стригольников (см., в особенности, ряд статей цикла «Опыты по истории развития христианской легенды, II. Берта, Анастасия и Пятница», опубликованных в «Журнале Министерства народного просвещения» (1876, № 3–4, 6 и др.)), где В. задается вопросом: «не представляет ли русское суеверие более ясных следов эпистолии, перенесенной с запада и в западной переделке? Мы видели, как своеобразно воспользовались ею немецкие гейслеры; знаем, что они проникали в Венгрию, Чехию, Моравию и Польшу. Может быть, они прошли и далее на восток, и с их появлением следует связать развитие Новгородской ереси стригольников и позднее – хлыстов. На первых указывал г. Тихонравов; о хлыстах в связи с гейслерами я говорю далее» (см.: Веселовский А.Н. Опыты по истории развития христианской легенды, II. Берта, Анастасия и Пятница // Журнал Министерства народного просвещения. 1876. Т. CLXXXIX, № 3. С. 116). О laude флагеллантов В. обстоятельно говорит в следующей главе цикла (см.: Веселовский А.Н. Очерки по истории развития христианской легенды, II. Берта, Анастасия и Пятница. III. Сон Богородицы и сводные редакции эпистолии // Журнал Министерства народного просвещения. 1876. Ч. CLXXXIV. № 4. С. 341–363). В последующих лекциях курса В. привлекает фрагменты своих статей из серии «Опытов по истории развития христианской легенды».

III. В. отсылает к монографии: Torraca F. *Il teatro italiano dei secoli XIII, XIV e XV*. Firenze, 1885. Это одна из восьми работ, рецензируемых в статье «Противоречия итальянского Возрождения», вместе с процитированными им далее книгами Тролле и Барцеллотти.

IV. См.: Hehn V. *Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland und Italien*. Berlin, 1870.

V. Относительно большое внимание, уделенное в ВБКД опровержению теории малоизвестной в России книги А. Тролле, можно объяснить увлечением молодого В. работами английского историка Г.Т. Бокля, которого он читал в университете и за которого «и впоследствии долго ломал копыя» (см.: Веселовский А.Н. Автобиография // Веселовский А.Н. Избранное. На пути к исторической поэтике. М., 2010. С. 30). Как пишет И.О. Шайтанов, «позже последовало разочарование в позитивизме с его прямолинейным применением “влиятий”, позаимствованных историко-филологическим знанием исключительно у естественных наук» (см.: Шайтанов И.О. Комментарии // Веселовский А.Н. Избранное. На пути к исторической поэтике. М., 2010. С. 23).

УДК 821.161.1.0 + 821.131.1.0
ББК 83.3(2Рос=Рус)53 + 83.3(4Ита)

Ланда Кристина

Болонский университет, PhD, научный сотрудник, Италия, Форли, e-mail: kristina.landa2@unibo.it

Категория «проникновения» у Вяч. Иванова и Данте: опыт духовного восхождения

Аннотация. Темы духовного восхождения и мистического экстаза у Вяч. Иванова, имеющие ключевое значение для его творчества, относительно недавно исследовались М. Цимборской-Лебодой в контексте богословия Августина и В. Махлиным в контексте бахтинского анализа творчества Ф.М. Достоевского. Также тему экстаза у Иванова и Данте затрагивает П. Дэвидсон в монографии 1989 г. Нами также предлагается рассмотрение этой темы, но в контексте теологической поэтики дантовского «Рая». Актуальность исследования заключается в том, что при внешних параллелях расхождения между дантовской и ивановской концепциями экстаза до конца не выявлены, несмотря на то, что дантовские тексты оказали значимое влияние на концепцию экстаза в программных текстах Иванова о символизме. Сопоставляя ивановскую и дантовскую модели восхождения, П. Дэвидсон усматривает принципиальное отличие ивановской концепции экстаза от дантовской в отказе Иванова от обязательности морально-этического измерения в мистическом поиске. Нами выявляется еще одно важное различие между дантовским и ивановским описаниями экстаза, которое связано с категорией «проникновения». Для этого на материале ивановских статей и дантовского «Рая» при помощи компаративного анализа категория «проникновения» рассматривается как предельная реализация трансцендирования и у Иванова, и в дантовской поэме. Подчеркивается общность концепций Иванова и Данте в отношении категории «соборности», которая заключается в том, что вертикальное отношение с высшим началом предполагает горизонтальное отношение с Другим, вплоть до духовного проникновения в Другого. Однако утверждается, что если в ивановском описании экстаза восхождение человека и художника начинается с эротического восторга, а на высшей ступени предполагает отрешение от всего земного и разлуку с ним, то восхождение у Данте, как оно описано в «Раю», сопровождается духовным взаимопроникновением в межличностных отношениях даже на вершинах мистического видения. В заключение делается вывод о том, что, хотя в других текстах Иванова тема трансцендирования раскрывается в сходном с Данте ключе, в статьях о символизме трактовка экстаза значительно отличается от его описания в «Божественной комедии».

Ключевые слова: концепция символизма Вячеслава Иванова, поэтика Данте, «Божественная Комедия», «Рай», категории «восхождение и нисхождение», дионисийский экстаз, трансцендирование, духовное «проникновение»

Landa Kristina

University of Bologna, PhD, Research Fellow, Italy, Forli, e-mail: kristina.landa2@unibo.it

The Category of "Penetration" in Vyacheslav Ivanov and Dante: the Experience of Spiritual Ascent

Abstract. The themes of spiritual ascension and mystical ecstasy in V. Ivanov, which occupy a pivotal place in his literary production, have been recently examined by M. Tsimborska-Leboda in the context of Augustine's theology and by V. Mahlin in the context of Bakhtin's analysis of Dostoevsky's works. The theme of ecstasy has also been considered by Pamela Davidson in her 1989 monograph. The present paper proposes to analyse this very theme, but this time in the context of the theological poetics of Dante's *Paradiso*. The relevance of this study lies in the fact that, despite a number of immediately discernible parallels, the differences between Dante's and Ivanov's conceptions of ecstasy have not been fully identified yet, notwithstanding the significant influence exerted by Dante's texts on the conception of ecstasy in Ivanov's writings on Symbolism. Comparing Ivanov's and Dante's models of ascent, P. Davidson sees a fundamental difference between Ivanov's and Dante's conceptions of ecstasy in Ivanov's rejection of the moral-ethical dimension as a *sine qua non* of the mystical quest. This article reveals another important difference between Dante's and Ivanov's descriptions of ecstasy, one that concerns the category of "penetration". Focusing on Ivanov's articles and Dante's *Paradiso*, the article analyses them in relation to the category of "penetration", to be understood as the ultimate realization of transcendence in Ivanov as well as in Dante's poem. It highlights the similarity between Ivanov's and Dante's thinking as far as the category of "sobornost" is concerned, whereby a vertical relationship with the Supreme Being implies a horizontal relationship with the Other, to the extent of spiritual penetration into the Other. However, it is argued that, while in Ivanov's description of ecstasy the ascent of man and artist begins with erotic rapture and, at its highest stage, implies detachment from all earthly things and separation from them, for Dante the ascent, as described in the *Paradiso*, is accompanied by spiritual interpenetration which occurs in interpersonal communion even at the height of the mystical vision. The conclusion is that, although Ivanov's other works treat the theme of transcendence in a similar way to how it is treated in Dante, Ivanov's treatment of ecstasy in his articles on Symbolism differs significantly from its description in the *Commedia*.

Key words: V. Ivanov's Conception of Symbolism, Dante's Poetics, *Divina Commedia* [*Divine Comedy*], *Paradiso* [*Paradise*], Categories of Ascension and Descent, Dionysian Ecstasy, Transcendence, Spiritual Penetration

DOI: 10.17588/2076-9210.2023.1.152-173

Тема трансцендирования у Вяч. Иванова, имеющая ключевое значение для его творчества и философской мысли, относительно недавно исследовалась в работах М. Цимборски-Лебоды в контексте августиновского богословия¹ и В. Махлина в контексте бахтинского анализа творчества Ф.М. Достоевского².

¹ См.: Цимборска-Лебода М. О понятии «трансцензуса» у Вячеслава Иванова: к проблеме «Вячеслав Иванов и Блаженный Августин» // Вяч. Иванов: Pro et contra. Личность и творчество Вячеслава Иванова в оценке русских и зарубежных мыслителей и исследователей. Антология: в 2 т. Т. 2 / сост. К.Г. Исупов, А.Б. Шишкин. СПб.: ЦСО, 2016. С. 445–455 [1].

² См.: Махлин В. «Ты еси»: Достоевский между Вяч. Ивановым и М.М. Бахтиным // Вяч. Иванов: Pro et contra. Личность и творчество Вячеслава Иванова в оценке русских и зарубежных мысли-

В настоящей статье предлагается рассмотреть эту тему в контексте теологической поэтики дантовского «Рая». Духовный путь Данте как автора «Новой жизни» и «Божественной комедии» для Вяч. Иванова служит образцом для человека и художника³. Сравнив ивановскую и дантовскую модели восхождения, П. Дэвидсон выделила важное отличие ивановской концепции мистического экстаза от дантовской, указав на отказ Иванова от обязательности морально-этического измерения в мистическом поиске⁴. Нашей задачей является, прежде всего, сопоставление дантовской и ивановской поэтик взаимопроникновения.

Свою статью «О границах искусства» (1914 г.) Иванов открывает описанием мистического экстаза Данте – «одного из высочайших подъемов его духа в область сверхчувственного сознания»⁵, приведшего к созданию известного сонета «Новая жизнь», и утверждает, что текст сонета является примером того, как «в деле создания художественного произведения художник нисходит из сфер, куда он проникает восхождением, как духовный человек»⁶. Истинно символическое искусство, или реалистический символизм, предполагает как восхождение, так и нисхождение субъекта творчества, которые для Иванова не являются лишь эстетическими категориями. Как указывает М. Цимборска-Лебода, «символизм в понимании Иванова приобретает – наряду с эстетическим – также антропологическое значение и рассматривается в органической неразделенности “художественного совершенствования и духовного возраста-

телей и исследователей. Антология: в 2 т. Т. 2 / сост. К.Г. Исупов, А.Б. Шишкин. СПб.: ЦСО, 2016. С. 50–76 [2].

³ Общую библиографию по теме «Вяч. Иванов и Данте» см.: Isupov K.G. *Germenevtika Vyacheslava Ivanova* // *Simvolizm i germenevtika*. Т. 18 / ред. Р. Мпич, Р. Бобрык. Siedlce: Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach, 2012. S. 52 [3]; см. также работы, вышедшие после 2012 г.: Лаппо-Данилевский К.С. Римские поэты в трактате Данте «Монархия»: неизвестные переводы Вячеслава Иванова // *Русская литература*. 2013. № 2. С. 173–179 [4]; Топорков А.Л. Отзвуки Данте в «Повести о Светомире царевиче» Вяч. Иванова // *Память литературного творчества* / под ред. Л.И. Сазоновой. М.: ИМЛИ РАН, 2014. С. 519–536 [5]; Полонский В.В. Русский Данте конца XIX – первой половины XX в.: опыт рецепции и интерпретации классики до и после революционного порога // *Литературоведческий журнал*. 2015. № 37. С. 111–130 [6]; Ланда К. К вопросу о дантовских влияниях в ранней поэзии Вячеслава Иванова (1904–1919): поэтика «прозрачности и отражения» // *Europa Orientalis*. 2016. № 35. С. 235–266 [7]; Панова Л. Италия-русия: Данте и Петрарка в художественном дискурсе Серебряного века от символистов до Мандельштама. М.: РГГУ, 2019. [8]; Ланда К. «Божественная комедия» в зеркалах русских переводов. К истории рецепции дантовского творчества в России. СПб.: РХГА, 2020. 672 с. [9]; Каяниди Л. Вячеслав Иванов между Данте и Дионисом. Визионерский опыт поэта 1908 года и проблема тройственных союзов // *Studi Slavistici*. 2021. № 2(18). С. 57–76 [10]; Лаппо-Данилевский К.С. Переводы Вячеслава Иванова из «Новой жизни» Данте // *Studia Litterarum*. 2022. №. 4(7). С. 292–315 [11].

⁴ См.: Davidson P. *The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov. A Russian Symbolist's perception of Dante*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 129–130 [12].

⁵ См.: Иванов В. О границах искусства // Иванов В. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1974. С. 629 [13].

⁶ Там же.

ния» [1, с. 450]⁷. В той же статье Иванов утверждает, что «символизм основан на принципе возрастающего духовного познания вещей и на общем преодолении личного начала не в художнике только, как таковом, и не в моменты только художественного творчества, но в самой личности художника и во всей его жизни» [13, с. 640]. Преодоление же личного начала, как объясняет Иванов в другой своей работе, «составляет существо дионисийского энтузиазма»⁸, с которого начинается мистический опыт поэта и созерцателя. Определяя дионисийский энтузиазм как первый необходимый этап не только творчества, но и всякого мистического созерцания, ведущего к экстазу, Иванов, подобно христианским мистикам, полагает его непременным условием выхода «я» созерцателя за пределы себя самого – собственно, трансцендирование. Однако этот выход, по мысли Иванова, предполагает духовное проникновение созерцателя в чужое «я», ведущее к богопознанию. Первую попытку человека покинуть пределы собственной самости как снятие границ индивидуального сознания Иванов усматривает в древних оргиастических мистериях, обязательным элементом которых являлся канныализм, антропофагия, понятая как *проникновение* в другого в поисках божества пока еще на материальном уровне: «Древнейшие религии с их канныализмом и исступлением, были плодотворным лонном религиозной идеи, осветившей мрак мира. <...> ... эти древние люди ... не жалели разбить сосуд своего тесного я и, только разбивая его, впервые обрели себя на воле, великие души. <...> ... оргиастические культы, и среди них преимущественно культ Диониса, поддерживали непрерывающуюся живую связь между новою мистикой и доисторической мистикой человека-канныала. <...> ... мистическое начало в развитии человеческого миропостижения является тем необходимее, живучее и истиннее, чем глубже корни его погружаются в первозданный хаос и древнюю ночь» [17, с. 92–95].

«Ужасная действительность кровавых экстазов»⁹, взаиморастерзание и взаимопожирание предстают в трактовке Иванова символами тоски по утра-

⁷ В работах В. Терраса (см.: Terras V. The Aesthetic Categories of Ascent and Descent in the Poetry of Vyacheslav Ivanov // Russian Poetics: Proceedings of the International Colloquium at UCLA. Sept., 22–26. 1975 / ed. by T. Eekman, D.S. Worth. Columbus: Slavica, 1982. P. 393–408 [14]), Р. Берда (см.: Берд Р. Катарсис–Матезис–Праксис: Мистическая триада в эстетике Вяч. Иванова // *Europa Orientalis*. 2002. Вып. 1(21). С. 289–413 [15]) и Л. Силард (см.: Силард Л. К проблеме теургического постулата // Силард Л. Герметизм и герменевтика. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2002. С. 307–346 [16]) также убедительно показывается, что восхождение и нисхождение следует рассматривать равно в эстетической и духовной/религиозной/теургической плоскости. В частности, согласно Террасу, при том, что восхождение и нисхождение – понятия родом из неоплатонической философии – могут использоваться как категории ивановской поэтики (наряду с такой литературоведческой категорией, как мотив). Берд вписывает эту ивановскую дихотомию в герменевтическую концепцию, основанную на диалектике катарсиса (страдания-очищения-познания); Силард обнажает ее связь с герметической традицией, в частности с идеями Джордано Бруно.

⁸ См.: Иванов В. Эллинская религия страдающего бога / под ред. Г. Гусейнова // *Символ*. 2014. Вып. 64. С. 198 [17].

⁹ Там же. С. 91.

ченному единству между людьми и божественным началом и сущностными элементами первого – в действительности благотворного – этапа духовного процесса, который в ходе своего развития на протяжении человеческой истории приводит ищущих к мистическому постижению друг друга – духовному взаимопроникновению – и через него к встрече с божеством.

Р. Уэст и М. Аксенов-Меерсон определяют концепт «проникновение» вообще как «центральную мысль ... персоналистской эстетики»¹⁰ Иванова: «проникновение» связано для него с религиозным опытом любви и неотъемлемо от измерения человеческих отношений и от осознания себя как существующего субъекта. Несомненно, на формирование самого образа взаимной проницаемости субъекта-объекта повлияли идеи Вл. Соловьёва: «Если корень ложного существования состоит в непроницаемости, т. е. во взаимном исключении существ друг другом, то истинная жизнь есть то, чтобы жить в другом, как в себе. <...> По мере того, как всеединая идея действительно осуществляется чрез укрепление и усовершенствование своих индивидуально-человеческих элементов, необходимо ослабевают и сглаживаются формы ложного разделения, или непроницаемости существ в пространстве и времени» [19, с. 181].

Подробное же определение «проникновения» дается Ивановым в его работе о Достоевском: «Проникновение есть некий *transcensus* субъекта, поскольку речь идет о таком его состоянии, при котором он оказывается способным воспринимать чужое *Я* не как объект, а как другой субъект. То есть это не периферическое распространение границ индивидуального сознания, но почти что полная смена привычной ему системы координат на прямо противоположную. И только во внутреннем опыте открывается возможность подобной переоценки: в переживании истинной любви к человеку, которая потому и есть единственное реальное познание, что она совпадает с абсолютной верой в реальность любимого, а также в самоотдаче и самоотчуждении личности вообще, лежащими уже в основе пафоса любви. Это проникновение находит свое воплощение в безусловном утверждении, всею волею и всем разумением, чужого бытия – в “ты еси”. <...> “Ты еси” – не значит более “ты познаешься мною, как сущий”, а утверждает, что “твое бытие переживается мною, как мое, твоим бытием я снова познаю себя сущим”» [20, с. 28].

Духовное проникновение «я» созерцателя в «Ты» другого человека – непреложное условие богопознания по Иванову. Как поясняет мысль поэта М. Аксенов-Меерсон, «всякий раз когда мы адресуем свою любовь другому со словами “Ты еси”, растворяя себялюбие в бытии Другого, мы освобождаемся из тюрьмы нашего релятивизма. Тогда в нас пробуждается высшее я» [18, с. 214]. В таких отношениях с Другим находит отражение «внутренняя диалектика я – ты»¹¹, присущая, по мысли Иванова, и самой личности человека, которая должна расколоться на две

¹⁰ См.: Аксенов-Меерсон М. Созерцанием Троицы святой... Парадигма любви в русской философии Троичности. Киев: Дух и літера, 2008. С. 142 [18].

¹¹ Там же. С. 132.

сферы, чтобы душа могла найти в себе божественное «Ты»¹². Переживание «Ты» Другого в изображении Достоевского комментируется Ивановым как содержащее «в себе постулат Бога как собственно реальности»¹³. Как известно, в той же книге Иванов неоднократно упоминает Данте, сравнивая его с Достоевским, как великого учителя духовного пути¹⁴: «Для обоих поэтов цель “целого и каждой его части, – если повторить слова Данта о его поэме, – освободить живых еще при жизни от их несчастного состояния и привести их к блаженству”. Для обоих путь к достижению их цели – в религиозной истине; оба прияли “пелену поэзии из руки Истины”. Для обоих поэтическое видение есть пелена, через которую взгляд может проникнуть и за которой открывается тайна иных миров. Особенности культурной среды приводят одного поэта к созерцанию, другого – к защите догмы: «Дант приносит верующим утешение, Достоевский пытается обратиться к вере отпавших от корней религиозного мировоззрения. Но оба выступают как религиозные учителя. Оба склоняются, всматриваясь, над глубочайшими безднами зла, оба провожают грешную и ищущую спасения душу по трудному пути ее восхождения, оба вкушают блаженство божественной гармонии. Оба стремятся указать своему народу его историческое призвание в свете христианского идеала» [20, с. 98–99].

Однако у Данте, насколько можно судить, Иванов не наблюдает того эмпатического проникновения, о котором говорит применительно к Достоевскому. «Дант – спасен изначально; поэтому ведет его верный и надежный вожатый»¹⁵; Достоевский же содержит в своей душе как светлое, так и темное начало, и потому может проникать взглядом художника в опасные глубины проклятых и по всем божеским и человеческим законам осужденных душ, ища в них «свет, не объятый тьмой» [20, с. 99].

Данте, согласно Иванову (очевидно, вдохновленному идеями, высказанными Вл. Соловьёвым в «Смысле любви» [19])¹⁶, совершает как духовное, так и творческое восхождение благодаря эросу, вызывающему в поэте восторг и ве-

¹² См.: Иванов В. Ты еси // Иванов В. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. С. 262–268 [21]. «Выход за пределы себя самого, переход за крайние границы собственной имманентности означает встречу, в святейшем в человеке, с Богом, как с существом абсолютным и существенно от него отличным, хотя и живущим в нем и в невыразимом слиянии теснейшим образом с ним связанным» (см.: Иванов В. Anima // Иванов В. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. С. 283 [22]).

¹³ См.: Иванов В. Достоевский. Трагедия – миф – мистика / под ред. А.Б. Шишкина, О.Л. Фетищенко. СПб.: Пушкинский Дом, 2021. С. 30.

¹⁴ «У слова “Данте” здесь особая судьба: это знак учительной традиции, энциклопедии символов, а “Божественная Комедия” стала ... идеальным образцом образно-мировоззренческой архитектоники» [3, с. 51; 23, с. 274].

¹⁵ См.: Иванов В. Достоевский. Трагедия – миф – мистика / под ред. А.Б. Шишкина, О.Л. Фетищенко. СПб.: Пушкинский Дом, 2021. С. 99.

¹⁶ См.: Дзуцева Н.В. «Вечная женственность» Вл. Соловьёва в эстетико-философском дискурсе Вяч. Иванова // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 94 [24]; Аксенов-Меерсон М. Созерцанием Троицы святой... Парадигма любви в русской философии Троичности. Киев: Дух и літера, 2008. С. 145–146.

душему к «мистической эпифании»¹⁷. «От влюбленности в прекрасное тело душа, вырастая, восходит до любви к Богу, – пишет Иванов в «Мыслях о символизме». – Наслаждение красотой, подобно влюбленности в прекрасную плоть, оказывается начальной ступенью эротического восхождения» [25, с. 606]¹⁸. Здесь, как и в эссе «О границах искусства», Данте оказывается идеальным примером символиста-визионера: автор приводит в пример конечные стихи «Рая», интерпретируя слово *amore* как «бог Любви». Общий сюжет и отдельные образы «Новой жизни» и «Комедии» используются Ивановым как иллюстрации к его собственным тезисам. В частности, мистический экстаз в первой статье и весь духовный путь Данте во второй статье, согласно Иванову, вдохновляются идеальной женской фигурой – Беатриче, *donna angelicata*, дантовская любовь к которой, вполне в духе софиологии Серебряного века, трактуется как основной двигатель сюжета «Новой жизни» и один из основных – в «Комедии». Описывая дантовский экстаз, Иванов утверждает, что за эротическим восторгом у поэта-созерцателя следует «отчуждающее восхождение» на уровень «сверхчувственной отрешенности»¹⁹, помогающее подняться до «подлинной высоты, до суровой

¹⁷ См.: Иванов В. О границах искусства // Иванов В. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. С. 630.

¹⁸ «Восходя, как наставляет Платон, по ступеням любви, он [человек – К./Л.] учится открывать на каждой новой ступени в любимом все большее причастие бытию истинному и через то вырастает в бытии сам, приобщаясь ему от любимого, – пока, в своем алкании безусловного бытия в другом сущем, не узнает несказанным возгорением своего сердца Единого Возлюбленного, объемлющего, утверждающего и спасающего в себе все другие любви, и не причастится от Него истинному богосыновству» (см.: Иванов В. Прологомены о демонах. Лик и личины России // Иванов В. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. С. 248 [26]).

Розой рдяною процвел
Мертвый ствол
В день, когда, тобой волнуем,
Я, затворник немоты,
Слову «ты»
Научился – поцелуем.

В поцелуе – дверь двух воль,
Рай и боль:
«Ты» родилось, – у порога
Третий тихо отвечал
И помчал

Эхом «ты» к престолу Бога (см.: Иванов В. Человек // Иванов В. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. С. 212 [27]). Это стихотворение Г.В. Обатнин связывает с филией, а не с эросом (о филии см. ниже), однако это, по-видимому, лишь гипотеза. См.: Обатнин Г.В. Φιλία Вяч. Иванова как ракурс к биографии // *Donum homini universalis*: сб. статей в честь 70-летия Н.В. Котрелёва / сост. Н.А. Богомолов, А.В. Лавров, Г.В. Обатнин. М.: ОГИ, 2011. С. 227–228 [28]. Л. Силард справедливо отмечает, что «в мире Вяч. Иванова весьма значим и эротический путь к трансцензусу, акцентируемый некоторыми полуэзотерическими толкованиями символики креста» (см.: Силард Л. «Орфей растерзанный» и наследие орфизма // Силард Л. Герметизм и герменевтика. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2002. С. 58 [29]).

¹⁹ См.: Иванов В. О границах искусства // Иванов В. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1974. С. 638.

пустыни», за порогом которой созерцателя ждет «мир бесплотных идей»²⁰ – очевидно, платоновских эйдосов. Само же восхождение человека и художника видится Иванову как «подвиг разлуки и расторжения, утраты и отдачи»²¹; это уход в область «сверхличного»²², откуда затем духовный искатель уже может начать нисхождение «в сферу ... личного»²³, в нашу земную реальность, благовествуя о полученных откровениях, вызывая душевное переживание и сообщая другим внутренний опыт. Нисхождение (т.е. выход поэта из экстатического состояния и воплощение им полученного откровения в зримых формах творчества) видится Иванову при этом как милосердный поступок, как возможность пожертвовать благодатной мистической отрешенностью ради других – читателей, нуждающихся в наставлении поэта-теурга. Но без восхождения души, вдохновленной Эросом, «ее правое нисхождение, то есть акт любви-доброты, невозможны», замечает М. Цимборска-Лебода²⁴.

Если сопоставить реальный сюжет «Комедии» с его ивановской трактовкой, то в нем действительно можно найти немало схожего с описанием дантовского пути у Иванова; в частности, в тексте Данте восхождение к высшей сфере – вечному Эмпирею – происходит благодаря любви героя к Беатриче: в «Раю» Данте-персонаж словно теряет себя в экстазе, целиком погружая свой взор в глаза Беатриче, в результате чего осуществляется феномен *trasumanar* (Par. I, 70)²⁵ – выход героя за пределы человеческой природы, позволяющий ему оторваться от земли и подняться сквозь сферу огня к небесам Рая. Однако сами условия экстаза в дантовской поэме во многом отличаются от их ивановской интерпретации, хотя типологическое сопоставление средств описания трансцензуса у Данте и у Иванова и позволяет выявить связь с феноменом взаимопроникновения у обоих авторов.

Явление антропофагии, которое у Иванова в «Эллинской религии страдающего бога» трактуется как начальный этап исторического процесса, ведущего к таинству соборности и мистическому воссоединению с божеством, присутствует и в одном из наиболее известных (и чаще всего переводившихся в России, в частности, и в Серебряном веке) эпизодов дантовской «Комедии». В XXXII песни «Ада» рассказывается, что граф Уголино вгрызается в затылок

²⁰ См.: Иванов В. О границах искусства // Иванов В. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. С. 643.

²¹ См.: Иванов В. Символика эстетических начал // Иванов В. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971. С. 824 [30].

²² Там же. С. 829.

²³ Там же. С. 827.

²⁴ См.: Цимборска-Лебода М. О понятии «трансцензуса» у Вячеслава Иванова: к проблеме «Вячеслав Иванов и Блаженный Августин». С. 451.

²⁵ См.: Alighieri D. La Commedia secondo l'antica vulgata / a cura di G. Petrocchi. Firenze: Le Lettere, 1994 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://danteonline.it/opere/index.php?opera=Commedia%20-%20ed.%20Petrocchi> (дата обращения: 20.12.2022) [31]. М.Л. Лозинский переводит это слово как «пречеловеченье» (см.: Алигьери Д. Божественная комедия. Новая жизнь / пер. М. Лозинского. М.: Иностранка (Азбука-Аттикус), 2016. С. 312 [33]).

архиепископа Руджери: «как едят хлеб, проголодавшись» (Inf. XXXII, 127)²⁶. Как указывает Дж. Фреччеро (J. Freccero), интерпретируя этот отрывок, «согласно Августину, отстаивать собственную субъектность означает обращаться с другим как с объектом, превращая его в кусок хлеба»²⁷. Кроме того, если учитывать, что преломление хлеба между верующими имеет символическое значение близости, общения друг с другом, κοινωνία, то очевидно, что в эпизоде с графом Уголино Данте выстраивает модель, противоположную модели общения между верующими и, в частности, апостольской модели того состояния, при котором у них «одно сердце и одна душа»²⁸. По словам Дж. Барбери Скваротти, «Уголино и Руджери – это предельные случаи ... изоляции, без какого-либо намека на сообщество» [35, p. 287].

В работе Иванова о Достоевском также можно обнаружить трактовку образа антропофагии как символа разобщенности и объективации Другого²⁹ (сон Раскольников): «Ведь человек на протяжении тысячелетий привык в своих действиях не отделять себя от окружающего мира, и тем не менее в акте познания, который в конечном счете решает всё, он полагает всё лишь своим объектом; ища теперь в себе меру всех вещей, он близок к искушению признать лишь себя самого единственным источником всех норм. <...> Именно эту опасность Достоевский имеет в виду, когда говорит в эпилоге “Преступления и наказания” о “какой-то страшной, неслыханной и невиданной моровой язве, идущей из глубины Азии на Европу”. Тут мы читаем: <...> воины бросались друг на друга, кололись и резались, кусали и ели друг друга. <...> До какой степени может доходить извращение, когда перестают уважаться достоинство и свобода человека, показано в “Легенде о Великом инквизиторе”: умнейшие и дерзновеннейшие из тех, которые мнят себя благодетелями глубоко презираемого ими рода человеческого и внутренне гордятся своей самоотверженностью, держат под своей безграничной тиранией обманутое ими и тем самым утешенное людское стадо, которому они обеспечивают пищу и плотские наслаждения. Но в конце этого процесса – антропофагия» [20, с. 27–32].

Таким образом, образ антропофагии в ивановских текстах амбивалентен: он может использоваться и как выражение первобытного стремления к слиянию со своим божеством через слияние с телом Другого (в дионисийских мистериях), и как его полярная противоположность – замыкание в границах соб-

²⁶ См.: Alighieri D. La Commedia secondo l'antica vulgata / a cura di G. Petrocchi. Firenze: Le Lettere, 1994 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://danteonline.it/opere/index.php?opera=Commedia%20-%20ed.%20Petrocchi> (дата обращения: 20.12.2022).

²⁷ См.: Freccero J. Dante: la poetica della conversione. Bologna: Il Mulino, 1989. P. 214.

²⁸ См.: Деян. 2: 46 [34].

²⁹ Термин «антропофагия» употребляется самим Достоевским в романе «Братья Карамазовы»: «О, пройдут еще века бесчинства свободного ума, их науки и антропофагии, потому что, начав возводить свою Вавилонскую башню без нас, они кончат антропофагией» (см.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Ч. 1–3 // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 15 т. Т. 9. М.: Наука, 1991. С. 290 [36].

ственной субъектности. В первом случае антропофагия и духовное взаимопроникновение предстают звеньями одного и того же мистического процесса. У Данте же такой амбивалентности нет: отношения Уголино и Руджери, как и других грешников Ада, представляют собой лишь оппозицию отношениям между блаженными душами Рая, их пародийную, перевернутую модель, прежде всего потому, что пожирание друг друга имеет у Данте в первую очередь этический смысл, о котором Иванов в «Эллинской религии страдающего Бога» не упоминает. В самом деле, как замечает П. Дэвидсон, «Иванов, как последователь Диониса, не считал этическое измерение необходимой составляющей мистического опыта. <...> В понимании Иванова грех не обязательно является этической категорией; он может стать способом выйти за пределы индивидуальной самости и даже первым этапом инициации в мистический путь» [12, р. 129–130]. В этом, как было сказано выше, исследовательница и усматривает коренное отличие Иванова от Данте. Напомним в этой связи и известные слова С.С. Аверинцева: «С чем у него были трудности, долго были ... – так это уж скорее с понятием заповеди, простого и однозначного Божьего запрета на грех» [37, с. 63].

Тема мистического взаимопроникновения, однако, раскрывается и у Данте тоже, но уже в «Раю». Как известно, сам сюжет «Рая» заключается в восхождении героя на десятое небо Эмпирея по девяти небесным сферам, а двигателем сюжета является сопровождающий это восхождение постоянный диалог поэта с обитателями Эмпирея, которые нисходят навстречу Данте-персонажу, чтобы ответить на его вопросы о тайнах бытия и помочь ему приблизиться к цели его пути – созерцанию тайны Троицы. Об общих причинах радостной готовности, с которой все блаженные души встречаются с Данте, читатель узнает на первых же страницах, еще в третьей песни, где герой беседует с блаженной Пиккардой:

«Она в ответ, с готовностью и со смеющимся взглядом:
«Наша любовь не затворяет врат
перед праведным желанием, как и та любовь,
которая хочет уподобить себе весь свой двор»».

[«Ond'ella, pronta e con occhi ridenti:
«La nostra carità non serra porte
a giusta voglia, se non come quella
che vuol simile a sé tutta sua corte».] (Par. III, 42–45) [31]³⁰.

Героем движет стремление к познанию блаженного бытия, а святыми – стремление удовлетворить его из милосердной любви (*caritas*); динамику отношений между ними лучше всего описывают слова св. Августина: «Каких же не обязаны мы употреблять усилий к тому, дабы все участвовали в любви Гос-

³⁰ В целях сохранения верности подлиннику здесь и далее дословный перевод с итальянского наш. – К.Л.

пода, радость о Котором составляет блаженство жизни нашей» [38]. Как отмечает исследователь поэтики общения в «Комедии», «Данте показывает богословие через человеческую встречу»³¹. В свою очередь, само блаженство святых в теологической системе дантовского «Рая» было бы невозможно без любви друг к другу:

«И, чем больше людей там наверху влюбляются,
тем больше там любви, и тем больше там любят,
и, словно зеркала, передают любовь друг другу».
[«E quanta gente più là su s'intende,
più v'è da bene amare, e più vi s'ama,
e come specchio l'uno a l'altro rende.»] (Purg. XV: 73–75) [31].

Однако любовь в «Раю» не только является общим абстрактным условием вечного блаженства святых, но и предстает в своих конкретных видах, в частности в земной дружеской любви, сопровождающей восхождение Данте-персонажа³². Как любовь святых, так и конкретная дружеская привязанность сопровождаются познанием сокровенных мыслей и чувств главного героя. Так, в VIII песни «Рая» безвременно погибший принц Карл Мартелл, друг и покровитель Данте, вспоминает об их дружбе на земле:

«Ты сильно любил меня, и был совершенно прав:
ведь, если бы я подольше пробыл внизу, я показал бы тебе
гораздо больше, чем вершки моей любви».
[«Assai m'amasti, e avesti ben onde;
che s'io fossi giù stato, io ti mostrava
di mio amor più oltre che le fronde.»] (Par. VIII, 55–57) [31].

В то же время Мартелл видит радость своего друга, поскольку созерцает Бога, совершенное зеркало, в котором блаженные видят отраженными мысли друг друга; Данте же радуется его словам о личной дружбе, связывавшей их на земле, и эта его радость тем более приятна ему, что отражается в зеркале небесного блаженства:

«Поскольку я думаю, что высокая радость,
которую внушает мне твоя речь, о мой сеньор,
там, где всякое благо завершается и начинается,
видна тебе так же, как и я вижу ее»
она еще более мила мне; и это [чувство] мне также мило,
ибо ты зришь его, созерцая Бога.»

³¹ См.: Webb H. Dante's Persons: An Ethics of the Transhuman. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 175 [39].

³² См. об этом подробнее: Ланда К. Поэтика радости в «Комедии» Данте. Оригинальный текст и канонический перевод. СПб.: Алетейя, 2021. С. 229–275 [40].

[«Però ch'ì credo che l'alta letizia
che 'l tuo parlar m'infonde, signor mio,
là 've ogne ben si termina e s'inizia,
per te si veggia come la vegg'io»
grata m'è più; e anco quest' ho caroto
perché 'l discerni rimirando in Dio.] (Par. VIII, 85–90) [31].

Земная дружба, филия, оказывается неперменной составляющей восхождения; даже на самых высших его ступенях у Данте не звучит «Нет Земле»³³.

Данте-персонаж стремится постичь мысли и чувства своих небесных собеседников. Вплоть до Эмпирея – сферы вечности, в которой воскресение уже состоялось, он встречает только души вне воскресших тел и потому видит не лица, а лишь световые оболочки-коконы, скрывающие души. Между внутренним и внешним измерениями образуется динамическое напряжение, обусловленное желанием героя проникнуть, с одной стороны, физическим взглядом за эту оболочку, чтобы увидеть лица собеседников, а с другой – духовным взором в их души, чтобы «познать всё, подобно тому, как [он] познан»³⁴ ими.

Кульминацией этого напряжения в поэтическом языке становится образование неологизмов с семантикой умозрительного взаимопроникновения в IX песни, следующей за песнью Карла Мартелла, где Данте обращается к блаженному трубадуру Фолько Марсельскому:

«Бог видит все, и твое зрение проникает в него»,
молвил я, «о блаженный дух, так, что ни одно
желание не может укрыться от тебя.
Так отчего же твой голос, что вечно веселит небо
вместе с пением тех благочестивых огней,
которые носят клобук из шести крыл,
не удовлетворит мои желания?
Уж я бы не стал ждать твоего вопроса,
если бы проникал в тебя так, как ты проникаешь в меня».

[«Dio vede tutto, e tuo veder s'inluia»,
diss'io, «beato spirto, sì che nulla
voglia di sé a te puot'esser fuia.
Dunque la voce tua, che 'l ciel trastulla
sempre col canto di quei fuochi pii
che di sei ali facien la coculla,
perché non satisface a'miei disii?
Già non attendere' io tua dimanda,
s'io m'intuassi, come tu t'inmii».] (Par. IX, 73–81) [31].

³³ См.: Иванов В. Символика эстетических начал // Иванов В. Собр. соч.: в 4 т. С. 826.

³⁴ См.: Библия. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. 1 Кор. 13:12.

Три глагольных неологизма в этих сроках s'inluia, m'intuassi и t'inmii, образованные путем прибавления приставки in- (в, внутрь) к основе личных местоимений lui (он), tu (ты) и mi (меня) и означающие, если попытаться передать их по-русски дословно, «внегоивается», «втебяивался» и «вменяиваешься», отражают процессы *compenetrazione* (взаимопроникновения)³⁵ – реального и чаемого – между тремя субъектами: святым трубадуром, Данте и самим Творцом.

Т. Баролини (Т. Barolini) называет эти неологизмы утверждением «трансцендентной лингвистической эротики»³⁶, «риторическим совокуплением»³⁷; и, возможно, неслучайно они звучат именно в небе Венеры, то есть в небе душ, которые на земле находились под влиянием этой сферы – где Данте и встречается с Фолькетто. Однако описание взаимопроникновения в этом эпизоде, скорее всего, было результатом вдохновения христианскими доктринами мистического тела Церкви и Троицы³⁸.

Само явление взаимопроникновения лиц Троицы друг в друга подробно и ярко описано у Иоанна Дамаскина, который, в частности, утверждает: «Ипостаси находятся Одна в Другой, не так, чтобы Они сливались, но так, что тесно соединяются, по слову Господа, сказавшего: Аз во Отце, и Отец во Мне (Ин. 14, 11). <...> Они соединяются, как мы говорили, не так, чтобы сливались, но так, что тесно примыкают – Один к Другому и имеют взаимное проникновение без всякого слияния и смешения»³⁹.

Данте мог быть знаком с этой риторикой, так как содержащий ее трактат «Точное изложение православной веры» (*De fide orthodoxa*) был переведен на латинский язык еще в 1150 г. и пересказан в «Сумме» Петра Ломбардца; имя же Дамаскина упоминается самим поэтом в его послании к итальянским кардиналам⁴⁰. Если это так, то можно предположить, что, употребляя неологизмы местоименной основы с семантикой взаимопроникновения в контексте постоянной диалектики между внутренним и внешним пространством, Данте вводит в область межличностных отношений тринитарную модель. В этом его поэтика оказывается близка и созвучна тем русским философам Серебряного века, которые

³⁵ См.: Ланда К. Поэтика радости в «Комедии» Данте. Оригинальный текст и канонический перевод. СПб.: Алетейя, 2021. 540 с. [41].

³⁶ См.: Barolini T. *Dante's Poets: Textuality and Truth in the "Comedy"*. Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1984. P. 116 [42].

³⁷ Там же.

³⁸ Отношения между лицами Троицы, согласно Х. Вебб (H. Webb), «представляют собой модель отношений между людьми в Раю» (см.: Webb H. *Dante's Persons: An Ethics of the Transhuman*. P. 168); о мистическом теле Церкви см.: Mersch É., Brunet R. *Corps mystique // Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique: Doctrine et histoire: en 15 t. T. 2 / sous la dir. de M. Viller*. Paris: Beauchesne, 1953. P. 2378–2403 [43].

³⁹ См.: Дамаскин Иоанн. Точное изложение православной веры, I, 8 [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/tochnoe-izlozhenie-pravoslavnoj-very/1_10 (дата обращения: 20.12.2022) [44].

⁴⁰ См.: Simonetti M. *Giovanni Damasceno // Enciclopedia Dantesca: in 6 vol. Vol. 3 / a cura di U. Bosco*. Roma: Treccani, 1984. P. 181 [45].

«возвратили в учение о троичности патристическое понятие перихорезиса, используемое прп. Иоанном Дамаскиным, и внесли в него персоналистский смысл»⁴¹. Она близка и поэтике проникновения у Вяч. Иванова, причем не только в работах о Достоевском, но и в мелопее «Человек», в частности в стихотворении «Памяти Вл. Эрна» (бывшего «до конца жизни ближайшим другом Иванова»⁴²), где отношения между близкими также описываются по тринитарной модели (Дух соединяет в общении двух созерцающих друг друга субъектов; как и у Данте, символом духовного взаимопроникновения служит здесь взор):

Свершается Церковь, когда
Друг другу в глаза мы глядим
...
Начертано Имя на нем:
Друг в друге читаем сей знак;
Взаимное шепчем Аминь,
И Третий объемлет двоих [27, с. 215].

Для сравнения приведем комментарий Х. Вебб к последним песням «Рая»: «Говоря о Данте, мы должны выйти за рамки модели отношений “субъект-объект”»⁴³. Согласно исследовательнице, каждый из двух собеседников в диалогах на пути к экстазу проникает взглядом в другого, и именно это проникновение обеспечивает возможность созерцания ими Третьего, который также смотрит на них. Созерцаемый всегда является созерцателем, или, вернее, со-созерцателем, «по подлинно Тринитарной модели, в рамках которой не существует ‘объекта’, а триада создается тремя субъектами, и взгляды их соединяются в круговой линии»⁴⁴.

И у Иванова, и у Данте речь идет уже не только об эросе, но и о братской любви, филии, которая играет также центральную роль в размышлениях П. Флоренского о месте тринитарной модели в дружеских взаимоотношениях⁴⁵: Любовь к брату – это явление другому, переход на другого, как бы втечение в другого того вхождения в Божественную жизнь, которое в самом Богообщающемся субъекте сознается им как ведение Истины. <... > Любовь любящего, перенося его Я в Я любимого, в Ты, тем самым дает любимому Ты силу познавать в Боге Я любящего и любить его в Боге. Поднимаясь над границами своей природы, Я выходит из временно-пространственной ограниченности и входит в Вечность. Там весь процесс взаимоотношения любящих есть единый

⁴¹ См.: Аксенов-Меерсон М. Созерцанием Троицы святой... Парадигма любви в русской философии Троичности. С. 31.

⁴² См.: Кейдан В. По усмотрению искусства. Данте в переводе В.Ф. Эрна и Вяч. Иванова // *Europa Orientalis*. 2003. Вып. 1(22). С. 222 [46].

⁴³ См.: Webb H. Dante's Persons: An Ethics of the Transhuman. P. 202.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ «Дружба для Флоренского, как брак для Соловьева, указывает на отношения Троицы» [18, с. 216].

акт, в котором синтезируется бесконечный ряд, бесконечная серия отдельных моментов любви. Этот единый, вечный и бесконечный акт есть единосущие любящих в Боге. Вместо отдельных, разрозненных, самоупорствующих Я получается двойца – двуединое существо, имеющее начало единства своего в Боге: “*finis amoris, ut duo unum fiant*; предел любви – да двое едино будут”. Но, притом, каждое Я, как в зеркале, видит в образе Божиим другого Я свой образ Божий» [47].

Согласно А.Б. Шишкину и Г.В. Обатнину, представление о филии как о понятии, принадлежащем христианской этике, употребление его в теологическом ключе, было отнюдь не чуждо Иванову: само стихотворение «Памяти Вл. Эрна» в двух беловых автографах (из Пушкинского Дома и из Римского архива), датированных 10 февраля, очевидно, в 1915 г., носило название *Φιλία* (без посвящения Эрну)⁴⁶. Стихотворение интересно для нас, в частности, тем, что, органично вписываясь в концепцию «Ты еси», то есть в общую систему идей Иванова о проникновении в Другого как о непререкаемом условии соприкосновения с божественным началом, оно, однако, не остается абстрактным: в нем присутствует значимый элемент личной привязанности, земной дружбы, точь-в-точь как в дантовских терцинах, посвященных диалогу с Карлом Мартеллом⁴⁷.

«Сладость и свет духовного с ним общения – таков был сокровенный замысел этих строк, – поясняет Иванов в так и не опубликованной работе, подготовленной уже после смерти Эрна, с которым поэт действительно связывали теснейшие отношения⁴⁸. – Какое-то целомудренное чувство [запретило] воспрепятствовало мне признаться, что я говорю о нем» [48, с. 115]. Далее Иванов пишет, что близостью с Эрном «производилось очищение»⁴⁹ в душе самого автора. Таким образом, в творчестве Иванова также можно найти примеры мистического созерцания, опосредованного дружеской любовью, а не эротическим восторгом.

Тем не менее в своих текстах о Данте Иванов никак не подчеркивает роли взаимопроникновения святых душ и главного героя «Комедии» в описании мистического экстаза: по его мнению, предпосылкой и условием восхождения самого Данте является именно эротический восторг в отношениях с Беатриче, в

⁴⁶ См.: Переписка Вячеслава Иванова со священником Павлом Флоренским / публ. игумена Андроника (А.С. Трубочева), Д.В. Иванова, А.Б. Шишкина // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования / отв. ред. Л.А. Гогтишвили, А.Т. Казарян. М.: Русские словари, 1999. С. 109 [48]; Обатнин Г.В. *Φιλία* Вяч. Иванова как ракурс к биографии. С. 215 [28].

⁴⁷ См.: Обатнин Г.В. *Φιλία* Вяч. Иванова как ракурс к биографии. С. 215 [28]; Кейдан В. «Друг другу в глаза мы глядим...»: хроника дружбы Вячеслава Иванова и Владимира Эрна // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. Вып. 2 / под ред. Н.Ю. Грякаловой, А.Б. Шишкина. СПб.: РХГА, 2016. С. 162–196 [49].

⁴⁸ См.: Кейдан В. «Друг другу в глаза мы глядим...»: хроника дружбы Вячеслава Иванова и Владимира Эрна. С. 162–196 [49]; Марченко О. Память сердца // Марченко О. *Fabulae selectae*. М.: Асхань, 2016. С. 159–165 [50].

⁴⁹ См.: Обатнин Г.В. «*Φιλία*» Вяч. Иванова как ракурс к биографии. С. 222.

то время как в действительности в поэме восхождение немислимо и без иного вида любви, проявляющегося, в частности, в диалогах героя с земными знаковыми, родственниками и известными поэту историческими персонажами, ныне приобщенными к небесной славе.

В «Раю» феномен духовного взаимопроникновения описан ярче всего отнюдь не в эпизодах, посвященных созерцанию Беатриче, а в рассмотренных выше сценах бесед с земным другом Карлом Мартеллом и трубадуром Фолько Марсельским. Если в трактовке Иванова дантовский экстаз – как и экстаз любого истинного символиста – начинается с эроса, а заканчивается восхождением в сверхчувственную область и далее встреча с Другим связывается уже с нисхождением обратно в тварный мир, то у самого Данте процесс экстаза обусловливается и определяется взаимным духовным умпостижением. В творчестве же Иванова взаимопроникновение подается как неременное условие грядущей соборности: «...грядущая Мистерия в истинном, т.е. теургическом, значении этого слова будет похожа на то собрание верных, когда “все они были единодушно вместе”, при наступлении дня первой Пятидесятницы по Воскресении Господнем...» [13, с. 650]⁵⁰.

Однако такая мистерия, по мысли Иванова, ждет единое человечество лишь в будущем, в то время как в настоящем художник в экстазе претерпевает «отрешенный, белый разрыв с зеленым долом»⁵¹. Идея разрыва с зеленым долом как начала соединения с духом звучит и в одноименном стихотворении из книги «Кормчие звезды»:

Дерзни восстать земли престолом!
Крылатый напряги порыв!
Верь духу – и с зеленым долом
Свой белый торжествуй разрыв! [52, с. 603].

В поэтике Данте риторике торжества разрыва не обнаружить. Для него, напротив, уже в сам момент экстаза, для того чтобы его диалог с вечностью мог состояться, необходимо соединение – «святых общение», понятое не как обращение к сверхличному, а как выход во внеличное через личное. Интенсивное воздействие присутствия каждого из блаженных друг на друга совершенно у святых и частично доступно самому Данте после его пречеловечения.

Таким образом, оригинальное описание дантовского экстаза отличается от его ивановской интерпретации тем, что «Ты еси» обращено не только к Беатриче и от нее к Творцу, но и к ближнему, к другу, взгляд на которого позволяет Данте увидеть Бога в нем и вместе с ним. Такая концепция экстаза необы-

⁵⁰ См. также: Шор-Дешарт О. Введение // Иванов В. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971. С. 9 [51].

⁵¹ См.: Иванов В. Символика эстетических начал // Иванов В. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. С. 825.

чайно близка ивановской идее о мистическом прозрении через таинство межличностных отношений – в том числе, и в рамках филии, а риторика описания этих отношений родственна риторике, используемой в стихотворении «Памяти Вл. Эрна» и работе о Достоевском. Недаром и к «Комедии» Данте, и к текстам Иванова оказываются применимы категории персоналистской философии Бубера и Левинаса⁵². Однако сам Иванов, насколько можно судить, не обнаруживает данной параллели и, соответственно, не распространяет ее на концепцию восхождения в статьях, где Данте является основной моделью символистского творчества.

Список литературы

1. Цимборска-Лебода М. О понятии «трансцензуса» у Вячеслава Иванова: к проблеме «Вячеслав Иванов и Блаженный Августин» // Вяч. Иванов: Pro et contra. Личность и творчество Вячеслава Иванова в оценке русских и зарубежных мыслителей и исследователей. Антология: в 2 т. Т. 2 / сост. К.Г. Исупов, А.Б. Шишкин. СПб.: ЦСО, 2016. С. 445–455.
2. Махлин В. «Ты еси»: Достоевский между Вяч. Ивановым и М.М. Бахтиным // Вяч. Иванов: Pro et contra. Личность и творчество Вячеслава Иванова в оценке русских и зарубежных мыслителей и исследователей. Антология: в 2 т. Т. 2 / сост. К.Г. Исупов, А.Б. Шишкин. СПб.: ЦСО, 2016. С. 50–76.
3. Isupov K.G. Germenevika Vyacheslava Ivanova // Simvolizm i germenevika. Т. 18 / red. R. Mnich, R. Bobryk. Siedlce: Uniwersytet Przyrodnyco-Humanistyczny w Siedlcach, 2012. S. 47–98.
4. Лаппо-Данилевский К.С. Римские поэты в трактате Данте «Монархия»: неизвестные переводы Вячеслава Иванова // Русская литература. 2013. № 2. С. 173–179.
5. Топорков А.Л. Отзвуки Данте в «Повести о Светомире царевиче» Вяч. Иванова // Память литературного творчества / под ред. Л.И. Сазоновой. М.: ИМЛИ РАН, 2014. С. 519–536.
6. 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.
7. Ланда К. К вопросу о дантовских влияниях в ранней поэзии Вячеслава Иванова (1904–1919): поэтика «прозрачности и отражения» // Europa Orientalis. 2016. № 35. С. 235–266.
8. Панова Л. Италиянься, русея: Данте и Петрарка в художественном дискурсе Серебряного века от символистов до Мандельштама. М.: РГГУ, 2019. 672 с.
9. Ланда К.С. «Божественная комедия» в зеркалах русских переводов. К истории рецепции дантовского творчества в России. СПб.: РХГА, 2020.
10. Каляниди Л. Вячеслав Иванов между Данте и Дионисом. Визионерский опыт поэта 1908 года и проблема тройственных союзов // Studi Slavistici. 2021. № 2(18). С. 57–76.
11. Лаппо-Данилевский К.С. Переводы Вячеслава Иванова из «Новой жизни» Данте // Studia Litterarum. 2022. № 4(7). С. 292–315.
12. Davidson P. The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov. A Russian Symbolist's perception of Dante. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 319 p.
13. Иванов В. О границах искусства // Иванов В. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1974. С. 627–651.

⁵² В частности, данные категории используются в работе В. Махлина применительно к Иванову и в работе Вебб применительно к Данте (см.: Махлин В. «Ты еси»: Достоевский между Вяч. Ивановым и М.М. Бахтиным. С. 50–76; Webb H. Dante's Persons: An Ethics of the Transhuman. Oxford: Oxford University Press, 2016. 223 p.).

14. Terras V. The Aesthetic Categories of Ascent and Descent in the Poetry of Vyacheslav Ivanov // *Russian Poetics: Proceedings of the International Colloquium at UCLA. Sept., 22–26. 1975* / ed. by T. Eekman, D.S. Worth. Columbus: Slavica, 1982. P. 393–408.
15. Берд Р. Катарсис–Матезис–Праксис: Мистическая триада в эстетике Вяч. Иванова // *Еуропа Orientalis*. 2002. Вып. 1(21). С. 289–413.
16. Силард Л. К проблеме теургического постулата // Силард Л. *Герметизм и герменевтика*. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2002. С. 307–346.
17. Иванов В. Эллинская религия страдающего бога / под ред. Г. Гусейнова // *Символ*. 2014. Вып. 64. С. 7–221.
18. Аксенов-Меерсон М. Созерцаем Троицы святой... Парадигма любви в русской философии Троичности. Киев: Дух и літера, 2008. 328 р.
19. Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. *Смысл любви: Избранные произведения*. М.: Современник, 1991. С. 125–182.
20. Иванов В. Достоевский. Трагедия – миф – мистика / под ред. А.Б. Шишкина, О.Л. Фетисенко. СПб.: Пушкинский Дом, 2021. 476 с.
21. Иванов В. Ты еси // Иванов В. *Собр. соч.: в 4 т. Т. 3*. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. С. 262–268.
22. Иванов В. Anima // Иванов В. *Собр. соч.: в 4 т. Т. 3*. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. С. 269–293.
23. Шишкин А.Б. Вячеслав Иванов и открытие Достоевского в XX веке // Иванов В. *Достоевский. Трагедия – миф – мистика* / под ред. А.Б. Шишкина, О.Л. Фетисенко. СПб.: Пушкинский дом, 2020. С. 266–281.
24. Дзущева Н.В. «Вечная женственность» Вл. Соловьёва в эстетико-философском дискурсе Вяч. Иванова // *Соловьёвские исследования*. 2011. Вып. 1(29). С. 93–99.
25. Иванов В. Мысли о символизме // Иванов В. *Собр. соч.: в 4 т. Т. 2*. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1974. С. 604–612.
26. Иванов В. Прологомены о демонах. Лик и личины России // Иванов В. *Собр. соч.: в 4 т. Т. 3*. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. С. 241–252.
27. Иванов В. Человек // Иванов В. *Собр. соч.: в 4 т. Т. 3*. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. С. 195–242.
28. Обатнин Г.В. «Φύλις» Вяч. Иванова как ракурс к биографии // *Donum homini universalis: сб. статей в честь 70-летия Н.В. Котрелёва* / сост. Н.А. Богомолов, А.В. Лавров, Г.В. Обатнин. М.: ОГИ, 2011. С. 214–247.
29. Силард Л. «Орфей растерзанный» и наследие орфизма // Силард Л. *Герметизм и герменевтика*. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2002. С. 54–101.
30. Иванов В. Символика эстетических начал // Иванов В. *Собр. соч.: в 4 т. Т. 1*. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971. С. 823–830.
31. Alighieri D. *La Commedia secondo l'antica vulgata* / a cura di G. Petrocchi. Firenze: Le Lettere, 1994 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://danteonline.it/opere/index.php?opera=Commedia%20-%20ed.%20Petrocchi> (дата обращения: 20.12.2022).
32. Freccero J. *Dante: la poetica della conversione*. Bologna: P Mulino, 1989. 358 р.
33. Алигьери Д. Божественная комедия. Новая жизнь / пер. М. Лозинского. М.: Иностранка (Азбука-Аттикус), 2016. С. 43–442.
34. Библия. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. 2535 с.
35. Bárberi Squarotti G. *L'artificio dell'eternità* // Bárberi Squarotti G. *Studi danteschi*. Verona: Fiorini, 1972. P. 283–332.
36. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Ч. 1–3 // Достоевский Ф.М. *Собр. соч.: в 15 т. Т. 9*. М.: Наука, 1991. 294 с.
37. Аверинцев С.С. «Скворещниц вольных граждан...». Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами. СПб.: Алетейя, 2002. 177 с.

38. Августин Аврелий. Христианская наука, или Основания герменевтики и церковного красноречия, I, 30 [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/hristianskaja-nauka-ili-osnovanija-germenevtiki-i-tserkovnogo-krasnorechija/#0_2 (дата обращения: 20.12.2022).

39. Webb H. Dante's Persons: An Ethics of the Transhuman. Oxford: Oxford University Press, 2016. 223 p.

40. Ланда К. Поэтика радости в «Комедии» Данте. Оригинальный текст и канонический перевод. СПб.: Алетейя, 2021. 540 с.

41. Chiavacci Leonardi A.M. Commento al Paradiso IX, 73. [Электронный ресурс]. Bologna: Zanichelli, 2001. Режим доступа: <https://dante.dartmouth.edu/> (дата обращения: 20.12.2022).

42. Barolini T. Dante's Poets: Textuality and Truth in the "Comedy". Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984. 312 p.

43. Mersch É., Brunet R. Corps mystique // Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique: Doctrine et histoire: en 15 t. T. 2 / sous la dir. de M. Viller. Paris: Beauchesne, 1953. P. 2378–2403.

44. Дамаскин Иоанн. Точное изложение православной веры, I, 8 [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/tochnoe-izlozhenie-pravoslavnoj-verj/1_10 (дата обращения: 20.12.2022).

45. Simonetti M. Giovanni Damasceno // Enciclopedia Dantesca: in 6 vol. Vol. 3 / a cura di U. Bosco. Roma: Treccani, 1984. P. 181.

46. Кейдан В. По усмотрению искусства. Данте в переводе В.Ф. Эрн и Вяч. Иванова // Europa Orientalis. 2003. Вып. 1(22). С. 219–231.

47. Флоренский П. Столп и утверждение истины [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Florenskij/stolp-i-utverzhenie-istiny/5 (дата обращения: 20.12.2022).

48. Переписка Вячеслава Иванова со священником Павлом Флоренским / публ. игумена Андроника (А.С. Трубочева), Д.В. Иванова, А.Б. Шишкина // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования / отв. ред. Л.А. Гоготишвили, А.Т. Казарян. М.: Русские словари, 1999. С. 93–120.

49. Кейдан В. «Друг другу в глаза мы глядим...»: хроника дружбы Вячеслава Иванова и Владимира Эрн // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. Вып. 2 / под ред. Н.Ю. Грякаловой, А.Б. Шишкина. СПб.: РХГА, 2016. С. 162–196.

50. Марченко О. Память сердца // Марченко О. *Fabulae selectae*. М.: Асхань, 2016. С. 152–173.

51. Шор-Дешарт О. Введение // Иванов В. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971. С. 7–227.

52. Иванов В. Разрыв // Иванов В. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971. С. 603.

References

(Sources)

Collected Works

1. Dostoevskiy, F.M. Brat'ya Karamazovy. Ch. 1–3 [The Karamazov Brothers. Part 1–3], in Dostoevskiy, F.M. *Sobranie sochineniy v 15 t., t. 9* [The Complete Works in 15 vol., vol. 9]. Moscow: Nauka, 1991. 294 p.

2. Ivanov, V. Anima [The Soul], in Ivanov, V. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [The Complete Works in 4 vol., vol. 3]. Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien, 1979, pp. 269–293.

3. Ivanov, V. Mysli o simvolizme [Thoughts on Symbolism], in Ivanov, V. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [The Complete Works in 4 vol., vol. 2]. Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien, 1974, pp. 604–612.

4. Ivanov, V. O granitsakh iskusstva [On the Limits of Art], in Ivanov, V. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [The Complete Works in 4 vol., vol. 2]. Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien, 1974, pp. 627–651.

5. Ivanov, V. Prolegomeny o demonakh. Lik i lichiny Rossii [Prolegomena on Demons. The Face and Facets of Russia], in Ivanov, V. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [The Complete Works in 4 vol., vol. 3]. Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien, 1979, pp. 241–252.
6. Ivanov, V. Razryv [Rupture], in Ivanov, V. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [The Complete Works in 4 vol., vol. 1]. Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien, 1971, p. 603.
7. Ivanov, V. Simvolika estetcheskikh nachal [The symbolism of aesthetic principles], in Ivanov, V. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [The Complete Works in 4 vol., vol. 1]. Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien, 1971, pp. 823–830.
8. Ivanov, V. Ty esi [Thou art], in Ivanov, V. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [The Complete Works in 4 vol., vol. 3]. Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien, 1979, pp. 262–268.
9. Ivanov, V. Chelovek [The Man], in Ivanov, V. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [The Complete Works in 4 vol., vol. 3]. Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien, 1979, pp. 195–242.
10. Shor-Deshart, O. Vvedenie [Introduction], in Ivanov, V. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [The Complete Works in 4 vol., vol. 1]. Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien, 1971, pp. 7–227.

Individual Works

11. Alig'eri, D. *Bozhestvennaya komediya. Novaya zhizn'* [The Divine Comedy. The Vita Nova]. Moscow: Inostranka (Azбука-Attikus), 2016, pp. 43–442.
12. *Bibliya* [The Bible]. Bruxelles: Zhizn' s Bogom, 1989. 2535 p.
13. Ivanov, V. *Dostoevskiy. Tragediya – mif – mistika* [Dostoevsky. Tragedy – Myth – Mysticism]. Saint-Petersburg: Pushkinkiy Dom, 2021. 476 p.
14. Ivanov, V. Ellinskaya religiya stradayushchego boga [The Hellenic Religion of the Suffering God], in *Simvol*, 2014, issue 64, pp. 7–221.
15. Perepiska Vyacheslava Ivanova so svyashchennikom Pavlom Florenskim [The Epistolary Exchange between V. Ivanov and Pavel Florenskiy], in *Vyacheslav Ivanov: Arkhivnye materialy i issledovaniya* [Vyacheslav Ivanov: Archival materials and research]. Moscow: Russkie slovari, 1999, pp. 93–120.
16. Solov'ev, V.S. Smysl lyubvi [The Meaning of Love], in Solov'ev, V.S. *Smysl lyubvi. Izbrannyye proizvedeniya* [The Meaning of Love: Selected Works]. Moscow: Sovremennik, 1991, pp. 125–182.
17. Shishkin, A.B. Vyacheslav Ivanov i otkrytie Dostoevskogo v XX veke [Vyacheslav Ivanov and the rediscovery of Dostoevsky in the 20th century], in Ivanov, V. *Dostoevskiy. Tragediya – mif – mistika* [Dostoevsky. Tragedy – Myth – Mysticism]. Saint-Petersburg: Pushkinkiy Dom, 2021, pp. 266–281.

(Articles from Scientific Journals)

18. Berd, R. Katarsis–Matezis–Praksis: Misticheskaya triada v estetike Vyach. Ivanova [Catharsis – Mathesis – Praxis – The Mystical Triad in Vyacheslav Ivanov's Aesthetics], in *Europa Orientalis*, 2002, issue 1(21), pp. 289–413.
19. Dzutseva, N.V. «Vechnaya zhenstvennost'» VI. Solov'eva v estetiko-filosofskom diskurse Vyach. Ivanova [Vladimir Solovyov's Concept of the Eternal Feminine in Vyacheslav Ivanov's Aesthetic-Philosophical Discourse], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2011, issue 1(29), pp. 93–99.
20. Kayanidi, L. Vyacheslav Ivanov mezhdru Dante i Dionisom. Vizionerskiy opyt poeta 1908 goda i problema troystvennykh soyuzov [Vyacheslav Ivanov between Dante i Dionysus. The Poet's Visionary Experience of 1908 and the Problem of Triple Unions], in *Studi Slavistici*, 2021, no. 2(18), pp. 57–76.
21. Keydan, V. Po usmotreniyu iskusstva. Dante v perevode V.F. Erna i Vyach. Ivanova [At the Discretion of Art. Dante in Vladimir Ern's and Vyacheslav Ivanov's Translations], in *Europa Orientalis*, 2003, issue 1(22), pp. 219–231.
22. Landa, K. K voprosu o dantovskikh vliyaniyakh v ranney poezii Vyacheslava Ivanova (1904–1919): poetika «prozrachnosti i otrazheniya» [On the Question of Dantean Influences in Vyacheslav Ivanov's Early Poetry – the Poetics of Transparency and Reflection], in *Europa Orientalis*, 2016, no. 35, pp. 235–266.

23. Lappo-Danilevskiy, K.S. Rimskie poety v traktate Dante «Monarkhiya»: neizvestnye perevody Vyacheslava Ivanova [Roman Poets in Dante's Treatise "Monarchy": Unknown Translations by Vyacheslav Ivanov], in *Russkaya literatura*, 2013, no. 2, pp. 173–179.

24. Lappo-Danilevskiy, K.S. Perevody Vyacheslava Ivanova iz «Novoy zhizni» Dante [Vyacheslav Ivanov's Translations from Dante's "Vita Nova"], in *Studia Litterarum*, 2022, no. 4(7), pp. 292–315.

25. 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 19th – 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.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

26. Isupov, K.G. Germenevtika Vyacheslava Ivanova [The Hermeneutics of Vyacheslav Ivanov], in *Simvolizm i germenevtika. T. 18* [The Symbolism and the Hermeneutics. Vol. 18]. Siedlce: Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach, 2012, pp. 47–98.

27. Keydan, V. «Drug drugu v glaza my glyadim...»: khronika druzhby Vyacheslava Ivanova i Vladimira Erna ["We look into each other's eyes...": a Chronicle of Vyacheslav Ivanov's and Vladimir Ern's Friendship], in *Vyacheslav Ivanov. Issledovaniya i materialy, vyp. 2* [Vyacheslav Ivanov. Studies and Materials, issue 2]. Saint-Petersburg: RKhGA, 2016, pp. 162–196.

28. Makhlin, V. «Ty esi»: Dostoevskiy mezhdru Vyach. Ivanovym i M.M. Bakhtinym ["Thou art": Dostoevsky between Vyach. Ivanov and M.M. Bakhtin], in *Vyach. Ivanov: Pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Vyacheslava Ivanova v otsenke russkikh i zarubezhnykh mysliteley i issledovateley. T. 2* [Vyach. Ivanov: Pro et Contra. Vyacheslav Ivanov's Personality and Oeuvre in the Studies of Russian and Foreign Thinkers and Researchers. Vol. 2]. Saint-Petersburg: TsSO, 2016, pp. 50–76.

29. Mersch, É., Brunet, R. Corps mystique, in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique: Doctrine et histoire: en 15 vol., vol. 2*. Paris: Beauchesne, 1953, pp. 2378–2403.

30. Obatnin, G.V. «Φιλία» Vyach. Ivanova kak rakurs k biografii [Vyacheslav Ivanov's "Φιλία" as an Angle to his Biography], in *Sbornik statey v chest' 70-letiya N.V. Kotreleva «Donum homini universalis»* [Collection of articles in honor of the 70th anniversary of N.V. Kotreleva "Donum homini universalis"]. Moscow: OGI, 2011, pp. 214–247.

31. Simonetti, M. Giovanni Damasceno, in *Enciclopedia Dantesca: in 6 vol., vol. 3*. Roma: Treccani, 1984, p. 181.

32. Terras, V. The Aesthetic Categories of Ascent and Descent in the Poetry of Vyacheslav Ivanov, in *Russian Poetics: Proceedings of the International Colloquium at UCLA. Sept., 22–26. 1975*. Columbus: Slavica, 1982, pp. 393–408.

33. Toporkov, A.L. Otvzuki Dante v «Povesti o Svetomire tsareviche» Vyach. Ivanova [Echoes of Dante in Viach. Ivanov's "The Tale of Tsarevich Svetomir"], in *Pamyat' literaturnogo tvorchestva* [The Memory of Literary Creation]. Moscow: IMLI RAN, 2014, pp. 519–536.

34. Tsimborska-Leboda, M. O ponyatii «transsenzusa» u Vyacheslava Ivanova: k probleme «Vyacheslav Ivanov i Blazhenny Avgustin» [On the Concept of "Transcensus" in Vyacheslav Ivanov: Revisiting the Question of Vyacheslav Ivanov's Engagement with St Augustine], in *Vyach. Ivanov: Pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Vyacheslava Ivanova v otsenke russkikh i zarubezhnykh mysliteley i issledovateley. T. 2* [Vyach. Ivanov: Pro et Contra. Vyacheslav Ivanov's Personality and Oeuvre in the Studies of Russian and Foreign Thinkers and Researchers. Vol. 2]. Saint-Petersburg: TsSO, 2016, pp. 445–455.

(Monographs)

35. Aksenov-Meerson, M. *Sozertsan'em Troitsy svyatoy... Paradigma lyubvi v russkoy filosofii Troichnosti* [The Trinity of Love in Modern Russian Theology]. Kiev: Dukh i litera, 2008. 328 p.

36. Averintsev, S.S. «Skvoreshnits vol'nykh grazhdanin...». *Vyacheslav Ivanov: put' poeta mezhdru mirami* [“Skvoreshnits vol'nykh grazhdanin...”. Vyacheslav Ivanov: a Poet's Journey between the Worlds]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 2002. 177 p.

37. Bárberi Squarotti, G. L'artificio dell'eternità, in Bárberi Squarotti, G. Studi danteschi. Verona: Fiorini, 1972, pp. 283–332.

38. Barolini, T. *Dante's Poets: Textuality and Truth in the “Comedy”*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984. 312 p.

39. Davidson, P. *The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov. A Russian Symbolist's perception of Dante*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 319 p.

40. Freccero, J. *Dante: la poetica della conversione*. Bologna: Il Mulino, 1989. 358 p.

41. Landa, K. *Bozhestvennaya komediya v zerkalakh russkikh perevodov. K istorii retseptsii dantovskogo tvorchestva v Rossii* [The Divine “Comedy” in the Mirrors of Russian Translations: on the History of the Reception of Dante's Works in Russia]. Saint-Petersburg: RKhGA, 2020. 644 p.

42. Landa, K. *Poetika radosti v «Komedii» Dante. Original'nyy tekst i kanonicheskiy perevod* [The Poetics of Joy in Dante's “Comedy”. The Source-text and the Canonic Translation]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 2021. 540 p.

43. Marchenko, O. Pamyat' serdtsa [The Memory of the Heart], in Marchenko, O. *Fabulae selectae*. Moscow: Askhan', 2016, pp. 152–173.

44. Panova, L.G. *Ital'yaniyas', ruseya: Dante i Petrarka v khudozhestvennom diskurse Serebryanogo veka ot simvolistov do Mandel'shtama* [Becoming Italian, Becoming Russian: Dante and Petrarch in the Artistic Discourse of the Silver Age from the Symbolists to Mandelstam]. Moscow: RGGU, 2019. 672 p.

45. Szilard, L. K probleme teurgicheskogo postulata [Notes on the Problem of the Theurgic Postulate], in Szilard, L. *Germetizm i germenevtika* [Hermetism and Hermeneutics]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Ivana Limbakha, 2002, pp. 307–346.

46. Szilard, L. «Orfey rasterzannyy» i nasledie orfizma [“Orpheus Torn into Pieces” and the Legacy of Orphism], in Szilard, L. *Germetizm i germenevtika* [Hermetism and Hermeneutics]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Ivana Limbakha, 2002, pp. 54–101.

47. Webb, H. *Dante's Persons: An Ethics of the Transhuman*. Oxford: Oxford University Press, 2016. 223 p.

(Electronic Resources)

48. Alighieri, D. *La Commedia secondo l'antica vulgata*. Firenze: Le Lettere, 1994. Available at: <https://danteonline.it/opere/index.php?opera=Commedia%20-%20ed.%20Petrocchi>.

49. Avgustin, Avreliy. *Khristianskaya nauka, ili Osnovaniya Germenevtiki i Tserkovnogo Krasnorechiya, I, 30* [De Doctrina Christiana, I, 30]. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/hristianskaja-nauka-ili-osnovaniya-germenevtiki-i-tserkovnogo-krasnorechija/#0_2.

50. Chiavacci Leonardi, A.M. *Commento al Paradiso IX, 73*. Bologna: Zanichelli, 2001. Available at: <https://dante.dartmouth.edu/> (дата обращения: 20.12.2022).

51. Damaskin, Ioann. *Tochnoe izlozhenie pravoslavnoj very, I, 8* [An Exact Exposition of the Orthodox Faith]. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/tochnoe-izlozhenie-pravoslavnoj-very/1_10.

52. Florenskiy, P. *Stolp i utverzhdienie istiny* [The Pillar and Ground of the Truth]. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Florenskij/stolp-i-utverzhdienie-istiny/5.

УДК 141:82(47)
ББК 87.3(2)6:83.3

Наталья Юрьевна Грякалова

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: natura3@yandex.ru

Бодлеровский след в поэзии А.А. Блока: к типологии опосредованных заимствований

Аннотация. В изучении русского модернизма, в том числе и в аспекте кросскультурных связей, до сих пор открытым остается вопрос о «бодлерианстве» Александра Блока, фигура которого отодвинута на задний план в общем ландшафте «русского бодлерианства» первых двух десятилетий XX века. Своими характерными чертами этот феномен обязан, во-первых, яркой плеяде поэтов-переводчиков рубежа веков, во-вторых – «старшим» символистам, прежде всего В. Брюсову, открывателю урбанистической темы в современной лирике в pendant «Парижским картинам» Ш. Бодлера, в-третьих – комплексу «современной чувствительности», по выражению И. Анненского с осязаемым симптомом бодлеровской меланхолии. Подчеркнуто, что включение поэзии Блока в отечественный классический канон осуществлялось ценой «выпрямления» и упрощения траектории его творческого пути, а на компрометирующие влияния «проклятых поэтов» накладывалось табу. Рассматриваются несколько случаев непосредственных корреляций между переводами А.А. Кублицкой-Пиоттух из Бодлера и «Отроческими стихотворениями» Блока. Показано, что наследие французского поэта актуализируется Блоком в период его «декадентского урбанизма» уже через посредство В. Брюсова, но не в последнюю очередь и через новые переводы Анненского, включенные в книгу «Тихие песни», рецензентом которой выступил Блок. Выявлены тематические, метрические и лексические параллели между блоковским стихотворением «В серебре росы трава...» (1906 г.) и бодлеровским «Призраком» в переводе Анненского, а также прослежена трансфигурация бодлеровской топики.

Ключевые слова: модернизм, символизм, русское бодлерианство, рецепция, аллюзия, парафраз

Nataliya Jur'evna Grykalova

Institute of Russian Literature (Pushkinskiy Dom), Russian Academy of Sciences, Doctor of Philology, Professor, Chief Researcher, Russia, Saint-Petersburg, e-mail: natura3@yandex.ru

The Baudelaire Trace in the Poetry of A.A. Blok: toward a Typology of Mediated Borrowings

Abstract. In the study of Russian modernism, including the aspect of cross-cultural connections, the question of Alexander Blok's "Baudelaireism" is still open, because his figure is relegated to the background in the general landscape of "Russian Baudelaireism" in the first two decades of the 20th century. This phenomenon owes its characteristic outlines, firstly, to a bright galaxy of poets-translators of the turn of the century, and secondly, to the "senior" symbolists, primarily V. Bryusov, the discoverer of the

urban theme in modern lyrics in the pendant *Tableaux Parisiens* by Ch. Baudelaire, in third, a complex of “modern sensitivity”, in the words of I. Annensky, with a tangible symptom of Baudelaire’s melancholy. It’s emphasized that the inclusion of Blok’s poetry in the Russian classical canon was carried out at the cost of “straightening” and simplifying the trajectory of his creative path, and a taboo was imposed on the compromising influences of the *poètes maudits*. At the same time, Blok’s acquaintance with the work of the French poet dates back to his earliest youth: his mother A.A. Kublickaya-Piottuch was one of the first translators of the French Symbolists, and Baudelaire’s poetry existed in a family environment right up to parody. The article discusses several cases of direct correlations between her translations from Baudelaire and Blok’s *Adolescent Poems*. The legacy of the French poet is actualized by Blok in the period of his “decadent urbanism” through V. Bryusov, but not least, as shown in the article, and through new translations of Annensky, included in the book *Quiet Songs*, reviewed by Blok. The article reveals thematic, metrical and lexical parallels between Blok’s poem *Grass in the silver dew...* (1906) and Baudelaire’s *Revinant* in Annensky’s translation, and traces the transfiguration of Baudelaire’s topic.

Key words: modernism, symbolism, Russian Baudelaireism, reception, allusion, paraphrase

DOI: 10.17588/2076-9210.2023.1.174-186

Особенности рецепции творчества Шарля Бодлера в России на рубеже XIX–XX столетий, или «русское бодлерианство» – тема, научная разработка которой была начата более четверти века назад¹, в последние десятилетия существенно обогатилась благодаря историко-литературным штудиям, архивным и источниковедческим разысканиям². Русская бодлериана пополнилась новыми именами переводчиков, критиков, почитателей французского поэта, предтечи символизма, расширились ее хронологические границы – от 1860-х годов до начала 1930-х, а малоизвестные факты и литературные «сплетения» получили дополнительную интерпретацию в парадигме русского «мифа о Бодлере».

На этом фоне становится актуальным вопрос о месте Александра Блока в литературном ландшафте «русского бодлерианства», поскольку традиционно ему отводится здесь довольно скромная роль³. Данное обстоятельство можно объяснить, во-первых, инерцией советской историографии: включение фигуры Блока-символиста в классический канон осуществлялось ценой «спрямления» и упроще-

¹ См.: Ваннер А. Бодлер в русской литературе конца XIX – начала XX века // Русская литература XX века: Исследования американских ученых. СПб.: Петро-РИФ, 1993. С. 25–45 [1]; Wanner A. Baudelaire in Russia. Gainesville: Univ. Press of Florida, 1996. 253 p. [2].

² См. особенно: Богомолов Н.А. Из истории русского бодлерианства // Вестник истории, литературы, искусства. Т. 1. М.: Собрание, 2005. С. 229–239 [3]; Фокин С.Л. Н.Н. Сазонов – первый русский переводчик Шарля Бодлера // Русская литература. 2009. № 3. С. 115–128 [4]; Фокин С.Л. Николай Гумилев и Шарль Бодлер. Статья первая // Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 1(49). С. 170–187 [5], в составе подборки статей «Шарль Бодлер в России: к 195-летию со дня рождения».

³ В монографии А. Ваннера, например, блоковскому «бодлерианству» уделено всего несколько абзацев в заключительном ее разделе (*Mis*)reading “Baudelaireannes”, где автор, однако, ставит вопрос о «влиянии», в том числе и с отсылкой к концепции Х. Блума (см.: Wanner A. Baudelaire in Russia. P. 192–194), что важно для нашего исследования.

ния траектории его творческого пути, а на «компрометирующие» влияния «проклятых» накладывалось табу. Во-вторых – своего рода рецептивным стереотипом: в спектре кросскультурных влияний, творчески воспринятых Блоком, доминирующей бесспорно признается немецкая традиция (от Гёте и йенских романтиков до Гейне, Ницше и Вагнера), на что, кстати, было указано уже в лекции С.Н. Дурьлина «Бодлэр в русском символизме» (1926, ГАХН) – первом опыте историко-литературного анализа феномена⁴.

Современник славной плеяды переводчиков французского *poète maudit*, Блок никогда не пытался конкурировать на этом поле, не принадлежал он ни к восторженным его почитателям, ни к адептам бодлерианства как жизнетворчества. В своем литературном развитии он не то чтобы «пропустил» эпоху открытия «старшими» символами поэзии Бодлера, но знакомился с нею при иных обстоятельствах – в раннем отрочестве, в лоне литературного быта семьи, представители которой профессионально занимались переводами с разных языков, по большей части с французского. Именно оттуда исходили, по его собственному признанию, одни «из первых острых откровений новой поэзии»⁵. А.А. Кублицкая-Пиоттук, мать будущего поэта, выступала в печати как переводчик французских символистов, а в немногочисленных оригинальных стихотворных опытах эту традицию по-своему адаптировала. Летописец семьи, М.А. Бекетова, обращаясь к первой половине 1890-х годов, свидетельствует о направленности к «бодлерианству» умонастроения и литературных вкусов своей сестры: «Ал. Андр. начала увлекаться Бодлером, в поэзии которого находила отголоски своих тогдашних настроений: стремление к неведомому и нездешнему, мрачный пессимизм и отрицание жизни. Бодлер был тогда ее любимым писателем. Она так сроднилась с его поэзией, что усвоила его манеру и ритм и написала стихи, которые начинаются со строчки, взятой из середины его стихотворения “Moesta et errabunda” из “Цветов зла”. Эту строчку выбрала она и эпиграфом к своим стихам...» [8, с. 305, 306]⁶. Сохранившиеся в архиве артефакты: тетрадка с переписанными четырнадцатилетним юношей стихами французских поэтов (Жана Ришпена, Сюлли-Прюдома, Поля Верлена и др.) и надписью: «Маме. 19 мая 1895 г.»⁷; оформленная ко дню рождения матери 6 марта 1897 года подборка ее переводов в виде вырезок из журналов «Вестник иностранной

⁴ Ср.: «Блок и Белый наименее связаны с французским символизмом. Одной из характернейших черт отличия “больших поэтов” символистов, выступивших в начале 900-ых гг., от поэтов, начавших с 90-ых гг., является различие образующих влияний – поскольку Мережковский, Брюсов, Сологуб и в значительной степени Бальмонт начинают под знаком латинской культуры, в частности, французской поэзии, постольку Белый и Блок – *германисты*. Французский символизм для них чужой, Гёте и немецкая романтика – родные» (Дурьлин С. Бодлэр в русском символизме / публ. и коммент. Г.В. Нефедьева // Книгоиздательство «Мусaget»: История. Мифы. Результаты: Материалы и исследования. М.: РГГУ, 2014. С. 277 [6]).

⁵ См.: Блок А. Собр. соч.: в 8 т. М.; Л.: Гослитиздат, 1963. Т. 8. С. 219 (письмо к Ф. Сологубу от 2 декабря 1907 г. в ответ на присылку книги переводов Верлена) [7].

⁶ Речь идет о стихотворении «Памяти Бодлера» («Как ты далек, благоуханный рай...», 21 февраля 1896), которое предварял эпиграф: «Comme tu est loin, paradis parfumé» (автограф – в архиве М.А. Бекетовой: РО ИРЛИ. Ф. 462. Ед. хр. 164).

⁷ См.: Блок А.А. Переписанные им в отдельной тетради стихотворения французских поэтов (на франц. яз.) // РО ИРЛИ. Ф. 654. Оп. 1. Ед. хр. 163. 12 л. [9].

литературы», «Мир Божий», газеты «Новое время»⁸; не публиковавшиеся при жизни четыре перевода из Бодлера (в тетради с надписью «Бодлер»), два из которых («Балкон» и «Полет») переписаны рукой сына⁹, – подтверждают раннее знакомство Блока с французской поэзией второй половины XIX века, в том числе благодаря заинтересованному вниманию к литературной деятельности матери. Из того же мемуарного источника известно, что в апреле 1898 года Александра Андреевна работала над переводом бодлеровского «Альбатроса». К сожалению, никаких его следов в архивах не сохранилось, однако бытовавшая в семейном кругу коллективная пародия на него – «Из Бодлэра» («Посмотри на альбатроса...»)¹⁰ – свидетельство вовлечения иноязычного материала в сферу повседневности, его «одомашнивания», что дополнительно подерживалось традицией домашнего чтения, сохранявшейся и много позднее¹¹. Тогда же Блок выбирает эпиграфом к стихотворению «Одной тебе, тебе одной...» (весна 1898 г.; впоследствии открывало сборник «Отроческие стихотворения»), обращенному к К.М. Садовой, инициальную строку стихотворения Бодлера *Hymne* («Гимн»), сам же текст выстроен как поэтический парафраз:

À la très chère, à la très belle...
Baudelaire

Одной тебе, тебе одной,
Любви и счастья царице,
Тебе прекрасной, молодой
Все жизни лучшие страницы!

Ни верный друг, ни брат, ни мать
Не знают друга, брата, сына,
Одна лишь можешь ты понять
Души неясную кручину.

⁸ См.: Кублицкая-Пиоттух А.А. Французские поэты в ее переводах. Печ. тексты. Оглавление и надпись на конверте рукою А.А. Блока // РО ИРЛИ. Ф. 654. Оп. 3. Ед. хр. 52. 27 л. [10]. При жизни увидели свет шесть стихотворных переводов из Бодлера. См. также: Блок А.А. Списки переводов Е.Г. Бекетовой и А.А. Кублицкой-Пиоттух // РО ИРЛИ. Ф. 654. Оп. 3. Ед. хр. 85 [11].

⁹ См.: Кублицкая-Пиоттух А.А. Ее переводы и переписанные ею стихи А.А. Блока (Два стихотворения рукою А.А. Блока) // РО ИРЛИ. Ф. 654. Оп. 4. Ед. хр. 9. 45 л. [12]. В настоящее время опубликованы: Французские поэты в переводах А.А. Кублицкой-Пиоттух / сост. В.К. Чехомов. М.: Изд Дом ТОНЧУ, 2010. С. 44–52 [13]; все переводы сопровождаются параллельными текстами на языке оригинала. См. также: Чехомов В.К. Французские поэты в переводах А.А. Кублицкой-Пиоттух // Шахматовский вестник. Вып. 12. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 382–388 [14].

¹⁰ См.: Бекетова М.А. Александр Блок и его мать. С. 281.

¹¹ Ср. характерную деталь в письме Блока к С.М. Соловьеву от 8 марта 1904 г. в связи с публикацией в альманахе «Гриф» перевода Элліса (Л.Л. Кобылинского) из Бодлера («Непокорный»): «Эллис ... Бодлэра совсем не понимает (мама читала мне стихотворения из альманаха по-французски)» (см.: Переписка с С.М. Соловьевым / вступ. ст., публ. и коммент. Н.В. Котрелева и А.В. Лаврова // Лит. наследство. Т. 92. Александр Блок. Новые материалы и исследования. М.: Наука, 1980. Кн. 1. С. 371 [15]).

Ты, ты одна, о, страсть моя,
Моя любовь, моя царица!
Во тьме ночной душа твоя
Блестит, как дальняя зарница [16, т. 4, с. 7].

Таким образом, юный поэт следовал ближайшему образцу – аналогичный прием, как отмечено выше, был использован Кублицкой-Пиоттух в стихотворении «Памяти Бодлера». Заметим, кстати, что одним из первых переводчиков «Гимна» (сборник *Les épaves* («Обломки», 1866 г.) был П.Н. Краснов¹², муж старшей из сестер Бекетовых – Екатерины, а оригинальный текст был позднее переписан Кублицкой-Пиоттух в альбом¹³. Ее перевод этого стихотворения неизвестен, но полностью исключить его существование нельзя, поскольку имеется косвенное свидетельство: автограф приведенного выше блоковского стихотворения в рабочей тетради № 1 был сопровожден пометой: «Перевод весны 1898»¹⁴, что может отсылать как к не дошедшему до нас переложению Кублицкой-Пиоттух, так и к опыту собственного перевода, также не оставившему материальных следов. Уточняя сведения, приводимые в комментариях к «Отроческим стихотворениям» в томе 4 академического Полного собрания сочинений и писем Блока, Д.М. Магомедова отмечает, что в стихотворении «Одной тебе, тебе одной...» «точно воспроизводится размер французского источника, а весь текст изобилует бодлеровскими аллюзиями и реминисценциями»¹⁵, которые, добавим, приходят в отроческую лирику Блока опосредованно – через переводы матери, пропущенные сквозь фильтр специфической рецепции – топику и стилистику спиритуальной лирики 1880–1890-х годов с ее «двомирием», тоской по «нездешнему», идеализацией женского лирического персонажа и его «возвышенными» номинациями (ср.: «Воспоминаний мать, любви моей царица...» («Балкон» (*Le Balcon*)), «...Божество мое, безгрешных сил Создатель, <...> Сияющей Души бессмертное Светило!» («Заря духовная» (*L'Aube spirituelle*))¹⁶. В скором времени автор «Стихов о Прекрасной даме» обогатит знакомый ему тезаурус, а в эпистолярном диалоге с Андреем Белым, размышляя о софийной метафизике, вновь вернется к образности «Гимна», но теперь уже к первой строке заключительного катрена – *À la très bonne, à la très belle*. Он переносит акцент с эстетического компонента на этический (от внешнего – к внутреннему), в то же время проблематизируя подобную возможность. Обосновывая «главнейший пункт» своей интуиции о природе Вечно-Женственного, Блок апеллирует к поэтической традиции воплощения данной идеи, в ряду которой неожиданным образом появляется имя французского poète maudit: «Добр Христос, но не Она, потому что

¹² Ср. первую строфу «Гимна» в его переводе: «Ей, дорогой, ей, несравненной, / Ей, льющей в жизнь мне кроткий свет, / Недостижимой, неизменной, / Ей, милой, вечности привет!» (Краснов Пл. Из западных лириков. СПб.: Изд. книжного магазина «Новостей», 1901. С. 3 [17].

¹³ Кублицкая-Пиоттух А.А. Альбом с записями стихотворений. 1904–1913 // РО ИРЛИ. Ф. 654. Оп. 7. Ед. хр. 2. Л. 10 об. -11 [18].

¹⁴ См.: Блок А.А. Полное собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 2, 4, 7. М.: Наука, 1997–2003. Т. 4. С. 398.

¹⁵ См.: Магомедова Д.М. Комментируя Блока. М.: [РГГУ], 2004. С. 30 [19].

¹⁶ См.: Французские поэты в переводах А.А. Кублицкой-Пиоттух / сост. В.К. Чехомов. С. 44, 50.

Она – Окончательна. Совесть же в отношении к Ней явилась бы мерилом Добра. Она, если Добра, то лишь в эстетических воплощениях (у поэтов), напр<имер>, у Фета (Пой, *добрая*), как у Бодлэра (*A la très-bonne*)» [20, с. 70]. К общепринятой атрибуции последней цитаты¹⁷ следует добавить перевод стихотворения Бодлера *Que diras-tu ce soir, pauvre ame solitaire...*¹⁸, выполненный Кублицкой-Пиоттух, но не доведенный до печати, причем переводчица в свойственной ей манере последовательно сохранила форму сонета, присущую оригиналу:

Ты, одинокая, увядшая душа,
В вечерний поздний час что скажешь ты далекой,
Что так была добра, приветна, хороша,
И чей небесный взор светил тебе высоко?

Я, гордая, хвалы ей буду воспевать, –
В нетленной красоте небес благоуханье,
И кротость в ней и мощь слились повелевать.
Куда ни кинешь взор – все свет и ликование.

И в одиночестве, и в темноте ночной,
И днем на улице, в толпе неугомонной,
Ее видение, как светоч предо мной.

Звучат ее слова: «За мною неуклонно,
Люби меня, живи одною Красотой,
Хранитель Ангел я, и Муза, и Мадонна» [13, с. 52].

Приведенный текст может служить ключом к дешифровке достаточно герметичного эпистолярного фрагмента. И он же замечательно иллюстрирует линию литературных влияний, в том числе опосредованных, воспринятых Блоком в пору становления его поэтического дарования.

В период «антитезы» Блок откроет для себя «другого» Бодлера, поэта современного города, его пороков и страстей¹⁹. Этому «узнаванию» он будет обязан прежде всего В. Брюсову, истинному бодлерианцу, внесшему в отечественную лирику рубежа веков урбанистическую тему в pendant фантазмам и аллегориям «Парижских картин». Новыми были и образ урбанизированной женщины, и мотив «случайной встречи» с «прохожей», повлиявшие на весь комплекс трансформаций блоковской Прекрасной Дамы в Незнакомку, Ночную Фиалку, «Вольную

¹⁷ См.: Дурьлин С. Бодлэр в русском символизме. С. 277; Андрей Белый и Александр Блок. Переписка. 1903–1919. М.: Прогресс-Плеяда, 2001. С. 77 [20].

¹⁸ Его 3-й стих *À la très belle, à la très bonne, à la très cher* лексически близок 1-му стиху «Гимна».

¹⁹ См. некоторые новые аспекты трактовки темы: Баньянин М. Бодлеровское эхо в городской поэзии Блока // Александр Блок. Исследования и материалы. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2011. С.142–162 [21]; Эберт К. Блуждания по городу. Бодлеровский фланёр в интерпретации Блока // Шахматовский вестник. М.: ИМЛИ РАН, 2013. С. 226–238 [22].

деву в огненном плаще» (ср. многочисленные демонические перверсии Ее в цикле «Город»)²⁰. Данный вектор литературной эволюции был проявлением «кризиса репрезентации» возвышенного, на что в свое время, расставаясь с романтизмом, ответил Бодлер своим открытием «поэтической современности» (*la modernité poétique*). Намеченный в ранней лирике Блока мотив мертвой (спящей) царевны / невесты – метафора расколдовывания мира, воскрешения красоты – теперь, обретая обертоны некроман(т)ии, брутального обладания, вампиризма, прочитывается под знаком Эроса и Танатоса («Жду я смерти близ денницы...», «Я живу в глубоком покое...», «Вот он – ряд гробовых ступеней...», «Гроб невесты легкой тканью...» (все – 1904 г.) и др.).

Эта линия трансляции бодлеровской топики в основных своих параметрах отрефлексирована, чего нельзя сказать о другом ее источнике – стихотворных переводах И. Анненского: под названием «Парнасцы и проклятые» они были включены в его дебютный поэтический сборник «Тихие песни» (1904 г.), изданный под криптонимом Ник. Т-о. Попыток установить какие-либо интертекстуальные связи (на уровне аллюзий, реминисценций, скрытых и явных цитат и т.д.) между поэзией Блока и этой частью наследия Анненского, насколько нам известно, до сих пор не предпринималось. При этом следует учитывать, что избранная Анненским стратегия перевода, по общему признанию, коррелирует с методом его литературной критики: переводы «являются своего рода “отражениями” впечатления, полученного поэтом при чтении иноязычного произведения»²¹. Еще более тесно они связаны с его поэтическим идиостилем. Ситуацию, типичную для вольных переводов Анненского, другой современный исследователь характеризует такими особенностями: «... общая поэтизация лексики и усложнение и “зашифровывание” образов, ... обязательные отклонения в сторону ключевых образов русского поэта, благодаря которым переводимые им столь разнообразные поэты становятся частью уже не просто загадочного единства “парнасцев и проклятых”, а более обширного пространства “ничьих” 29 стихов, которые очевидным образом принадлежат перу самого “Ник. Т-о”» [24, с. 30]²². В свою очередь, следы переводческой практики ощутимы в его собственном творчестве: переведенные стихи (в данном случае «парнасцев и проклятых») выступают в роли семантической матрицы последующего текстуального воспроизводства – цитирования и автоцитирования как в оригинальных стихотворениях, так и в критических эссе. Таким образом, перед нами сложный

²⁰ Об этих мотивах см.: Ioffe, Dennis. “The Discourses of Love”: Some Observations Regarding Charles Baudelaire in the Context of Brjusov’s and Blok’s Vision of the “Urban Woman” // *Russian Literature*. 2008. Vol. LXIV. 1. P. 19–46 [23].

²¹ См.: Ваннер А. Бодлер в русской литературе конца XIX – начала XX века // *Русская литература XX века: Исследования американских ученых*. С. 37.

²² См. также раздел «Анненский – переводчик Бодлера» в монографии: Vinogradova de La Fortelle A. *Les aventures du sujet poétique. Le symbolisme russe face à la poésie française: complicité ou opposition?* Aix-en-Provence: Publ. de l’Université de Provence, 2010. 249 p. [25], и в ее реферативном изложении: Алёхина Н.М. И.Ф. Анненский – переводчик Ш. Бодлера в современном французском литературоведении (по материалам исследования Анастасии Виноградовой де ля Фортель «Приключения поэтического субъекта. Русский символизм по отношению к французской поэзии: соучастие или сопротивление?») // *Вестник Томского гос. ун-та*. 2014. № 384. С. 6–9 [26].

случай текстуальной интерференции между «продуктами» разных видов литературного творчества: поэзией, переводом, критикой. Принимая во внимание эту взаимообращенность текста и претекста и оставляя на будущее более детальный анализ межтекстовых корреляций на линии Блок–Анненский–Бодлер, рассмотрим здесь только один пример текстуальных опосредований.

Во 2-м томе академического Полного собрания сочинений Блока не прокомментирован выразительный тематический, метрический и лексический параллелизм между блоковским стихотворением «В серебре росы трава...» (декабрь 1906 г.) и той версией бодлеровского *Le revenant* («Привидение»), которая представлена в вольном переложении Анненского. Внимание Блока к тексту Анненского могло быть особенно заинтересованным, поскольку Кублицкой-Пиоттух принадлежал перевод того же сонета Бодлера, получившего у нее, в соответствии со стилистикой спиритуальной лирики, заглавие «С того света» («Подобно ангелу с орлиными очами...») ²³.

И Анненский, и Блок ориентируются на топику романтической баллады – мотив «любовь мертвеца», в эпоху модерна неудержимо превращавшийся в штамп. В обоих случаях лирическое повествование ведется от первого лица (как, впрочем, и в претексте): «я» ролевой лирики не тождественно авторскому, его функция – в открытии «другого» в самом себе, оборотной, негативной стороны «я». Персонаж Анненского / Бодлера – призрак (ревенант), вернувшийся из загробного мира, чтобы утолить свое губительное эротическое влечение. В блоковском тексте ситуация иная: лирический персонаж, одержимый страстью к умершей возлюбленной, выступает под маской некроманта, и текст стилизован соответствующим образом, с ориентацией на магические жанры фольклора (ср. заглавие «Заклинание» в первоначальной редакции). Общая для обоих поэтов топка мортальности поддержана лексемами со значением холода, темноты, призрачности, которыми буквально «прошиты» тексты и Блока, и Анненского, а также хтоническим образом змеи, смыслообразующим для блоковской лирики периода «антитезы». Это наиболее яркий пуант интертекстуальной корреляции, дополнительно усиленный тождественностью рифмующихся слов: «Руки белые твои – / Две холодные змеи» (Блок): «Руки нежные твои – / В кольца цепкие змеи» (Анненский). Оба поэта используют четырехстопный ямб, один из самых распространенных размеров в русском стихосложении. При этом у Анненского чередуются мужские и женские окончания, что тоже обычно, у Блока же – все мужские, что встречается гораздо реже (и что в данном случае отвечает художественному заданию). Различна и строфика: Анненский, следуя оригиналу, выбрал сонет, Блок, не связанный источником, – трехстишия на одну рифму (ААА). Для наглядности сравнения приводим два текста, блоковский – в редакции 1908 года, где он имел заглавие, отдельные лексические варианты и заключительную строфу, которая усиливала общую «декадентскую» тональность стихотворения, – от нее поэт впоследствии отказался ²⁴.

²³ См.: Французские поэты в переводах А.А. Кублицкой-Пиоттух. С. 38.

²⁴ См.: Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 2. С. 90–91.

А. Блок.

Заклинание

Под луной в росе трава.
Холодна ты, не жива.
Слышишь нежные слова?

Я склонился. Улыбнись.
Я прошу тебя: очнись.
Уклонился месяц в высь.

Вдалеке поют ручьи.
Руки белые твои –
Две холодные змеи.

Шевельни смолистый знак.
Ты открой твой мертвый знак.
Ты подай мне тихий знак.

Обойми змеей-рукой,
Волю мне твою открой:
Буду мертвым я с тобой²⁵.

И. Анненский.

Привидение

Ядом взора золотого
Отравлю я сон алькова,
Над тобой немую тьму
Я крылами разойму.

Черным косам в час свиданья –
Холод лунного лобзанья,
Руки нежные твои –
В кольца цепкие змеи.

А заря зазеленеет,
Ложе ласк обледенеет,
Где твой мертвый гость лежал,

И, еще полна любовью,
Прислоненный к изголовью
Ты увидишь там – кинжал
[27, с. 236–237]²⁶.

Блок познакомился с переводами Анненского в июле 1905 года, получив из журнала «Вопросы жизни» сборник «Тихие песни» на отзыв. Отправляя в редакцию очередную порцию заказных рецензий, Блок отметил в письме к Г.И. Чулкову от 19 июля 1905 года: «Ужасно мне понравились “Тихие песни” Ник. Т-о. В рецензии старался быть как можно суше; но, мне кажется, это настоящий поэт, и новизна многого меня поразила» [7, с. 132]. Из-за издательских перипетий рецензия вышла в другом издании и только в марте 1906 года. Смысловым центром своего критического эссе Блок сделал усмотренное им в книге противопоставление *новизны* (впечатлений, ощущений, символов) и унаследованных от эпохи декаданса излишеств («обманчивая приторность ... слов»): «это декадентство и засоряет сразу глаза пылью “эмалевых минут” и “черных зал”»²⁷. Сам факт анонимности становится поводом к размышлению о глубинной скрытности подлинного «я» автора: «... чувству-

²⁵ Приводится по первой публикации: Новый журнал для всех. 1909. № 14. Декабрь. Стб. 5–6. В первоначальном черновом наброске (декабрь 1906 г.) вместо «змеиною» мотива варьировался мотив кос: «Под мерцаньем бледных рос / Странен холод тяжких кос; Здесь – мерцанье бледных рос, / Здесь – тяжелый холод кос» [16, т. 2, с. 379].

²⁶ По мнению А. Ваннера, данная версия стихотворения Бодлера «так далека от оригинала, что его почти нельзя узнать» [1, с. 38]. Ближе к первоисточнику перевод В. Брюсова («Привидение» («Я, как ангел со взором суровым...»)).

²⁷ См.: Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 7. С. 192.

ется человеческая душа, убитая непосильной тоской, дикая, одинокая и скрытная», она «как бы прячет себя от самой себя, переживает свои чистые ощущения в угаре декадентских форм»²⁸.

Следует признать пронизательность блоковской интуиции: наблюдения и догадки удивительным образом совпадают с пассажами программной статьи Анненского «Что такое поэзия?» (впервые: Аполлон. 1911. № 6), которая должна была предварять его первую книгу стихов, т.е. являлась опытом автометаописания, как и представленная здесь же интерпретация бодлеровского «Сплина», осуществленная под знаком «ассоциативного символизма»: «Я не знаю, о чем думаете вы, читатель, перечитывая этот сонет. Для меня он подслушан поэтом в осенней капели. <...> Сонет Бодлера есть отзвук души поэта на ту печаль бытия, которая открывает в капели другую, созвучную себе мистическую печаль. Символы четырнадцати строк Бодлера – это как бы маски или наскоро брошенные одежды, под которыми мелькает тоскующая душа поэта, и желая, и боясь быть разгаданной, ища единения со всем миром и вместе с тем невольно тоскуя о своем потревоженном одиночестве» [28, с. 203, 204]. Приведенный Анненским художественно обработанный подстрочник «Сплина» в сопоставлении со стихотворным переводом – яркая иллюстрация удаленности последнего как от оригинального текста, его поэтологической и смыслопорождающей матрицы, так и от категорий французского литературного модернизма, зачинателем которого Бодлер являлся. Анненский создает меланхолическую импровизацию на тему тотального одиночества, оперируя утратившими к середине 1900-х годов свой мифопоэтический ресурс метафорами мира-темницы, «пустого неба», полностью редуцируя бодлеровскую мифологию поэта-парики, загнанного на чердак парижского предместья, как и весь эпатирующий кладбищенский антураж. Не потому ли этот перевод показался Блоку-рецензенту «бледным»²⁹?

Очередной репликой в опосредованном диалоге Блока с «бодлерианством» (опять же через Анненского) станет цикл «Ямбы», где тема современного города приобретет ярко выраженные социальные коннотации. В блоковской версии гражданской поэзии Некрасов встретится с Бодлером, что отнюдь не противоречило логике поэтического развития, напротив, выступало катализатором инновационных процессов в литературной урбанистике XX века.

Список литературы

1. Ваннер А. Бодлер в русской литературе конца XIX – начала XX века // Русская литература XX века: Исследования американских ученых. СПб.: Петро-РИФ, 1993. С. 25–45.
2. Wanner, Adrian. Baudelaire in Russia. Gainesville: Univ. Press of Florida, 1996. 253 p.
3. Богомолов Н.А. Из истории русского бодлерианства // Вестник истории, литературы, искусства. Т. 1. М.: Собрание, 2005. С. 229–239.

²⁸ См.: Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 7. С. 192.

²⁹ Ср.: «Следует отметить способность переводчика вселяться в душу разнообразных переживаний, – но рядом с этим бледность иных переводов (например, бодлеровского “Spleen” (“Quand le ciel bas et lourd...”))...» [16, т. 7, с. 192].

4. Фокин С.Л. Н.Н. Сазонов – первый русский переводчик Шарля Бодлера // Русская литература. 2009. № 3. С. 115–128.
5. Фокин С.Л. Николай Гумилев и Шарль Бодлер. Статья первая // Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 1(49). С. 170–187.
6. Дурьлин С. Бодлэр в русском символизме / публ. и коммент. Г.В. Нефедьева // Книгоиздательство «Мусaget»: История. Мифы. Результаты: Материалы и исследования. М.: РГГУ, 2014. С. 261–327.
7. Блок А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 8: Письма. 1898–1921. М.; Л.: Гослитиздат, 1963. 773 с.
8. Бекетова М.А. Александр Блок и его мать // Бекетова М.А. Воспоминания об Александре Блоке. М.: Правда, 1990. С. 205–346.
9. Блок А.А. Переписанные им в отдельной тетради стихотворения французских поэтов (на франц. яз.) // РО ИРЛИ. Ф. 654. Оп. 1. Ед. хр. 163. 12 л.
10. Кублицкая-Пиоттух А.А. Французские поэты в ее переводах. Печ. тексты. Оглавление и надпись на конверте рукою А.А. Блока // РО ИРЛИ. Ф. 654. Оп. 3. Ед. хр. 52. 27 л.
11. Блок А.А. Списки переводов Е.Г. Бекетовой и А.А. Кублицкой-Пиоттух // РО ИРЛИ. Ф. 654. Оп. 3. Ед. хр. 85. <1 л.>.
12. Кублицкая-Пиоттух А.А. Ее переводы и переписанные ею стихи А.А. Блока (Два стихотворения рукою А.А. Блока) // РО ИРЛИ. Ф. 654. Оп. 4. Ед. хр. 9. 45 л.
13. Французские поэты в переводах А.А. Кублицкой-Пиоттух / сост. В.К. Чехомов. М.: Изд. Дом ТОНЧУ, 2010. 136 с.
14. Чехомов В.К. Французские поэты в переводах А.А. Кублицкой-Пиоттух // Шахматовский вестник. Вып. 12. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 38–388.
15. Переписка [А.А. Блока] с С.М. Соловьёвым / Вступ. статья, публ. и коммент. Н.В. Котрелева и А.В. Лаврова // Лит. наследство. Т. 92. Александр Блок. Новые материалы и исследования. М.: Наука, 1980. Кн. 1. С. 308–407.
16. Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 2, 4, 7. М.: Наука, 1997–2003.
17. Краснов Пл. Из западных лириков. СПб.: Изд. книжного магазина «Новостей», 1901. 210 с.
18. Кублицкая-Пиоттух А.А. Альбом с записями стихотворений. 1904–1913 // РО ИРЛИ. Ф. 654. Оп. 7. Ед. хр. 2. 32 л.
19. Магомедова Д.М. Комментируя Блока. М.: [РГГУ], 2004. 111 с.
20. Андрей Белый и Александр Блок. Переписка. 1903–1919. М.: Прогресс-Плеяда, 2001. 608 с.
21. Баньянин М. Бодлеровское эхо в городской поэзии Блока // Александр Блок. Исследования и материалы. СПб.: Изд-во. «Пушкинский Дом», 2011. С. 142–162.
22. Эберт К. Блуждания по городу. Бодлеровский фланёр в интерпретации Блока // Шахматовский вестник. Вып. 13. М.: ИМЛИ РАН, 2013. С. 226–238.
23. Ioffe, Dennis. “The Discourses of Love”: Some Observations Regarding Charles Baudelaire in the Context of Brjusov’s and Blok’s Vision of the “Urban Woman” // Russian Literature. 2008. Vol. LXIV. 1. P. 19–46.
24. Островская Е.С. Французские поэты в рецепции И. Анненского. Ш. Леконт де Лиль // Вестник Моск. ун-та. Сер. 9. Филология. 2005. № 5. С. 22–36.
25. Vinogradova de La Fortelle A. Les aventures du sujet poétique. Le symbolisme russe face à la poésie française: complicité ou opposition? Aix-en-Provence: Publ. de l’Université de Provence, 2010. 249 p.
26. Алёхина Н.М. И.Ф. Анненский – переводчик Ш. Бодлера в современном французском литературоведении (по материалам исследования Анастасии Виноградовой де Ля Фортель «Приключения поэтического субъекта. Русский символизм по отношению к французской поэзии: участие или сопротивление?») // Вестник Томского гос. ун-та. 2014. № 384. С. 5–10.
27. Анненский И. Стихотворения и трагедии. Л.: Сов. писатель, 1990. 640 с.
28. Анненский И. Книги отражений. М.: Наука, 1979. 680 с.

References

(Sources)

Collected Works

1. Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 8: Pis'ma* [Complete works in 8 vol., vol. 8: Letters]. Moscow; Leningrad: Goslitizdat, 1963. 773 p.
2. Blok, A.A. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 2, 4, 7* [Complete works and letters in 20 vol., vol. 2, 4, 7]. Moscow: Nauka, 1997–2003.

Individual works

3. *Andrey Belyy i Aleksandr Blok. Perepiska. 1903–1919* [Correspondence. 1903–1919]. Moscow: Progress-Pleyada, 2001. 608 p.
4. Annenskiy, I. *Stikhotvoreniya i tragedii* [Poems and Tragedies]. Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1990. 640 p.
5. Annenskiy, I. *Knigi otrazheniy* [The Books of Reflections]. Moscow: Nauka, 1979. 680 p.
6. Beketova, M.A. Aleksandr Blok i ego mat' [Aleksander Blok and his mother], in Beketova, M.A. *Vospominaniya ob Aleksandre Bloke* [Memories about Aleksander Blok]. Moscow: Pravda, 1990, pp. 205–346.
7. Blok, A.A. Perepisannye im v otdel'noy tetradi stikhotvoreniya frantsuzskikh poetov (na frants. yaz.) [The poems of French poets copied by him in a separate notebook (in French)], in *Manuscripts Dept. of IRLI*. F. 654. Op. 1. N 163. 12 p.
8. Blok, A.A. Spiski perevodov E.G. Beketovoy i A.A. Kublitskoy-Piottukh [Lists of translations by E.G. Beketova and A.A. Kublitskaya-Piottuch], in *Manuscripts Dept. of IRLI*. F. 654. Op. 3. N 85. <1 p.>
9. Chekhomov, V.K. (ed.) *Frantsuzskie poety v perevodakh A.A. Kublitskoy-Piottukh* [French poets in translations by A.A. Kublitskaya-Piottuch]. Moscow: Izdatel'skiy Dom TONChU, 2010. 136 p.
10. Kotrelev, N.V., Lavrov, A.V. (ed.) *Perepiska A.A. Bloka s S.M. Solov'evym* [Correspondence between A.A. Blok and S.M. Solovyov], in *Lit. nasledstvo*, vol. 92. Moscow: Nauka, 1980, book 1, pp. 308–407.
11. Krasnov, Pl. *Iz zapadnykh lirikov* [From Western lyricists]. Saint-Petersburg: Izdanie knizhnogo magazina «Novostey», 1901. 210 p.
12. Kublitskaya-Piottukh, A.A. Frantsuzskie poety v ee perevodakh. Oglavlenie i nadpis' na konverte rukoyu A.A. Bloka [French poets in her translations. Table of contents and inscription on the envelope by A.A. Blok], in *Manuscripts Dept. of IRLI*. F. 654. Op. 3. N 52. 27 p.
13. Kublitskaya-Piottukh, A.A. Ee perevody i perepisannye eyu stikhi A.A. Bloka (Dva stikhotvoreniya rukoyu A.A. Bloka) [Her translations and the Blok's poems rewriting by her (Two poems by Blok's hand)], in *Manuscripts Dept. of IRLI*. F. 654. Op. 4. N 9. 45 p.
14. Kublitskaya-Piottukh, A.A. Al'bom s zapisyami stikhotvoreniy [Album of poems], in *Manuscripts Dept. of IRLI*. F. 654. Op. 7. N 2. 32 p.

(Articles from Scientific Journals)

15. Alekhina, N.M. I.F. Annenskiy – perevodchik Sh. Bodlera v sovremenom frantsuzskom literaturovedenii (po materialam issledovaniya Anastasii Vinogradovoy de Lya Fortel' «Priklucheniya poeticheskogo sub'ekta. Russkiy simvolizm po otnosheniyu k frantsuzskoy poezii: souchastie ili soprovtivlenie?») [I.F. Annenskiy as a translator of Ch. Baudelaire in modern French literary criticism (based on the study of A. Vinogradova de La Fortelle “Les aventures du sujet poétique. Le symbolisme russe face à la poésie française: complicité ou opposition?”)], in *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2014, no. 384, pp. 5–10.

16. Fokin, S.L. N.N. Sazonov – pervyy russkiy perevodchik Sharlya Bodlera [N.N. Sazonov – the first Russian translator of Charles Baudelaire], in *Russkaya literatura*, 2009, no. 3, pp. 115–128.

17. Fokin, S.L. Nikolay Gumilev i Sharl' Bodler. Stat'ya pervaya [Nikolai Gumilyov and Charles Baudelaire. Article one], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2016, issue 1(49), pp. 170–187.

18. Ioffe, D. “The Discourses of Love”: Some Observations Regarding Charles Baudelaire in the Context of Brjusov's and Blok's Vision of the “Urban Woman”, in *Russian Literature*, 2008, vol. LXIV, no. 1, pp. 19–46.

19. Ostrovskaya, E.S. Frantsuzskie poety v retseptsii I. Annenskogo. Sh. Lekont de Lil' [French poets at the reception of I. Annensky. C. Lecomte de Lisle], in *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 9. Filologiya*, 2005, no. 5, pp. 22–36.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

20. Ban'yanin, M. Bodlerovskoe ekho v gorodskoy poezii Bloka [Baudelaire echo in Blok's urban poetry], in *Aleksandr Blok. Issledovaniya i materialy* [Aleksander Blok. Researches and materials]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo «Pushkinskiy Dom», 2011, pp. 142–162.

21. Bogomolov, N.A. Iz istorii russkogo bodlerianstva [From the History of Russian Baudelaireism], in *Vestnik istorii, literatury, iskusstva. T. 1* [Bulletin of history, literature, art. Vol. 1]. Moscow: Sobranie, 2005, pp. 229–239.

22. Chekhomov, V.K. Frantsuzskie poety v perevodakh A.A. Kublitskoy-Piottukh [French poets in translations by A.A. Kublickaya-Piottuch], in *Shakhmatovskiy vestnik*, vol. 12. Moscow: IMLI RAN, 2011, pp. 382–388.

23. Durylin, S. Bodler v russkom simvolizme [Baudelaire in Russian symbolism], in *Knigoizdatel'stvo «Musaget»: Istoriya. Mify. Rezul'taty: Materialy i issledovaniya* [Musaget Publishing House: History. Myths. Results: Materials and researches]. Moscow: RGGU, 2014, pp. 261–327.

24. Ebert, K. Bluzhdaniya po gorodu. Bodlerovskiy flaner v interpretatsii Bloka [Wanderings around the City. Baudelaire flâneur in interpretation by Blok], in *Shakhmatovskiy vestnik*, issue 13. Moscow: IMLI RAN, 2013, pp. 226–238.

25. Vanner, A. Bodler v russkoy literature kontsa XIX – nachala XX veka [Baudelaire in Russian Literature of the Late 19th –Early 20th Centuries], in *Russkaya literatura XX veka: Issledovaniya amerikanskikh uchenykh* [Russian Literature of the 20th Century: Research by American Scholars]. Saint-Petersburg: Petro-RIF, 1993, pp. 25–45.

(Monographs)

26. Magomedova, D.M. *Kommentiruya Bloka* [Commenting on Blok]. Moscow: RGGU, 2004. 111 p.

27. Vinogradova de La Fortelle A. *Les aventures du sujet poétique. Le symbolisme russe face à la poésie française: complicité ou opposition?* Aix-en-Provence: Publ. de l'Université de Provence, 2010. 249 p.

28. Wanner, A. *Baudelaire in Russia*. Gainesville: Univ. Press of Florida, 1996. 253 p.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ SCIENTIFIC LIFE

УДК 14(47)(09)
ББК 87.3(2)522-685

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

Наследие и наследники: к 170-летию со дня рождения Владимира Сергеевича Соловьева

Аннотация. Рассматриваются проблемы современного российского соловьеведения. Анализируются успехи и причины неудач в реализации важнейших научных и культурных проектов, связанных с сохранением и исследованием философского, литературного и публицистического наследия В.С. Соловьева. Выявляются причины, порождающие недоверие к религиозно-философской мысли, и их влияние на рецепцию наследия В.С. Соловьева. Подчеркивается мысль о важности адекватного подхода к исследованию религиозной философии В.С. Соловьева. Дается характеристика соловьевских юбилейных мероприятий, проведенных в Ивановском государственном энергетическом университете. Одна из главных задач журнала «Соловьёвские исследования» и деятельности Соловьёвского семинара, определяется как культивирование чуткости и отзывчивости к философско-религиозной мысли.

Ключевые слова: 170-летний юбилей В.С. Соловьева, российское соловьеведение, деятельность Соловьёвского семинара, В.С. Соловьёв и религиозная философия, наследие В.С. Соловьёва на рубеже XX–XXI вв.

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

Heritage and Heritors: to the 170th Anniversary of Vladimir Sergeevich Solovyov's Birth

Abstract. The issues of modern Russian Solovyov's studies are considered. The article analyzes the successes and causes of failures in the implementation of the most important scientific and cultural projects related to the preservation and research of the philosophical, literary and journalistic heritage of V.S. Solovyov. The reasons arousing mistrust of religious and philosophical thought and their influence on the reception of V.S. Solovyov's legacy are revealed. The idea of the importance of an adequate approach to the study of V.S. Solovyov's religious philosophy is emphasized. The characteristic of the Solovyov anniversary events held at the Ivanovo State Energy University is given. One of the main

tasks of the “Solovyov Studies” journal and the Solovyov seminar activities is defined as the cultivation of sensitivity and responsiveness to philosophical and religious thought.

Key words: V.S. Solovyov's 170th anniversary, Russian Solovyov studies, the Solovyov Seminar activities, V.S. Solovyov and religious philosophy, V.S. Solovyov's legacy at the turn of the XX–XXI centuries

DOI: 10.17588/2076-9210.2023.1.187-193

В 2023 году отмечается 170 лет со дня рождения Владимира Сергеевича Соловьёва. Юбилейная дата послужила поводом к размышлениям о том, что сделано и что предстоит еще сделать всем нам, связавшим свою научную жизнь с исследованием наследия В.С. Соловьёва. Лично для меня это не праздное и, строго говоря, вовсе не праздничное занятие: прошедшие годы – более трех десятилетий – были отданы осмыслению наследия философа и координации исследований его творчества, практической работе по организации научных конференций, выставок, презентаций в российских и зарубежных университетах, научных центрах и библиотеках. В эти годы в Ивановском государственном энергетическом университете имени В.И. Ленина были учреждены Соловьёвский семинар – Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва (1999 г.), журнал «Соловьёвские исследования» (2001 г.), в 2018 г. был открыт первый в современной России памятник В.С. Соловьёву. Все это – знаковые события, свидетельствующие о том, что и сегодня, в XXI веке, личность В.С. Соловьёва, его философское, литературное и публицистическое наследие представляют собой живое явление, вызывающее исследовательский интерес, дискуссии и даже, как отмечают некоторые современные авторы, «ожесточенные споры»¹. Конечно, с точки зрения аналитика российской интеллектуальной истории, возникновение и успешное развитие соловьёвского научного историко-философского центра в Иванове – событие неожиданное, неординарное и требующее осмысления. Напротив, естественным и вполне ожидаемым было начало издания Полного собрания сочинений и писем В.С. Соловьёва, предпринятое Институтом философии РАН в 2000 году. Но, к сожалению, темпы реализации этого, безусловно, важнейшего научного проекта не вызывают оптимистических надежд: более чем за два десятилетия свет увидели только четыре тома... Это – явная неудача, как неудачной оказалась попытка установления памятника В.С. Соловьёву в Москве, в сквере Института философии РАН на Волхонке². И за каждой такой неудачей стоят не только объективные, но и вполне субъективные факторы, конечно же хорошо известные дотошным историкам.

¹ См.: Михайлова А.К. Владимир Соловьёв: наследие и наследники // Русская литература. Историко-литературный журнал. СПб., 2001. № 1. С. 263 [1].

² См.: Максимов М.В. «Мне особенно не хватает памятника Владимиру Соловьёву в Москве» // Соловьёвские исследования. 2018. Вып. 4(60). С. 9–10. [2].

Хочется отметить, как представляется, наиболее существенные из состоявшихся и несостоявшихся событий соловьевского сегмента историко-философской науки последних двух десятилетий: Соловьевский семинар, журнал «Соловьёвские исследования» и бюст В.С. Соловьева работы академика В.А. Евдокимова в Иванове³, с одной стороны, с другой – академические проекты издания ПСС В.С. Соловьева и установление памятника философу в Москве.

Важно понять причины неудач. На наш взгляд, они – не в недостатке финансирования или отсутствии специалистов, готовых работать в архивах, как полагают некоторые, схватывающие лишь на поверхности лежащие социально-культурные обстоятельства. Истинные причины глубже – и даже не в нахождении философа в «исключительном меньшинстве» как писала Р. Гальцева⁴, они – в исключительном *одиночестве* Владимира Соловьева, остающегося сегодня, как и сто лет тому назад, непонятым и непринятым, «двоящимся»⁵, как писал Александр Блок. Отсюда – и обилие безликих двух-трехстраничных *тезисов* и *проходных* статей, с одной стороны, а с другой – стремление набросить эзотерическое покрывало на наследие Соловьева, сделав его исследование достоянием избранных.

В статье «Рыцарь-монах» А. Блок рисует «двоящийся» облик философа: Вл. Соловьев «здесьшний», разящий «врага его же оружием» – смехом, но он – лишь «умный слуга другого». А этот другой – «нездесьшний – ... “честный воин Христов”»⁶. В блоковском образе Соловьева Д.Е. Максимов увидел «обобщенный и в значительной мере иррациональный миф о Вл. Соловьеве, “проевangelизатор будущею”, находящемся на рубеже нового мира и одержимом на этом рубеже “страшной тревогой”»⁷. Памятуя о существенном замечании А.Ф. Лосева, что «миф всегда ... жизнен и состоит из живых личностей»⁸, зададимся вопросом: о чем эта «страшная тревога» Соловьева?

Эта тревога о нас. Она вызвана предчувствием свершающихся на наших глазах – уже на рубеже XX и XXI веков – глобальной секуляризации и конца

³ См.: Максимов М.В. Об открытии бюста Вл.С. Соловьева в Ивановском государственном энергетическом университете // 2018. Вып. 4(60). С. 8 [3].

⁴ Гальцева Рената. Местоблюститель Владимира Соловьева // In memoriam: Сергей Аверинцев / Рос. акад. наук, Ин-т науч. информ. по обществ. наукам; отв. ред. и сост. Р.А. Гальцева. М.: ИНИОН, 2004. С. 40 [4].

⁵ В 1919 году А. Блок писал: «Владимир Соловьев все еще двоится перед нами...» (см.: Блок А. Рыцарь-монах (О Владимире Соловьеве) // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М.; Л., 1962. С. 451 [5]).

⁶ Там же. С. 450.

⁷ См.: Максимов Д.Е. Ал. Блок и Вл. Соловьев: (По материалам из библиотеки Ал. Блока) // Творчество писателя и литературный процесс: Межвуз. сб. науч. тр. / Иван. гос. ун-т им. Первого в России Иван.-Вознес. общегор. Совета рабочих депутатов; редкол.: П.В. Куприяновский (отв. ред.) и др. Иваново: ИвГУ, 1981. С. 189 [6].

⁸ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа / сост., подгот. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Мысль, 2001. С. 43 [7].

эпохи религиозного философствования, расцвет которого в России был связан с творчеством Соловьева как именно *религиозного философа*⁹.

Эти процессы, захватывая общественное сознание, порождают недоверие к религиозно-философской мысли, ее неприятие, что оборачивается неудачами больших культурных и научных проектов, в том числе, к сожалению, и историко-философских.

Однако, как справедливо подметил С.С. Аверинцев, «конец эпохи религиозного философствования – это еще не конец религиозной философии как таковой»¹⁰. Находясь в этой противоречивой ситуации, важно культивировать чуткость и отзывчивость к философско-религиозной мысли, что обережет нас от полного охамения¹¹. Именно в этом и состоит одна из главных задач журнала «Соловьёвские исследования», смысл деятельности Соловьёвского семинара и реализации его исследовательских, образовательных, культурных и просветительских проектов.

170-летний юбилей В.С. Соловьева, послуживший поводом к написанию этих кратких заметок, не прошел незамеченным, по крайней мере в Иванове. Начиная с сентября 2022 года и до настоящего времени Соловьёвский семинар совместно с Библиотекой ИГЭУ проводят серию научных и образовательных мероприятий для студентов, аспирантов и преподавателей университета¹². В их числе цикл бесед вашего покорного слуги «Мой гений – Соловьев: к 170-летию со дня рождения». Темы бесед посвящены философскому и литературному наследию В.С. Соловьева, Соловьёвскому семинару и журналу «Соловьёвские исследования». Особый интерес и живое обсуждение вызвали темы «Мой гений – Соловьев, или Соловьев как философ моей жизни», «"Ивановский дом Владимира Соловьева": философское и литературное наследие В.С. Соловьева в ИГЭУ», «"Я стыжусь, следовательно, существую как человек": нравственные императивы В.С. Соловьева», «История как оправдание добра: историософия и эсхатология В.С. Соловьева», «Праздники и будни Соловьёвского семинара: исследовательский центр в пространстве научной коммуникации», «"Какое счастье быть читателем вашего журнала": журнал "Соловьёвские исследования" в интеллектуальной жизни России и зарубежья»¹³.

В числе юбилейных мероприятий – прошедшая в декабре 2022 г. межвузовская научная конференция студентов и молодых ученых «Наследие В.С. Соловьё-

⁹ См. статью А.А. Аверинцева «Через столетие после кончины Владимира Соловьева: попытка защитительной речи» в: In memoiam. Сергей Аверинцев: сборник / Рос. акад. наук, Ин-т науч. информ. по обществ. наукам; отв. ред. и сост. Р.А. Гальцева]. М.: ИНИОН, 2004. С. 200–211. (309 с.) [8].

¹⁰ Там же. С. 202.

¹¹ Там же. С. 211.

¹² См.: Максимов М.В. В ИГЭУ прошли мероприятия, посвященные юбилею великого русского философа В.С. Соловьева. [Электронный ресурс]. URL: <http://ispu.ru/node/19405> (дата обращения 10.03.2023) [9].

¹³ См.: Максимов М.В. Мой гений – Соловьев: о серии научных и просветительских мероприятий, проводимых в ИГЭУ. [Электронный ресурс]. URL: <http://ispu.ru/node/19491> (дата обращения 10.03.2023) [10].

ва в контексте русской и зарубежной философии»¹⁴. А месяцем ранее – в преддверии Всемирного дня философии – состоялось открытие фотовыставки «Журнал “Соловьёвские исследования в России и за рубежом”», посвященной презентациям этого авторитетного научного периодического издания в университетских и научных центрах России, Франции, Германии, Италии, Болгарии и других стран¹⁵.

Значительный интерес у студентов, аспирантов и преподавателей ивановских вузов вызвала книжная выставка «Владимир Сергеевич Соловьёв: наследие и наследники», подготовленная Соловьёвским центром и университетской библиотекой. На выставке были представлены многочисленные издания сочинений Вл.С. Соловьёва и исследовательская литература отечественных и зарубежных авторов XIX, XX и XXI вв. Среди представленных изданий – несколько десятков книг на французском, английском, немецком, польском и японском языках. Особое место на выставке заняли семьдесят шесть выпусков журнала «Соловьёвские исследования» как живое свидетельство неугасающего интереса современных исследователей к наследию Вл.С. Соловьёва.

К 170-летию юбилею Вл.С. Соловьёва был приурочен выход в свет книги М.В. Максимова «Статьи, обзоры и рецензии, опубликованные в журнале “Соловьёвские исследования. Библиографический указатель: 2001–2021 гг. Вып. 1–72”» (СПб.: Алетейя, 2022. 416 с.). Презентации книги состоялись в библиотеке ИГЭУ, в Центральной универсальной научной библиотеке г. Иванова, в Социологическом институте РАН в Санкт-Петербурге (филиале Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук), в «Доме А.Ф. Лосева» в Москве¹⁶.

Публикация библиографического указателя, охватывающего двадцатилетний период жизни журнала «Соловьёвские исследования», дает возможность оценить состояние современного российского и зарубежного соловьёведения. Стабильность работы редколлегии журнала, включающей в свой состав крупнейших и авторитетнейших специалистов из девяти стран, позволяет уверенно смотреть в будущее и твердо надеяться на дальнейшие успехи и журнала, и Соловьёвского научного центра.

¹⁴ См.: Максимов М.В. Декабрьская межвузовская конференция студентов и молодых ученых. [Электронный ресурс]. URL: <http://ispu.ru/node/19409> (дата обращения 10.03.2023) [11]; Максимов М.В. Итоги межвузовской конференции студентов и молодых ученых «Наследие В.С. Соловьёва в контексте русской и зарубежной философии (по страницам журнала “Соловьёвские исследования”»». [Электронный ресурс]. URL: <http://ispu.ru/node/19436> (дата обращения 10.03.2023) [12].

¹⁵ См.: Максимов М.В. Об открытии фотовыставки «Журнал “Соловьёвские исследования” в России и за рубежом». [Электронный ресурс]. URL: <http://ispu.ru/node/19295> (дата обращения 10.03.2023) [13].

¹⁶ См.: К 170-летию со дня рождения Вл.С. Соловьёва: вышла в свет книга доктора философских наук, профессора М.В. Максимова. [Электронный ресурс]. URL: <http://ispu.ru/node/19194> (дата обращения 10.03.2023) [14].

Список литературы

1. Михайлова А.К. Владимир Соловьев: наследие и наследники // Русская литература. Историко-литературный журнал. СПб., 2001. № 1. С. 263–269.
2. Максимов М.В. «Мне особенно не хватает памятника Владимиру Соловьеву в Москве» // Соловьёвские исследования. 2018. Вып. 4(60). С. 9–10.
3. Максимов М.В. Об открытии бюста Вл.С. Соловьева в Ивановском государственном энергетическом университете // Соловьёвские исследования. 2018. Вып. 4(60). С. 8.
4. Гальцева Рената. Местоблюстителю Владимира Соловьева // In memoriam. Сергей Аверинцев / Рос. акад. наук, Ин-т науч. информ. по обществ. наукам; отв. ред. и сост. Р.А. Гальцева. М.: ИНИОН, 2004. С. 39–41.
5. Блок А. Рыцарь-монах (О Владимире Соловьеве) // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М.; Л., 1962. С. 446–454.
6. Максимов Д.Е. Ал. Блок и Вл. Соловьев: (По материалам из библиотеки Ал. Блока) // Творчество писателя и литературный процесс: Межвуз. сб. науч. тр. / Иван. гос. ун-т им. Первого в России Иван.-Вознес. общегор. Совета рабочих депутатов; редкол.: П.В. Куприяновский (отв. ред.) и др. Иваново: ИвГУ, 1981. С. 115–189.
7. Лосев А.Ф. Диалектика мифа / сост., подгот. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Мысль, 2001. 558 с.
8. Аверинцев А.А. Через столетие после кончины Владимира Соловьева: попытка защитительной речи // In memoriam. Сергей Аверинцев: сборник / Рос. акад. наук, Ин-т науч. информ. по обществ. наукам; отв. ред. и сост. Р.А. Гальцева. М.: ИНИОН, 2004. С. 200–211.
9. Максимов М.В. В ИГЭУ прошли мероприятия, посвященные юбилею великого русского философа В.С. Соловьева [Электронный ресурс]. URL: <http://ispu.ru/node/19405> (дата обращения 10.03.2023)
10. Максимов М.В. Мой гений – Соловьев: о серии научных и просветительских мероприятий, проводимых в ИГЭУ [Электронный ресурс]. URL: <http://ispu.ru/node/19491> (дата обращения 10.03.2023)
11. Максимов М.В. Декабрьская межвузовская конференция студентов и молодых ученых [Электронный ресурс]. URL: <http://ispu.ru/node/19409> (дата обращения 10.03.2023)
12. Максимов М.В. Итоги межвузовской конференции студентов и молодых ученых «Наследие В.С. Соловьева в контексте русской и зарубежной философии (по страницам журнала “Соловьёвские исследования”)» [Электронный ресурс]. URL: <http://ispu.ru/node/19436> (дата обращения 10.03.2023)
13. Максимов М.В. Об открытии фотовыставки «Журнал “Соловьёвские исследования” в России и за рубежом» [Электронный ресурс]. URL: <http://ispu.ru/node/19295> (дата обращения 10.03.2023)
14. К 170-летию со дня рождения Вл.С. Соловьева: вышла в свет книга доктора философских наук, профессора М.В. Максимова [Электронный ресурс]. URL: <http://ispu.ru/node/19194> (дата обращения 10.03.2023)

References

(Sources)

Collected Works

1. Blok, A. Rytsar'-monakh (O Vladimire Solov'evе) [On Vladimir Solovyov], in Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 5* [Works in 8 vol., vol. 5]. Moscow; Leningrad, 1962, pp. 446–454.

(Articles from Scientific Journals)

2. Mikhaylova, A.K. Vladimir Solov'ev: nasledie i nasledniki [Vladimir Solovyov: Heritage and heritors], in *Russkaya literatura. Istoriko-literaturnyy zhurnal*, 2001, no. 1, pp. 263–269.

3. Maksimov, M.V. «Mne osobenno ne khvataet pamyatnika Vladimiru Solov'evu v Moskve» [“I am especially lacking the monument to Vladimir Solovyov in Moscow”], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2018, issue 4(60), pp. 9–10.
4. Maksimov, M.V. Ob otkrytii byusta V.I.S. Solov'eva v Ivanovskom gosudarstvennom energeticheskom universitete [On the opening of the bust of V.S. Solovyov at Ivanovo State Power University], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2018, issue 4(60), p. 8.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

5. Averintsev, A.A. Cherez stoletie posle konchiny Vladimira Solov'eva: popytka zashchititel'noy rechi [A century after the death of Vladimir Solovyov: an attempt at a defensive speech], in *In memoriam. Sergey Averintsev* [In memoriam. Sergey Averintsev]. Moscow: INION, 2004, pp. 200–211.
6. Gal'tseva, R. Mestoblyustitel' Vladimira Solov'eva [Locum Tenens' of Vladimir Solovyov], in *In memoriam: Sergey Averintsev* [In memoriam. Sergey Averintsev]. Moscow: INION, 2004, pp. 39–41.
7. Maksimov, D.E. Al. Blok i V.I. Solov'ev: (Po materialam iz biblioteki Al. Bloka) [Al. Blok and V.I. Solovyov: (Based on materials from the library of Al. Blok)], in *Mezhvuzovskiy sbornik nauchnykh trudov «Tvorchestvo pisatelya i literaturnyy protsess»* [Intercollegiate collection of scientific papers “Creativity of a writer and the literary process”]. Ivanovo: IvGU, 1981, pp. 115–189.

(Monographs)

8. Losev, A.F. *Dialektika mifa* [The Dialectic of myth]. Moscow: Mysl', 2001. 558 p.

(Electronic Resources)

9. *K 170-letiyu so dnya rozhdeniya V.I.S. Solov'eva: vyshla v svet kniga doktora filosofskikh nauk, professora M.V. Maksimova* [To the 170th anniversary of the birth of V.S. Solovyov: the book of Doctor of Philosophy, Professor M.V. Maksimov was published]. Available at: <http://ispu.ru/node/19194> (data obrashcheniya 10.03.2023).
10. Maksimov, M.V. *V IGEU proshli meropriyatiya, posvyashchennye yubileyu velikogo russkogo filosofa V.S. Solov'eva* [ISPU hosted events dedicated to the anniversary of the great Russian philosopher V.S. Solovyov]. Available at: <http://ispu.ru/node/19405> (data ob-rashcheniya 10.03.2023)
11. Maksimov, M.V. *Moy geniy – Solov'ev: o serii nauchnykh i prosvetitel'skikh meropriyatiy, provodimyykh v IGEU* [My genius – Solovyov: about a series of scientific and educational events held at ISPU]. Available at: <http://ispu.ru/node/19491> (data ob-rashcheniya 10.03.2023)
12. Maksimov, M.V. *Dekabr'skaya mezhvuzovskaya konferentsiya studentov i molodykh uchenyykh* [December Interuniversity Conference of Students and Young Scientists]. Available at: <http://ispu.ru/node/19409> (data obrashcheniya 10.03.2023)
13. Maksimov, M.V. *Itogi mezhvuzovskoy konferentsii studentov i molodykh uchenyykh «Nasledie V.S. Solov'eva v kontekste russkoy i zarubezhnoy filosofii (po stranitsam zhurnala “Solov'evskie issledovaniya”)»* [Results of the interuniversity conference of students and young scientists “V.S. Solovyov's legacy in the context of Russian and foreign philosophy (by countries of the journal “Solovyov Studies”)”]. Available at: <http://ispu.ru/node/19436> (data obrashcheniya 10.03.2023)
14. Maksimov, M.V. *Ob otkrytii fotovystavki «Zhurnal “Solov'evskie issledovaniya” v Rossii i za rubezhom»* [On the opening of the photo exhibition “Solovyov studies” Journal in Russia and abroad”]. Available at: <http://ispu.ru/node/19295> (data obrashcheniya 10.03.2023)

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, 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:

5.7.1 – Онтология и теория познания

5.7.2 – История философии

5.7.3 – Эстетика

5.7.4 – Этика

5.7.7 – Социальная и политическая философия

5.7.8 – Философская антропология, философия культуры

5.7.9 – Философия религии и религиоведение

5.9.1 – Русская литература и литература народов Российской Федерации

5.9.2 – Литературы народов мира

5.9.3 – Теория литературы

5.10.1 – Теория и история культуры, искусства

Адрес редакции:

153003, Ивановская обл., г. Иваново, ул. Рабфаковская, д. 34, ИГЭУ,
Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия
В.С. Соловьёва – Соловьёвский семинар
т. (4932) 26-97-70, 26-98-57
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-studies.ispu.ru>

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также
на: <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Главный редактор:

Максимов Михаил Викторович, д-р филос. наук, профессор
т. (4932) 26-97-70
факс: (4932) 38-57-01; 26-97-96
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mymaximov@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 также 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, Максимову М.В., или по E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства 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. 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 *частич-*

ное 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 объёмом 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; mvmaximov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2023. Вып. 1(77)

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 20.03.2023. Дата выхода в свет 31.03.2023.
Формат 70x100 1/16. Печать плоская. Усл. печ. л. 16,25.
Тираж 65 экз. Цена свободная. Заказ №

Адрес редакции и издательства:
ФГБОУ ВО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»,
153003, Ивановская обл., г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,
153025, Ивановская обл., г. Иваново, ул. Дзержинского, 39, строение 8