

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

Выпуск 2(70) 2021

Issue 2(70) 2021

Редакционная коллегия:

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

Международная редакционная коллегия:

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

Адрес редакции:

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

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

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

© М.В. Максимов, составление, 2021

© Авторы статей, 2021

© ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина», 2021

СОДЕРЖАНИЕ

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

Юрина Н.Г. «Воскресные письма» В.С. Соловьева: особенности диалога с читателем	6
--	---

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Райнов Т.И. Очерки по истории русской философии 50–60 годов. Часть восьмая / Подготовка к публикации С.С. Илизарова и В.А. Куприянова	20
Ермичев А.А. Критические заметки к вопросу о «Московской метафизической школе»	37

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ПОЗНАНИЯ

Орро А. Does a “russian philosophy” exist? The boundaries and nature of a question ..	47
Медоваров М.В. Проблема прерывности и непрерывности исторического процесса в русской религиозной философии	68
Nemeth T. Chelpanov: The Psychologist as a Realist Neo-Kantian.....	84

ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОЛОГИЯ

Рычков А.Л. Маргиналии А. Блока как свидетельство об исторических источниках примечаний в драме «Роза и Крест». Статья четвертая, заключительная	114
Приложение. Выписка А. Блока об альбигойском крестовом походе из сочинений по всеобщей истории О. Йегера и Ф. Шлоссера / Расшифровка и комментарии А.Л. Рычкова	135

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Едошина И.А. Культурфилософия <i>леса</i> в одноименной пьесе А.Н. Островского ...	143
Дударева М.А. Апофатика цвета в рассказах Б. Зайцева «Мгла» и «Белый свет»: онтологический и культурологический аспект	160

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Мьёр К.Й. [Рец. на:] Caryl Emerson, George Pattison and Randall A. Poole (eds.): The Oxford Handbook of Russian Religious Thought. Oxford: Oxford University Press, 2020. Ххviii + 712 p.	171
Межуев Б.В. Лев Шестов – по ту сторону истины и добра. [Рец. на:] Andrea Oppo. Lev Shestov: The Philosophy and Works of a Tragic Thinker. Academic Studies Press, 2020. 420 p.	181
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	190
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	192
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ.....	192

Editorial Board:

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

International Editorial Board:

G.E. Aliaiev, Doctor of Philosophy, Poltava, Ukraine,
R. Goldt, Doctor of Philology, Mainz, Germany,
N.I. Dimitrova, Doctor of Philosophy, Sofia, Bulgaria,
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 specialties: 09.00.00 – Philosophical Sciences; 10.01.00 – Literature Studies; 24.00.00 – Cultural Studies.

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

© M.V. Maksimov, preparation, 2021

© Authors of Articles, 2021

© Federal State-Financed Educational Institution of Higher Professional Education «Ivanovo State Power Engineering University named after V.I. Lenin», 2021

CONTENT

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

Yurina N.G. V.S. Solovyov's "Sunday Letters": Aspects of the Author's Dialogue with the Reader	6
---	---

HISTORY OF PHILOSOPHY

Rainov T.I. The Outlines of the History of Russian Philosophy of the 50–60s. Parts eight / <i>Prepared for Publication by S.S. Ilizarov and V.A. Kupriyanov</i>	20
Ermichev A. Critical Remarks on the Question of a "Moscow School of Metaphysics"..	37

PHILOSOPHY AND METHODOLOGY OF COGNITION

Oppo A. Does a "Russian Philosophy" Exist? The Boundaries and Nature of a Question ...	47
Medovarov M.V. The Issue of the Continuity and Discontinuity of the Historical Process in Russian Religious Philosophy	68
Nemeth T. Chelpanov: The Psychologist as a Realist Neo-Kantian.....	84

PHILOSOPHY AND PHILOLOGY

Rychkov A.L. A. Blok's Marginalia on the Albigensian Crusade as an Indication of the Historical Sources of "Notes" in the Drama "The Rose and the Cross". <i>Article four, final</i>	114
Appendix. A. Blok's Excerpt about the Albigensian Crusade from the Works on General History by O. Jäger and F. Schlosser / <i>Transcription and comments made by A.L. Rychkov</i>	135

PHILOSOPHY AND CULTURAL STUDIES

Edoshina I.A. The Cultural Philosophy of the <i>Forest</i> in the Eponymous Play by A.N. Ostrovsky	143
Dudareva M.A. The Apophatic Dimension of Color in B. Zaitsev's Stories "Mist" and "White Light": Its Ontological and Cultural Aspects	160

CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

Mjor K.J. Review of Caryl Emerson, George Pattison and Randall A. Poole (eds.): <i>The Oxford Handbook of Russian Religious Thought</i> . Oxford: Oxford University Press, 2020. Xxviii + 712 p.	171
Mezhuyev B.V. Lev Shestov – On the Other Side of Good and Truth. [Review on:] Andrea Oppo. <i>Lev Shestov: The Philosophy and Works of a Tragic Thinker</i> . Academic Studies Press, 2020. 420 p.	181
ON "SOLOVYOV STUDIES" JOURNAL	190
ON SUBSCRIPTION TO "SOLOVYOV STUDIES" JOURNAL.....	192
INFORMATION FOR AUTHORS.....	192

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

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

УДК 821.161.1Соловьёв

ББК 83.3(2=411.2)5

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

«Воскресные письма» В.С. Соловьёва: особенности диалога с читателем

Аннотация. Предлагается анализ «Воскресных писем» В.С. Соловьёва. Рассматриваются особенности авторского диалога с читателем в рамках этого публицистического цикла. Актуальность темы обоснована важностью произведения для осмысления, с одной стороны, последнего текста писателя «Три разговора...», с другой – общего направления развития его публицистики. «Воскресные письма» сравнительно недавно оказались в сфере внимания соловьеведов и остаются мало изученными. С опорой на основные положения концепции речевых жанров М.М. Бахтина рассматриваются работы, входящие в соловьевский цикл, в коммуникативном ракурсе в нескольких проекциях: автор – адресат, автор – текст, адресат – текст. Такой подход является новым для соловьеведения и продуктивным в силу совмещения в рамках научного исследования возможностей литературоведения и языкознания. В результате воссоздается общая схема выстраивания Соловьёвым-публицистом коммуникативного акта с читателем, характеризуются некоторые особенности его диалога с аудиторией. Делаются выводы о том, что 1) главной целью Соловьёва при публикации «Воскресных писем» была организация регулярного и прямого диалога с русской читающей публикой в связи с широким кругом общественных, политических, философских, религиозных и нравственных вопросов (сказалась традиция «Дневника писателя» Ф.М. Достоевского); 2) автор цикла реализовывал, прежде всего, просветительско-пророческую творческую стратегию; 3) на протяжении 1897–1898 годов Соловьёв по-разному дифференцировал читательскую публику, корректировал свою позицию относительно адресата; 4) выбор жанровой формы произведения (письмо-проповедь) был не случаен, обосновывался характером речевой ситуации, участниками диалога, спецификой сферы общения, предметом речи и определил своеобразие стиля; 5) стиль соловьевского цикла отличается неоднородностью, неровностью, взволнованностью. Эти выводы позволяют яснее представить специфику авторской позиции Соловьёва-публициста, характер реализации его творческих стратегий.

Ключевые слова: концепция речевых жанров М.М. Бахтина, коммуникативный акт, публицистический текст, диалог, адресат, адресант, жанр, творческая стратегия, предмет речи, стиль

Natalya Gennadyevna Yurina

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

V.S. Solovyov's "Sunday Letters": Aspects of the Author's Dialogue with the Reader

Abstract. The article is devoted to the analysis of V.S. Solovyov's "Sunday Letters". Aspects of the author's dialogue with the reader within the framework of this publicist cycle are considered. The relevance of the topic is based on the importance of this work for understanding the writer's last work, "Three Conversations" and the general direction of the development of his publicist writing. The "Sunday Letters" have relatively recently come to the attention of Solovyov scholars and remain little studied. On the basis of the main premises of M.M. Bakhtin's concept of speech genres, the article examines the works included in the Solovyov cycle from a communicative perspective, highlighting several perspectives: author – addressee, author – text, addressee – text. This approach is new for Solovyov studies and productive due to the combination of literary and linguistic-methods of scientific research. As a result, the general scheme of the way Solovyov the publicist constructs a communicative act with the reader established and some features of his dialogue with the audience are characterized. The article concludes that 1) Solovyov's main goal in publishing "Sunday Letters" was to organize a regular and direct dialogue with the Russian reading public on a wide range of social, political, philosophical, religious and moral issues (reflecting the influence of the tradition of F.M. Dostoevsky's "Writer's Diary"); 2) the author of the cycle primarily implemented an educational and prophetic creative strategy; 3) during 1897–1898 Solovyov distinguished between various sections of the reading public, corrected his position regarding the addressee; 4) the choice of the genre form of the work (letter-sermon) was not accidental, it was justified by the nature of the speech situation, participants of dialogue, specifics of communication sphere, subject of speech and determined the uniqueness of his style; 5) the style of the Solovyov cycle is characterized by heterogeneity, unevenness, excitement. These conclusions clarify the specifics of the author's position in the works of Solovyov the publicist, the character of his implementation of creative strategies.

Key words: M.M. Bakhtin's concept of speech genres, communicative act, publicist text, dialogue, addressee, addresser, genre, creative strategy, subject of speech, style

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.2.006-019

Публицистический цикл «Воскресные письма», состоящий из 22 работ, создавался В.С. Соловьевым в конце его творческого пути. Статьи, входящие в него, были опубликованы в 1897–1898 годах в газете В.П. Гайдебурова «Русь». Весной 1900 года 12 из них были переизданы в качестве приложения к последнему фундаментальному произведению писателя «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории...».

«Воскресные письма» сравнительно недавно оказались в сфере внимания соловьеведов, хотя публицистика Соловьева, начиная с 1990-х годов, активно переиздавалась¹ и изучалась как в России (работы В.И. Фатющенко и

¹ См.: Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 1, 2. Воскресные письма // Соловьев В.С. Литературная критика. М.: Современник, 1990. С. 292–372 [1]; Politics, Law, and Morality: Essays by V.S. Soloviev. New Haven: Yale University Press, 2000. 368 p. [2].

Н.И. Цимбаева², С.Б. Роцинского³ и др.), так и за рубежом (Г. Гаут⁴, Дж. Корнблатт⁵, Ф. Цанн-кай-си⁶, Я. Красицки⁷ и др.). Анализируя соловьевский цикл в ракурсе публицистических полемик конца XIX века, Б. Межуев справедливо отметил его особую идейную нагрузку в составе «Трех разговоров...»: они представляли в публицистическом формате тот корпус идей, который определил художественное полотно последнего прозаического произведения философа⁸. Это подтверждает авторская последовательность их расположения при вторичной публикации: сначала – письма под общим названием «Немизида» об испано-американской войне и последствиях для государства насильственного принуждения к исповеданию «правильной» веры, затем – несколько писем («Россия через сто лет», «О соблазнах», «Совестность или истина?»), связанных с внутрисоветскими проблемами (демография, особенности общественного мышления), наконец, «Пасхальные письма», посвященные осмыслению духовного развития человечества. Такая очередность позволила полнее реализовать авторский замысел, пояснить логику развития мысли в «Трех разговорах...», дополнить выводы. Факт особой важности для позднего Соловьева вышеназванного цикла подтверждает авторское замечание о нем: «Некоторые из этих статей принадлежат к наиболее удачному, что когда-либо мною написано...» [10, с. 653].

Таким образом, актуальность заявленной темы обоснована важностью «Воскресных писем» для осмысления, с одной стороны, соловьевских «Трех разговоров...», с другой – общего направления развития публицистики писателя. На сегодняшний день публицистический цикл остается мало исследованным как в плане проблематики, жанрового своеобразия, языкового оформления, так и в плане отражения авторской позиции, специфики реализации творческих стратегий Соловьева. Ниже рассмотрим этот текст в коммуникативном ракурсе, проанализируем с точки зрения особенностей организации публицистического диалога с читателем. При осмыслении художественного и публицистического произведения в аспекте коммуникации особенно продуктивна, на наш

²См.: Фатюшенко В.И., Цимбаев Н.И. Владимир Соловьев – критик и публицист // Соловьев В.С. Литературная критика. М.: Современник, 1990. С. 5–34 [3].

³См.: Роцинский С.Б. Вл. Соловьев и теоретики народничества: выяснение отношений по поводу общественного идеала и роли личности в истории // Соловьёвские исследования. 2005. Вып. 11. С. 13–25 [4].

⁴См.: Gaut G. Can a Christian be a Nationalist? Vladimir Solov'ev's Critique of Nationalism // Slavic Review. 1998. Vol. 57, No. 1. P. 77–94 [5].

⁵См.: Kornblatt J.D. Vladimir Solov'ev on Spiritual Nationhood, Russia and the Jews // Russian Review. 1997. Vol. 56, No. 2. P. 157–177 [6].

⁶См.: Цанн-кай-си Ф. «Русская идея» в философской публицистике Вл. Соловьева и духовная ситуация нашего времени // Соловьёвские исследования. 2005. Вып. 11. С. 66–74 [7].

⁷См.: Красицки Я. Проблема раздела церквей и христианского единства в публицистике В. Соловьева // Соловьёвские исследования. 2005. Вып. 11. С. 87–97 [8].

⁸Б. Межуев настаивает на том, что «двадцать второе письмо было совсем не последним и, что важно, не последним, размещенным в газете "Русь"» [9].

взгляд, методология, предложенная М.М. Бахтиным в работе о речевых жанрах⁹. Бахтинская концепция генерирует возможности литературоведения и языкознания, позволяет увидеть текст объемно, сразу же в нескольких проекциях: автор – текст, автор – адресат, адресат – текст. Такая методология крайне редко используется при анализе соловьевских произведений (публицистику В.С. Соловьева в коммуникативном ракурсе рассматривали Н.Г. Баранец¹⁰, О.Л. Аriskина¹¹, литературно-критические и художественные тексты – Н.Г. Юрина¹²), что обеспечивает исследованию новизну не только объекта изучения, но и метода.

Автор – адресат (определение адресата, авторской стратегии)

Любой текст-высказывание в значительной степени определяется адресантом и выстраивается с учетом возможных ответных реакций адресата. Очевидно, что главной целью Соловьева при публикации цикла «Воскресные письма» была организация регулярного прямого диалога с русской читающей публикой в связи с широким кругом актуальных общественных, политических, философских, религиозных и нравственных вопросов. Предположим, что на характер реализации этого замысла могли повлиять не только эсхатологические настроения позднего Соловьева, в связи с которыми обсуждение жизненно важных для человеческого развития вопросов стало для него настоятельно необходимым, но и публицистический опыт Ф.М. Достоевского, традиция его «Дневника писателя». В начале своей литературно-критической деятельности именно этого автора Соловьев назвал пророком и, несмотря на изменение в дальнейшем своего отношения к некоторым идеям писателя, так и не перечеркнул последующими публичными выступлениями своей ранней оценки. Логично, что к творческому опыту Достоевского Соловьев должен был присматриваться особенно внимательно.

Письма-высказывания Соловьева в силу их публицистической природы, сферы деятельности, в рамках которой они оглашались, первоначально предполагали широкий круг собеседников: народ, соотечественников, современников. Возможно, неслучайно для публикации было выбрано издание с символи-

⁹ См.: Бахтин М.М. Проблема речевых жанров // Бахтин М.М. Литературно-критические статьи. М.: Худож. лит., 1986. С. 428–472 [11].

¹⁰ См.: Баранец Н.Г. Дискурсивные и жанровые особенности творчества В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2002. Вып. 2. С. 18–34 [12].

¹¹ См.: Ariskina O.L., Yurina N.G. Features of the linguistic personality of V.S. Solovyov-publicist (speech: "three forces") // Utopia y Praxis Latinoamericana. 2020. 25 (5). P. 39–50 [13].

¹² См.: Юрина Н.Г. Творческие стратегии в литературной критике В.С. Соловьева (на материале работ «Поэзия Ф.И. Тютчева» и «Русские символисты») // Филология и культура. 2021. № 1 (63). С. 225–230 [14]; Юрина Н.Г. Литературно-художественное творчество В.С. Соловьева в контексте русской словесности второй половины XIX века (эстетика, поэтика, стиль). Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2019. С. 59–94 [15].

ческим названием «Русь». Вообще Соловьёв не очень высоко ставил русское общество, склонное к подражанию, несвободное и несамостоятельное. Незадолго до смерти он писал: «Заглядывая в душу нашего общества, не увидишь там ни ясного добра, ни ясного зла... ни богу свечка ни черту кочерга» [16, с. 171]. Вместе с тем нельзя не обратить внимание на то, что в процессе обнародования серии «Воскресных писем» автор по-разному дифференцировал для себя публику, искал «своего» читателя и корректировал свою позицию относительно адресата. Так, в 5-м письме он называл в качестве субъекта восприятия текста «здорового русского читателя», «действительный русский народ» и «ту часть русского общества, которая заодно с народом и предана его истинной пользе»¹³. В 6-м определял читателя предельно широко: рассуждал о «малых сих», из которых «состоит весь мир»¹⁴. Это «люди, не имеющие вкуса к злу, не любящие его ради него самого, но недостаточно сильные, чтобы противиться его материальным соблазнам»¹⁵. Именно для них, полагает автор, могут быть полезны его размышления-поучения. В 10-м письме Соловьёв пришел к выводу, что его адресат – русское христианское сообщество, включающее как интеллигенцию, так и народ. В 16-м письме автор говорил о трех категориях слушающих-собеседников по их отношению к истине: 1) духовно слепые, утратившие возможность воспринимать истину в силу болезни души; 2) зрячие, воспринимающие истину и старающиеся выстроить жизнь в соответствии с этим знанием; 3) зрячие, которые видят истину, но ненавидят и не принимают ее, так как она обязывает их к действию, которого они не хотят. Итоговый вывод Соловьёва: «Не требуется умственная работа над истиною для избранных добра и зла, но она требуется для множества призванных к добру и отвлекаемых злом» [17, с. 55]. Для «людей средних, пассивных», легко смущаемых и сбиваемых «с толку всякими волками в овечьей шкуре»¹⁶ и были написаны «Воскресные письма».

Соловьёв с юношеских лет соотносил свою жизненную миссию с пророчеством об истине¹⁷. В одном из писем к А.А. Фету он писал: «Я, впрочем, не только об угождении, но даже и об убеждении людей давно оставил попечение. Довольно с меня свидетельствовать, как умею, об истине, в которую верю, и о лжи, которую вижу» [19, с. 121]. Свое назначение он старался реализовать через научно-философский, публицистический, художественный, литературно-

¹³ См.: Соловьёв В.С. Воскресные письма // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва: в 10 т. Т. 10. СПб.: Тов-во «Просвещение», 1914. С. 17–18 [17].

¹⁴ Там же. С. 19.

¹⁵ Там же.

¹⁶ См.: Соловьёв В.С. Воскресные письма // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва: в 10 т. Т. 10. С. 55.

¹⁷ В качестве традиций, к которым оказался в этой связи восприимчив Соловьёв, П. Дэвидсон называет русскую литературную пророческую традицию и библейскую традицию еврейского пророчества (см.: Davidson P. Vladimir Solov'ev and the Ideal of Prophecy // Slavonic and East European Revue. 2000. Vol. 78, No. 4. С. 662 [18]).

критический формат общения с собеседником, использовал как устный, так и письменный его виды. Начиная с первых публицистических выступлений, выстраивая поле диалога с читателем, Соловьев использовал, прежде всего, просветительно-пророческую стратегию, что мы констатировали и проиллюстрировали ранее на материале статьи «Три силы»¹⁸. Речевой акт организовывался им с учетом неравноправия собеседников, модальности урока, который должен был усвоить адресат. Адресант-«наставник» позиционировал себя как носителя истины, стремился к полноте раскрытия темы, расставлял смысловые акценты. Соответственно подбиралась жанровая форма, особый способ изложения. Формат публицистического общения с читателем в 1880-е годы стал для философа одним из основных. В ряде полемических статей, составивших впоследствии два выпуска «Национального вопроса в России» (1883–1891 гг.), выстраивалась и другая, игровая, творческая стратегия. Используя прием иронии, намеки и недосказанность, автор предлагал адресату-читателю текст с двойным смыслом, приглашал к равноправному диалогу. Отыскивая отдельные оттенки авторских мыслей и чувств, читатель должен был критически осмыслить сообщение, проанализировать скрытые в нем смыслы и установить в диалоге с автором собственную истину. В последние годы жизни, достигнув пика в развитии своей поэзии и художественной прозы, Соловьев возвратился к активным занятиям публицистикой, очевидно, из-за действенного ее характера, возможности общаться с собеседником напрямую, быстро реагировать на ответные реплики и изменяющуюся ситуацию общения. Если в ранний период творческой деятельности Соловьев часто использовал форму устного выступления (лекция, слово, речь), то к концу жизни он, по свидетельству Э.Л. Радлова, стал тяготиться общением с большой аудиторией: публичные лекции: «утомляли и расстраивали его более, чем всякий другой труд»¹⁹. Вместе с тем прямое общение с размышляющей и анализирующей текущую жизнь публикой Соловьев, очевидно, считал важным и необходимым.

Использование просветительно-пророческой стратегии в диалоге с читательской аудиторией, главенствующая позиция автора относительно выстраиваемого дискурса, безусловно, просматриваются в «Воскресных письмах». Соловьев авторитарно излагает собственный взгляд на человеческий путь и современную действительность, пытается убедить читателя-собеседника в своей правоте, объяснить свою точку зрения, воздействовать на адресата. Обратим внимание на названия, подчеркивающие позицию автора-пророка, просветителя и проповедника: «Небо или земля?», «Словесность или истина?», «Забытые уроки», «Что такое Россия», «Женский вопрос», «Восточный вопрос». Они

¹⁸См.: Ariskina O.L., Yurina N.G. Features of the linguistic personality of V.S. Solovyov-publ-cist (speech: "three forces") [13].

¹⁹ Радлов Э.Л. В.С. Соловьев. Биографический очерк // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: в 10 т. Т. 10. СПб.: Тов-во «Просвещение», 1914. С. XVII [20].

имеют констатирующий или проблемный характер, отличаются философским размахом. Название писем 1898 года («Духовное состояние русского народа», «Россия через сто лет») прямо обращены в будущее, содержат духовное пророчество. В центре обсуждения – оценки и анализ определенной ситуации, характеристика личностей, концентрирующих типичные черты общественной группы, важные тенденции. В каждом из своих высказываний автор, безусловно, проявляет индивидуальность, выражает свой взгляд на мир, эстетические пристрастия, этические принципы. Это проявляется в выборе темы, позиции по проблеме, в замысле и специфике его реализации, экспрессии, стиле высказывания. Однако самовыражение здесь не является самоцелью. Для Соловьева важнее другое – донесение истины до читателя, воздействие на него. Э.Л. Радлов определял особенности авторской позиции в «Воскресных письмах» так: «...читатель все время чувствует, что серьезный взор автора следит за ним и старается уловить хотя бы проблеск сознания, что единственно ценное в жизни – это вера в безусловное начало, это живое религиозное чувство» [20, с. XX]. Нельзя не отметить, что в текстах соловьевского цикла отсутствует абсолютный авторитаризм, ограниченность сообщения констатацией субъективных мыслей и ощущений, как, например, в поздней литературной критике Соловьева. Автор признает право читателя на равноценную реплику, которая может увести диалог в сторону от намеченного им направления: «Прошу извинения, что речь о важном деле, начатую в прошлом письме, я прерву сегодня... В № 7543 "Нового времени" мне посвящены две статьи...» [17, с. 14]. Учительско-пророческий тон первых соловьевских публицистических выступлений смягчается, становится более открытым, доброжелательным. Если публицист и не воспринимает собеседника как абсолютно равного, то, по крайней мере, пытается прислушаться к нему, дает возможность высказаться («Три разговора...») выстраиваются по тому же принципу).

Полемика не была приоритетной задачей «Воскресных писем». Вот почему игровая стратегия здесь не является ведущей, используется фрагментарно. Так, разоблачая в письме «Словесность или истина?» полуистинность нищезанятия, модного умственного заблуждения современности, Соловьев намеренно выбирает соглашательско-уступчивый тон, форму скрытой полемики. Он противопоставляет идею «несчастливого Ницше» библейской истине, и это соседство мгновенно перечеркивает заслуги немецкого философа: «...эта истина о высшем, сверхчеловеческом начале в нас... была уже не нова, когда апостолу Павлу пришлось *напоминать* ее афинянам... Теперь Ницше возвестил ее как великое открытие. Спасибо и на том. Но вот беда: апостол Павел напомнил афинянам о высшем достоинстве и значении человека только для того, чтобы сейчас же указать на действительное осуществление этого *высшего* в действительном праведнике, воскресшем из мертвых... тогда как новейшему проповеднику сверхчеловека не на что указать в действительности и некого назвать» [17, с. 29]. Все в этой реплике Соловьева отвечает задачам полемики: и ирони-

ческое обозначение оппонента как «нового проповедника сверхчеловека», и курсивное подчеркивание значимых слов, и общая ироническая оценка («Спасибо и на том»), и мгновенное языковое снижение, переход на разговорный уровень («но вот беда»). При этом экспрессия обоснована не столько предметом речи, сколько отношением к сказанному собеседником. Явная ирония проявляется в обозначении Ницше как «базельского профессора», в сравнении его с героем Гоголя Тентетниковым, который писал «о генералах вообще», в выстраивании синонимического ряда («кабинетный ученый», «слишком филолог», «смелый и многоученный немец»). Скрытое ироническое снижение прослеживается в отдельных замечаниях: «...для филолога быть основателем религии так же неестественно, как для титулярного советника быть королем испанским»²⁰ и др. Все это подводило к неожиданно серьезному заключению: не исключено, что сверхчеловек Ницше озаменовал начало страшных времен для человечества – пришествие в мир антихриста. Талантливый немецкий философ мог предчувствовать скорое наступление ложных дел и знамений и выразить это так, как позволяли его возможности.

Автор – текст (жанр, предмет речи, композиция, степень экспрессивности)

Выбор жанра высказывания, как отмечал М.М. Бахтин, обосновывается ситуацией речевого общения, его участниками, спецификой сферы общения и предметом речи. Свои «Воскресные письма» Соловьев соотнес с жанром письма, точнее, цикла писем. Эта форма обеспечивала максимальную степень близости адресата говорящему, доходящую до уровня дружеского общения, предполагало особую откровенность, обоснованный субъективизм. В силу синтетического характера публицистики, сочетающей в себе объективность научного исследования, документа и эмоциональность художественного и разговорного текстов, коммуникация в данной области творческой деятельности предполагала точность определения понятий, логическую обоснованность, доказательность суждений, насыщенность информацией, заданность объема и темпа коммуникации, разнообразие трактовок сообщения, субъективизм диалога (интерес адресата к изданию, проблеме, автору).

Еще одной жанровой составляющей, определившей коммуникативное поле «Воскресных писем», стала проповедь (поучение, духовная беседа). Считаем, что этот авторский выбор был во многом обоснован фактом именно воскресного общения с публикой-«паствой». Традиционно церковное публичное выступление преследовало практически информативно-воспитательные цели, содержало полемику по богословским вопросам, наставление. Для текстов этого жанра характерен небольшой объем, общедоступный язык, без особых

²⁰ См.: Соловьев В.С. Воскресные письма // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: в 10 т. Т. 10. С. 29–30.

украшений, затемняющих смысл, обращенность к широкому кругу слушателей/читателей. Стилиевые черты проповеди-поучения просматриваются в «Воскресных письмах» в использовании местоимений «мы», «наш» («Разве *мы* не знаем еще и того, что именно угодно Богу *от нас*, от России? Если еще и не знаем, то это – *наша* вина, и от *нас* зависит ее и исправить...»²¹), антитезы («маленький образчик большого недоразумения», «умственное богатство предпочтительнее скудости»), повторов («...а запросы мышления останавливаются на *мнимых* истинах, *мнимо* доказанных какою-то *мнимою* наукой»²²), реминисценций из библейского текста. М.М. Бахтин писал: «Первое и последнее предложения высказывания...это, так сказать, предложения “переднего края”, стоящие непосредственно у самой линии смены речевых субъектов» [11, с. 461]. Обратим внимание на то, что уже первая (главная) граница высказывания-цикла обозначена Соловьёвым при помощи цитаты из Ветхого Завета: «Не добро народу быть одному» (Бытие, гл. 2). Многие письма-высказывания в рамках цикла (6, 14, 16-е) завершаются библейской цитатой. Эти цитаты («...лучше было бы человеку тому, если бы навязали жернов на шею ему и ввергли его в море» (от Луки, гл. 17)²³, «...если вы верите Моим словам, то верьте делам, которые Я творю» (от Иоанна, гл. 10)²⁴) наряду со ссылками на библейские легенды (о встрече Иисуса с учениками после воскресения, о Фоме неверующем и др.), – своего рода знак для аудитории, обозначение «своего» читателя, имеющего христианское вероисповедание.

Соловьёв-публицист говорил в «Воскресных письмах» о жизни человека в социуме, затрагивал проблемы смысла существования, идейных заблуждений и провокаций, отношения к религии, сущности многонационального целого, роли языка народа, национального греха. Смена тематики была обоснована, с одной стороны, степенью высказанности автора по проблеме, с другой – необходимостью реакции на ответную реплику собеседника. Адресант должен был проделать серьезную аналитическую работу, чтобы собрать материал этой разрозненной ответной реплики, выявить общее направление и смысл «ответа», так как такой ответ не всегда выражался вербально и конкретно, чаще отражался в событиях текущей общественной жизни, иногда внешне никак не связанных с поставленной проблемой. Так, первые четыре из «Воскресных писем» («Семья народов», «Пробуждение совести», «О русском языке», «Что такое Россия») Соловьёва были посвящены вопросам веротерпимости и выстраивания многонационального общественного организма по законам духовного единства. При сохранении общей темы уже 2-е письмо учитывало ответные реплики аудитории (тематически близкие статьи в «Русском обозрении», «Новом времени», «Гражда-

²¹ См.: Соловьёв В.С. Воскресные письма // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва: в 10 т. Т. 10. С. 74.

²² Там же. С. 72.

²³ Там же. С. 21.

²⁴ Там же. С. 31.

нине»). 3-е начиналось с комментария ответа-упрека, опубликованного в «Новом времени», на предыдущее соловьевское высказывание. Между письмами, открывающими цикл, отношение «утверждение – дополнение»; начиная с 5-го письма («О так называемых вопросах»), отношение – «вопрос – ответ».

Экспрессивный момент в «Воскресных письмах» определялся оценивающим отношением адресанта к предмету обсуждения и собеседнику. Соловьев часто переходил от спокойно-нейтрального тона к взволнованному, эмоциональному. Это объяснялось важностью для него тех мыслей, которые он сообщал, полемическим азартом, личностной склонностью к иронии. Многочисленные риторические восклицания Соловьева в рамках цикла выполняли разную функцию. Так, в 11-м письме на четыре страницы текста шесть восклицаний. Кроме благоговейного «Христос воскрес!», выбранного в качестве заголовка, присутствуют восклицания, передающие иронию, возмущение, негодование. Они сочетаются с риторическим вопросом или общим обозначением позиции оппонента, используются для диалогизации текста (при этом собственная позиция каждый раз усиливается эмоционально): «Но разве природа не бессмертна? Всегдашний обман! Она кажется бессмертной для внешне-го взгляда...»²⁵. Соловьев обычно ясно отражал свои эмоции в связи с чужим словом: «Когда я прочел эту тираду, старые, заглохшие славянофильские чувства взыграли в сердце моем»²⁶. Но в полемическом 9-м письме, посвященном нищестанову, автор в меньшей степени использовал прямые восклицания, экспрессия вуалировалась, ироническое отношение к предмету речи проявлялось в скрытой форме.

Адресат – текст (идея, стиль)

Остро ощущая близость конца времен, Соловьев в своих «Воскресных письмах» утверждал идеи религиозности, нравственного обновления, соборности. Авторская позиция доходила до адресата не только через совокупность авторских выводов, но и через особую манеру изложения, идиостиль. Специфика адресата определила некоторую фамильяризацию стиля: присутствие лексики, находящейся под речевым запретом («Мужик – глуп», «Баба – дура»²⁷), соединение отвлеченно-теоретических суждений с задушевно-дружескими, художественные вставки (стихотворные цитаты, пословицы, оценивающие эпитеты («ребяческая иллюзия», «роковые вопросы»), сравнения («Привязанность к местной родине так же мало препятствует патриотизму... как в правильной семье любовь к матери не мешает и не соперничает с любовью к отцу»²⁸), метафоры («жажда новизны», «зерно зла», «семя добра»), инверсии («к патриотизму *размышляющему*», «патриотов *ликующих*»). Стиль

²⁵ См.: Соловьев В.С. Воскресные письма // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: в 10 т. Т. 10. С. 34.

²⁶ Там же. С. 16.

²⁷ Там же. С. 71.

²⁸ Там же. С. 11.

«Воскресных писем» можно охарактеризовать как неровный, взволнованный, насыщенный большим количеством риторических вопросов и восклицаний: «Для человека, не покупающего свой духовный хлеб готовым в какой-нибудь булочной, а вырабатывающего его собственным трудом, какие мучения приносит хотя бы, например, чувство патриотизма!.. В каком состоянии находится отечество?» [17, с. 72]. Соловьев то подчеркивал свою ведущую роль в диалоге при помощи смысловых и лексических повторов, сквозных образов (Россия, Восток / Запад, народ-семья, христианский путь, вера / неверие, истина / ложь / полужистина, Христос, христианство / мусульманство, дух / душа, война / мир), курсивного выделения, развернутого сопоставления или, наоборот, схематизирования материала, то давал слово собеседнику, используя авторскую недоговоренность: «Не странно ли, что, признавая науку повсюду, мы хотим изгнать ее из той области, которую считаем важнейшею?..» [17, с. 24]. Автор цикла постоянно расширяет контекст диалога, он много цитирует комментируемый источник, развернуто излагает обстоятельства дела. Так, письмо «Духовное состояние русского народа» наполовину состоит из цитат, взятых в отчете обер-прокурора св. синода. Главные источники «чужого» слова – тексты, известные многим, имеющие абсолютный духовный авторитет или признанную эстетическую ценность (произведения А.С. Пушкина, А.Н. Майкова, В.А. Жуковского, А.Н. Островского, А.С. Грибоедова, А.К. Толстого, Н.В. Гоголя). Соловьев использовал как развернутые цитаты (в основном в письмах полемической направленности), так и фрагменты чужой фразы, пересказ, ссылки. Границы «чужого» слова при этом, как правило, четко обозначались. Высказывания оппонентов часто переакцентировались при помощи краткой оценки: «За такие правдивые и горячие слова много проститься кн. Мещерскому странных и ненужных его прежних слов» [17, с. 9]. Цитаты единомышленников не комментировались, собственное мнение излагалось сразу же после них. Так «чужое» слово становилось частью своего.

Таким образом, «Воскресные письма» Соловьева отличаются общественной значимостью, открытостью, установкой на диалог. Синтетический характер жанровой формы произведения (письмо-проповедь) обосновывался особенностями речевой ситуации (обострение мировоззренческих вопросов в связи с переходным характером эпохи, усиление личностных эсхатологических настроений, авторская потребность в задушевном разговоре с российской читательской аудиторией о насущных и духовных проблемах) и масштабностью коммуникативного замысла. Когнитивно-дидактические задачи автора диктовали жанр выступления, в котором воспринимающий коммуникант обладал бы свободой, однако голос автора был бы определяющим. Они определили формы структурирования материала, язык, способы организации речевого сообщения (прямое общение комбинировалось с образно-иносказательным, эмоциональное – со спокойно-задушевым, высокая лексика совмещалась с лексикой, находящейся под речевым запретом). Каждое из писем-высказываний Соловье-

ва не только было связано с предыдущим, но и дополняло, поясняло сказанное ранее с учетом ответных реплик собеседника. Результаты публицистических выступлений Соловьева в рамках цикла «Воскресные письма», безусловно, требуют дальнейшего изучения. Необходим более детальный их анализ в коммуникативном разрезе. Они интересны и с точки зрения присутствия традиций «Дневника писателя» Ф.М. Достоевского, в ракурсе пересечения коммуникативных задач, поставленных в «Воскресных письмах» и в «Трех разговорах...».

Список литературы

1. Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 1, 2. Воскресные письма // Соловьев В.С. Литературная критика. М.: Современник, 1990. С. 292–372.
2. Politics, Law, and Morality: Essays by V.S. Soloviev. Edited and Translated by Vladimir Wozniuk. New Haven: Yale University Press, 2000. 368 p.
3. Фатющенко В.И., Цимбаев Н.И. Владимир Соловьев – критик и публицист // Соловьев В.С. Литературная критика. М.: Современник, 1990. С. 5–34.
4. Роцинский С.Б. Вл. Соловьев и теоретики народничества: выяснение отношений по поводу общественного идеала и роли личности в истории // Соловьевские исследования. 2005. Вып. 11. С. 13–25.
5. Gaut G. Can a Christian be a Nationalist? Vladimir Solov'ev's Critique of Nationalism // Slavic Review. 1998. Vol. 57, No. 1. P. 77–94.
6. Kornblatt J.D. Vladimir Solov'ev on Spiritual Nationhood, Russia and the Jews // Russian Review. 1997. Vol. 56, No. 2. P. 157–177.
7. Цанн-кай-си Ф. «Русская идея» в философской публицистике Вл. Соловьева и духовная ситуация нашего времени // Соловьевские исследования. 2005. Вып. 11. С. 66–74.
8. Красицки Я. Проблема раздела церкви и христианского единства в публицистике В. Соловьева // Соловьевские исследования. 2005. Вып. 11. С. 87–97.
9. Межуев Б. Михаил Меньшиков в полемике с Владимиром Соловьевым // Аврора: информационное агентство [Электронный ресурс]. URL: <https://aurora.network/articles/23-istorija-filosofija/84239-mikhail-men-shikov-v-polemike-s-vladimiro-solov-evym> (дата обращения: 7.05.2021).
10. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 635–762.
11. Бахтин М.М. Проблема речевых жанров // Бахтин М.М. Литературно-критические статьи. М.: Худож. литература, 1986. С. 428–472.
12. Баранец Н.Г. Дискурсивные и жанровые особенности творчества В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2002. Вып. 2. С. 18–34.
13. Ariskina O.L., Yurina N.G. Features of the linguistic personality of V.S. Solovyov-publicist (speech: “three forces”) // Utopia y Praxis Latinoamericana. 2020. 25 (5). P. 39–50.
14. Юрина Н.Г. Творческие стратегии в литературной критике В.С. Соловьева (на материале работ «Поэзия Ф.И. Тютчева» и «Русские символисты») // Филология и культура. 2021. № 1(63). С. 225–230.
15. 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.
16. Соловьев В.С. Письмо о восточном вопросе // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: в 10 т. Т. 9. СПб.: Тов-во «Просвещение», 1913. С. 169–171.
17. Соловьев В.С. Воскресные письма // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: в 10 т. Т. 10. СПб.: Тов-во «Просвещение», 1914. С. 3–80.

18. Davidson P. Vladimir Solov'ev and the Ideal of Prophecy // *Slavonic and East European Review*. 2000. Vol. 78, No. 4. P. 643–670.

19. Письма Владимира Сергеевича Соловьёва / под ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Обществ. польза, 1911. Т. 3. 340 с.

20. Радлов Э.Л. В.С. Соловьёв. Биографический очерк // *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва*: в 10 т. Т. 10. СПб.: Тов-во «Просвещение», 1914. С. VII–LI.

References

(Sources)

Collected Works

1. Radlov, E.L. V.S. Solov'ev. *Biograficheskiy ocherk* [V. S. Solovyov. Biographical essay], in *Sobranie sochineniy Vladimira Sergeevicha Solov'eva v 10 t., t. 10* [The complete works of V.S. Solov'ev in 10 vol., vol. 10]. Saint-Petersburg: Tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1914, pp. VII–LI.

2. Solov'ev, V.S. Pis'mo o vostochnom voprose [Letter on the Eastern Question], in *Sobranie sochineniy Vladimira Sergeevicha Solov'eva v 10 t., t. 9* [The complete works of V.S. Solov'ev in 10 vol., vol. 9]. Saint-Petersburg: Tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1913, pp. 169–171.

3. Solov'ev, V.S. Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vseмирnoy istorii [Three Conversations about War, Progress, and the End of World History], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 635–762.

4. Solov'ev, V.S. Voskresnye pis'ma [Sunday letters], in *Sobranie sochineniy Vladimira Sergeevicha Solov'eva v 10 t., t. 10* [The complete works of V.S. Solov'ev in 10 vol., vol. 10]. Saint-Petersburg: Tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1914, pp. 3–80.

5. Solov'ev, V.S. Natsional'nyy vopros v Rossii. Vypuski 1, 2. Voskresnye pis'ma [The national question in Russia. Issues 1,2. Sunday Letters], in Solov'ev, V.S. *Literaturnaya kritika* [Literary criticism]. Moscow: Sovremennik, 1990, pp. 292–372.

Individual Works

6. Radlov, E.L. *Pis'ma Vladimira Sergeevicha Solov'eva* [Letters of Vladimir Sergeevich Solovyov]. Saint-Petersburg: Obshchestvennaya pol'za, 1911, vol. 3. 340 p.

(Articles from Scientific Journals)

7. Ariskina, O.L., Yurina, N.G. Feature soft helinguistic personality of V.S. Solovyov-publicist (speech: “threeforces”), in *Utopia y Praxis Latinoamericana*, 2020, 25 (5), pp. 39–50.

8. Baranets, N.G. Diskursivnye i zhanrovye osobennosti tvorchestva V.S. Solov'eva [Discursive and genre features of V. S. Solovyov's work], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2002, issue 2, pp. 18–34.

9. Davidson, P. Vladimir Solov'ev and the Ideal of Prophecy, in *Slavonic and East European Review*, 2000, vol. 78, no. 4, pp. 643–670.

10. Gaut, G. San a Christian be a Nationalist? Vladimir Solov'ev's Critique of Nationalism, in *Slavic Review*, 1998, vol. 57, no. 1, pp. 77–94.

11. Kornblatt, J.D. Vladimir Solov'ev on Spiritual Nationhood, Russia and the Jews, in *Russian Review*, 1997, vol. 56, no. 2, pp. 157–177.

12. Krasitski, Ya. Problema razdela tserkvey i khristianskogo edinstva v publitsistike V. Solov'eva [The Problem of the Division of Churches and Christian Unity in V. Solovyov's Publicism], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2005, issue 11, pp. 87–97.

13. Rotsinskiy, S.B. VI. Solov'ev i teoretiki narodnichestva: vyyasnenie otnosheniy po povodu obshchestvennogo ideala i roli lichnosti v istorii [VI. Solovyov and theorists of Narodnik movement (Populistic doctrine): clarification of relations about public ideal and role of an individual in history], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2005, issue 11, pp. 13–25.

14. Tsann-kay-si, F. «Russkaya ideya» v filosofskoy publitsistike VI. Solov'eva i dukhovnaya situatsiya nashogo vremeni ["Russian Idea" in philosophical publicism of VI. Solovyov and spiritual situation of our time], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2005, issue 11, pp. 66–74.

15. Yurina, N.G. Tvorcheskie strategii v literaturnoy kritike V.S. Solov'eva (na materiale rabot «Poeziya F.I. Tyutcheva» i «Russkie simvolisty») [Creative Strategies in the Literary Studies of V.S. Solovyov (Based on the Material "Poetry of F.I. Tyutchev" and "Russian Symbolists")], in *Filologiya i kul'tura*, 2021, no. 1(63), pp. 225–230.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

16. Bakhtin, M.M. Problema rechevykh zhanrov [The problem of speech genres], in Bakhtin, M.M. *Literaturno-kriticheskie stat'i* [Literary and critical articles]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1986, pp. 428–472.

17. Fatyushchenko, V.I., Tsimbaev, N.I. Vladimir Solov'ev – kritik i publitsist [Vladimir Solovyov – critic and pulicist], in Solov'ev, V.S. *Literaturnaya kritika* [Literary criticism]. Moscow: Sovremennik, 1990, pp. 5–34.

(Monographs)

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

19. Wozniuk, V. Politics, Law, and Morality: Essays by V.S. Soloviev. New Haven: Yale University Press, 2000. 368 p.

(Electronic Resources)

20. Mezhev, B. Mikhail Men'shikov v polemike s Vladimirom Solov'evym [Mikhail Men'shikov in polemics with Vladimir Solovyov], in *Aurora: informatsionnoe agentstvo* [Aurora: News Agency]. Available at: <https://aurora.network/articles/23-istorija-i-filosofija/84239-mikhail-menshikov-v-polemike-s-vladimirom-solov-evym>.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ HISTORY OF PHILOSOPHY

УДК 1(091)+ 165.9
ББК 87.3(2)+ 87.25

Симон Семенович Илизаров

Институт истории естествознания и техники имени С.И. Вавилова РАН, доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник, заведующий отделом историографии и источниковедения истории науки и техники, Россия, Москва, e-mail: sinsja@mail.ru

Виктор Александрович Куприянов

Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники имени С.И. Вавилова РАН, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора социальных и когнитивных проблем науки, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: nonignarus-artis@mail.ru

Очерки по истории русской философии 50–60-х годов¹

Тимофей Иванович Райнов

Часть восьмая *

Подготовка к публикации С.С. Илизарова и В.А. Куприянова

Simon Semenovitch Ilizarov

S.I.Vavilov Institute for the History of Science and Technology, RAS, Advanced PhD (History), Professor, Chief Research Scientist, Head of the Department of historiography and Source study of the history of science and technology, Russia, Moscow, e-mail: sinsja@mail.ru

Victor Aleksandrovich Kupriyanov

St. Petersburg branch of S.I. Vavilov Institute for the History of Science and Technology, RAS, PhD (Philosophy), Research Scientist of the sector of social and cognitive problems of science, Russia, St. Petersburg, e-mail: nonignarus-artis@mail.ru

The Outlines of the History of Russian Philosophy of the 50-60s Years

Timofey Ivanovich Rainoff

Part eight

Prepared for Publication by S.S. Ilizarov and V.A. Kupriyanov

¹ Публикация осуществлена при финансовой поддержке РФФИ (проект № 19-011-00366 и проект № 20-011-00071). The publication was released with the RFBR (Russian Foundation for Basic Research) financial support (project № 19-011-00366 and project 20-011-00071).

* Части первая и вторая опубликованы в: Соловьёвские исследования. 2020. Вып. 2(66). С. 59–68. Часть третья – Соловьёвские исследования. 2020. Вып. 3(67). С. 39–47. Части четвертая и пятая – Соловьёвские исследования. 2020. Вып. 4(68). С. 62–74. Части шестая и седьмая – Соловьёвские исследования. 2021. Вып. 1(69). С. 31–41.

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.2.020-036

8. «Реалистическая» потребность

После наполеоновских войн и декабристского движения, – явлений, психологический смысл которых заключался в остром подъеме патриотических чувств, в умножении и усилении политических забот, страстей и волнений, и которые потребовали, поэтому, от людей александровской эпохи, колоссального напряжения и расхода духовных сил, – естественно должна была наступить пора отдыха, накопления новых сил и – культивирования ценностей иного, чем прежде, порядка. Коллективные, по преимуществу, интересы и чувствования александровского времени, стеснявшие или видоизменявшие более личные, частные и интимные проявления душевной жизни, уступили теперь свое первенствующее место как раз этим последним. Интересы мировой политики, вопросы государственного строительства и гражданского быта стушевались в николаевское царствование перед вопросами и интересами частно-хозяйственными, лично-нравственными, литературными, научными и философскими.

В том же направлении влиял на общественные настроения николаевских времен и правительственный режим. Опасаясь новых покушений на свою суверенность и неограниченность, власть пресекала или предупреждала всякие проявления самостоятельного интереса к общественности, желая видеть их только в официально-определенных и точно-регламентированных изъявлениях верноподданнических чувств, а во всем остальном предпочитая, чтобы каждый гражданин замкнулся в рамках частных и личных интересов, по возможности далеких от вопросов об устройстве и охране основ русской общественности.

Одних этих – общественных и правительственных условий было достаточно, чтобы сообщить духовной жизни николаевских десятилетий, так сказать, «субъективную» окраску и направление. А были и другие условия, от рассмотрения которых мы здесь уклонимся, ограничившись общим замечанием, что они действовали в том же духе.

Душевный склад людей 30–40-х гг. хорошо схвачен и выражен в стихотворении Тютчева *Silentium*, написанном в 1833 году:

Молчи, скрывайся и таи
И чувства и мечты свои!
Пускай в душевной глубине
И всходят и зайдут оне,
Как звезды ясные в ночи:
Любуйся ими и молчи!
Как сердцу высказать себя?
Другому как понять тебя?
Поймет ли он чем ты живешь?
Мысль изреченная есть ложь.

Взрывая, возмутишь ключи:
Питайся ими и молчи!
Лишь жить в самом себе умеи:
Есть целый мир в душе твоей
Таинственно-волшебных дум;
Их заглушит наружный шум,
Дневные ослепят лучи:
Внимай их пенью и молчи!

В меланхолическом самочувствии Тютчева все окрашивалось в преувеличенно-черный цвет, но и в самой тогдашней действительности было не мало мрачных тонов, ложившихся на тот самый душевный «рисунки», который мастерски воспроизвел в своих стихах наш гениальный лирик. Как и Тютчев, его интеллигентные современники верили и чувствовали, что «есть целый мир таинственно-волшебных дум», в религии, поэзии, науке и философии – и они усердно предавались художественным, научным и религиозно-философским занятиям. Их души, смятенные военными и политическими грозами, стремились забыться в интимном переживании «мирных» ценностей, – и совет Тютчева: «Пускай в душевной глубине и всходят и зайдут оне» был их глубокопрочувствованным лозунгом. Ослабленные чувства общественности, сочетаясь со стремлением к самоуглублению, возбуждали в них мысль, что каждый живет, главным образом, в себе и собою, – и им были понятны и близки сомнения Тютчева: «Как сердцу высказать себя? Другому как понять тебя? Поймет ли он чем ты живешь?». И если они не разделяли мнения поэта, что «мысль изреченная есть ложь», и очень охотно «изрекали» свои «мысли», то в способе, каким они это делали, в их старании излить душу в прочувствованных и горячих письмах, которыми они усердно обменивались, в эмоционально-насыщенном слого их литературных произведений и во всем изящном и уютном обиходе их жизни как будто сквозит опасение, что если во все это не вложить всей души, мысль изреченная и вообще выраженная будет ложью. Люди 30–40-х годов как бы открыли мир интимно-человеческих переживаний, и их внимание, прикованное целиком к чарующим подробностям этого мира, отвернулось от другого мира, – от предметной действительности тех вещей и реальных отношений, среди которых они жили, внимая лишь «пенью» своих «таинственно-волшебных дум» – настолько, что по наблюдению Салтыкова-Щедрина «самое понятие о “реальном” как бы исчезло из общественного сознания»². Без сомнения, и эти «думы», и сопровождавшие их «чувства» были тоже чем-то «реальным». Но эта реальность переживалась тогда не как таковая, а в своем ценностном смысле. Ею наслаждались или огорчались, интересуясь не ее конкретным содержанием, а ее отношением к личности, к ее удовлетворению и удо-

² См.: Салтыков-Щедрин М.Е. Пошехонская старина. Жизнь и приключения Никанора Затрапезного. Санкт-Петербург: изд. насл. авт., 1890. С. 345. (Точная ссылка восстановлена нами. – Прим. ред.)

вольствию. В каждом отдельном случае спрашивали не о том, что действительно, а о том, что ценно и насколько оно ценно. Знаменитая в истории умственных течений 30–40 гг. формула: что разумно, то и действительно, что действительно, то и разумно – представляет как раз попытку определить реальность – ценностью и заменить вопрос о реальности вопросом о ценности (разумности). Формула эта вполне соответствовала стремлению людей 30–40 гг. «прочь от действительности», даже от реальной действительности своих интимных переживаний. И любопытно, что и освободившись от оптимистической оценки действительности, они не расставались по отношению к ней с оценочной точкой зрения, а только заменяли ее пессимистической: так Белинский и многие его сверстники эволюционировали от признания гегельянской «разумной действительности» к признанию «гносной расейской действительности»³.

Описанные умонастроения служили одною из главных причин того успеха, каким пользовались в 30–40-х гг. у нас разные «идеалистические» учения, особенно – гегельянство с его переносом проблемы объективной реальности в плоскость эволюции познающего и оценивающего разума. И, как ни подчеркивал Гегель «объективность» этого разума, ее в нем все-таки было мало, так как сосредоточение мысли исключительно на разуме, хотя бы и «абсолютном», означает замену вопроса о реальности вопросом о том, как сам разум из собственных недр создает и признает реальностью свои продукты, в которых на первый план выступает, конечно, их «разумность»: отсюда и знаменитое признание действительным только – разумного, т.е. улетучивание проблемы реальности в проблеме ценности. Русские поклонники Гегеля, все эти «идеалисты 30-х годов», – Бакунин, Белинский, Станкевич, Герцен и др., не являясь философами в собственном смысле, а относясь к философии романтически-религиозным образом, и вовсе изгоняли из гегельянства проблему реальности, заменяя ее вопросами о нормах и принципах личной жизни и поведения, – вопросами о должном и недолжном, прекрасном и безобразном. Среди этих вопросов проблеме «сущего» почти не было места. И оттого, «реализм», отводящий первенствующую роль именно этой проблеме, и был органически чужд нашим передовым деятелям 30–40-х годов.

Однако, с течением времени и они должны были ощутить «реалистическую потребность», не только в философии, но и в сфере всей «жизни». К этому побуждали три следующие психологические пружины. – «Лишь жить в самом себе умей» – этот совет может быть принят к исполнению только в начальных стадиях интимно-замкнутого существования. Деятелям 30-х годов было естественно стремиться к такому «бытию» – это была реакция против прежнего, «отраженного» от личности, образа жизни. Но по мере того, как они давали выход и удовлетворение лично-интимным проявлениям духовной жизни, потребность в

³ Выражение В.Г. Белинского в его письмах. (Речь идет о письме В.Г. Белинского В.П. Боткину от 1 марта 1841. – Примеч. ред.)

их исключительном культивировании должна была падать. А вместе с тем, они должны были ощутить со всею силою, насколько всякое «творчество для себя» является, по тонкому наблюдению Потебни, и «творчеством для другого». И по мере того, как потребность в личном самоудовлетворении у них падала, они начинали обращать внимание на то, чтобы и «другой» мог воспользоваться плодами их уединенного цветения. Таким образом, они получали толчок к выходу за пределы собственного я и его интересов, и перед ними начинала открываться перспектива объективной действительности. Эту эволюцию пережили все деятели 30–40 гг., а особенно ярко – Белинский и Герцен, деятельность которых в 40-х гг. все больше и больше окрашивалась интересами «другого» и той объективной среды, в которой влачил свое тусклое существование этот «другой»: первоначально кружковые философы, они становятся затем общественными деятелями. – Этому содействовала и другая причина. Всякое душевное переживание по существу двигательно, моторно: оно – либо начало движения, либо затухание движения, либо аккомпанемент длящегося движения. Этой своею «моторной» стороной душевная жизнь связана с объективной действительностью, которая и сама представляет в сущности систему действий, в том числе и движений. Но бывают времена, когда люди испытывают потребность замкнуться исключительно в процессах собственной душевной жизни, отрешившись от ее двигательных, активных продолжений. Такова была, как мы видим, эпоха 30–40-х годов. Передовые деятели того времени «таили и чувства и мечты свои» «в душевной глубине». И оттого не чувствовали остро своих связей с объективной действительностью. Но именно углубление в себя, интенсификация духовной жизни заставляла их все больше и больше ощущать двигательный характер тех «таинственно-волшебных дум», которыми они так напряженно наслаждались. Сильное чувство, содержательная мысль, искреннее стремление к идеалу – неизбежно требуют активного продолжения, действительного воплощения.

Начав с культуры интимно-созерцательных благ, люди 30–40-х годов с течением времени должны были почувствовать стремление к их реальному распространению, к воплощению в формах объективной действительности, которыми они раньше пренебрегали. И на этом пути перед ними еще шире раскрывались перспективы этой действительности, и они начинали испытывать их могущественную великую силу. Опять Белинский и Герцен были корифеями этого глубокого общественно-психологического движения, сильнее других чувствуя нарождающуюся «реалистическую потребность». – Как напор речного течения возрастает от запруды, так и эта потребность только усиливалась от того, что власть, ревниво охранявшая свою абсолютность, всячески препятствовала активизации духовной жизни. А правительственный режим того времени общеизвестен. Особенно тяжким стал он, начиная с конца 40-х годов, и продолжался в таком виде до самой крымской кампании. Доходило до преследования «вольного духа» в поваренных книгах и прабабушкиных сонниках. Вызванная глубокими психологическими причинами, «реалистическая потреб-

ность» только накоплялась и концентрировалась под давлением этого режима и ждала первого благоприятного повода, чтобы прорваться со всеограждающей силой. – Заметим, что эта исподволь готовившаяся реалистическая революция сказалась уже в философской мысли конца 40-х гг., в экономических сочинениях Милютина, печатавшихся в «Современнике» и «Отечественных Записках». Горячий поклонник философии О. Конта, Милютин был одним из пионеров позитивизма в России. А позитивизм является одним из самых реалистических философских течений, когда-либо существовавших (имеем в виду позитивизм «Курса положительной философии» Конта).

Крушение николаевского общественного и политического режима после Крымской кампании ослабило большую часть препятствий, мешавших укреплению и росту «реалистической потребности», и в открывшейся картине нашей социальной и государственной самостоятельности все усмотрели достаточно широкое поле для самой неотложной «реальной» работы. Принялись изучать и обличать нашу общественную действительность, как она есть, находя удовлетворение уже в признании ее фактически-негодного состояния. Все хотели исправить ее вопиющие недостатки, считаясь, однако, с фактами и опытом.

Но тут дело осложнилось рознью поколений. Если «отцы», изголодавшиеся по «реальной» работе, охотно и усердно предались ей, искренне считая себя в достаточной степени «реалистами», то «дети», напротив, обличали в них недостаточное знание действительности и неумение считаться с нею надлежащим образом. И в самом деле, эпоха господства «субъективного духа» не прошла даром для людей 40–50-х годов, уцелевших и сохранивших способность работать в обстановке «кануна освобождения» и следовавших за ним «великих реформ». В их деятельности сказывались черты прошлого – слабость инициативы, робость практической мысли и действия, непривычка к «реальной» работе на свету и в виду целого общества. Кроме того, больше связанные со старым порядком жизни, чем их молодые современники, они не шли так же далеко, как последние, в «отрицании» этого порядка и часто останавливались там, где по мнению молодежи как раз и начиналась «настоящая» работа. Они жаждали успокоения и порядка, и сумбур окружающей жизни производил на них гнетущее впечатление «дыма» и суеты. Скоро они разочаровывались в происходящем, не укладывавшемся в рамки их идеалистически-воспитанного сознания и брезгливо отворачивались от влияний времени, к которым их не подготовила предшествующая жизнь. «Я видел и слышал эту несчастную молодежь, боготворившую Герцена и Бакунина за неимением к почитанию ничего лучшего». Так реагировал один из авторитетнейших «отцов» Пирогов⁴. «Нынешние крайние либералы, записал в своем дневнике другой из «отцов», Никитенко, – со своим повальным отрицани-

⁴ См.: Пирогов Н.И. Сочинения в 2 т. Т. 2. Вопросы жизни. Дневник старого врача. Киев: Пироговское тов-ство, 1910. С. 276.

ем и деспотизмом просто страшны»⁵. Близкий к отцам, Чичерин тоже писал в одном своем письме к Герцену: «Бранью же, Боже мой!... полнится Русская Земля. Все бранятся, от малого до великого, во всех сферах, на всех ступенях общества, везде слышишь одно и то же – критику бесцельную, бестолковую. Тошно становится от этого хора»⁶. К этому письму, напечатанному Герценом в «Колоколе», присоединились потом, с оговорками, такие видные представители старшего поколения, как Кавелин, Бабст, Н. Тютчев, Анненков, Тургенев и Скребницкий⁷. «Белоручи», «желчевики», «лишние люди» – отвечали им на это «дети», устами Чернышевского⁸. И, отчасти по психологическому контрасту, управляющему особенно у нас сменой поколений, отчасти благодаря свежести и нетронутости своих сил, отчасти же и просто под влиянием задора молодежи, – «дети» бросились в объятия самого крайнего «реализма», который, в глазах разочарованных отцов, удостоился только имени «нигилизма».

Нигилизм 50–60-х годов был, в сущности, только общественно-психологической формой реалистической «тяги», овладевшей молодежью. Помимо «отрицания», в нем заключалось положительное ядро устойчивых верований и чувствований. Нигилисты верили в то, что существует некоторый неизблемый строй вещей, ясный, простой, и в конце концов, не враждебный человеку, если последний сумеет овладеть его законами и приспособит его к своим потребностям. Это верование лежало в основе культа естествознания, которым отличалось молодое поколение 50–60 гг. Напрасно стали бы мы думать, что оно любило природу и интересовалось ею, как таковую. Люди того времени больше всего интересовались человеком, особенно человеком в его внешнем бытии, смятенным, хаотическим и несчастным. Рядом с ним, «красою вечною сияла» природа, – воплощенный порядок, гармония и спокойствие. Естествознание чаровало умы тем, что вводило их в этот стройный мир, где все казалось естественно устроенным, простым и совершенным. Отсюда падал отблеск и на дела человеческие, которые людям 50–60-х годов хотелось устроить столь же совершенным образом. И они верили еще, что для этого нет нужды культивировать в себе добродетели тютчевского *Silentium*, незачем углубляться в себя и вызывать в «ду-

⁵ См.: Никитенко А.В. Моя повесть о самом себе и о том, «чему свидетель в жизни был». Зап. и дневник (1804–1877 гг.). 2-е изд., испр. и доп. по рукописи под ред., с примеч., предисл. и алф. указ. М.К. Лемке. Т. 1. СПб.: М.В. Пирожков, 1904. С. 526.

⁶ См.: Барсуков Н.П. Жизнь и труды М.П. Погодина. Кн. XV. СПб.: Тип-фия М. М. Стасюлевича, 1901. С. 255.

⁷ Там же. С. 261–268.

⁸ Эта рознь отцов и детей хорошо изложена у В. Богучарского в ст. «Столкновение двух течений общественной мысли» (в его сборнике «Из прошлого русского общества», 1904 г.) и освещена психологически в книге Н. Котляревского «Канун освобождения» (1916 г.) (см.: Богучарский В.Я. Столкновение двух течений общественной мысли // Из прошлого русского общества. СПб.: Кн-во М.В. Пирожкова, 1904. С. 228–253; Котляревский Н.А. Канун освобождения. 1855–1861. Из жизни идей и настроений в радикальных кругах того времени. Пг.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1916. – Примеч. ред.).

шевной глубине» призраки желанной жизни, – достаточно изменить лишь внешние условия жизни, упорядочить ее общественный строй и поставить каждого человека в такую объективную обстановку, в которой он не мог бы не быть хорошим, стал бы естественно прекрасным, как прекрасна по своему гроза, происходящая по законам природы, или еще – круговращение светил, правильность которого так восхищала людей того времени. Жизнь должна быть благоустроенной машиной, выпускающей доброкачественные фабрикаты, сорт которых всецело зависит от того, каков способ их приготовления: эта машина – общество, фабрикаты – люди, а сорт их определяется организацией общества. Так реалистическая потребность облекалась у людей 50–60-х гг. в форму натурализма, и они привыкли смотреть на свою жизнь и на себя самих, как на объективные явления природы. Тогда как идеалисты 30–40-х годов ко всему подходили прежде всего с меркою ценности – реалисты 50–60-х гг. во всем искали прежде всего естественности. И оттого они требовали от себя и других прямоты и искренности и скорее готовы были возводить на себя небывалые вины, чем рисоваться какими-нибудь совершенствами. Столь распространенный среди них утилитаризм был любопытнейшим выражением их натуралистических, т.е. реалистических склонностей. Мораль идеалистическая отталкивала их не своей высотой, которую они вполне постигали, а тем, что в ней заключались абсолютные предписания, независимые от строя природы и как бы выделяющие из него человека. Напротив, утилитаризм привлекал их к себе тем, что ставил нравственные нормы в зависимость от реальной природы вещей, и прежде всего – от природы живых существ, в том числе и человека. Всем им по природе, естественно присуще стремление к собственной пользе, и таким образом, вся наша утилитарная нравственность есть явление, не выходящее из рамок законов природы. Так и в нравственности сохранялся натурализм, крайняя форма реализма, характерная для молодого поколения 50–60-х гг.

Итак, реалистические склонности не чужды обоим поколениям 50–60-х годов, но у каждого из них проявляются различно. Эта двойственность отразилась и в философии тех десятилетий. Проникнутая вообще реалистическими мотивами, философия 50–60-х гг. развивалась в двух руслах, соответственно розни «отцов» и «детей».

Философски бледный Новицкий, – один из отцов, – несомненно, ощущал сильную реалистическую потребность, когда заявлял, что «философская мысль хочет в чистом мышлении воспроизвести и понять действительность саму в себе, или истинно-сущее бытие, к которому относится и сама»⁹. Но он был слишком еще во власти прошлого, под обаянием идеализма 30–40-х годов, чтобы удовлетворение этой реалистической потребности поставить на почву опре-

⁹ См.: Новицкий О.М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. I. Религия и философия древнего Востока. Киев: Университетская Типография, 1860. С. 9.

деления «истинно-сущего бытия»: для него эта проблема заменяется вопросом об истинно ценном бытии, которое он понимает богословски, т.е. в виде Бога. Два шага вперед в сторону реализма, в соответствии с новыми веяниями; шаг или больше – назад от него, в угоду не изжитому еще прошлому: такова формула реализма всех философствующих «отцов» 50–60-х годов. Таков и Карпов. Целью мышления он считает созерцание истины, которую определяет погегелевски, как совпадение мыслимого с реальным. Потребность в возможно полном овладении реальностью ощущается им с такою силою, что, соразмеряя наши познавательные силы с объемом действительности, он отчаивается когда-либо достигнуть ее полного познания. Но она влечет нас к себе, и мы всегда будем стремиться разгадать всю ее полноту. Таков один мотив, ярко реалистический. Но с ним переплетается и его ослабляет другой, идеалистически-оцененный. Почему полное познание реальности недостижимо? Потому что «человеческое мышление... никогда не делается формою безформенных мыслей Божиих...». Почему мы все-таки обречены тянуться к познанию действительности? Потому, что «побуждаемые самою же истиною» будем всегда стремиться к ней «и в многообразных сочетаниях знаний угадывать отражения неисследимой Божьей премудрости...»¹⁰. Так и здесь проблема реального бытия, путем богословской подтасовки понятий заменяется проблемой ценнейшего бытия и нашего к нему отношения. – Могущественная реалистическая потребность является одною из главных основ и славянофильского мирозозерцания.

«Познание рассудочное, говорит Хомяков, не обнимает действительности познаваемого... а между тем мы говорим про эту действительность... Какое же это знание, которое не есть знание рассудка? Оно не имеет самостоятельности, отрешенной от действительности познаваемого, но за то оно проникнуто всею его действительностью и понимает самую связь этой действительности с действительностью еще непроявленного первоначала; оно бьется всеми биениями жизни, принимая от нее все ее разнообразие...». Казалось бы, вот где перед нами основа самого реалистического мировоззрения. Но быстро следует разочарование. «Это полнейшее развитие внутреннего знания и разумной зречести было названо верою по преимуществу...»¹¹. И что бы ни говорили славянофилы о познавательных функциях этой «веры по преимуществу», они не даром усвоили ей это название: она не познание, а акт волевой оценки, напряженное хотение и ожидание не сущего, а ценного¹². И когда Хомяков,

¹⁰ См.: Карпов В.Н. Систематическое изложение логики. СПб.: Типография Якова Трея, 1856. С. 79–80. (В цитируемом Т.И. Райновым отрывке речь идет о рассудке. – Примеч. ред.).

¹¹ См.: Хомяков А.С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений в 8 т. Т. 1. М.: Университетская типография, 1900. С. 278–279; С. 282. (Указание страниц поправлено. – Примеч. ред.).

¹² Так определяет сущность религиозной веры Геффдинг в «Философии религии» (см.: Høffding N. Religionsphilosophie. Leipzig: O.R. Reiland, 1901. S. 104–106; рус. пер.: Геффдинг Г. Философия религии. СПб.: Т-во «Общественная Польза», 1912. С. 113–16. – Прим. ред.).

немного ниже, объявляет основным мироправящим принципом «закон любви», мы прямо переходим от реалистического вопроса о сущем к идеалистической проблеме ценного. Подобный же переход мы видим и у другого славянофила, Киреевского, когда он, заявив сперва, что «главный характер верующего мышления заключается в стремлении... отыскать... внутреннее средоточие бытия», он раскрывает затем содержание этого «средоточия бытия» не в терминах сущего, как следовало бы реалисту, а терминах ценности, как подобает идеалисту: здесь, в этом «средоточии», «разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство...»¹³.

Полагая в основу вещей «идею», и Юркевич истолковывает ее реалистически. «Не вдали где-то, за пределами всякого внешнего и внутреннего опыта лежит эта идея, в пользу которой не было бы свидетельства в предлежащем нам мире. Идеальные связи и идеальные отношения между вещами и событиями должны быть явлением и фактом. Таким образом, идею мы должны находить в действительности, как нечто данное, положительное, открываемое и познаваемое». Принадлежа по летам скорее к младшему, чем к старшему поколению 50–60-х годов, Юркевич вводит в свое мирозерцание идеалистические моменты гораздо осторожнее «отцов», с которыми его сближает общий характер его убеждений. Поэтому, оставаясь в существе своем понятием ценностным, его «идея» не лишена и реального содержания: если, с одной стороны, она – «разумная и единичная сущность вещи», то с другой Юркевич усматривает в ней «нечто более жизненное и более существенное, чем простая логическая мысль», – она «обнаруживает себя многообразно и богаче, чем логическая идея»¹⁴ Юркевич является как бы переходной фигурой от философствующих «отцов» к «детям» 50–60-х гг.

Но эти «дети» чувствовали себя бесконечно далекими и от него, и, еще более, от настоящих, закореневших «отцов». «Для меня, заявлял, например, Писарев, статья Юркевича написана на неизвестном языке»¹⁵. А по поводу славянофильской «умозрительной» философии он же писал, что она – «пустая трата умственных сил, бесцельная роскошь, которая всегда останется непонятной для толпы, нуждающейся в насущном хлебе»¹⁶. Более серьезный и сведущий Чернышевский делал такой же презрительный жест пренебрежения и равнодушия к философии отцов, несмотря на ее реалистические моменты. «Я не знаю, писал он по поводу статьи Юркевича, отмеченной и Писаревым и

¹³ См.: Киреевский И.В. Отрывки // Киреевский И.В. Полное собрание сочинений в 2 т. Т. 1. 1911. С. 275. (У Т.И. Райнова указано «Отрывки», появившиеся в 1857 г.» – Испр. ред.)

¹⁴ См.: Юркевич П.Д. Идея // Журнал министерства народного просвещения. 1859. Ч. CIV. Отд. II. С. 123–124. (Отд. оттиск, С. 72–73). (Точная ссылка на ЖМНП восстановлена. – Примеч. ред.)

¹⁵ См.: Писарев Д.И. Московские мыслители // Писарев Д.И. Полное собрание сочинений в 6 т. Т. 2. СПб.: Тип. Т-ва «Общественная польза», 1894. С. 195. (Правильная ссылка восст. – Примеч. ред.)

¹⁶ См.: Писарев Д.И. Русский Дон Кихот // Писарев Д.И. Полное собрание сочинений в 6 т. Т. 2. СПб.: Тип. Т-ва «Общественная польза», 1894. С. 220. (Правильная ссылка восст. – Примеч. ред.)

направленной прямо по адресу Чернышевского, как автора “Антропологического принципа в философии”, – я не знаю, каких лет Юркевич; если он уже не молодой человек, заботиться о нем поздно. Но если он еще молод, я с удовольствием предлагаю ему тот небольшой запас книг, каким располагаю...». А что касается статьи Юркевича, «я еще не читал ее, и не прочту ее, не прочту и всего извлечения, напечатанного в “Русском Вестнике”, а прочту в корректуре тот отрывок из извлечения, который отметил я для вставки в эту статью. Я вперед знаю все, что я прочту в нем, все до последнего слова, и очень многое помню наизусть. Известно, как пишутся эти вещи, и что пишется в этих вещах, – то есть известно это нам, семинаристам. Другие могут считать это новым, – могут, пожалуй, считать хорошим, как им угодно. А мы знаем, что это такое»¹⁷. «Сплошной ряд заблуждений, взятых у Рида и доведенных всюду *ad absurdum*, прибавкою схоластического наследства, хранившегося в современной Канту ученой Германии» – вот «что это такое» у авторитета старых философов Канта, по определению Троицкого. Но «безспорно», прибавляет он, в философии Канта еще «есть две-три здравых мысли», а вот во всей остальной немецкой философии после Канта и того нет, а есть лишь «идеализм, переходящий, наконец, в патентованную чепуху, и реализм, который в психологии Бенеке выразился, по замечанию Наловского, «до возбуждения тошноты»¹⁸. И Лавров, украдкой кивая на отцов, предоставляет идеалистам, как «любителям призраков», «гоняться за призраками»¹⁹, и даже Страхов, во многом сочувствовавший идеализму Канта и Гегеля, отзывался неодобительно о крайних идеалистах из отцов, «которые отвергают жизнь и признают существенным что-то другое». «Сюда относятся, пояснял он, Киреевский, А. Хомяков и другие действительные знатоки и любители мудрости святой Руси»²⁰.

«Новые философы» аттестуют свой реализм самым лестным образом. «Кто может рассуждать самостоятельно, похвалялся Антонович, чья мысль еще не совершенно порабощена преданиям старой философии, кто способен хоть на самое скромное сомнение, – тот необходимо пойдет по пути, какой пролагают для человека новые современные системы философии. В них все так просто и естественно; мир, с его явлениями, в том числе и человеком, рассматривается, как они есть и как мы видим их на самом деле, обращается внимание именно на то, что приковывает к себе мысль каждого; всякий видит в них что-

¹⁷ См.: Чернышевский Н.Г. Полемиические красоты // Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинений: в 10 т. Т. VIII. СПб.: Типография Ц. Крайза, 1906. С. 237.

¹⁸ См.: Троицкий М.М. Немецкая психология в текущем столетии. Историческое и критическое исследование. С предварительным очерком успехов психологии со времени Бэкона и Локка. М.: Тип. Рис, 1867. С. 425; С. 631.

¹⁹ См.: Лавров П.Л. Практическая философия Гегеля. Статья вторая и последняя // Библиотека для чтения. 1859. Т. 155. С. 59.

²⁰ См.: Страхов Н.И. Значение Гегелевской философии в настоящее время // Страхов Н.И. Философские очерки. СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1895. С. 24 и след.

то родное, близкое; замечает, что тут дело идет именно об нем и о его действительной жизни, а не о каких-то абсолютных приведениях. А главное – тут никто никогда не потребует неестественных жертв, отречения от законов и требований ума и мысли; принуждений, страха и наказаний нет никаких... А самое главное – новейшие реальные системы философии вполне соответствуют общим стремлениям современного человека, направлению его мыслей к совокупному движению всех наук»²¹. Естественность, натурализм является преобладающей чертой реализма «детей», и требование «естественности» мы найдем в том или другом виде у всех их.

У некоторых натурализм переходит прямо в материализм, так как с точки зрения тогдашнего естествознания в его популярном понимании «природа» и «материальная природа» означали одно и то же. Поэтому, реалисты материалистического направления ставили себе задачей доказать, что душевная жизнь не отличается по существу от материальных явлений. Доказывалось это обычно указанием на возможность непрерывного перехода от последних к явлениям душевной жизни. Они кажутся различными, – так: «действительно, контраст разительный, скачок большой, писал, напр., Антонович; но такие ли еще штуки отмачивает природа, – она озадачивает нас еще большими контрастами и резкостями; однако-жь наука смело обобщала эти контрасты, и оказывалось, что она поступала недурно»²². «Также точно, продолжает Антонович, между внешними явлениями и сознанием мы воображаем себе непроходимую бездну, ненаполненную пустоту, бесконечную разницу именно потому, что мы не обращаем внимания на те многочисленные и сложные процессы, которые посредствуют между явлением и сознанием, которые образуют промежуточные звенья между ними; мы не хотим, или не умеем заметить постепенности перехода от внешнего к внутреннему, берем одновременно крайние грани или пределы; оттого они и поражают нас своим резким различием»²³. Таким образом, все явления «составляют только один мир, подчиненный одним общим законам развития и жизни, где одно входит в другое, начало соединяется с концом, конец возвращается к началу, а не теряется где-то в туманной синеве бесконечности...»²⁴ – Еще раньше Антоновича такие же мысли развил Чернышевский применительно к более узкому вопросу – о природе человека. «Принципом философского воззрения на человеческую жизнь со всеми ее феноменами служит выработанная естественными науками идея о единстве человеческого организма, наблюдениями физиологов, зоологов и медиков отстранена всякая мысль о дуализме человека. Философия видит в нем то, что видят медицина, физиоло-

²¹ См.: Антонович М.А. Два типа современных философов // Современник. 1861. Т. LXXXVI. Отд. 2. С. 363–364.

²² Там же. С. 398.

²³ Там же. С. 399.

²⁴ Там же. С. 416.

гия, химия» и еще то, что ничего другого в человеке нет²⁵. Душа и тело только логически различны, а реально – они – стороны одного и того же единства, человеческого организма. А так как «физиология и медицина» находят, что человеческий организм есть очень многосложная химическая комбинация, находящаяся в очень многочисленном химическом процессе, называемом жизнью²⁶, то материальное и органическое, в частности психическое составляют только различные ступени химического процесса²⁷. Таким образом, «дыхание, питание, кровообращение, движение, ощущения» образуют «одно неразрывное целое»²⁸. Человек не отличается по существу от животного. Мыслит не только он, но и собака, и если она бежит при виде поднятой на нее палки, это потому, что «у ней в голове построился... силлогизм» соответствующего содержания²⁹. Разбирая эти мысли Чернышевского, Юркевич много и остроумно воспевал эту собачью силлогистику, предлагая взамен ее более материалистический механизм бессознательных рефлексов. Без сомнения, он оказался при этом более верным «выработанной естественными науками идее о единстве человеческого организма», чем Чернышевский. Но он не оценил этого промаха своего противника, вообще склонного, по наблюдению Юркевича, «сливать и сглаживать разности явлений». Юркевич не задал себе вопроса, почему это уравнивание явлений производится у Чернышевского с двух концов: со стороны неорганической природы (все – химизм) и со стороны органической (и животные мыслят, а растения – только степенью ниже животных). Чернышевский жаждет «естественности» и верит, что ее можно найти, лишь уравнивая человека с явлениями неорганическими и органическими: только в этой связи человек реален, а наше знание о нем – реалистично. Тем же мотивом руководился, без сомнения, и Сеченов, когда, пользуясь в своих «Рефлексах головного мозга» понятием нервного рефлекса, старался представить душевную жизнь, как более или менее усложненный, химико-рефлекторный механизм. И Писарев останавливался на этой материалистической концепции именно в поисках «строгого, последовательного реализма»: материализм позволяет нам объединить весь мир с помощью немногих понятий и законов, он резко и определенно обозначает в нем положение человека и тем удовлетворяет «экономии умственных сил», которая и «есть ничто иное, как строгий и последовательный реализм».

Реализм только что рассмотренной группы «детей» более или менее откровенно переходит в материализм. У других представителей того же младшего поколения 50–60 гг. реалистическая потребность выражается более сдержанным, но все еще явственным образом. Сюда относятся Лавров, Троицкий и

²⁵ См.: Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинений: в 10 т. Т. VI. СПб.: Типография и Литография В.А. Тиханова, 1906. С. 194.

²⁶ Там же. С. 217.

²⁷ Там же. С. 198.

²⁸ Там же. С. 218.

²⁹ Там же. С. 225–226. (Ссылка исправлена. У Т.И. Райнова неверно указан Т. IV. – Примеч. ред.).

Потебня. – Взгляды Лаврова носят двойственный характер. Он хочет удержать хорошие, по его мнению, стороны идеализма, оставаясь в основе реалистом. Это значит, что он не пренебрегает проблемой ценности, хотя старается поставить и разрешить ее реалистически. Принцип его философии – «реальный человек», а задача философа – «понять действительность» с точки зрения этой реальной единицы³⁰. Действительность делится у него на объективную, – действительность внешнего мира, – и на субъективную, – действительность наших душевных переживаний. Что касается первой, то «философия реального мира или философия природы, говорит Лавров, может... заключаться лишь в представлении мира, как механической системы, самым тесным образом примыкая к результатам научного исследования и классифицируя объективные явления в мире по мере их усложнения, начиная движением и кончая социальными явлениями»³¹. Таким образом Лавров дает частичное оправдание материализма – ведь, по его собственному признанию, «механическая теория мира» представляет только «более утонченную отрасль материализма»³². Для субъективно-психической действительности он удерживает принципы идеализма, но допускает «скептически», что материалистическая точка зрения может быть распространена и на эту область. Впрочем, иногда он переносил ее сюда и «догматическим» образом. Так, он писал, например, что идея «зарождается в мозгу личности» и что знание становится реальным фактором прогресса «во первых, в мозгу того, кто его употребит в технике или в обобщенной мысли; во вторых, в мозгу того самого, кто вырабатывает факты науки»³³. А под конец своей жизни Лавров стал выражаться в материалистическом духе еще категоричнее. «Конечно, заявлял он тогда, приходится признать, что от этого общего процесса (движения) и от перехода одной и той же неистребимой энергии в ту или другую форму зависит и наблюдаемое нами химическое разнообразие веществ, и распределение миров в пространстве или горных пород в земной коре, формы материков и океанов на земной поверхности, и различные ступени эволюции мира организмов, и все разнообразие психических процессов понимания, эффекта и воли, совершающихся в человеческих особях, и, наконец, события истории с их драматизмом и увлечениями»³⁴. – Троицкий держался реализма в окраске английского эмпиризма. «Факт», «опыт», «индукция», «ощущаемый

³⁰ См.: Лавров П.Л. Задачи позитивизма и их решение: теоретики сороковых годов в науке и верованиях. СПб.: Ред. «Рус. Богатство», 1906. С. 65; Лавров П.Л. Практическая философия Гегеля. Статья вторая и последняя // Библиотека для чтения. 1859. Т. 155. С. 59.

³¹ См.: Лавров П.Л. Задачи позитивизма и их решение: теоретики сороковых годов в науке и верованиях. СПб.: Ред. «Рус. Богатство», 1906. С. 63–64. (Ссылка исправлена. – Примеч. ред.)

³² См.: Лавров П.Л. Задачи позитивизма и их решение: теоретики сороковых годов в науке и верованиях. С. 32.

³³ См.: Лавров П.Л. Исторические письма. СПб.: Тип-фия Клобукова, 1905. С. 96; С. 106. (У Т.И. Райнова неверно указаны с. 66; с. 76. – Примеч. ред.)

³⁴ См.: Лавров П.Л. Задачи понимания истории: проект введения в изучение эволюции человеческой мысли. М.: Изд. М. Ковалевского, 1898. С. 140–141.

мир» – вот понятия, лежащие в основе этого реализма, а все прочее – «патентованная чепуха». Потебня, находившийся под влиянием Канта и Гегеля (через В. Гумбольдта) осторожнее всех своих сверстников относился к «метафизике», в том числе и реалистической или материалистической. Но и он полагал, что «действительное знание для человека есть только знание сущности»³⁵, и мы познаем прежде всего сущности внешнего мира, для нас по преимуществу реальные, а от них переходим и к внутреннему. «Человек обращается внутрь себя только от внешних предметов, познает себя сначала только вне себя; внутренняя жизнь всегда имеет для человека непосредственную цену, но сознается и уясняется только исподволь и посредственно... Кажется, будто природа импонирует человеку, который освобождается от ее давления лишь по мере того, как посредством языка слагает внешние явления в систему и осмысливает их, связывая с событиями своей душевной жизни»³⁶.

В этих словах превосходно подмечена и выражена привычка не столько человека вообще, сколько именно человека 50–60-х гг. выходить в мышлении не из субъективных, а из более или менее объективных моментов. В настоящее время мы знаем, что действительным путем первичной, примитивной мысли является путь не от природы к человеку, а от человека, от человеческой общности к природе³⁷.

Но реалистическая потребность была так сильна у людей 50–60 гг., что они обращали этот нормальный порядок, выдвигая на первый план «природу», – не потому, впрочем, что она – природа: повторяем, сама по себе, она интересовала их мало, – а потому, что она есть нечто по преимуществу объективное и реальное. Даже такие осторожные люди, как Потебня, оставались, по крайней мере, в этом отношении – натуралистами, приверженцами натуралистического реализма.

Как сильна была потребность в реализме, мы видим в особенности на примере Страхова. Принадлежа, в общем, к «детям», он сходиллся отчасти и с «отцами», например, в культе Гегеля. В 1860 году он писал такие восторженные слова о философии Гегеля: «Система Гегеля представляет... роскошный цветок и плод ума человеческого. Она носит на себе все признаки такого завершения, она удовлетворяет всем требованиям, какие вытекают из самого строгого понятия о философии»³⁸. Казалось бы, вот мыслитель, чуждый реалистическим веяниям 50–60-х гг. А между тем, большая часть статей, написанных им в 1858–1865 гг. и вошедших позднее в его книгу «Мир, как целое», проникнуты ими до такой степени, что Страхов представляется во многих отношениях

³⁵ См.: Потебня А.А. Мысль и язык. Харьков: Тип-фия «Мирный труд», 1913. С. 125.

³⁶ Там же. С. 175.

³⁷ Имеем в виду исследования Дюркгейма и Мосса о психологии примитивных представлений и книги Дюркгейма о религии и Леви-Брюля о примитивном мышлении.

³⁸ См.: Страхов Н.И. Значение гегелевской философии в настоящее время // Страхов Н.И. Философские очерки. СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1895. С. 14.

заправским «нигилистом». Он и сам свидетельствует о том, что мысли, изложенные им в этой книге, «увлекли» его «с непобедимую силою» и имели в его глазах «математическую очевидность»³⁹. Среди этих мыслей одною из руководящих является, например, следующая: «человек постоянно ищет выхода из этого (реального мирового) целого, стремится разорвать связи, соединяющие его с этим миром, порвать свою пуповину... Никто только не думает, что задача должна быть решена теперь и здесь; и что всякое перенесение решения в другое время и в другое место есть только обман, которым мы сами себя тешим»⁴⁰. В этих словах выражена сильнейшая тяга Страхова к реальной действительности со всеми ее недостатками. И он до того был привязан к ней, что в самой смерти, являющейся уделом всего живого, находил нечто положительное. Для него смерть представляет даже «одно из совершенств организма, одно из преимуществ их над мертвою природою. Смерть – это финал оперы, последняя сцена драмы; как художественное произведение не может тянуться без конца, но само собою обособляется и находит свои границы, так и жизнь организмов имеет пределы. В этом выражается их глубокая сущность, гармония и красота, свойственная их жизни». Дело в том, что всякий организм есть «организация во времени», растущая и развивающаяся. Но «это движение не может идти без конца... Понятие о бесконечном совершенствовании невозможно». «Так точно, как для каждого организма есть определенный рост, и вообще говоря тип определеннее, чем выше организм, – так точно для каждого организма есть эпоха совершенства, эпоха достижения того идеала, к которому идет совершенствование организма». С достижением этой эпохи организм не может развиваться, идти вперед, и так как он не стоит и на месте, то идет уже назад. «Итак одряхление и смерть есть необходимое следствие органического развития». «Высокое и стройное развитие не терпит понижения; поэтому понижение обнаруживается как трагический удар, разрушающий все здание организма. С этой точки зрения смерть есть великое благо. Жизнь наша ограничена именно потому, что мы способны дожить до чего-нибудь, что можем стать вполне человеком; смерть же не дает нам пережить себя»⁴¹. Трудно представить себе больший апофеоз нашей «реальной» действительности, чем осмысление и благословление с ее точки зрения смерти, – осмысление и благословление не пессимистическое, а насыщенное чувством и радостью жизни. В нем находит свое высшее выражение широкое приятие действительности, как она есть, реалистическая готовность, свойственная людям 50–60-х гг., – жить и умереть «здесь и теперь», дав жизни все, что можно, и взяв от нее все – до последнего вздоха.

Жить, мыслить и чувствовать так – люди 50–60-х гг. могли, конечно, не только потому, что подчинялись властной реалистической потребности, но и

³⁹ См.: Страхов Н.И. Мир как целое. СПб.: Тип. К. Замысловского, 1872. С. V.

⁴⁰ Там же. С. IX–X. (В рукописи сноски нет. Восст. – Примеч. ред.)

⁴¹ Там же. С. 124–134.

потому, что в их душах бил неиссякаемый источник идеализма. Они рвались в действительность, «как она есть», обнаженную от всего субъективного; но они сами освещали и согревали ее просторы идеалистическим горением своих душ, и она, в конце концов, была для них не просто «равнодушной природою», а прекрасным храмом, украшенным эмблемами человеческих ценностей. В этом отношении все они были более или менее «идеалистами», только часто бессознательными. Мы отчасти видели это, отчасти еще увидим. Таким образом, идя в удовлетворении своих реалистических потребностей гораздо дальше «отцов», нигилисты 50–60-х гг. далеко не освободились от их «идеализма». Они только переработали его соответственно требованиям реализма, в результате чего от «идеализма», как системы, у них сохранились только веяния и элементы, вкрапленные в реалистическую основу. Сохраняя, таким образом, преемственную связь с «отцами», нигилисты 50–60-х гг. были вместе с тем их продолжателями, более или менее самостоятельными и от них все дальше уходившими.

УДК 13(47)
ББК 87.3(2)522

Александр Александрович Ермичев

Русская христианская гуманитарная академия, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и религиоведения, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: 7723516@gmail.com

Критические заметки к вопросу о «Московской метафизической школе»

Аннотация. Анализируется содержание понятия «Московская метафизическая школа», которое было предложено С.Л. Франком в 1932 году для обозначения институции начального продвижения русской мысли к ее существованию в форме научной метафизики. Главными методологическими путями такого движения С.Л. Франк назвал рационализм Л.М. Лопатина и трансцендентализм С.Н. Трубецкого. Выделение подобной институции С.Л. Франком оценивается как один из эпизодов поиска общей закономерности развития русской мысли – ее движения к научно-систематической философии. Вновь к историко-философскому понятию Московская метафизическая школа обратился современный исследователь русской философии Г.Е. Аляев в книге «Русская философия вокруг С.Л. Франка. Избранные статьи» (2020 г.) Соглашаясь с ним, Г.Е. Аляев называет предполагаемых участников школы, исключив из их круга В.С. Соловьева как «религиозного мыслителя». Со ссылкой на материалы журнала «Вопросы философии и психологии» и на выступления Н.Я. Грота и В.С. Соловьева показывается что философская образованность русского общества, и в частности философов-профессионалов, была не так значительна, чтобы позволить рождению школы как наукометрической единицы. Имея в виду 80–90 годы XIX века, предпочтение отдается разговору не о школе, а о направлении философских симпатий русского общества к позитивизму или метафизике, в рамках которого происходил отбор тех методологических приемов, которые позволяли русской мысли продвинуться к научной метафизике. В числе тех, кто настойчиво искал начал теоретической философии, называется В.С. Соловьев с его последними статьями. Показано, что предложивший понятие Московской метафизической школы С.Л. Франк сам далеко не пунктуален в его применении.

Ключевые слова: метафизика, позитивизм, русская мысль, научно-систематическая философия, Московское Психологическое общество, Московская метафизическая школа, философия С.Л. Франка, спиритуалистика Л.М. Лопатина, философия всеединства В.С. Соловьев

Alexander Alexandrovich Ermichev

Russian Christian Academy for the Humanities, Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Philosophy and Religious Studies, Russia, Saint Petersburg, e-mail: 7723516@gmail.com

Critical Remarks on the Question of a “Moscow School of Metaphysics”

Abstract. The article analyzes the concept of the “Moscow School of Metaphysics,” an expression proposed by S.L. Frank in 1932 referring to the institutionalization of the initial advancement of Russian

thought in the form of a “scientific metaphysics.” S.L. Frank held the rationalism of L.M. Lopatin and the transcendentalism of S.N. Trubetskoy to be the chief methodologies of this movement. S.L. Frank’s institutional identification is judged to be one episode in the search for a general developmental pattern within Russian thought – a movement toward a scientific and systematic philosophy. In his book *Russian Philosophy around S.L. Frank. Selected articles* (2020) the contemporary investigator of Russian philosophy, G.E. Alyaev turned his attention to the “Moscow School of Metaphysics” as a historical and philosophical concept. Agreeing with Frank, G.E. Alyaev names the alleged participants in the school, excluding V.S. Solovyov considering him a “religious thinker.” Referring to the material in the journal *Problems of Philosophy and Psychology* and to the speeches of N.Ya. Grot and V.S. Solovyov, the author shows that the philosophical education of Russian society, and in particular of professional philosophers, was not at a level that allowed for the emergence of the school as a scientometric unit. With the final two decades of the nineteenth century in mind, the author prefers to speak not about the school, but about the direction of the philosophical sympathies of Russian educated society toward either positivism or metaphysics. Within the bounds of the latter, there took place a selection of methodological techniques that allowed Russian thought to move toward a scientific metaphysics. The author mentions V.S. Solovyov, with his final articles, as among those who persistently sought the principles of theoretical philosophy. The author also shows that S.L. Frank, who proposed the concept of the “Moscow Metaphysical School,” is far from precise in its application

Key words: metaphysics, positivism, Russian thought, scientific and systematic philosophy, Moscow Psychological Society, Moscow Metaphysical School, the philosopher S.L. Frank, the spiritualist L.M. Lopatin, V.S. Solovyov’s philosophy of total-unity

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.2.037-046

С.Л. Франк – один из лучших аналитиков природы философии, русского мировоззрения и выдающийся участник религиозно-философского возрождения конца XIX – первых двух десятилетий XX века. Ожидалось, что в перспективе русская философия, возможно, станет соравной с античностью и немецкой классикой.

В 1932 году в сборнике, изданном в честь 60-летия Н.О. Лосского, С.Л. Франк поместил статью «Русская философия, ее характерная особенность и задача». Сборник был дополнительным томом к журналу Б.В. Яковенко *Der Russische Gedanke*, а статья С.Л. Франка была написана по-немецки и, скорее всего, для европейского читателя. В ней С.Л. Франк первым сказал о существовании Московской метафизической школы 80–90-х годов XIX столетия и назвал ее «замечательной предшественницей нового образа русской мысли», который заключается в попытке посредством анализа и критики рационального познания обосновать метафизическую реальность и даже описать ее. Автор предлагаемой заметки включил эту статью в сборник С.Л. Франка «Русское мировоззрение» (СПб.: Наука, 1996), а в примечаниях к ней пояснил, что «пока этот термин не привился в нашей отечественной историко-философской науке»¹.

В 2019 г. в издательстве М. Колерова вышла книга профессора Г.Е. Аляева «Русская философия вокруг С.Л. Франка». Профессор, будучи последова-

¹ См.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 668 [1].

телем С.Л. Франка, характеризуя движение русской мысли от «эмоционально-проповеднической формы» к «научно-систематической», в самой полной мере использует предложенный термин и присоединяется к мыслителю в оценке высокого значения ММШ². Доводя идею С.Л. Франка до крайности, профессор говорит, что если русскую «научно-систематическую философию» еще предстоит вырабатывать, то в форме «эмоционально-проповеднической» она уже состоялась³. Извиним автору этот рискованный тезис. Пока отметим, что не только С.Л. Франк, но и другие наши историографы признавали постепенное возвышение русской мысли к теории, то есть ее превращение в собственно философию. Иное дело, что Б.В. Яковенко связывает такое возвышение с именами П.Д. Юркевича, В. Кудрявцева-Платонова, В.С. Соловьева, Л.М. Лопатина и С.Н. Трубецкого, то есть в целом со второй половиной XIX века, и так же поступает В.В. Зеньковский, оговариваясь, что Россия «была давно на «пороге систем»⁴. В книге Г.Е. Аляева нет контекста того явления, которое обозначено С.Л. Франком как Московская метафизическая школа. Но в ней дана сводка высказываний С.Л. Франка об этом феномене (в подстрочных примечаниях)⁵.

В докладе 1925 года, прочитанном в Берлинском отделении Кантовского общества, С.Л. Франк говорил о 80–90-х годах XIX века как о времени рождения мощного духовного течения, которое, как утверждал докладчик, живет и поныне и образует национальное религиозно-философское направление. Родилось же оно «под воздействием Соловьева или в непосредственном соприкосновении с ним»⁶. Тогда же, продолжал С.Л. Франк, – в Московском университете среди друзей Соловьева – Л.М. Лопатина, С.Н. и Е.Н. Трубецких – «зреет намерение создать фундаментальную школу русской философии, основной задачей которой стало бы преодоление позитивизма и создание научной метафизики»⁷.

В статье 1930 г. «Памяти Л.М. Лопатина» Московская метафизическая школа не упоминается, но автор называет «блестящий круг московских философов (достаточно здесь напомнить имена Владимира Соловьева и братьев Трубецких), в трудах которых впервые возникло то, что можно в узком и более точном смысле назвать русской философией»⁸. С публикацией 1932 г. в сборнике, посвященном Н.О. Лосскому, где С.Л. Франк впервые употребил это понятие, читатель уже знаком. Это позволяет нам пойти далее.

² ММШ – Московская метафизическая школа.

³ См.: Аляев Г.Е. Русская философия вокруг С.Л. Франка. Избранные статьи. М.: Модест Колеров, 2020. С. 434 [2].

⁴ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Paris: YMCA-Press, 1989. С. 11 [3].

⁵ См.: Аляев Г.Е. Русская философия вокруг С.Л. Франка. Избранные статьи. С. 437.

⁶ Позднее к имени В.С. Соловьева будут добавлены имена Л.Н. Толстого и Н.Ф. Федорова. «Эти три мыслителя могут, таким образом, быть признаны значительными предшественниками русской религиозной мысли 20-го века» [5, с. 12].

⁷ См.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 193.

⁸ Там же. С. 422.

В книге о П.Б. Струве, к которой С.Л. Франк приступил вскоре после его кончины в 1944 г., ММШ снова упоминается, но уже под именем «национально-русской метафизической школы Лопатина и Сергея Трубецкого». При этом С.Л. Франк называет своего друга первым, кто «проломил брешь в замкнутости философского кругозора русской интеллигенции» и провозгласил права метафизической мысли «для более широких кругов русской интеллигенции»⁹. В то самое время, когда Струве «проламывал брешь», упомянутая национально-русская школа, по словам Франка, «стояла особняком и не пользовалась влиянием»¹⁰. Наконец, во «Введении» к антологии 1947 г., изданной на русском языке под названием «Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века» (Нью-Йорк, 1964 г.) С.Л. Франк снова возвращается к философам из Московского университета: «В 90-х гг. 19 века философы Московского университета Лопатин, С. Трубецкой и Н. Грот проповедуют права метафизики и основанием философского журнала и общества возрождают интерес к исконным традициям философской мысли» [5, с. 11]. Снова появляется «Московская метафизическая школа» (термин выделен кавычками), которая, – автор подчеркивает еще раз, «сыграла значительную роль в духовном развитии страны»¹¹.

* * *

Что же происходило в русской философской жизни 80–90-х годов XIX века, что позволило С.Л. Франку выделить в ней Московскую метафизическую школу, с которой начался новый, собственно-философский период русской мысли? А произошел ряд больших и малых событий, породивших своим совокупным действием такое явление. Все эти события состоялись в Москве (наверное, и топография имеет какое-то значение). Но в нашем рассказе при упоминании о Москве – сразу же возникает имя главного фигуранта философской жизни Москвы 80–90х годов Н.Я. Грота, которое С.Л. Франк один раз упомянул в своем обзоре. Между тем только с его переезда в Москву летом 1886 г. можно начинать историю того феномена, который С.Л. Франк называет «Московской метафизической школой».

⁹ Читая С.Л. Франка, можно понять, что такой приоритет он связывает с появлением в 1894 году юношеской книги П.Б. Струве «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России». Но, скорее всего, С.Л. Франк имел в виду его «Предисловие» к книге Н.А. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии». Критический этюд о Н.К. Михайловском», (предисловие помечено сентябрем-октябрем 1900 г.) и статью «К характеристике нашего философского развития» в сборнике «Проблемы идеализма» (1902 г.). Здесь П.Б. Струве приглашает к освоению наследия русских метафизиков последней трети XIX века. Внимание к общественно активным либералам, вооруженным метафизикой, вероятно, отвлекло читателя от «национально-русской» метафизики университетских профессоров.

¹⁰ См.: Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве // Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 576.

¹¹ См.: Франк С.Л. Из истории философской мысли конца XIX и начала XX века. Антология. Посмертная редакция В.С. Франка. Нью-Йорк, 1964. С. 6.

Четвертого ноября 1886 г. «Русские ведомости» оповещали читателей о слухах в московской профессуре: «Мы слышали, что в Москве имеется в виду основать новый периодический орган, посвященный вопросам философии и психологии...» [6, с. 2]. Вскоре появилось развернутое подтверждение таких слухов. Но вот что удивительно. Делал это не кто-то из московских профессоров-старожилов, а новичок в их среде, проф. Н.Я. Грот, приехавший из провинциальной Одессы и с осени только приступивший к занятиям в Московском университете. Он подтвердил, что разговоры такие были и мысль о таком журнале имеется. Преподаватели философии в Москве осознали потребность в собственном, национальном по форме и человеческом по духу философском мироведении. Журнал будет открыт для всех мнений: «Пусть каждый, кто умеет говорить и хорошо говорит, скажет свое слово»¹². Но удастся ли осуществление этого замысла и когда именно, вздыхал автор, сказать еще трудно.

По этому случаю В.С. Соловьев написал своему другу Д.Н. Цертелеву: «Вернувшись из-за границы я нашел в Москве целую философскую плантацию, главный экземпляр коей, Грот, явился ко мне знакомиться и из беседы с ним я усмотрел между прочим: а) что он обращается на путь истинный, т.е. от отрицательного эмпиризма к положительному спиритуализму; б) что он пламенеет желанием основать философский журнал» [8, с. 255]. Предполагалось, сообщал далее Соловьев, такое распределение отделов в журнале: в частности, Н.Я. Грот брал на себя логику и психологию, Л.М. Лопатин – историю новой философии и метафизику, а Соловьев – философию религии.

Между тем популярность Н.Я. Грота в среде московских интеллектуалов все возрастала. В октябре следующего 1887 г. Н.Я. Грот начинает вести заседания Общества, а в феврале 1888 г. становится его Председателем.

С этих лет Общество, начавшее свою новую жизнь, превращается в место, где собирались, по выражению Е.Н. Трубецкого, «московские философы различных метафизических направлений»¹³, переняв эту задачу у лопатинского кружка. Наконец, в ноябре следующего года, появляется первый номер руководимого Н.Я. Гротом журнала «Вопросы философии и психологии». До 1918 г., когда его издание было прервано революцией, на его страницах выступили три поколения русских философов, начиная со старших (например, В.С. Соловьев, А.А. Козлов, В.В. Лесевич, Л.Н. Толстой, потом философов, пришедших в журнал с начала нового века (С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский, П.И. Новгородцев), и, наконец, младших (Б.В. Вышеславцев, И.А. Ильин, С.И. Гессен, В.Ф. Эрн и др.). Общество и редакция журнала вели большую работу общекультурного значения – переводы классиков мировой философии, обсужде-

¹² См.: Грот Н.Я. К вопросу о философском журнале // Русские ведомости. 1886. 16 ноября, № 315. С. 3 [7].

¹³ См.: Трубецкой Е.Н. Из прошлого. Воспоминания. Из путевых заметок беженца. Томск: Водолей, 2000. С. 216 [9].

ние современных проблем философии и психологии, полемика с оппонентами из мира культуры и политики.

В начале XX века, когда в России возникала партийно-политическая система, то ее разные лидеры и идеологи, разрабатывая программы и обосновывая свои общественные идеалы, обращаются к опыту русской мысли. Социал-демократы, большевики, эсеры осваивали наследие Белинского, Чернышевского и Лаврова. Напротив, метафизика и идеализм были востребованы либералами. Так в полноте своей русская философия обретала статус социально-культурного фактора, и это было одним из результатов деятельности Московского Психологического общества и журнала Грота–Лопатина. Необходимая основательность ему была придана другим обстоятельством – и тоже продуктом работы Московского Психологического общества и журнала Грота. 11 декабря 1911 г. Общество праздновало 30-летие научной и педагогической деятельности Л.М. Лопатина. Организаторов празднования смутило и порадовало огромное многолюдство пришедших на праздник – профессоров и студентов, литераторов и журналистов, чиновников и военных. Легко догадаться, что оно было всего лишь следствием большой просветительской и воспитательной работы Общества и журнала и философского взросления русских; москвичи, наконец, оценили достоинства отвлеченной теоретической философии и, значит, сами приобрели нужное философское знание.

Однако во время, когда Н.Я. Грот покидает меркантильную Одессу и перебирается в Москву, состояние русской философии было совсем незавидным. Н.Я. Грот и его товарищи, осознавая это, ставили перед новым журналом двуединую задачу: дальнюю – создание национальной философии, и ближнюю – философское образование всего общества, а в обществе – не только тех, кто по своему, на свой риск и страх ищет «источники добра и разума жизни», но особенно еще и тех, кто ищет этот источник профессионально, будучи философ-специалистом. Нравственно-воспитательная программа, обращенная ко всем и каждому, – вот о чем неоднократно толковал Н.Я. Грот – и в 1886 г., разъясняя слухи о новом журнале, и в первом номере его в 1889 г. и не раз позднее.

В статье 1886 г. «К вопросу о философском журнале» он пишет: «Всего печальней то, что у нас еще недостает и знаний в этой области. Наша философская литература и самостоятельная, и переводная бедна» [7, с. 3]. В первом номере журнала он сетует: «У нас нет еще своего философского языка: не только философские термины иностранные, но и общее построение философской речи у русских писателей иногда нерусское» [10, с. XII]. Здесь же, в заметке о журналах духовных академий, он признает, что публикуемые в них философские работы – это лучшее «по качеству, то есть по ученой эрудиции» в нашей литературе. Несколько позднее, в 1890 г., в полемике с публицистом «Московских ведомостей» Ю. Николаевым – а он упрямо требовал отказаться от «уличных философов», то есть авторов либерального и позитивистского толка, – Н.Я. Грот с трудом отстаивал право на равное отношение ко всем, кто способен «оригинально

мыслить и строго логически проводить свои убеждения»¹⁴. Потому, отвечая Ю. Николаеву, он крайне резко характеризовал бедственное состояние философской образованности в стране: «Совершенного знания философии – ее истории и задач, у нас, в России, еще вовсе и не было; самые ученые русские философы, конечно, по учености своей не могут сравниться ни с Целлером, ни с Вундтом, ни с Бэном и даже Спенсером. У нас еще и не было настоящей философской школы, и все мы, русские философы, по части учености «самоучки», не исключая и профессоров философии, которые учились философии по книгам, а не у учителей, ибо настоящих учителей философии у нас не было до сих пор...» И далее: «... Лиц, имеющих у нас ученые философские степени – какой-нибудь десяток с небольшим, а докторов философии наберется шесть-семь, да и из них постоянно пишущих в области своего предмета только три-четыре...» [12, с. 3].

Его поддержал В.С. Соловьев – быть может вспомнив о «Философском трехмесячнике» А.А. Козлова, он говорил, что «коллективное философское издание в строго определенном и исключительном направлении там, где философское образование находится еще на стадии туманных пятен и где каждый мыслитель есть единственный последователь своего направления и единственный представитель своей школы», совершенно невозможно¹⁵. И несколько позднее, поддержав Н.Я. Грота в его полемике с публицистом «Московских ведомостей» Ю. Николаевым (а последний требовал изгнания из журнала либералов и позитивистов), В.С. Соловьев убеждал: «В России во всяком случае, мы нуждаемся не в искусственной поддержке разных, потерявших кредит «измов», и не в предумышленном создании новых, заранее обреченных на ту же участь, а единственно только в распространении философского образования и в развитии разумных и сознательных взглядов на вещи...» [13, с. 2]. Руководимый Н.Я. Гротом журнал, пояснял Соловьев, «действительно философский, т.е. по-философски относящийся к существенным вопросам жизни и знания и уже по этому самому свободный от исключительной принадлежности к какой-либо отдельной школе, каковых, впрочем, в России и не существует» [13, с. 2]. В таких условиях разыскать Московскую метафизическую школу, то есть какую-то философскую институцию (близкую к наукометрической единице), было, пожалуй, неосмотрительно. В конце концов даже «соловьевство» как школа у нас не состоялось, хотя «соловьевцев» было очень много.

В России в то время «измы», разумеется, были, но не как школы или направления с прорисованными парадигмами, а в форме течений общественного сознания. Одно из них – научно-позитивное, связанное с кругами либерального народничества и его журналами «Русское богатство» и «Русская мысль».

¹⁴ См.: Грот Н.Я. Еще о задачах журнала // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 2 (6). С. II [11].

¹⁵ См.: Соловьев В.С. Письмо к редактору. О заслуге В.В. Лесевича для философского образования в России // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 5. С. 117–123 [13].

Громкая слава и популярность его уже в прошлом, но оно еще не отпускает интеллигенцию, верующую в науку и прогресс.

Другое течение – метафизическое, будто бы молодое, связанное с «лопатинским» кружком, гротовским Обществом и журналом. Оно возникло как выражение скепсиса в отношении всеобщих притязаний науки, которые не могли быть гарантированы ее логическим механизмом. Хотелось осмысленного бытия, и, тесня позитивистов в «Вопросах философии и психологии», метафизики заговорили в полный голос.

В ответ на недоумение и возмущение, с какими «Русское богатство» и «Русская мысль» встретили своего собрата, Н.Я. Грот во втором номере «Вопросов» стал оправдываться. Если на страницах журнала преобладают метафизики, пояснял редактор, то только потому, что именно такие философские воззрения, интересы и симпатии преобладают среди сотрудников журнала: «Мы не подбираем тенденциозного материала с целью группировки его под известным, предвзятым углом зрения...» [11, с. II]. Метафизический поворот русского сознания сопровождался апробацией различных форм и способов его гносеологического оправдания. Среди них нашлось место для научных форм, образовавших начальную ступень «научно-систематической философии», которую С.Л. Франк выделил под названием Московская метафизическая школа. Не только Чернышевский и Писарев хвалились наукой, но и она, поддержанная успехами образования и естествознания в пореформенной России, говорила сама за себя и продолжала влиять на философию. Начавшаяся практика командировок в европейские университеты для подготовки философских диссертаций, приобщения к опыту европейской философии, перешедшей к неокантианству, внутренние подвижки в отечественном позитивизме¹⁶ – все готовило почву для «научно-систематической» ММШ. Ее пионеры выбирали непривычные средства, чтобы добраться до «источника добра и разумения истины» – рациональности (Л.М. Лопатин), трансцендентализма (С.Н. Трубецкой), странной смеси этицизма и позитивизма (Н.Я. Грот). Более точный и полный рисунок методологических поисков «метафизического братства», собирающегося в Психологическом обществе и редакции журнала, дает В.Н. Ильин: «Выделение то рационализма, то мистицизма (т.е. онтологического реализма, то спиритуа-

¹⁶ В этом случае можно сослаться на письмо В.С. Соловьёва к редактору «Вопросов философии и психологии» «О заслугах В.В. Лесевича для философского образования в России» (см. «Вопросы философии и психологии». 1890, Кн. 5. С. 117–123). В.В. Лесевич, ощутив тупиковость позитивистского феноменализма обращается за помощью к Канту. Вот заслуга – налицо движение к гносеологии, которой не было ни у Конта, ни у Милля, ни у их последователей. Далее В.С. Соловьёв говорит, что гносеология – это все-таки не пристань философского мышления, а, скорее, лишь обозначение его фарватера. «...» Сам Кант видел в критицизме лишь подготовительную работу для будущей, научной (не догматической) метафизики [113, с. 121]. Кант, полагает Соловьёв, не признал бы ни Гегеля, ни Шопенгауэра... «Но этим еще не предreshается вопрос об иной более твердой и обоснованной метафизике» (Там же). Зачем же С.Л. Франк и Е.Г. Аляев исключают В.С. Соловьёва из ММШ? А его статьи о «Теоретической философии»?

лизма в различных комбинациях и составляет всю гамму нюансов этого направления» [15, с. 492]. К этому он добавляет черты «сократо-платоновой диалектики». В этой тонкой нюансировке С.Л. Франк, всегда признававший *ratio* конститутивным признаком философии и искавший точек его касания «непостижимого», искусно выделяет найденную им школу как свою предшественницу. Следом то же делает Е.Г. Аляев.

Разумеется, право исследователя на абстрагирование является законом научного поиска. Но сам термин «Московская метафизическая школа» нужно давать в кавычках, как это однажды сделал С.Л. Франк.

Впрочем, следует сделать оговорку. Едва ли Франк пунктуально придерживался имени Московская метафизическая школа, если находил для зачинателей «научно-систематического» мышления разные названия. Помимо того, он вообще затруднялся провести четкую границу между религиозной мыслью и философией, в чем и признавался в рецензии на «Историю русской философии» В.В. Зеньковского (она в полном своем содержании воспроизведена в книге Г.Е. Аляева). В 1930 г. в маленькой заметке «Юбилей двух русских философов» («Руль». № 3058. 16 декабря 1930 г. С. 3) он твердо заявляет, что русская систематическая философия приняла «осозательные формы в творчестве В. Соловьева и Л. Лопатина». Эти два имени он ставит рядом.

Список литературы

1. Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. 738 с.
2. Аляев Г.Е. Русская философия вокруг С.Л. Франка. Избранные статьи. М.: Модест Колеров, 2020. 736 с.
3. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Paris: YMCA-Press, 1989. 477 с.
4. Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве // Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 394–582.
5. Франк С.Л. Из истории философской мысли конца XIX и начала XX века. Антология. Посмертная редакция В.С. Франка. Нью-Йорк, 1964. 286 с.
6. Московские вести // Русские ведомости. 1886. 4 ноября, № 303. С. 2.
7. Грот Н.Я. К вопросу о философском журнале // Русские ведомости. 1886. 16 ноября, № 315. С. 3.
8. Письмо к князю Д.Н. Цертелеву [Письмо 31] // Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 2 // под ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Общественная польза, 1909. 352 с.
9. Трубецкой Е.Н. Из прошлого. Воспоминания. Из путевых заметок беженца. Томск: Водолей, 2000. 352 с.
10. Грот Н.Я. О задачах журнала // Вопросы философии и психологии. 1889. Кн. I. С. V–XX.
11. Грот Н.Я. Еще о задачах журнала // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 2(6). С. I–IV.
12. Грот Н.Я. Письмо к издателю // Московские ведомости. 1890. 18 декабря, № 349. С. 3–4.
13. Соловьев В.С. Письмо к редактору. О заслуге В.В. Лесевича для философского образования в России // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 5. С. 117–123.
14. Соловьев В.С. Русская философская литература // Новости и биржевая газета. 1891. 12 июня, № 160. С. 2.
15. Ильин В.Н. Русская философия. М.: Летний сад. Дом русского зарубежья, 2020. 778 с.

References

(Sources)

Collected Works

1. Pis'mo k knyazyu D.N. Tsertelevu [Pis'mo 31] [Letter to Prince D.N. Tsertelev], in *Pis'ma Vladimira Sergeevicha Solov'eva. T. 2* [Letters of Vladimir Sergeevich Solovyov]. Saint-Petersburg: Obshchestvennaya pol'za, 1909. 352 p.

Individual Works

2. Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview]. Saint-Petersburg: Nauka, 1996. 738 p.

3. Frank, S.L. *Iz istorii filosofskoy mysli kontsa XIX i nachala XX veka. Antologiya. Posmertnaya redaktsiya V.S. Franka* [From the history of Philosophical Thought of the late XIX and early XX centuries. Anthology. Posthumous edition by V.S. Frank]. New-York, 1964. 286 p.

4. Frank, S.L. *Vospominaniya o P.B. Struve* [Memoirs of P. B. Struve], in Frank, S.L. *Neprochittannoe... Stat'i, pis'ma, vospominaniya* [Unread... Articles, letters, memoirs]. Moscow: Moskovskaya shkola politicheskikh issledovaniy, 2001, pp. 394–582.

5. Grot, N.Ya. *K voprosu o filosofskom zhurnale* [On the question of the philosophical journal], in *Russkie vedomosti*, 1886, 16 November, no. 315, p. 3.

6. Grot, N.Ya. *O zadachakh zhurnala* [On the journal tasks], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1889, book I, pp. V–XX.

7. Grot, N.Ya. *Eshche o zadachakh zhurnala* [More on the tasks of the journal], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1891, book 2(6), pp. I–IV.

8. Grot, N.Ya. *Pis'mo k izdatelyu* [Letter to the publisher], in *Moskovskie vedomosti*, 1890, 18 December, no. 349, pp. 3–4.

9. Il'in, V.N. *Russkaya filosofiya* [Russian Philosophy]. Moscow: Letniy sad. Dom russkogo zarubezh'ya, 2020. 778 p.

10. *Moskovskie vesti* [Moscow news], in *Russkie vedomosti*, 1886, 4 November, no. 303, p. 2.

11. Solov'ev, V.S. *Pis'mo k redaktoru. O zaslugе V.V. Lesevicha dlya filosofskogo obrazovaniya v Rossii* [Letter to the editor. About the contribution of V.V. Lesevich to philosophical education in Russia], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1890, book 5, pp. 117–123.

12. Solov'ev, V.S. *Russkaya filosofskaya literatura* [Russian Philosophical Literature], in *Novosti i birzhevaya gazeta*, 1891, 12 July, no. 160, p. 2.

13. Trubetskoy, E.N. *Iz proshlogo. Vospominaniya. Iz putevykh zametok bezhentsa* [From the past. Memories. From the refugee's travel notes]. Tomsk: Vodoley, 2000. 352 p.

14. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii. T. 2* [History of Russian Philosophy]. Paris: YMCA-Press, 1989. 477 p.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

15. Alyaev, G.E. *Russkaya filosofiya vokrug S.L. Franka. Izbrannye stat'i* [Russian philosophy around S.L. Frank]. Moscow: Modest Kolerov, 2020. 736 p.

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ПОЗНАНИЯ PHILOSOPHY AND METHODOLOGY OF COGNITION

УДК 1(47)
ББК 83.3(2)

Andrea Oppo

Faculty of Theology of Sardinia (PFTS), Advanced PhD (Philosophy), Professor of Theoretical Philosophy, Italy, Cagliari, e-mail: andreaoppo@pfts.it

Does a “Russian Philosophy” Exist? The Boundaries and Nature of a Question

Abstract. The issue of the existence of a peculiarly “Russian” philosophy has long been the object of many debates, which soon led to very different and often opposite conclusions. The question is always the same: Is there an original contribution that Russian authors made to philosophy, in the same way as with literature, arts, and sciences? What happened to Greek/Western philosophy when cultivated in “Russian soil”? In order to answer these questions, it is necessary to first carry out a brief examination of the never-obvious issue of “what being a philosopher means”, i.e. of what generally distinguishes an intellectual who claims to be a “philosopher” from other kinds of intellectuals or scholars. After this short but necessary premise, this article will try to sum up some of the classic and modern definitions of Russian philosophy (from Chaadaev to Evlampiev) and conclude by proposing a personal idea about an overarching frame of Russian philosophical thought. In my opinion, the latter mostly originates from a peculiar reception in Russia of Platonism, Idealism and Marxism that ultimately transformed those views, especially during the Silver Age, into a sort of “integral gnoseology”, which connects “logos” and “life” in a specifically dialectical way that can be described, *pour cause*, as “Russian”. This “integral gnoseology” ultimately conjoins science and humanism in an original way and is capable of opening up to discreet phenomena and to multiple levels of knowledge.

Key words: Russian philosophy, Russian intellectualism, metaphysics, gnoseology, materialism, humanism, intuition, truth, Platonism, epistemology

Андреа Оппо

Теологический факультет Сардинии (ПФТС), доктор философских наук, профессор теоретической философии, Италия, г. Кальяри, e-mail: andreaoppo@pfts.it

Существует ли «русская философия»? Границы и природа вопроса

Аннотация. Вопрос о существовании своеобразной «русской» философии всегда был предметом многих споров, которые легко приводили к самым разным и часто противоположным выводам: есть ли оригинальный вклад, который русские авторы внесли в философию, как это произошло в литературе, искусстве и науке и что случилось с греческой / западной философией на «русской земле»? В целях поиска ответа на эти вопросы, предлагается кратко исследовать неочевидную проблему «что значит быть философом?», то есть, что обычно отличает интеллектуала,

претендующего на звание «философа», от других видов интеллектуалов или ученых. После короткой, но необходимой предпосылки предпринята попытка суммировать некоторые из классических и современных определений русской философии (от Чаадаева до Евламбиева), чтобы, наконец, предложить личный взгляд на всеобъемлющую структуру русской философской мысли. При этом делается акцент на своеобразную трансформацию взглядов Платона, Гегеля и Маркса в России, особенно в период серебряного века, в своего рода «интегральную гносеологию», которая связывает и удерживает вместе «логотипы» и «жизнь» в специфически диалектическом смысле. Делается вывод о том, что эта «интегральная гносеология» в конечном итоге оригинальным образом соединяет науку и гуманизм и способна открыться скрытым явлениям и многим уровням знания.

Ключевые слова: Русская философия, русский интеллектуализм, метафизика, гносеология, материализм, гуманизм, интуиция, истина, платонизм, эпистемология

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.2.047-067

Philosophers and “Non-Philosophers”: An Introduction

In searching for the boundaries of Russian philosophy or, to put it differently, in understanding the reception of Western philosophy in Russia, any scholar or historian must deal with the troublesome situation of a highly variegated scenario. The main issue, in this case, is to identify who the “philosophers” in Russia were as well as those who were not “eligible” for that attribute. From the end of the eighteenth century and over the subsequent two centuries, there were many authors and movements that to some extent might well define themselves as philosophical. However, most of them were more likely to be included as a part of a wider Russian history of ideas or intellectual history rather than of the “history of philosophy”, properly speaking.

The main question one should ask in this case is whether the term “Russian philosophy” is to be understood as “Russian intellectualism”, the quest for Russian identity or for any social or political or national ideal, or as the birth of and debate on a “Russian idea”, or as something different altogether. Not by chance, the histories of Russian philosophy that were written in the last century often dealt with a wider question of a “Russian thought”, whether this were social or political or religious, in order to not exclude a number of decisive contributions to the Russian history of ideas¹. Talking of a “Russian thought” is certainly more suitable to the nineteenth- and twentieth-century Russian situation than investigating the more or less adequate convergence of Russian thinkers with a specifically Western philosophical tradition. In any case, the problem of “where to start?” with a history of Russian philosophy and of “who to include?” in the set of a possible Russian philosophical tradition still remains.

¹ The renowned examples of the works by N.O. Lossky, V.V. Zen'kovsky and G. Florovsky (who even employs the word “theology” to connote Russian thought) emphasize the religious aspects of Russian philosophy, whereas – as is easily predictable – the Histories written during the Soviet era as well as some contemporary Western studies interpret Russian thought mainly as a history of social or political ideas. This antithesis, “religious vs. social thought”, which somehow matches the classic polarity “Slavophile vs. Westernizing thought”, reflects a longstanding tradition of Russian intellectual history that surely does not help to focus on the existence of a specifically “philosophical” thought.

I tried to take a different view of this whole historical question for two reasons: firstly, to highlight and re-evaluate the meaning of the word "philosophy" as something specific, and secondly to avoid an overly well-trodden path whose story has already been written many times, and which concerns the difficult and long-standing issue on the nature of Russian identity as divided between East and West. In other words, the question is: Is there a specificity peculiar to the word "philosophy" in Russian thought that should not be confused with "intellectualism" or "national identity"? This is, in my view, the first problem, which somehow precedes the other main question: "What are the boundaries and nature of Russian philosophy?", i.e. "When or where does it begin?" and "What are its specific contents?". In such a context, another, more original question may also emerge: "What are the boundaries of philosophy itself?". That is to say: What does "being a philosopher" mean? What is the difference – is there one? – between a philosopher and an intellectual, or a semi-ologist, an anthropologist, or other, for instance? Were Yuri Lotman or Mikhail Bakhtin philosophers? Were any of the Marxist or early Socialist theorists philosophers? Were two of the finest intellectuals from the Silver Age, such as Vyacheslav Ivanov and Mikhail Gershenzon, also philosophers? Was Dmitrii Merezhkovsky a philosopher? These are only few examples, but the main point is: before discussing the nature (if there is one) of Russian philosophy, it would be helpful to identify what a philosopher is and, consequently, who the "Russian philosophers" are. This approach, in fact, is a necessary premise in the case of Russian philosophy, and indeed of all philosophy.

In order to avoid the uncomfortable conclusion that any *intellectual idea* is "philosophy", I would tentatively suggest at least a couple of directions on what philosophy is or should be in a stricter sense. The first and most obvious one may be the following: if one employs the word in accordance with the Western meaning, philosophy is a form of knowledge ascribable to a *given* tradition starting from the Pre-Socratic philosophers, following (to name only a few essential authors) with Plato and Aristotle up to Descartes, Leibniz, Spinoza, Hume, Kant, Schelling, Hegel and so on. In this regard, *practising* philosophy or *being* a philosopher means primarily, but not exclusively², relating to *that* tradition: namely – although this might seem even too simplistic – "quoting" those philosophical authors and ideas among the main references for one's own work. If one accepts this first requirement, V. Solovyov is indeed a philosopher – possibly more than anyone else in Russia – as is N. Berdyaev, and no doubt also A. Losev, G. Shpet, S. Frank, A. Kojève, N. Lossky, L. Lopatin, A. Kozlov, along with others (indeed, all the Neo-Hegelians and Neo-Kantians, such as for example B. Chicherin, A. Vvedensky, and I. Lapshin), and even an apparently "anti-philosopher" like L. Shestov, whose lifelong concern was confronting Greek

² This is more or less the same as affirming that being a medical doctor means "primarily" following the Western "official" medicine, which does not consider the fact that there are many more ways of being a medical doctor or of practising medicine. The "primarily", in this case, is rather an exemplary and regulative way, so to speak, for "clearing the field".

philosophy, and Kant, and Hegel, etc.³ By the same token, even some of the most religiously committed thinkers who constantly confronted the Western philosophical ideas, such as P. Florensky and S. Bulgakov, surely stand in this category, whereas other religious thinkers may not entirely fulfil this precondition⁴. In the Soviet times of the post-Stalin era there were a number of philosophers who opened Marxist thought to a new comparison or contrast with Western classic philosophy and discussed in-depth questions of logic, epistemology and metaphysics: these included E. Il'enkov and M. Mamardashvili⁵. As far as the 19th century “social philosophers” are concerned – from A. Herzen to N. Chernyshevsky, D. Pisarev, and others – the doubt is actually the same concerning Marx, Engels, Feuerbach, and whether they belong to the classic Greek-European philosophical tradition, as well as how much they would consider themselves as “philosophers” in *that* regard.

The latter question leads, in fact, to the second “strict requirement” for belonging without question to philosophy, which, in my view, is: treating a subject with a certain (i.e. specific, characterizing, somehow predominant) degree of metaphysics. The word “metaphysics” can be understood here as a rational approach that is constantly addressed to the essence of things – i.e. the self-definition and search for the fundamental criterion of truth that makes them what they are – rather than to other external goals: for example, their use or function (e.g. the understanding of *how* things work), or their effectiveness, or the search for conventional laws or classification for the sake of classification. After all, if there is a difference between philosophy and other subjects such as sociology or anthropology, or psychology, or even linguistics and indeed any modern science, this possibly lies in this very issue⁶.

I used the expression “a certain degree of metaphysics” while being well aware that a good part of Western modern philosophical tradition defines itself as explicitly anti-metaphysical. However, such a criticism of metaphysics in the history of philosophy has been always dealt with as an inner criticism, i.e. a criticism against a given model of transcendent or transcendental metaphysics in order to unavoidably develop a new one opposing the latter. Yet, any new response of this kind always obeys an epistemological criterion that is in search of the ultimate *nature* of some-

³ In my recent work (Lev Shestov: The Philosophy and Works of a Tragic Thinker. Boston: Academic Studies Press, 2020), I tried to demonstrate precisely Shestov’s adherence, albeit in a critical way, to the Western classic philosophical tradition.

⁴ Authors like V. Rozanov, N. Fyodorov or D. Merezhkovsky may not appear as canonical as the others mentioned above, but that does not exclude the fact that, precisely because of their “unorthodoxy”, they might be considered to be some of the most original Russian philosophical thinkers.

⁵ On the destiny of Western and non-Marxist philosophy during Soviet times and on the existence of an authentic renaissance of philosophical thought, especially during the period of Krushchev’s “thaw”, see the remarkable study: V.A. Lektorsky-M.F. Bykova, *Philosophical Thought in Russia in the Second Half of the 20th Century*. London: Bloomsbury Academic, 2019.

⁶ This definition does not exclude that those disciplines may deal at times with the question of their foundation or with the criteria of truth that regulate the analysis of their objects. However, when this occurs, it is neither the primary focus of those disciplines nor the scope for which they were created. It is, in fact, a “philosophical analysis” on a specific object of that discipline.

thing (i.e. the fundamental basis of our knowledge of it), which in more than one way is still a form of metaphysics. In this respect, any attempt at eliminating metaphysics in philosophy has been always highly problematic⁷. This tendency to address one's quest for the *essential* conditions that determine the very possibility of any investigated object is possibly the main feature distinguishing philosophy from any other intellectual activity⁸. It is not the only feature, but it is an essential one. In the Greek philosophical tradition, the Socratic question "ti esti?" ("what is it?") is that kind of question that is directed at the essence of something, for it is the philosophical question *par excellence*. That question, in fact, never leads to a mere description or explanation of the object, but rather to a deeper investigation of the abstract conditions and epistemic foundations that allow its very possibility of existence.

To give a few examples, a philosopher of mind investigates the question of "What is a mind?"; a neuroscientist, on the contrary, is focused on understanding "How a brain works". A mathematician is interested in how to conclude a calculation; a philosopher of mathematics, however, ponders the question "What is the nature of numbers?". Philosophy, at its core, has always been focused on the essence of concepts. Of course, there are many views of philosophy and many ways to do it, but in a strict and classic sense, at the heart of philosophy, there is mainly the "metaphysical issue", even when a given kind of metaphysics is denied by philosophy itself, as has been observed before. When Heidegger explores the nature of poetry, he raises the question "What *is* poetry?", not "How does poetry *work*?". Or "What must happen to a prose text to become a poetic text?". The latter, in fact, is precisely Yuri Lotman's point of view in his excellent study on poetry⁹. Lotman investigates *the way in which poetry becomes poetry*. Heidegger, as it were, "stops" at the problem of

⁷ This entire question is actually immense and involves at the same time both absolute relativism and absolute anti-metaphysics. Already Plato, in disputing with the sophists, maintained that Protagoras' doctrine of relative truth was technically "self-refuting" as it destroyed itself in its very definition (it is the so-called *peritropê* or "table-turning" argument: see Plato, Theaetetus 188c2-171c7). Moreover, as has been widely discussed in contemporary analytic philosophy (by R. Carnap and A.J. Ayer in particular), this sort of impossibility of getting rid of itself is part of the very nature of metaphysics, for when one produces an anti-metaphysical argument, the latter very easily turns out to be a newer form of a metaphysical proposition. To deny an absolute (metaphysical) criterion of truth, in fact, presupposes at least a set of equally absolute assertions or requirements that can hardly be considered as "non-metaphysical" themselves. Wittgenstein, for example, in his attempt at overcoming metaphysics with his famous "picture theory" of language, eventually fell into a self-referential incoherence (as he acknowledged in his later works). This does not mean that any rejection of metaphysics is absolutely impossible, but only that it often and quite easily becomes contradictory.

⁸ In point of fact, if one encompasses the entire history of Western philosophy even with all its differences and contradictions, the so-called "problem of metaphysics", as Aristotle saw it, can be reduced to the search for an epistemic criterion of truth. In this regard, philosophy is the discipline that searches for a primary criterion of validity of knowledge. Far from being a "transcendent" issue, speaking of the essence of something is fundamentally the question "How can I be sure this is true?", or in other words, "What is the epistemic/objective/ultimate truth of something?". For "turning to the essence of something", philosophically speaking, means turning to its ultimate and incontrovertible truth.

⁹ See Y. Lotman, *Analysis of the Poetic Text*. Trans. by D. Barton Johnson. Ann Arbor (Michigan): Ardis, 1976.

what it is. Not by chance, Heidegger – as he admitted himself – could deal only with those authors, like Hölderlin, whose poetry is about poetry itself: that is, a poetry expressing the *nature* of poetry¹⁰.

If I follow these two “guidelines”, my conclusion is that in Russia there are indeed a certain number of philosophers, and that other intellectuals or writers may not be strictly included in this group, albeit the latter might perhaps embody the most original part of Russian thought¹¹. I do not propose to give any “list”, for anything of this kind (i.e. lists and frameworks) is never historically real, and I am still convinced that philosophy lies in many more places than I stated before. But this is, at least, an attempt to ascertain a difference and prevent philosophy from unravelling into an undefined area of intellectual idea-production. According to this framework – as affirmed before: it is not the only one, but it is a classic one –, Solovyov is probably the first and most meaningful among the Russian philosophers, as Berdyaev also acknowledged¹², without forgetting the authors who preceded him, such as G. Skovoroda, P. Chadaev, and the early Slavophiles A. Khomyakov and, above all, I. Kireevsky, whose elaboration of Schelling’s late thought contributed decisively to the project of a “positive” (Slavophile, religious) philosophy in Russia. But Solovyov, most of all, accomplished this project and acted as a point of reference for his successors and for laying the foundations of a Russian approach to philosophy, which often contradicted his thought but could never ignore it¹³. After Solovyov, all the thinkers who, in one way or another (in following it or, by contrast, rejecting it), related to the path he opened up should be legitimately included under the label of “Russian philosophers”.

¹⁰ See the leading idea in Martin Heidegger’s “Hölderlin und das Wesen der Dichtung” (Hölderlin and the Essence of Poetry): a speech Heidegger held in Rome on 2 April 1936, then subsequently published in the journal *Das innere Reich* 1936, vol. 3, no. 2, pp. 1065-1078.

¹¹ As Berdyaev observes in this regard, “the chief figures in Russian religious thought and the religious quest of the nineteenth century were not philosophers, but the novelists Dostoevsky and Tolstoy. Dostoevsky is the greatest Russian metaphysician or rather anthropologist” (N.A. Berdyaev, *The Russian Idea*. Trans by R.M. French. Hudson, NY: Lindisfarne Press, 1992, p. 194). In another passage, Berdyaev expresses an even more radical concept: “The greatest Russian metaphysician and the most existential was Dostoevsky. Unamuno said that Spanish philosophy is contained in Don Quixote. In the same way we can say that Russian philosophy is contained in Dostoevsky” (ibid., p. 175).

¹² Ibid., p. 182. Semyon Frank also expressed the same concept: “Solovyov is unquestionably the greatest of Russian philosophers and systematic religious thinkers” (S. Frank [ed.], *A Solovyov Anthology*. Trans. by N. Duddington. London: SCM Press, 1950, p. 9).

¹³ Themes such as the critique of Western philosophy (mostly understood as “positivism” and “rationalism”), the heritage of Platonism, the ideal of an integral knowledge, the philosophical frame of absoluteness or unitotality, the *myth* of a “Russian idea”, the critique of abstract principles and consequently the re-evaluation of life as opposed to reason, a certain kind of apocalyptic and eschatological view, and the idea of Godmanhood: these are all Solovyovian motifs which, in one way or another (sometimes by opposition), spread throughout the entire Russian philosophical tradition. On Solovyov’s relationship with Western philosophy, see M.V. Maksimov, *Vladimir Solovyov i Zapad: nevidimyi kontinent* (Vladimir Solovyov and the West: The Invisible Continent). Moscow: Prometei, 1998. On the Platonic heritage in Solovyov, see: M.V. Maksimov, *Traditsiya platonizma v metafizike Vladimira Solovyova* (The Tradition of Platonism in Vladimir Solovyov’s Metaphysics), in *Modernités russes* 2015, vol. 15, pp. 93-105.

Now, the question is: does this group of philosophers that we call "Russian philosophers" – on the basis of their nationality and of their belonging to an originally Greek and somehow "metaphysical" tradition¹⁴ – have a common idea of philosophy? Are there any recurrent topics within this group that allow us to speak of the existence of a "Russian philosophy", not only in terms of the nationality of its authors but also of a distinct national thought? Is there a "boundary" or a substantial difference between this Russian philosophy and, for instance, European philosophy? In short, as is stated in the title of this article: Does a "Russian philosophy" exist?

Western Philosophy and Russia

I am aware that anyone who intends to deal with this topic is entering a sort of a "minefield", since a substantial part of Russian intellectual history was dedicated to such a collective effort for self-definition and, in particular, for self-definition with strict reference to European thought. As Boris Groys suggested, all Russian intellectual history is overtly shaped through a constant comparison to Europe and, according to him, the whole of modern Russian thought is a point of view on Europe¹⁵. Groys is certainly not the only one to affirm that understanding Europe, in order to understand Russia, is the central problem of the Russian philosophical tradition, as well as one of the main problems of Russian literature and Russian culture¹⁶. Any analysis of this kind would probably start from the day after Russia's victory in the war with Napoleon, in 1814, when Russian intellectuals started to reflect on their role with regard to Europe, and would continue up to the present time¹⁷. This whole topic is obviously too big to be dealt with in this context.

Many prominent authors, from Chaadaev to the present time, have tried to answer this question on the Russian philosophical identity. Chaadaev's answer is well known and is a negative answer¹⁸. In many ways, this "negative start" marked the entire path of Russian philosophy and it acted, as it were, like a "curse" on it, by generating or reinforcing a sort of "neurosis of distinctiveness" (as Evgenii Barabanov

¹⁴ Once again, I employ the adjective "metaphysical" here in the same way as it can be maintained that the entire Western philosophical tradition, from Plato onwards, is "metaphysical".

¹⁵ This position is also expressed by Boris Groys in his article "Russia and the West: The Quest for Russian National Identity", in *Studies in Soviet Thought* 1992, vol. 43, no. 3, pp. 185–198.

¹⁶ *Ibid.*, p. 185. See also Vera Tolz's opinion: "Since Peter the Great's reforms "the West" (*zapad*) had become arguably the most important ingredient of modern Russian identity" (In W. Leatherbarrow and D. Offord [eds.], *A History of Russian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 197).

¹⁷ See on this the classic study by A. Koyré, *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle*, Gallimard, Paris 1976 (the text was written in 1929).

¹⁸ "Every nation has its period of stormy agitation, of passionate unease, of hasty activities. [...] All societies have gone through such phases. Such periods provide them with their most vivid memories, their legends, their poetry, their greatest and most productive ideas. [...] But we Russians, we are devoid of all of this. [...] There are no charming remembrances, no graceful images in the people's memory; our national tradition is devoid of any powerful teaching. [...] We live only in the narrowest of presents, without past and without future, in the midst of a flat calm" (P.Y. Chaadaev, *Philosophical Letters and Apology of a Madman*. Knoxville: The University of Tennessee Press, 1969, pp. 35–36).

puts it in a critical way¹⁹). At a certain point, the only question regarding Russian philosophy seemed to be “What can we (Russians) add to European philosophy?” or, in other words, “What is the difference between us and them?”. But this kind of question, as Chaadaev argued from the very beginning, can only result, over and over, in a lack of something²⁰.

Leaving aside the fact that such concern for a national identity (or peculiarity) of thought in other European countries has never been as problematic – which would possibly confirm Barabanov’s thesis of “originality neurosis” – it is my opinion that this way of posing the question concealed, from a historical point of view, another more relevant event that happened in Russia. I am talking about the fact that when any “original” Western philosophical content, or any Western author, “crossed” the Russian border, it simply became different from whatever it previously was. If we take the Western philosophers that had the greatest influence on Russian history and thought – and I would name the classic triad: Plato-Hegel-Marx – the Russian reception of these authors radically transformed their thought from what it had been in Europe into something other. In short: into something “Russian”. These are not the only authors, of course. There may be many additions to this list: Kant, Schelling and Nietzsche are probably the most obvious. The “Kant case” is particularly interesting in this respect, since his thought was largely perceived in Russia as “enemy” or as something antithetical to Russian philosophical sensitivity²¹. Therefore, one can argue that in Russia there was no original *production* of philosophical ideas, but there

¹⁹ E.V. Barabanov, Russian Philosophy and the Crisis of Identity, in *Russian Studies in Philosophy* 1992, vol. 31, no. 2, p. 48. Barabanov’s comment on this is very harsh: for him, philosophy in Russia was no more than a pathological mechanism to keep minds in a position of passivity and subjugation.

²⁰ The only result that can be found, in his view, is the unconscious, unrepresentable mode of being that is alternative to any historicity. With respect to the universal world history, according to Chaadaev, this “mode of being” is unarticulated, unobjectified and unoriginal. Needless to say, this a-historicity of Russian identity (i.e. this extra historical and “unformalized” character of Russian culture), which is nonetheless “full of inner life”, would be the “gist” of later Slavophile reflection.

²¹ In 1925, Semyon Frank affirmed that “the criticism of Kant’s philosophy and the fight against Kantianism are constant topics of Russian philosophical thought” (cf. S.L. Frank, *Russkoe mirovozzreniie* [The Russian Worldview]. St Petersburg: Nauka, 1996 [1st ed. 1926], p. 169; on the same issue, see also A.N. Kruglov, *Filosofiya Kanta v Rossii v kontse XVIII-pervoi polovine XIX vekov* [The Philosophy of Kant in Russia at the End of 18th and First Half of the 19th Century]. Moscow: Kanon + ROOI “Reabilitatsiya”, 2009, p. 11). Frank’s opinion is certainly not unbiased, however it is a good representation of a certain philosophical and religious tendency (see, on this, M.A. Meerson, *Put’ against Logos: The critique of Kant and Neokantianism by Russian Religious Philosophers in the Beginning of the Twentieth Century*, in *Studies in East European Thought* 1995, vol. 47, nos. 3–4, pp. 225–243, and A. Akhutin, *Sophia and the Devil: Kant in the Face of Russian Religious Metaphysics*, in *Russian Studies in Philosophy* 1991, vol. 29, no. 4, pp. 59–89). The reception of Kant in Russia, especially during the 19th century, is actually more complex and variegated than the religious philosophers’ point of view may express. In this regard, see: A.I. Abramov – V.A. Zhuchkov, *Kant Pro et Contra. Retseptsiya idei nemetskogo filosofa i ikh vliyanie na razvitie russkoi filosofskoi traditsii* (Kant pro et contra. The Reception of the German Philosopher’s Ideas and Their Influence on the Development of Russian Philosophical Tradition). St Petersburg: Russkaya Khristianskaya gumanitarnaya Akademiya, 2005; and T. Nemeth, *Kant in Russia: The Initial Phase*, in *Studies in East European Thought* 1988, vol. 36, pp. 79–110.

certainly was a definite *reaction* to Western philosophical ideas. The nature and quality of this "reaction" perhaps reveal more about the identity of the Russian philosophers than the positive contents of their works do. In this regard, what they do not accept about European philosophy is often more meaningful than what they develop as their own position.

Thus, if the issue of originality is what matters, one might conclude that perhaps there is not so much original philosophical content in Russia, but there is unquestionably a distinct and original way of *absorbing* philosophy. Philosophy in Russia is something that involves all human life and aims at including it within an objective investigation of the truth. It would appear that a subjective point of view on things, in Russia, cannot easily be dissected. At the same time, unlike what happens in other similar "humanistic views" in Europe, the fields of this research are not limited to thought or to an existential approach, but include every cultural aspect of life. Given all this, an implicit (or sometimes a very explicit) critique of Western logos emerges, which is probably the main trait and achievement of Russian philosophy as a whole. It is a philosophy that originated from the West, with an initial "lack" (here Chaadaev influenced everyone after him), but that eventually turned out to be an instrument of critique of the West itself thanks to an enlarged concept of logos.

When Nikolai Lossky, at the end of his *History of Russian Philosophy*, tries to sum up the main characteristic features of Russian philosophy, he names the Solovyovian ideal of "integral knowledge"²², along with different forms of intuitivism in epistemology²³. In Lossky's synthesis, many other references and authors converge: from the earliest Skovoroda to Chaadaev, to Kireevsky, to Herzen, Solovyov, Rozanov, Florensky, Frank and many others, who give different names (*sobornost'*, *tsel'nost*, *vseedinstvo*, *nepostizhimoe* etc.) to a concept that is very close to this ideal. Boris Groys interprets this "integral knowledge" as the "search for unity and universality not at a level of thought, but of life"²⁴. Not far from this is Vasilii Zen'kovsky when he writes that Man and Humanity (their destiny, their meaning, their ways and the ends of their history) represent the real core of Russian philosophical thought: i.e. not universe, not matter, and not even God. In this sense, Russian philosophy appears essentially "anthropocentric" rather than "cosmocentric" or "theocentric"²⁵. This would seemingly offer a solid reason for the model of wholeness. More recently, Igor' Evlampiev confirmed this view by saying that the four main traits of Russian philosophy are: the quest for the hidden meaning of Christian ideas; the meaning of human being, on the one hand, and the meaning of history, on the other (the latter forming together a radical antithesis); and finally a peculiar style of philosophizing

²² Cf. N.O. Lossky, *History of Russian Philosophy*. London: George Allen and Unwin Ltd, 1952, pp. 404-405.

²³ *Ibid.*, p. 403.

²⁴ See B. Groys, *cit.*, p. 186.

²⁵ V.V. Zen'kovsky, *Istoriya russkoi filosofii* (History of Russian Philosophy). Vol. I. Leningrad: EGO, 1991, p.16.

that combines rationality with intuition, and logic with arts and literature²⁶. In addition to this (and actually going much further, almost to the point of dismissing philosophy as such), A. Zamaleev maintains that Russian philosophy produced its own style, a rhetorical and exegetic one, which never focused on the theory of knowledge as its primary goal, as European philosophy did²⁷.

From a historical point of view, Russia certainly welcomed more that kind of, so-called, metaphysics of “participation” which assumed either a transcendent or an all-encompassing paradigm (emblematically: Platonism, Neo-Platonism and Idealism) rather than any other metaphysics of “experience”, which, like Aristotelianism, or all Cartesianism or Empiricism, implied a strong sceptic option at the root of its analysis on human knowledge²⁸. This difference between Russia and Europe is also due to a precise historical path of Russian theology that radically differed from European Christianity. It is very likely that such an original and fundamental option – let us say, to put it briefly, Neo-Platonism over Aristotelianism – may also have affected the Russian view on Materialism in the 19th century, which, as a “dialectical materialism”, became an all-embracing materialist ontology: one might well say, a brand-new form of metaphysics contrasting the traditional form. Thus, the paradigm of unity and, within it, the idea of a fundamental dialectics of two principles, a higher one and a lower one, is a cultural feature that appeared in Russia long before the philosophical ideas of the 19th century. It is, in fact, a fundamentally Neo-Platonic paradigm that entered Russia along with Christianity. When one considers the transition from Medieval Russia to modern Russia and the encounter with European philosophy, which after the Renaissance largely abandoned that same paradigm, there may appear to be a conflict.

From the early 1990s up to the present day, there has been a critical rethinking of this alleged Russian paradigm of “unity of thought” and on the postulated existence of a Russian identity. Many contemporary scholars (among others: E. Barabanov, M. Epstein, V. Podoroga, S. Khoruzhy²⁹) imply, mostly in a critical way, that such a *myth* created a “system of ideocracy” and a “suicidal quality” to Russian philosophy. In other words, it created a sort of “slavery” for the Russian culture. Everything that happened in Russia (from theocracy to Marxism) depended upon this idealistic effect or “distorted Platonism”, which eventually created a “Plato-Marxism” (M. Epstein). In a recent survey of these positions (and also an excellent essay on the contemporary status of philosophy in Russia), significantly entitled *The End of Russian Philosophy*, Alyssa De Blasio shows how, after an initial revival of the Russian religious philosophy in the immediate post-soviet years (the 1990s), in

²⁶ I.I. Evlampiev, *Istoriya russkoi filosofii* (History of Russian Philosophy). St Petersburg: RHGA, 2014, pp. 4–5.

²⁷ A.F. Zamaleev, *Kurs lektsii po istorii russkoi filosofii* (Course of Lectures on the History of Russian Philosophy). St Petersburg: Izd. St. Peterburgskogo universiteta, 2009, pp. 13–14.

²⁸ As A. Zamaleev rightly observed, the quest for *knowledge* rather than for *truth* – where truth is meant in the broadest sense – was the main goal of this second line of development of metaphysics (see *ibid.*).

²⁹ For an analysis of Khoruzhy’s critique on Russian religious philosophy, from a religious point of view, see A. De Blasio, *The End of Russian Philosophy*. New York: Palgrave MacMillan, 2014, pp. 129–133.

the years that followed an ongoing criticism arose about its unfruitfulness and lack of philosophical dialogue. At the present time, while many contemporary philosophers in Russia dismiss the value of the experience of Russian religious philosophy, they also find a new way for philosophy under a renewed concept of “philosopher-intellectual”, capable of setting up an organized discursive place and of playing a public role in society, which is exactly what an “essentialist view of Russianness” is unable to do³⁰.

I do not wish to enter into the merits of this debate. It does occur to me, however, that even such radical criticism³¹ ultimately lies within the same paradigm of thought, as if it were the ultimate idealistic assertion deriving from the same source. Perhaps – at least, this is my impression – even a complete re-start, away from Platonism (and from the Hegelianism and Marxism that derive from it), would not be neutral, but it would be another idealistic reaction to the same idealistic source. I agree that Russian philosophy was often merged with ideology (whether national, theocratic, humanitarian, political, or messianic). But a large part of this “end-of-Russian-philosophy movement” is no different, as it replaces one ideology with another ideology, which may overvalue some tendencies of Western thought. Labelling Solovyov or Florensky or Berdyaev as simply “messianic”³², “transrational” and therefore “inauthentic philosophers” has the unfortunate consequence of not listening to what they had to say about a specific problem³³. Such an approach does not *stay* true to the “fact” (i.e. the options they proposed, which were not just absurd or literary inventions, but authentic epistemic positions). In the same way, affirming that the closeness between philosophy and literature in Russia results in a less authentic philosophy does not help to see what the consequences of this proximity are (e.g. a new philosophy, a new literature). Finally, refusing to accord any philosophical value to Russian philosophy because it is not what a “real philosophy should be” implies another hidden assumption, i.e. the overrating of European/Western philosophy in its most logic and positivistic embodiments as the perfect and only model to aspire to. But that kind of philosophy (i.e. rationalism, empiricism and ultimately analytic philosophy) is equally a vast range of varied approaches and, at the same time, is only one of the numerous outcomes of Western philosophical tradition. Why should Russian philosophers be considered “messianic” when authors like Spinoza or Kierkegaard or Nietzsche, or Schopenhauer, or Bergson, or Heidegger, or even the whole German Idealism are not? Why should a good part of

³⁰ See *ibid.*, pp. 2–5.

³¹ According to which, it would seem, all Russian intellectual history (whether transcendentalist or materialistic) was wrong, in that it lacked authentic realism.

³² Although in Slavophile’s and Solovyov’s thought such a claim of a “Russian mission” is certainly appropriate: see, in particular, Solovyov’s work: *Three Forces*. Moscow: B universitetskoi tipografii, 1877.

³³ The case of Florensky is paradigmatic in this regard. As Massimiliano Spano seeks to demonstrate in his Afterword to the English edition of his 1922 work *Mnimosti v geometrii* (cf. P.A. Florensky, *Imaginary in Geometry*. Ed. by Andrea Oppo and Massimiliano Spano. Milan: Mimesis International, 2021), Florensky’s philosophy of science is anything but a religious or esoteric experiment, but is instead an authentically epistemological paradigm of knowledge and a modern example for a Platonic “speculative mathematics”.

contemporary French philosophy – which is largely merged with literature (in part following precisely the Russian example!) – not be equally “messianic”, “ideologized”, and “inauthentic”? No one would deny the value of these authors who had such a huge influence on the world culture.

The point is: Western philosophy has had different shapes and models during its long history. In its wide “array” of forms, there is room for varied and heterogeneous positions, although these should certainly keep an epistemic frame of truth, i.e. the Western logos, as an ultimate scope and boundary. For this reason, in order to avoid any ideological approach as much as possible, I would like to keep my conclusions at an epistemological level, i.e. trying to trace the main characteristic of the Russian philosophical tradition within the issue of the “knowledge of truth”.

At first glance, Russian thought might seem to be a large inconsistent puzzle, made of many scattered pieces: religious existentialism, materialism, ontology, dialectics, theology, symbolism, semiotics, culturology and so on. But if one looks at a number of hidden premises and at the final results of those pieces, the same puzzle may appear differently. Some of these results, for instance, are: the way in which the religious frame of *sobornost*’ became a philosophical one with Solovyov and the subsequent Silver Age philosophers; what kind of materialism the “Russian materialism” truly was (i.e. certainly different from the European “historical materialism”); what kind of science the Russian science from the beginning of the 20th century was (I am thinking of the Moscow School of Mathematics, or Naturalistic science in the way scientists like V. Vernadsky or A. Bogdanov approached it); but also how the “discovery” of Palamite theology impacted the general antinomic view on reality in Russia and many other examples of this kind concerning, in particular, the social and humanistic sciences. From such a context, one may deduce that in Russia an *extended* and often *antinomic* idea of logos has been explored and developed³⁴. It is not an opposite of Western Aristotelian logos, but it does include more objects of reflection (including arts, literature, culture, myth and religion, to name a few) than the classic Western logos does. Not only are the objects of this logos “extended”, but so are the subjects that affect them – as Georgii Florovsky notably argued “It was not merely ‘philosophy in Russia’ [...] but a new “philosophical subject” ”³⁵.

In other words, it is imprudent – to say the least – to speak of a “Russianness” of Russian philosophical thought, as if it were a philosophy that stands apart by virtue of its own different nature (as, for instance, ancient Chinese mathematics did). But it is historically reasonable to state that the reception of Western philosophy in Russia occurred with characteristic aspects, which on the one hand include a substantial disregard for Aristotelian logic and Cartesian metaphysics, and, on the other, a reworking of the Neoplatonic and Hegelian paradigms in a modern form. This, in very brief terms, generated a new and peculiar way to maintain both a scientific and a humanistic approach to the knowledge of truth.

³⁴ It is not by chance that this is also an old Slavophile argument.

³⁵ G.V. Florovsky, *Puti russkogo bogoslaviya* (Ways of Russian Theology). Moscow: Institut russkoi tsivilizatsii, 2009, p. 301.

A Paradigm of Discontinuity Within the Wholeness

This “extended logos” combining rationality with intuition (Evlampiev) is what I would call – along with Solovyov and N. Lossky – “integral gnoseology”. Yet, the “wholeness” or integrality of the paradigm of knowledge – which, as one of its main results, conjoins science and humanism in an original way – is not sufficient per se to account for another quality of a typically Russian approach to epistemology, namely the fact that such an integral form is capable of opening up to discreet phenomena and to multiple levels of knowledge. By means of a dialectical production of discontinuous antitheses of reality, the logos can more easily embrace a wider spectrum of problems. This quest for the discreet and dialectic nature of reality is what I would also term, in its most epistemological connotation, a “scientific Neoplatonism”. Such a definition – which may even sound like a sort of oxymoron – applies in particular to the so-called “Moscow Pythagoreans”³⁶ and indicates a modern form of metaphysical Neoplatonism that is nonetheless “scientific” in that it is addressed to an epistemic comprehension of the natural world with the instruments of modern science. In essence, it is a philosophical view that, in its widest frame, entwines the thought of a significant number of Russian philosophers as it originates from a historically peculiar reading, which took place in Russia, of Plato (in fact, a “Neoplatonic Plato”), Leibniz, Kant, Schelling, Hegel, and Marx. This tradition ultimately produced a position of realistic ontologism and dialectical metaphysics and, at least in some authors, of an “epistemological intuitionism”. The latter is not, however, the same intuitionism as Brouwer’s – from which it differs essentially due to the nature of intuition itself³⁷ – and yet it stands equally opposite to mathematical constructivism and to Gottlob Frege’s logic, which in more ways can be said to hold the paternity of contemporary analytic philosophy.

If one takes into account the thought of those Russian thinkers who have been mentioned so far as being closer to the label of “philosophy”, this openness and interest towards the discreet nature of reality, in all its levels, is particularly evident. There is no wonder, then, that the category of integral gnoseology, as understood in this way, led Russian thought to group into the same epistemological level fields that are otherwise antithetical, such as science and literature, or existential-subjective humanism and social sciences, or again (especially in arts and literature) a given view of Christianity and the

³⁶ On this, see L.A. Lyusternik, The Early Years of the Moscow Mathematical School, in *Russian Mathematical Surveys* 1967, vol. 22, pp. 171–211; and S.S. Demidov, N.V. Bugaev i vzniknovenie Moskovskoi Shkoly teorii funktsii deistvitel'nogo peremennogo (N.V. Bugaev and the Birth of the Moscovian School of the Theory of Functions of a Real Variable), in *Istoriko-matematicheskie issledovaniya* 1985, vol. 29, pp. 113–124.

³⁷ For L.E.J. Brouwer, intuition is a “pure” intellectual intuition and does not involve sensory experience. On the contrary, for an author like Florensky it is precisely through life experience that it is possible to have an intuition of numbers. For the same reason, Brouwer – once again, unlike Bugaev and Florensky – rejects Cantor’s actual infinite, which is not “construable” and eventually leads to contradiction. Florensky’s conception of number and of mathematics can, in fact, accept contradiction as it derives from life itself, which is superabundance of sense, and can certainly bear and absorb all the contradictions.

search for a historic-materialistic meaning of life. Russian culture achieved all this – i.e. keeping together the most different perspectives and even the strongest oppositions – in a way that European philosophy had scarcely conceived of throughout its history. Undoubtedly, many of the achievements of Russian social or historical disciplines, or even empiric sciences, and most of all a particular way of considering history and science, originated from this epistemic context as well as from a specific (dialectic, antinomic) idea of truth. Russian culture offered a number of clues to recognize this truth. It is, in the broadest sense of this expression, an “epistemological truth”, in which the point of view on world knowledge is, in large part, dialectically alternative to a classic, Euclidean, Aristotelian, and Cartesian paradigm³⁸. From differential mathematics to non-Euclidean geometry, and from iconographic and avant-garde art to Orthodox theology, there are many fields in which an antinomic or discontinuous “double” was positively theorized by Russian schools, authors or scientists within a paradigm of integrality of knowledge and a metaphysics of total-unity. Most significantly, theology is the field where such a “discontinuity within the wholeness” was openly and uniquely affirmed, as the two different “economies” of the Son and the Spirit are what distinctively give Orthodox theology its huge historical influence on Russian and world culture. In an analogous way, with its crucial distinction of Being and Essence within the absolute Unitotality, Solovyov’s thought, perhaps the real, original matrix of all Russian philosophy, provided authors like Florensky with a general philosophical paradigm of integrality that might well be defined as the metaphysical background of his philosophy of discontinuity as well as of his philosophy of history. The Russian mind and culture – as Florensky largely maintained in his works³⁹ – has revealed this “discontinuous double”, which finds its *raison d’être* in an original and epistemic shape of truth. The general philosophical views of Sergei Trubetskoi and Lev Lopatin – two of the most direct disciples of Solovyov – are also a good example of all this. Sergei Bulgakov’s sophiology also represents an important development of Solovyov’s and Florensky’s ideas precisely in placing *sophia* as a kind of third being in between Absolute and cosmos: hence his ambiguous but also enriching notion of the “world-soul” as the living unity of being. Some of the main and most important conceptions of the Russian philosophers fall under a similar framework, albeit in an apparent (but not substantial) opposition to Solovyov: for instance, Nikolai Berdyaev’s dialectics of the phenomonic (necessity) and noumenic (freedom) world within the eschatological aim of the “Russian idea”; and Lev Shestov’s aporetic nature of truth as divided between “Athens” and “Jerusalem”. The same can be said for Semyon Frank’s concept of “unfathomable”, Nikolai Lossky’s doctrine of “intuition” or Aleksei Losev’s

³⁸ On the existence of a specific epistemological style of Russian intellectual culture, see B. Pruzhinin, Russian Philosophical Tradition as a European One: Epistemological Style of Intellectual Culture, in *Philosophical Traditions in Europe* (Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy) 2018, vol. 34, pp. 65-69. See also B.I. Pruzhinin-T.G. Shchedrina, Antinomizm kak printsip kul'turno-istoricheskoi epistemologii, ili ob odnoi linii preemstvennosti v russkoi filosofii (Antinomicity as a Principle of Cultural-Historical Epistemology, or On a Line of Continuity in Russian Philosophy), in *Ratsional'nost' i kul'tura. K yubileyu Vladimira Natanovicha Porusa*. St Petersburg: Aleteiya, 2013, pp. 139-150.

³⁹ See, on this, my work: Conceptualising Discontinuity. Pavel Florenskii’s *Preryvnost'* as a Universal Paradigm of Knowledge, in *Russian Literature* 2021 (forthcoming).

theory of “myth”: as all-encompassing and universal concepts, they have an internal, complex dialectical system, which is often made up of dualistic antitheses⁴⁰. Analogously, during Soviet times, the most relevant philosophers of science (such as B. Kedrov, P. Kopnin, and M. Omelyanovsky) dealt with the interaction between philosophy and science in quite a different way from the modern positivistic attitude that was developed in the West: i.e. they worked on wider conceptual categories (such as reality, matter, space, time) and on a systemic structural conception, a whole theory of “reality” and of “activity”, which combined logic, epistemology, psychology and sociology in the creation of new knowledge and cognition⁴¹.

A special case is represented by Gustav Shpet, a “Husserlian” philosopher who attended Husserl’s lectures in Göttingen for a year. He elaborated the German philosopher’s main problems from a strong Russian perspective, i.e. combining Husserl’s analysis of consciousness with a fundamentally religious Platonism, and yet not following the Russian sophiological thought. In this way, starting from the Husserlian phenomenology, he managed to develop an original aesthetics and above all a “hermeneutic phenomenology” that was focused on the problem of knowledge and language, but also merged with specifically Russian themes and with a Platonic conception of the absolute⁴². The Husserlian phenomenology as proposed by Shpet and by N. Lossky had a short but significant impact in Russia⁴³. The Soviet revolution did not allow the development of this process to be seen fully⁴⁴, but I have reason to think that many clues might point to a convergence between the late Husserlian phenomenology and Russian philosophy as a whole, the first and foremost among them being the insufficiency of classic Western logos to grasp the complexity of reality, which is indeed an adequate premise to the entire Russian philosophy in all its histor-

⁴⁰ Many more examples of the same kind (i.e. in search of a larger and more dialectical frame to interpret specific problems) could be easily added in extra-philosophical fields: this line of thought can easily be extended all the way to Mikhail Bakhtin’s critique of ideology as well as his attack on Freud’s “disembodied” and inauthentic unconscious. Not to speak of Yuri Lotman’s seminal concept of “semiosphere”, which, as inspired by Vernadsky’s theories, is the concept that indicates more than any other a holistic approach to culture and to the meaning of language by means of the primacy of the “whole”, namely, the semiosphere itself.

⁴¹ On the peculiarity of modern Russian philosophy of science as the quest for the interdependence of various disciplines within a whole heuristic philosophical system, see the section “Philosophy of Science” of the volume: V.A. Lektorsky-M.F. Bykova, *Philosophical Thought in Russia in the Second Half of the 20th Century*, cit., pp. 117–151.

⁴² See, on this, in English language, S. Cassidy, *Gustav Shpet and Phenomenology in an Orthodox Key*, in *Studies in East European Thought* 1997, vol. 49, pp. 81–108. An English edition of Shpet’s writings on “hermeneutic phenomenology” appeared in recent times: see G. Shpet, *Hermeneutics and its Problems: with Selected Essays in Phenomenology*. Ed. by Thomas Nemeth. New York: Springer, 2018.

⁴³ See F. Tremblay, *Nikolai Lossky’s Reception and Criticism of Husserl*, in *Husserl Studies* 2016, vol. 32, pp. 149–163.

⁴⁴ Until the end of the 1950s, the Soviet commentators considered Husserl’s philosophy as irrational or even “mystical”, and they used to criticize it on a number of points, above all for its investigation of “essences”. See, on this, T. Nemeth, *Husserl and Soviet Marxism*, in *Studies in Soviet Thought* 1975, vol. 15, pp. 183–196.

ical forms. The “religious outcomes” of the neo-Kantian group, the late Florenskian research on culture and language, and a general tendency that from pure mysticism pointed to culture and language, are only some of the results of the philosophy of Silver Age that lead one to think of a general paradigm of criticism towards Western logos. Losev and Shpet are two key-figures, in this respect, for understanding the ultimate identity (or what it could be) of philosophy in Russia. With their original interpretation of phenomenology, they are probably the best “missing links” to bridge the gap between European and Russian philosophical thought, if such a gap actually exists⁴⁵. The same can be said about Kojève as far as his interpretation of Hegel and Hegelianism is concerned.

All in all, Russian intellectual culture was capable of shedding new light on European philosophical movements like Platonism, Kantianism, Hegelianism, materialism, phenomenology, and existentialism. In this sense, Russian philosophy might be regarded as an inner and constructive critique with respect to Western thought. By this, I am not saying that there is an “*essential* Russian philosophy”, as it were, a gift for “native Russian adepts”, but I am implying that there are philosophical (i.e. metaphysical, epistemological, rational) ideas that are “Russian” in that they derive and find their meaning within a definite Russian historical and theoretical context, which is undeniably more religiously and idealistically marked than it is in other cultures. This is true for Russia in the same way as it is true that Pragmatism has its historical roots in American culture, or Empiricism in modern British culture, and Hermeneutics in contemporary French culture. In the same way, it can be affirmed that modern Italian philosophy (in particular, from Giambattista Vico onwards) is traditionally connoted as Historicism and Political thought, whereas Spanish philosophy is in general, as Ortega y Gasset famously defined it, a particular kind of existentialism or a “ratio-vitalism”⁴⁶. Similarly, an integral approach to the philosophy of knowledge and of science, and, above all, the definition of this approach in terms of a dualistic and often antinomic framework, but at the same time a deeply humanistic/literary approach to philosophy, are characteristic features of the Russian cultural philosophical background. Perhaps not “inborn” qualities, but cultural elements, yes.

Список литературы

1. Oppo A. Lev Shestov. The Philosophy and Works of a Tragic Thinker. Boston: Academic Studies Press, 2020. 420 p.
2. Lektorsky V.A., Bykova M.F. Philosophical Thought in Russia in the Second Half of the 20th Century. London: Bloomsbury Academic, 2019. 406 p.

⁴⁵ What I am implying here is that, if there might possibly be a substantial difference of cultural motifs and background between, for example, Slavophile thought, Florensky’s philosophy or Russian Symbolism and modern European philosophy of symbol or of myth (e.g. the one expressed by E. Cassirer, M. Eliade, P. Ricoeur, H.G. Gadamer, C. Lévi-Strauss, H. Blumenberg etc.), then Losev is certainly a figure who can bring the two parts together. The same could be said about Shpet in relation to a possible connection between Solovyov’s philosophy or Russian religious philosophy in general and Husserl’s phenomenology.

⁴⁶ See, in particular, Ortega’s lesson “Qué es filosofía?” (What is Philosophy?) of 1929. On Ortega see J. Ferrater Mora, Ortega y Gasset: An Outline of His Philosophy. New Haven: Yale University Press, 1957.

3. Лотман Ю.М. Анализ поэтического текста. Л.: Просвещение, 1972. 271 с.
4. Heidegger M. Hölderlin und das Wesen der Dichtung // *Das innere Reich*. 1936 (December). Vol. 3, No. 2. S. 1065–1078.
5. Бердяев Н.А. Русская идея. СПб.: Азбука-классика, 2008. 318 с.
6. Frank S. (ed.). *A Solovyuov Anthology*. Trans. by N. Duddington. London: SCM Press, 1950. 256 p.
7. Максимов М.В. Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. М.: Прометей, 1998. 240 с.
8. Максимов М.В. Традиция платонизма в метафизике Владимира Соловьева // *Modernités russes*. 2015. № 15. С. 93–105.
9. Groys B. Russia and the West: The Quest for Russian National Identity // *Studies in Soviet Thought*. 1992. Vol. 43, No. 3. S. 185–198.
10. Leatherbarrow W., Offord D. (eds.). *A History of Russian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 444 p.
11. Koyré A. *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle*. Paris: Gallimard, 1976. 313 p.
12. Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. М.: Изд-во «Наука», 1991. 798 с.
13. Varabanov E.V. Russian Philosophy and the Crisis of Identity // *Russian Studies in Philosophy*. 1992. Vol. 31, No. 2. S. 24–51.
14. Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. 736 с.
15. Круглов А.Н. Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX веков. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. 586 с.
16. Meerson M.A. Put' against Logos: The critique of Kant and Neokantianism by Russian Religious Philosophers in the Beginning of the Twentieth Century // *Studies in East European Thought*. 1995. Vol. 47, No. 3–4. S. 225–243.
17. Akhutin A.V. Sophia and the Devil: Kant in the Face of Russian Religious Metaphysics // *Russian Studies in Philosophy*. 1991. Vol. 29, No. 4. S. 59–89.
18. Абрамов А.И., Жучков В.А. Кант Pro et contra. Рецепция идей немецкого философа и их влияние на развитие русской философской традиции. СПб.: Русская Христианская гуманитарная академия, 2005. 928 с.
19. Nemeth T. Kant in Russia: The Initial Phase // *Studies in East European Thought*. 1988. No. 36. S. 79–110.
20. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. 480 с.
21. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1, ч. 1. Л.: ЕГО, 1991. 222 с.
22. Евлампиев И.И. История русской философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2014. 662 с.
23. Замалеев А.Ф. Курс лекций по истории русской философии. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2009. 338 с.
24. De Blasio A. *The End of Russian Philosophy*. New York: Palgrave MacMillan, 2014. 216 p.
25. Соловьев В.С. Три силы. М.: В Университетской типографии, 1877. 16 с.
26. Florensky P.A. *Imaginaris in Geometry* / ed. by A. Oppo and M. Spano. Milan: Mimesis International, 2021. 114 p.
27. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.
28. Lyusternik L.L. The Early Years of the Moscow Mathematical School // *Russian Mathematical Surveys*. 1967. No. 22. S. 171–211.
29. Демидов С.С. Бугаев и возникновение Московской школы теории функций действительного переменного // *Историко-математические исследования*. 1985. № 29. С. 113–124.
30. Pruzhinin B.I. Russian Philosophical Tradition as a European One: Epistemological Style of Intellectual Culture // *Philosophical Traditions in Europe (Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy)*. 2018. No. 34. S. 65–69.

31. Пружинин Б.И., Щедрина Т.Г. Антиномизм как принцип культурно-исторической рациональности, или об одной линии преемственности в русской философии // Рациональность и культура. К юбилею Владимира Натановича Поруса. СПб.: Алетейя, 2013. С. 139–150.
32. Oppo A. Conceptualising Discontinuity. Pavel Florenskii's Preryvnost' as a Universal Paradigm of Knowledge // Russian Literature. 2021 (forthcoming).
33. Cassedy S. Gustav Shpet and Phenomenology in an Orthodox Key // Studies in East European Thought. 1997. No. 49. S. 81–108.
34. Shpet G. Hermeneutics and its Problems: with Selected Essays in Phenomenology / ed. by Thomas Nemeth. New York: Springer, 2018. XXVII, 304 p.
35. Tremblay F. Nikolai Lossky's Reception and Criticism of Husserl // Husserl Studies. 2016. No. 32. S. 149–163.
36. Nemeth T. Husserl and Soviet Marxism // Studies in Soviet Thought. 1975. No. 15. S. 183–196.
37. Ferrater Mora J. Ortega y Gasset: An Outline of His Philosophy. New Haven: Yale University Press, 1957. 69 p.

References

(Sources)

Collected Works

1. Chaadaev, P.Ya. Filosoficheskie pis'ma [Philosophical Letters], in Chaadaev, P.Ya. *Polnoe sobranie sochineniy i izbrannye pis'ma. T. 1* [Complete works and selected letters. Vol. 1]. Moscow: Izdatel'stvo «Nauka», 1991. 798 c.

Individual Works

2. Frank, S. (ed.). A Solovyov Anthology. London: SCM Press, 1950. 256 p.
3. Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [The Russian Worldview]. Saint-Petersburg: Nauka, 1996. 736 c.
4. Losskiy, N.O. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow: Sovetskiy pisatel', 1991. 480 c.
5. Lotman, Y. *Analiz poeticheskogo teksta* [Analysis of the Poetic Text]. Leningrad: Prosveshchenie, 1972. 271 c.
6. Shpet, G. Hermeneutics and its Problems: with Selected Essays in Phenomenology. New York: Springer, 2018. XXVII, 304 p.
7. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii. T. 1* [History of Russian Philosophy Vol. I]. Leningrad: Ego, 1991. 222 c.

(Articles from Scientific Journals)

8. Akhutin, A.V. Sophia and the Devil: Kant in the Face of Russian Religious Metaphysics, in *Russian Studies in Philosophy*, 1991, vol. 29, no. 4, pp. 59–89.
9. Barabanov, E.V. Russian Philosophy and the Crisis of Identity, in *Russian Studies in Philosophy*, 1992, vol. 31, no. 2, pp. 24–51.
10. Cassedy, S. Gustav Shpet and Phenomenology in an Orthodox Key, in *Studies in East European Thought*, 1997, no. 49, pp. 81–108.
11. Demidov, S.S. N.V. Bugaev i vznikovenie Moskovskoy shkoly teorii funktsiy deystvitelnogo peremennogo [N.V. Bugaev and the Birth of the Moscovian School of the Theory of Functions of a Real Variable], in *Istoriko-matematicheskie issledovaniya*, 1985, no. 29, pp. 113–124.
12. Groys, B. Russia and the West: The Quest for Russian National Identity, in *Studies in Soviet Thought*, 1992, vol. 43, no. 3, pp. 185–198.
13. Heidegger, M. Hölderlin und das Wesen der Dichtung [Hölderlin and the Essence of Poetry], in *Das innere Reich*, 1936 (December), vol. 3, no. 2, pp. 1065–1078.
14. Lyusternik, L.L. The Early Years of the Moscow Mathematical School, in *Russian Mathematical Surveys*, 1967, no. 22, pp. 171–211.
15. Maksimov, M.V. Traditsiya platonizma v metafizike Vladimira Solov'eva [The Tradition of Platonism in Vladimir Solovyov's Metaphysics], in *Modernités russes*, 2015, no. 15, pp. 93–105.

16. Meerson, M.A. Put' against Logos: The critique of Kant and Neokantianism by Russian Religious Philosophers in the Beginning of the Twentieth Century, in *Studies in East European Thought*, 1995, vol. 47, no. 3–4, pp. 225–243.
17. Nemeth, T. Husserl and Soviet Marxism, in *Studies in Soviet Thought*, 1975, no. 15, pp. 183–196.
18. Nemeth, T. Kant in Russia: The Initial Phase, in *Studies in East European Thought*, 1988, no. 36, pp. 79–110.
19. Oppo, A. Conceptualising Discontinuity. Pavel Florenskii's Preryvnost' as a Universal Paradigm of Knowledge, in *Russian Literature*, 2021, forthcoming.
20. Tremblay, F. Nikolai Lossky's Reception and Criticism of Husserl, in *Husserl Studies*, 2016, no. 32, pp. 149–163.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

21. Abramov, A.I., Zhuchkov, V.A. *Kant Pro et Contra. Retseptsiya idey nemetskogo filosofa i ikh vliyanie na razvitiye russkoy filosofskoy traditsii* [Kant pro et contra. The Reception of the German Philosopher's Ideas and Their Influence on the Development of Russian Philosophical Tradition]. Saint-Petersburg: Russkaya Khristianskaya gumanitarnaya Akademiya, 2005. (In Russian).
22. Leatherbarrow, W., Offord, D. (eds.). *A History of Russian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
23. Pruzhinin, B.I. Russian Philosophical Tradition as a European One: Epistemological Style of Intellectual Culture, in *Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy "Philosophical Traditions in Europe"*, 2018, no. 34, pp. 65–69.
24. Pruzhinin, B.I., Shchedrina, T.G. Antinomizm kak printsip kul'turno-istoricheskoy ratsional'nosti, ili ob odnoy linii preemstvennosti v russkoy filosofii [Antinomism as a Principle of Cultural-Historical Epistemology, or On a Line of Continuity in Russian Philosophy], in *Ratsional'nost' i kul'tura. K yubileyu Vladimira Natanovicha Porusa* [Rationality and Culture. On the Anniversary of Vladimir Natanovich Porus]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 2013, pp. 139–150. (In Russian).

(Monographs)

25. Berdyaev, N.A. *Russkaya ideya* [The Russian Idea]. Saint-Petersburg: Azbuka-klassika, 2008. 318 p.
26. De Blasio, A. *The End of Russian Philosophy*. New York: Palgrave MacMillan, 2014. 216 p.
27. Evlampiev, I.I. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian Philosophy]. Saint-Petersburg: RKhGA, 2014. 662 c.
28. Ferrater Mora, J. *Ortega y Gasset: An Outline of His Philosophy*. New Haven: Yale University Press, 1957. 69 p.
29. Florensky, P.A. *Imaginaries in Geometry*. Milan: Mimesis International, 2021. 114 p.
30. Florovskiy, G.V. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2009. 848 c.
31. Koyré, A. *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle*. Paris: Gallimard, 1976. 313 p.
32. Kruglov, A.N. *Filosofiya Kanta v Rossii v kontse XVIII – pervoy polovine XIX vekov* [The Philosophy of Kant in Russia at the End of 18th and First Half of the 19th Century]. Moscow: Kanon + ROOI «Reabilitatsiya», 2009. 586 c.
33. Lektorsky, V.A., Bykova, M.F. *Philosophical Thought in Russia in the Second Half of the 20th Century*. London: Bloomsbury Academic, 2019. 406 p.
34. Maksimov, M.V. *Vladimir Solov'ev i Zapad: nevidimyy kontinent* [Vladimir Solovyov and the West: The Invisible Continent]. Moscow: Prometei, 1998. 240 p.
35. Oppo, A. *Lev Shestov. The Philosophy and Works of a Tragic Thinker*. Boston: Academic Studies Press, 2020. 420 p.
36. Solov'ev, V.S. *Tri sily* [Three Forces]. Moscow: V universitetskoy tipografii, 1877. 16 p.
37. Zamaleev, A.F. *Kurs lektsiy po istorii russkoy filosofii* [Course of Lectures on the History of Russian Philosophy]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2009. 338 p.

Реферат

В статье рассматривается ряд обширных и непростых вопросов, касающихся сущности русской философии. Например, есть ли в русской мысли специфическая особенность у слова «философия», которую не следует путать с «интеллектуализмом» или «национальной идентичностью»? Какая разница и существует ли она между философом и интеллектуалом или семиологом, антропологом или кем-то еще? Каковы, собственно, границы русской философии? И наконец, имеется ли у русских философов общее представление о философии? Есть ли в этой группе мыслителей повторяющиеся темы, которые позволили бы говорить о существовании «русской философии» не только с точки зрения национальности ее авторов, но и с точки зрения наличия отличительной национальной мысли? Есть ли «граница» или существенное отличие данной русской философии, например, от европейской философии? Словом, как и было обозначено в заголовке статьи: существует ли «русская философия»? Для того чтобы разобраться со всеми этими проблемами, необходимо ответить на другой, исходный вопрос: каковы границы самой философии? То есть, что значит «быть философом»? Установив пару классических критериев, позволяющих отличить философию от других областей знания, и признав, что, в соответствии с этими критериями ряд русских философов все же существует, а также после краткого изучения давних спорных вопросов взаимоотношения между русской и западной мыслью и текущей дискуссии о них в России исследование обращается к поискам общих корней русской философской мысли.

Философия в России – это нечто, что охватывает всю человеческую жизнь, стремясь сделать ее частью объективного исследования истины. По-видимому, в России нелегко проанализировать субъективную точку зрения на вещи. Учитывая это, возникает неявная (а иногда и очень явная) критика западного логоса, что, вероятно, и является главной чертой и достижением русской философии в целом. Это философия, пришедшая с Запада, с изначальным «недостатком» (как утверждал П. Чаадаев), но которая в конечном итоге превратилась в инструмент критики самого Запада благодаря расширенной концепции логоса. Когда Николай Лосский в конце своей «Истории русской философии» пытается обобщить основные характерные черты русской философии, он называет соловьевский идеал «целостного знания», а также различные формы интуитивизма в гносеологии. С исторической точки зрения Россия, безусловно, больше приветствовала так называемую метафизику «соучастия», которая предполагала либо трансцендентную, либо всеобъемлющую парадигму (символически: платонизм, неоплатонизм и идеализм), чем какую-либо другую метафизику «опыта», которая, подобно аристотелизму, картезианству или эмпиризму, подразумевала сильный скептицизм в основе анализа человеческого знания. Таким образом, парадигма единства и в ней идея фун-

даментальной диалектики двух начал – высшего и низшего – это культурная особенность, возникшая в России задолго до философских идей XIX века. По сути, это принципиально неоплатоническая парадигма, пришедшая в Россию вместе с христианством. Если рассматривать переход от средневековой к современной России и встречу с европейской философией, которая после эпохи Возрождения в значительной степени отказалась от той же парадигмы, может возникнуть конфликт. На первый взгляд, русская мысль может показаться большой противоречивой головоломкой, состоящей из множества разрозненных частей: религиозного экзистенциализма, материализма, онтологии, диалектики, теологии, символизма, семиотики, культурологии и т.д. Но, если рассмотреть несколько скрытых предпосылок и их конечный результат, одна и та же головоломка может выглядеть по-разному. Фактически, из такого контекста можно сделать вывод, что в России была исследована и развита расширенная и часто антиномическая идея логоса. Это не противоположность западному аристотелевскому логосу, но включает в себя больше объектов отражения (таких как искусство, литературу, культуру, мифы, религию и многое другое), чем классический западный логос. «Расширены» не только объекты этого логоса, но и предметы, которые на них влияют. Как, в частности, заметил Георгий Флоровский, «это была не просто “философия в России” ..., но новый “философский предмет”».

В целом русская интеллектуальная культура смогла пролить новый свет на европейские философские движения, такие как платонизм, кантианство, гегельянство, материализм, феноменология и экзистенциализм. В этом смысле русскую философию можно рассматривать как внутреннюю и конструктивную критику западной мысли. При этом, мы не утверждаем, что существует «сущностная русская философия», как бы дар «исконно русским адептам», а имеем в виду, что существуют философские (т.е. метафизические, гносеологические, рациональные) идеи, которые являются русскими в том смысле, что они проистекают и имеют значение в рамках конкретного исторического и теоретического русского контекста, который, несомненно, выражен более религиозно и идеалистически, чем в других культурах. Это действительно для России точно так же, как является верным, что прагматизм имеет свои исторические корни в американской культуре или эмпиризм в современной британской культуре, а герменевтика в современной французской культуре. Аналогичным образом, целостный подход к философии знания и науки и, прежде всего, определение этого подхода в терминах дуалистической и, часто, антиномической структуры, но в то же время глубоко гуманистический и литературный подход к философии – все это характерные черты русского культурно-философского контекста. Возможно, это не «врожденные» качества, но точно элементы культуры.

УДК 116+141.412
ББК 87.3(2)

Максим Викторович Медоваров

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

Проблема прерывности и непрерывности исторического процесса в русской религиозной философии

Аннотация. Рассматривается проблема прерывности и непрерывности исторического процесса в наследии русских философов первой половины XX века. Ставится задача реконструкции контекста преемственности осмысления категории прерывности применительно к гуманитарным и социальным наукам в работах Н.В. Бугаева, В.Г. Алексеева, П.А. Флоренского, В.Ф. Эрн, Л.П. Карсавина. Данная задача решается на основе сравнительно-исторического метода изучения трудов данных философов в контексте их взаимных влияний и развития заданных тем. Исследование проведено на основе существующей историографии Московской философско-математической школы, при этом указывается на пробелы в обращении к категории прерывности / непрерывности. Начало решения поставленной Николаем Бугаевым и Виссарионом Алексеевым задачи применения теории прерывных функций, аритмологии к историческому процессу усматривается в творчестве Павла Флоренского, который преуспел в этом не сразу, а лишь после 1905 года. Доказывается, что Владимир Эрн радикализировал мысли Флоренского и существенно продвинулся вперед в осмыслении темы прерывности в историческом процессе и прогрессе человечества. Существенное внимание уделяется причинам репрессий против Московской школы в советский период. Решается вопрос об отношении Льва Карсавина к рассмотренной линии изучения прерывности в русской философии. Рассматривается место ранних и поздних трудов Л. Карсавина в исследовании категории прерывности и непрерывности в истории человечества. В заключении говорится об актуальности и востребованности наследия русских философов в современной эпистемологии и методологии истории.

Ключевые слова: категория прерывности, аритмология Николая Бугаева, социальная философия Павла Флоренского, историософия Владимира Эрн, антиномии в русской философии, эсхатологизм русской религиозной философии, метафизика Льва Карсавина

Maksim Viktorovich Medovarov

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

The Issue of the Continuity and Discontinuity of the Historical Process in Russian Religious Philosophy

Abstract. This article considers the issue of the continuity and discontinuity of the historical process within the legacy of the Russian philosophers of the first half of the twentieth century. Its main task is to reconstruct their understanding of the category of discontinuity in relation to social sciences and the

humanities in the works of N.V. Bugaev, V.G. Alekseev, P.A. Florensky, V.F. Ern, and L.P. Karsavin. This task is accomplished by carrying out a comparative historical study of the works of these philosophers in the context of their mutual influence and of how the given topics are developed. The research, which was conducted mainly on the existing historiography of the Moscow School of Philosophy and Mathematics, identifies a number of lacunae regarding the category of continuity/discontinuity. While this issue was first raised by Nikolai Bugaev and Vissarion Alekseev, it was Pavel Florensky who suggested a solution to the problem by applying the theory of discontinuous functions used in arithmology to the historical process. Florensky's efforts were initially fruitless, however, and it was not until after 1905 that he succeeded in doing so. It has been proven that Vladimir Ern radicalized Florensky's thoughts and made significant progress in understanding the topic of discontinuity within the historical process and the progress of mankind. Considerable attention is also paid to the reasons for the repressions enacted against the Moscow school during the Soviet period. Finally, Lev Karsavin's relationship with this line of study of discontinuity in Russian philosophy is clarified and the place of Karsavin's early and late works in the study of the category of continuity and discontinuity in the history of mankind is also considered. The conclusion of this article deals with the relevance of this legacy of Russian philosophers in contemporary epistemology and the methodology of history.

Key words: Category of Discontinuity, Nikolai Bugaev's Arithmology, Pavel Florensky's Social Philosophy, Vladimir Ern's Historiosophy, Antinomies in Russian philosophy, Eschatologism of Russian Religious philosophy, Lev Karsavin's Metaphysics

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.2.068-083

Известно, что проблема прерывности и непрерывности, поставленная Н.В. Бугаевым и развитая П.А. Флоренским, переросла из математической в общеполитическую. Несмотря на это обстоятельство и немалое количество работ по истории Московской философско-математической школы¹, остается почти неизученным вопрос о том, каким образом математическое понятие прерывности было транспонировано в область философии истории и социальной философии и к чему это привело.

Мысль о переносе категории прерывности/непрерывности из математики в социогуманитарную сферу впервые высказал Н.В. Бугаев в своем реферате, прочитанном в московском Психологическом обществе 17 октября 1898 года. Он решительно заявил, что рассматриваемые им вопросы о мере и числе являются мировоззренческими, общими научно-философскими, а не сугубо математическими, при всем том, что математику ученый рассматривал как «мать всех наук»². Противопоставляя математический анализ, имеющий дело с непрерывными функциями, и аритмологию, занимающуюся прерывными функциями, Бугаев сразу делал из данной *антиномии* (он употреблял именно это

¹ См.: Годин А.Е. Развитие идей Московской философско-математической школы. М., 2006 [1]; Грэхем Л., Кантор Ж.-М. Имена бесконечности. Правдивая история о религиозном мистицизме и математическом творчестве / пер. с англ. А.Ю. Вязьмина. СПб., 2011 [2]; Троицкий В.П. Философия математики А.Ф. Лосева и проблемы обоснования имяславия // София: Альманах: Вып. 3: Евразийство и А.Ф. Лосев: миф и эйдос в русской мысли. Уфа, 2013. С. 277 [3].

² Бугаев Н.В. Математика и научно-философское мирозерцание // Вопросы философии и психологии. 1898. Кн. 5 (45). Ноябрь – декабрь. С. 698 [4].

слово) мировоззренческие выводы: «Всё приводит к мысли, что аритмология не уступит анализу по обширности своего материала, по общности своих приемов, по замечательной красоте своих результатов. Прерывность гораздо разнообразнее непрерывности. Можно даже сказать, что непрерывность есть прерывность, в которой изменение идет через бесконечно малые и равные промежутки» [4, с. 700]. Анализ для Бугаева – это простейший, первый уровень познания, аритмология – высший.

Ученый констатировал, что в биологии и социологии в XIX веке восторжествовали представления об эволюционном, постепенном развитии через приращения бесконечно малых, в частности, применительно к истории – «под влиянием непрерывных изменений в быте, нравах, обычаях, привычках и убеждениях социальных единиц»³. Веру в прогресс Бугаев считал следствием распространения идей математического анализа и притом шагом необходимым, но недостаточным. Его тревожила слепая вера позитивистов в то, что любое развитие можно свести только к непрерывным функциям и цепи причинности, беспокоило исчезновение телеологии и свободы воли из философской мысли. По мнению Бугаева, смиренномудрие ученых должно проявиться в применении начал аритмологии, которые он понимал в духе монадологии, к обществу, природе и целостному мировоззрению. Химические вещества, биологические особи, состояния сознания человека – всё это было для мыслителя проявлениями индивидуальностей, между которыми существуют разрывы: «В социологии человека есть самостоятельный социальный элемент, и непрерывность неприменима к объяснению многих общественных явлений... Непрерывность объясняет только часть мировых событий» [4, с. 710]. Для объяснения психологии человека, свободы его поведения, развития общества Бугаев предлагал прибегать к моделям прерывных функций, в том числе функций произвольных величин, имеющих (если применить их к истории) фактически обратное действие во времени, а также к вытекающей из них теории вероятности.

Данная речь Бугаева не сразу завоевала признание. Ее живое обсуждение (в статьях С.Д. Михнова, М.О. Меньшикова и др.) начнется лишь после кончины ученого в 1903–1904 годах⁴. Ученик Бугаева В.Г. Алексеев вскоре применит положения данной речи к химии, биологии и социологии, обращая особое внимание именно на функции произвольных величин как основу для понимания статистических тенденций⁵. Но к тому времени еще больше продвинулся в данном направлении Павел Флоренский, который, став студентом Московского

³ См.: Бугаев Н.В. Математика и научно-философское мирозерцание // Вопросы философии и психологии. 1898. Кн. 5 (45). Ноябрь – декабрь. С. 706.

⁴ Алексеев В.Г. Н.В. Бугаев и проблемы идеализма Московской математической школы. Юрьев, 1905. С. 22–28 [5].

⁵ Там же. С. 30–36.

университета, сразу же (осенью 1900 года) познакомился со статьей Бугаева и начал работу под его руководством⁶.

Увлеченный идеей построения целостного мировоззрения на математической основе, Флоренский приступил к созданию своего первого *opus magnum* под названием «Идея прерывности», до сих пор не опубликованного (за исключением предисловия и отдельных цитат). Можно выделить два этапа в работе молодого философа, осложнявшейся скептическим отношением отца к чересчур масштабному замыслу. На первом этапе, с августа 1902 по начало 1903 года Флоренский написал целый ряд статей, развивающих мысли Н.В. Бугаева и обсуждавшихся другими представителями Московской школы (Л.К. Лахтиным и Н.Н. Лузиным). Среди них – будущие основные разделы «Мнимостей в геометрии» (первые семь из девяти параграфов), статьи о функциях-рестрикторах и о сетях кривых. Подчеркнем, что именно тогда Флоренский продолжил мысль Бугаева из речи 1898 года и применил учение о функциях произвольных величин («плоского лоскута») к обоснованию свободы человека в процессе развития общества. Отказываясь от детерминизма, начинающий философ вслед за своим наставником усматривал в функциональных зависимостях (к тому же обратных, при которых разные значения независимой переменной порождают одинаковые значения функции) ключ к свободе воли⁷.

На втором этапе (лето 1903 – весна 1904 года), после кончины Бугаева, Флоренский писал выпускную работу о прерывности под руководством Л.К. Лахтина. Следует подчеркнуть, что высказываемая отцом Флоренского критика в это время была конструктивной и справедливой. Возражая против бесконечного разрастания текста работы за счет библиографических изысканий, приложений теории прерывности к физическим, химическим процессам и т.д., Флоренский-отец соглашался с сыном в главном: «Отец считал, что именно идея прерывности лежит пропастью между мировоззрением его поколения и тем, сказочным, мировоззрением чуда, к которому стремлюсь я. По мнению отца, доказать в явлениях природы прерывность – это и значит разбить позитивизм и провести в жизнь обратное. Он говорил, что эта идея прерывности направлена против того, что защищает он, но что он считает делом величайшей важности сделать попытку обосновать ее и полагает мои приемы, отвлеченно-конкретные, наиболее соответствующими потребностям нашего времени» [7, с. 156–157]. Дело, как нам представляется, было не столько в категории чуда (позднее развитой А.Ф. Лосевым), сколько в переходе к пониманию социального развития человечества как скачкообразного, происходящего путем серии катастроф. Эти веяния в начале XX века чувствовались повсеместно. Любопытно, что Павел Флоренский применил их к сознанию человека, рассматривая ощущения, восприятия, эмоции, логические обобщения, память, раздвоение сознания и саму смерть как примеры резких скачков, разрывов в сознании⁸.

⁶ См.: Шапошников В.А. Математика как ключ к мировоззрению // Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы. В 2 т. М., 2011. Т. 1. С. 386–388 [6].

⁷ Там же. С. 402–410.

⁸ Там же. С. 395.

В конце концов, вооружившись тогда еще малоизвестной теорией множеств Георга Кантора, Флоренский довел свое дипломное сочинение до 409 страниц и с отличием защитил его в марте 1904 года под видом первой части будущего исследования («Об особенностях кривых алгебраических»). Сохранились в рукописи также большинство глав второй части. К сожалению, опубликовать текст, уже подготовленный к печати, так и не удалось. Из увидевшего свет лишь в 1986 году предисловия известно, что в данном труде Флоренский указывал «на ряд примеров роста популярности идеи прерывности за пределами математики: теория кристаллизации в физике, теория мутаций в биологии, изучение сублиминального сознания и творчества в психологии и др.»⁹. По словам философа, после Лейбница идея непрерывности стала абсолютно господствующей в XIX столетии, и этому должен быть положен конец¹⁰. Ссылаясь на Г. Кантора, Флоренский провозглашал: «Если мы строим общее мировоззрение, исходя из понятий, то мы не имеем никаких оснований останавливаться на непрерывности как на основном признаке бытия ..., а наоборот, должны считать бытие прерывным ..., пока не будет произведен пересмотр эмпирического материала» [8, с. 163]. «Уже много лет зовет нас к такому пересмотру Н.В. Бугаев», – отмечал Флоренский, добавляя, что в общественной сфере тенденция преклонения перед личностью является «зарей нового, прерывного мирозерцания, хотя часто и в карикатурно-искаженной форме»¹¹.

Современные исследователи отмечают эпохальность сдвига, произведенного Московской математической школой в философии. Например, А.Е. Годин считает, что категория прерывности у Бугаева тождественна квантованию¹². А.Н. Паршин указывает на параллели идеям Флоренского о прерывности у таких ведущих мировых ученых, как А. Пуанкаре, Н. Бор, В. Гейзенберг, М. Борн¹³. С.М. Половинкин интерпретирует бугаевскую дихотомию анализа (непрерывности) и аритмологии (прерывности) как разновидность дихотомии генерализирующего и индивидуализирующего подходов, столь популярной в философских дискуссиях конца XIX – начала XX века¹⁴. При этом из бугаевского подхода могли быть сделаны различные выводы в социогуманитарной области: например, Валериан Муравьев, следуя по данному пути, к 1920-м годам пришел к своеобразной космистской социальной утопии в духе построения универсального общества и слияния людей в едином вневременном деятеле¹⁵.

⁹ См.: Шапошников В.А. Математика как ключ к мировоззрению // Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы. В 2 т. С. 398.

¹⁰ Флоренский П.А. Введение к диссертации «Идея прерывности как элемент мирозерцания» // Историко-математические исследования: сб. статей. Вып. 30. М., 1986. С. 159–160 [8].

¹¹ Там же. С. 164.

¹² См.: Годин А.Е. Начала количественной культурологии. М., 2007. С. 130 [9].

¹³ См. комментарий: Флоренский П.А. Введение к диссертации «Идея прерывности как элемент мирозерцания». С. 172–174 [8].

¹⁴ См.: Половинкин С.М. Философский контекст Московской философско-математической школы // София: Альманах: Вып. 1: А.Ф. Лосев: ойкумена мысли. Уфа, 2005. С. 179–182 [10].

¹⁵ Там же. С. 187–190.

Флоренский вместе со своим неизменным товарищем В.Ф. Эрном пошел в несколько ином направлении. Революция 1905 года, воспринятая ими обоими как пример катастрофического, прерывного развития общества, подтолкнула двух мыслителей к написанию чрезвычайно схожих по духу работ, поставивших в центр обсуждения именно применение идей прерывности к историческому процессу. Речь идет о статьях «О цели и смысле прогресса»¹⁶ и «Идея катастрофического прогресса»¹⁷ соответственно.

Первая из них представляет собой речь Флоренского в философском кружке Московской духовной академии, произнесенную предположительно (!) в 1905 году и опубликованную лишь в 1994 году. Предисловие к ней весьма загадочно: мыслитель называет данную речь частью «большого сочинения». Издателям собрания сочинений Флоренского осталось неизвестно, какой именно неосуществленный замысел здесь подразумевался. Однако мы предполагаем, что речь шла именно о доведении до конца «Идеи прерывности как элемента мирозерцания», поскольку этот труд Флоренский будет постоянно пополнять новыми черновыми материалами вплоть до начала 1920-х годов. На это предположение нас наводит заявление философа, что в данной речи он всего лишь иллюстрирует на историческом материале известные логические схемы, безотносительно к вопросу их реализации в конкретных обществах: «Всё дело в них – диалектическое рассмотрение известных принципов» [11, с. 196]. А эти принципы рассмотрены именно в указанной диссертации.

Восприняв скорее от Бугаева, нежели от Канта термин «антиномия», Флоренский в данной статье впервые в своей жизни разворачивал мысль об осмыслении исторического процесса в категориях прерывности (и непрерывности как ее частного случая). Причем рассмотрение вопроса под таким углом зрения осложнялось противопоставлением подлинного единства человечества как чего-то связного и, рискнем сказать, непрерывного единству кажущемуся, мнимому. По мысли Флоренского, первая категория исторически проявляется в теократическом, богочеловеческом типе обществ, вторая – в анархическом, либеральном, человекобожеском типе. Первый тип желателен, но неосуществим из-за грехопадения и любви людей ко злу, второй тип нежелателен и уничтожает сам себя при попытке реализации. Таким образом, исторический процесс заходит в тупик, разрываясь между двумя неосуществимыми при данной природе человека альтернативами. Следовательно, разрешение противоречия возможно только при изменении природы человека, «но качественное изменение формы явления не может быть постепенным; оно немислимо иначе, как изменение прерывное, без промежуточных стадий» [11, с. 203]. Из этого Флоренский выводил неизбежность скачкообразного конца истории во времени и про-

¹⁶ Флоренский П.А. О цели и смысле прогресса // Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 196–204 [11].

¹⁷ Эрн В.Ф. Идея катастрофического прогресса // Русская мысль. 1909. № 10. С. 142–159 [12].

странстве. Тем самым утверждался катастрофический характер конца света, однако было бы неправильным сводить смысл статьи только к этому. Речь «О цели и смысле прогресса» стала первым опытом полноценного применения аритмологии в целом и теории прерывных функций в частности к социально-историческому процессу – применения, которое ранее лишь предвкушали Н.В. Бугаев и В.Г. Алексеев. Однако оно было осложнено нетипичной для раннего Флоренского антиномией, в которой, вопреки ожиданиям, теократическое общество понималось положительно, хотя основывалось на принципе единства, а значит, и непрерывности (!), в то время как анархическое общество, основанное на прерывности, воспринималось отрицательно. Конечный прерывный скачок в Царство Небесное в таком случае выступал как синтез, снимающий противоречия между первыми и вторым.

Перекличка с рассмотренной речью Флоренского, которая осталась тогда неопубликованной, явственно слышится в речи Эрна «Идея катастрофического прогресса», прочитанной в Религиозно-философском обществе им. Владимира Соловьёва и опубликованной в 1909 году. На первый взгляд, Эрн говорит о непрерывности: «Христианство всё насквозь проникнуто чувством органического развития» [12, с. 143]. Однако сразу же вслед за этим, делая оговорку об отрицании ограниченности секулярных представлений о прогрессе, философ подвергал критике одно за другим линейные прогрессистские представления о непрерывном совершенствовании человечества, познания, морали и т. д. И хотя Эрн вновь повторял, что «история мира – это *органический* процесс» [12, с. 149], а конечное торжество Добра неизбежно, при этом он обращал внимание на серьезные трудности в процессе социального развития. Причем его указание на неизбежность революций политических, социальных, в области искусства или мысли было основано на повторении мысли Флоренского о невозможности для общества жить в иных невыносимых условиях¹⁸. Тем самым давалось указание на фактор прерывности в прогрессе, хотя сам субъект прогресса, по Эрну, это Церковь как истинное человечество.

От этого тезиса останется пройти буквально один шаг до учения Карсавина о человечестве как всеедином субъекте исторического развития, однако мы сделаем акцент на ином повороте мысли Эрна, а именно на его заключительном размышлении о том, какими путями совершается социальный прогресс в христианском понимании этого слова. Указывая на антиномию вечного и временного, философ буквально повторял типичную для его друга Флоренского терминологию, указывая: «Признать Абсолютное центром – это значит *Вечное* сделать целью деятельности, протекающей *во времени*, безусловное стараться воплотить *в относительном*, бесконечное осуществить *в конечном*. Говорить это – значит: или говорить явную несообразность, или утверждать вещи, от которых должен перевернуться весь мир. <...> Значит, воплощение аб-

¹⁸ См.: Эрн В.Ф. Идея катастрофического прогресса. С. 150.

солютных начал в относительном, Вечного во временном невозможно в таком процессе развития временного и конечного, основной чертой которого является *непрерывность*. Значит, нужно признать: или воплощение Абсолютного в мире конечном – есть невозможность и пустая мечта, или же нужно признать, что процесс развития конечного совершается с *перерывами*, что процесс есть движение не непрерывное, а *прерывное*» [12, с. 155]. Непосредственное влияние не просто аритмологии Флоренского, но и конкретно его речи «О цели и смысле прогресса» в данных строках представляется очевидным. Однако Эрн не остановился на этом и попытался по-своему решить проблему синтеза непрерывных и прерывных моментов в историческом процессе. Как и Флоренский, первые моменты он связывает с эмпирическим, феноменальным миром, вторые – с трансцендентным, нуменальным: «Врезываясь в процессы естественные, они их прерывают, переводят на качественно новую ступень с тем, чтоб с этой ступени до *известного* пункта процесс развивался опять непрерывно. Эти перерывы иррациональны, сверхпозитивны, мистичны» [12, с. 156]. Именно здесь Эрн впервые в русской религиозной философии применил понятие прерывности, скачкообразности к смене всех значимых исторических эпох, и в этом он пошел дальше Флоренского, говорившего напрямую лишь об одном будущем скачке в конце света.

«Нужно ли говорить, насколько допущение прерывности в историческом развитии человечества изменяет все взгляды и представления?» – восклицал Эрн [12, с. 156]. По его мнению, применение категории прерывности в социально-исторической сфере реабилитирует «чудо, таинственное вмешательство высших сил». Общий вывод философа при этом оказывался в пользу необходимости революционных перемен: «Жизнь, как мы показали, может быть мыслима только как процесс *прерывный*. <...> Истинными и существенными толчками вперед были те величайшие *грозы и революции духа*, те *взрывы энтузиазма и веры*, когда эмпирическое и посястороннее, бушуя, вздымалось столь высоко, что достигало высот нуменального, потустороннего мира и, заражаясь *его* энергией, переворачивало в нашем мире всё вверх дном» [12, с. 156–157]. Последний вывод, невысказанный для Флоренского, отражал радикализм Эрна, который даже во вполне земной революции 1905 года был готов увидеть отблеск чего-то трансцендентного. И все-таки в конце своей речи Эрн вспоминал про обещанный синтез и заключал, что «в христианском понимании прогресса будущее и настоящее представляется процессом, в котором с высшей, иррациональной телеологичностью взаимодействуют две формы развития: прерывная и непрерывная», правда, «прерывность этого процесса первенствует над его непрерывностью» [12, с. 157–158]. Свершение синтеза двух данных аспектов Эрн вслед за Флоренским видел в конце света, но с оговоркой, что он должен созреть изнутри, а извне выглядеть как внезапный «прыжок мира и человечества в Абсолютное». Тем самым очерк историософии Эрна обретал логическую за-

вершенность, став важной вехой в практическом применении выводов бугаевской аритмологии к социогуманитарной сфере.

К сожалению, в дальнейших работах философ почти не возвращался к данной теме, хотя отдаленные отголоски прежней историософии прерывности все-таки можно уловить в поздних статьях Эрна «Природа научной мысли»¹⁹ и «История как проблема логики»²⁰. В частности, там можно встретить упоминание о прерывности в сфере методов различных наук, о неизбежном катастрофическом конце определенного периода непрерывного кумулятивного прогресса, а также о конце истории, несущем синтетическое раскрытие ее общего смысла²¹.

Безвременная кончина Эрна в 1917 году не дала возможности ему развить грандиозный потенциал своей философии до конца. Флоренский же после этого смог вновь вернуться к теориям прерывности. В 1922 году он не только издал «Мнимости в геометрии»²², написанные еще в 1902 году, но и готовил к изданию книгу «Число как форма», лишь первые две из четырех частей которой увидели свет в новейшее время. На первых же страницах данного труда, написанных в октябре 1922 года, философ вновь прямо ссылаясь на аритмологию Бугаева и на приоритет прерывности в мирозерцании, только на сей раз связывал прерывность с формой, а непрерывность – с бесформенностью²³. Применительно к историческому процессу из этого тезиса напрашивались далеко идущие выводы о периодизации эпохи и строгих социальных формах, напоминающие историософию К.Н. Леонтьева. Однако, к сожалению, тогда Флоренский уже не имел возможности сделать выводы в данном направлении.

Как известно, теории Московской математической школы, в том числе выраженные в «Мнимостях в геометрии» Флоренского и первых монографиях А.Ф. Лосева, в период с 1923 по 1933 годы были подвергнуты разгромным рецензиям и травле в советской печати. Конкретные проявления этой идеологической кампании, носившей беспрецедентно воинствующий и грубый характер, были рассмотрены С.М. Половинкиным²⁴. Можно добавить, что вершиной данной травли, на наш взгляд, стал сборник статей «На борьбу за диалектическую математику» под редакцией Э.Я. Кольмана, в коллективном предисловии к которому констатировалось, что «школа Цингера, Бугаева, Некрасова поставила математику на службу реакционнейшего “научно-философского мирозерцания”, а именно: анализ с его непрерывными функциями как средство

¹⁹ Эрн В.Ф. Природа научной мысли // Богословский вестник. 1914. № 2. С. 342–368 (2-я pag.) [13].

²⁰ Эрн В.Ф. Проблема истории // Журнал Министерства народного просвещения. 1917. № 6. С. 314–330 [14].

²¹ См.: Эрн В.Ф. Природа научной мысли. С. 343, 358–361; Эрн В.Ф. Проблема истории. С. 330.

²² Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. М., 1922 [15].

²³ См.: Флоренский П.А. Пифагоровы числа // Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 632–636 [16].

²⁴ См.: Половинкин С. М. Реальность 1920–1930-х годов и «Мнимости геометрии» священника Павла Флоренского // София: Альманах: Вып. 1: А. Ф. Лосев: ойкумена мысли. Уфа, 2005. С. 231–244 [17].

борьбы против революционных теорий; аритмологию, утверждающую торжество индивидуальности и кабалистики [sic!]; теорию вероятностей как теорию беспричинных явлений и особенностей; а всё в целом в блестящем соответствии с принципами черносотенной философии Лопатина – православием, самодержавием и народностью» [18, с. 6]. Таким образом, большевистские идеологи во главе с уроженцем Венгрии Кольманом, одиозным инициатором доносов и расправ над московскими математиками, жадно стремившимся занять их место, были вполне согласны с Бугаевым и Флоренским в одном – в том, что вопрос о категории прерывности есть вопрос мировоззренческий и общеполитический. Произошла смертельная схватка двух несовместимых картин мира: левые критики настаивали на развитии общества путем непрерывной эволюции, традиционалисты отстаивали принцип прерывности и катастрофичности. В результате, как известно, представители Московской школы были репрессированы. Почти все из них погибли, за исключением Н.Н. Лузина и А.Ф. Лосева, которые смогли адаптироваться к марксистской терминологии и умело применить официально утвержденную диалектику к защите собственных позиций.

Однако в советской критике Московской математической школы имело место еще одно неожиданное обстоятельство, на которое следует обратить внимание. Представитель Союза воинствующих безбожников В.Г. Фридман в 1932 году неожиданно поставил в один ряд с Флоренским и Лосевым Льва Карсавина, не имевшего никаких формальных связей ни с ними, ни с московскими математиками вообще. Критик отнес давно высланного из Советского Союза философа к числу тех, которые «из-за махизма Эйнштейна открыли лазейку для религиозных “изысканий” вроде фантазий Флоренского»²⁵. Вспомнил Фридман и намного более раннюю статью Карсавина «О свободе» (1922 г.), именно на ее основании он обвинил философа в мистицизме²⁶. Почему же петербуржец Карсавин, никогда не занимавшийся математикой и не общавшийся с кругом Флоренского, стал ассоциироваться у инициаторов репрессий с Московской школой? Данный вопрос далеко не тривиален.

Известно, что Карсавин был знаком с трудами Флоренского и даже Лосева. В частности, после прочтения «Мнимостей в геометрии» Карсавин писал в своей берлинской брошюре 1923 года: «Вы знакомы, конечно, с теорией относительности. Очень показательны выводы из нее, которые делаются и учеными, и даже просто образованными людьми. <...> Теперь многие сторонники теории относительности возвращаются к Птолемею и говорят, что солнце ходит вокруг земли. <...> Меня несколько не занимает правильность геоцентризма. Посмотрите, с какою горячностью многие его защищают» [20, с. 307]. В следующем абзаце Карсавин устами своего *alter ego* («Отца») говорил о несо-

²⁵ См.: Фридман В.Г. Теория относительности и антирелигиозная пропаганда. М.: Государственное антирелигиозное издательство, 1932. С. 20 [19].

²⁶ Там же. С. 60.

гласии с геоцентризмом Флоренского, но в то же время делал вывод о недоказуемости той или иной «научной» картины мира, о том, что наше представление о природе основано лишь на «доверии» к ее законам (а это уже совпадало с центральной идеей «Природы научной мысли» Эрна). «Современная физика строится на теории вероятностей, геометрию пытаются сделать отделом физики», – отмечал далее Карсавин [20, с. 308], как будто напрямую адресуя читателя к ранним работам Флоренского и даже Бугаева о прерывности.

В том же году в Берлине Карсавин издал свою «Философию истории», написанную чуть ранее, еще в России. Уже на первых страницах данного труда он провозгласил свое понимание развития, изменения в природе и обществе как процесса непрерывного. Даже революции в истолковании Карсавина представляли непрерывным изменением состояния одного и того же социума. Однако было бы поспешным делать отсюда вывод о полной противоположности карсавинского учения взглядам представителей Московской школы. Расхождение заключалось в значительной степени в терминологии, ведь на той же странице философ называл «разъединенность и прерывность» неотъемлемыми чертами именно пространства, а не времени²⁷. Данный тезис совпадает с точкой зрения Флоренского, заявленной уже в предисловии к его «Идее прерывности как элемента мирозерцания», с тем различием, что для Флоренского доказательство прерывности геометрических, пространственных фигур представлялось самым трудным и приводилось в самом конце его работы, а Карсавин сразу начинал с этого положения как с уже доказанного. Правда, он отмечал трудность восприятия системы как единого целого в условиях прерывности, разъединенности ее элементов, но тут же находил выход в ссылке на энтелехию по Дришу, то есть на ту самую телеологию, которую уже Бугаев призывал положить в основу аритмологии! Круг замкнулся: исходя из других предпосылок, используя иную терминологию и опираясь на других предшественников, нежели представители Московской школы, Карсавин, несмотря на определенную иронию по адресу «Мнимостей в геометрии», пришел к тем самым основным положениям. Подобно тому как для Флоренского непрерывность была частным случаем прерывности, автор «Философии истории» также указал на их синтез в высшем всеединстве в конце своего труда: «Мы утверждаем не только полное различие моментов, а и непрерывное единство выражающегося в них высшего, т.е. всеединство» [21, с. 322]. По Карсавину, реализуется антиномия: каждая личность (по Бугаеву – монада, по Флоренскому – самость), в том числе и симфонические личности – конкретные исторические социумы, одновременно является и непрерывной, и прерывной в своем развитии. Разные моменты *m* качествают как проявления всеединого *M*, но при этом моменты отделены друг от друга, не являются причиной друг друга, а переход между

²⁷ См.: Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993. С. 18 [21].

ними совершается скачками²⁸. При этом Карсавин оговаривался, что историческая наука имеет дело именно с конкретными моментами, то есть с прерывными и стяженными объектами. Более того, «само историческое знание есть знание стяженное. Стяженностью характеризуется и методология истории»²⁹. Тем самым история превращается в науку о прерывном, и Карсавин следует в этом за представителями Московской школы.

Подчеркнем, что речь идет не только о единичном эпизоде 1923 года. Карсавинское понимание исторического процесса как постоянного погибания и рождения останется неизменным начиная с его самых ранних философских работ («Диалоги», «О свободе») и вплоть до последних лет жизни («О времени») ³⁰. Используя образы, известные уже Плотину и Баадеру, Карсавин пришел к пониманию исторического процесса не как непрерывной причинно-следственной цепочки, но как постоянного возвращения от каждого момента (точки) на окружности в ее центр, к Богу, и обратного «разматывания» к окружности. Тем самым мы сталкиваемся одновременно и с непрерывностью существования личности, «не позволяющей иначе как условно разлагать ее на элементы», и с разъединенностью, прерывностью ее моментов-качествований³¹.

Своего завершения и наибольшей ясности формулировок эта мысль достигла в предсмертном лагерном наброске Карсавина: «*Пространственность* – различие, противостояние моментов личности; *временность* – конкретное единство множества. Временность раскрывается двояко: 1) как преходимость всякого момента, т.е. прерывность моментов и 2) как непрерывность всякого момента “я”. <...> 3) Конкретизирующееся в акте (само)сознания и свободы, временною своею воссоединяющееся-чрез-разъединение непрерывно-прерывное единство и есть то, что мы называем личностью, “я” и бытие, и что определимо как жизнь-чрез-смерть» [25, с. 471–472]. Тем самым «самораскрытие Бога и твари в ее совершенстве является двуединством покоя и движения: *motus stabilis et status mobilis*, т.е. и двуединством непрерывности и прерывности, без которой невозможна Смерть» [25, с. 475]. Данный вывод Карсавина (в тексте, составленном после его смерти из отдельных отрывков А.А. Ванеевым) является завершением фрагментарно начатого им в работах начала 1920-х годов осмысления этой проблемы и венчает его диалектику антиномичности категорий непрерывности и прерывности, реализующихся и в природе, и в сознании, и в историческом развитии общества, идущем через постоянное умирание и воскресение.

Наконец, хронологически последним примером обращения к категории прерывности / непрерывности у классических русских философов XX века можно считать малоизвестную статью А.Ф. Лосева 1983 года, в которой утвер-

²⁸ См.: Карсавин Л.П. Философия истории. С. 322–323.

²⁹ Там же. С. 323.

³⁰ Карсавин Л.П. О свободе // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1993. С. 220–235 [22]; Карсавин Л.П. О времени // Архив Л.П. Карсавина. Вып. I. Вильнюс, 2002. С. 132–185 [23].

³¹ См.: Карсавин Л.П. Диалоги // Карсавин Л.П. Сочинения. М., 1993. С. 279, 284 [24].

ждалось: «Ведь не боимся же мы противопоставлять прерывность и непрерывность и признавать за ними какую-то ограниченную, хотя и вполне реальную основу. Но для диалектики они являются, конечно, только абстрактными противоположностями, которые в своем конкретно-диалектическом единстве образуют собой категорию движения, т. е. то, что одновременно и прерывно, и непрерывно» [26, с. 297]. Тем самым Лосев призывал уйти от чрезмерных симпатий прежних русских философов только к прерывности или к непрерывности и рассматривать эти категории в их единстве. Это особенно бросалось в глаза, поскольку сразу после приведенной цитаты Лосев, не называя имени Флоренского, добросовестно излагал читателям 1980-х годов основное содержание «Мнимостей в геометрии», что само по себе тогда воспринималось как вызов.

Таким образом, уже Н.В. Бугаев и В.Г. Алексеев на рубеже XIX–XX веков заговорили о возможности применения аритмологии и теории прерывных функций к социологии и истории, однако первые практические шаги в данном направлении были предприняты П.А. Флоренским. При этом в университетские годы он не успел решить данную задачу, ограничившись во введении к своему дипломному сочинению обещанием в будущем дойти до рассмотрения данного вопроса. Это обещание Флоренский выполнил в своей речи «О цели и смысле прогресса», оказавшей непосредственное влияние на речь В.Ф. Эрн «Идея катастрофического прогресса». Эрн существенно развил мысли, намеченные ранее Флоренским, радикализировал их и предпринял более яркую попытку осмысления исторического процесса в категориях прерывности / непрерывности с явным предпочтением первой. В дальнейшем Эрн возвращался к данному вопросу лишь вскользь и эпизодически. То же самое можно сказать и о многообещающих работах Флоренского начала 1920-х годов, на которые откликнулся Л.П. Карсавин. Его мысль в своих истоках никак не была связана с Московской философско-математической школой, но с этого времени он общается к данной проблематике и уже вскоре в «Философии истории» вносит существенный вклад в интерпретацию истории в терминах прерывности / непрерывности, на сей раз с уклоном в сторону второй. Это обстоятельство не укрылось от внимания советских критиков, инициировавших репрессии против русских философов-математиков и всей Московской школы и поставивших Карсавина в один ряд с ними. В своих поздних произведениях философ завершил осмысление категорий прерывности и непрерывности, предложив итоговую версию их высшего синтеза.

К сожалению, всё богатство полувековой напряженной работы русских философов над данной проблемой на долгие десятилетия оказалось под спудом и не влияло напрямую на дискуссии советских и зарубежных методологов истории и социальных наук. Лишь А.Ф. Лосев вплоть до 1980-х годов пытался идти в прежнем русле. Даже в новейший период многие из рассмотренных нами сочинений Н.В. Бугаева, В.Г. Алексеева, П.А. Флоренского, В.Ф. Эрн, Л.П. Карсавина ни разу не переиздавались, а некоторые работы Флоренского и

Карсавина по теме прерывности до сих пор остаются в рукописях. Между тем в свете далеко зашедшего синтеза точных и гуманитарных наук, бурного развития междисциплинарных исследований и продолжающейся активной работы исследователей в сфере методологии истории и общей эпистемологии наук новое обращение к не самому известному направлению мысли русских классических философов первой половины XX века может и сегодня принести богатые плоды.

Список литературы

1. Годин А.Е. Развитие идей Московской философско-математической школы. М.: Красный свет, 2006. 377 с.
2. Грэхем Л., Кантор Ж.-М. Имена бесконечности. Правдивая история о религиозном мистицизме и математическом творчестве / пер. с англ. А.Ю. Вязьмина. СПб.: Изд-во Европейского университета, 2011. 230 с.
3. Троицкий В.П. Философия математики А.Ф. Лосева и проблемы обоснования имяславия // София: Альманах. Вып. 3: Евразийство и А.Ф. Лосев: миф и эйдос в русской мысли. Уфа: Уфимское религиозно-философское общество им. А.Ф. Лосева, 2013. С. 272–278.
4. Бугаев Н.В. Математика и научно-философское мирозерцание // Вопросы философии и психологии. 1898. Кн. 5(45). Ноябрь – декабрь. С. 697–717.
5. Алексеев В.Г. Н.В. Бугаев и проблемы идеализма Московской математической школы. Юрьев: Типография К. Маттисена, 1905. 60 с.
6. Шапошников В.А. Математика как ключ к мировоззрению // Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы. В 2 т. Т. 1. М.: Прогресс-Традиция, 2011. С. 383–412.
7. Флоренский П.А. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М.: Московский рабочий, 1992. 560 с.
8. Флоренский П.А. Введение к диссертации «Идея прерывности как элемент мирозерцания» / публ. и примеч. С.С. Демидова, А.Н. Паршина // Историко-математические исследования: сб. ст. Вып. 30 / отв. ред. А.П. Юшкевич. М.: Наука, 1986. С. 159–177.
9. Годин А.Е. Начала количественной культурологии. М.: Красный свет, 2007. 414 с.
10. Половинкин С.М. Философский контекст Московской философско-математической школы // София: Альманах: Вып. 1: А.Ф. Лосев: ойкумена мысли. Уфа: Изд-во «Здравоохранение Башкортостана», 2005. С. 179–192.
11. Флоренский П.А. О цели и смысле прогресса // Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 196–204.
12. Эрн В.Ф. Идея катастрофического прогресса // Русская мысль. 1909. № 10. С. 142–159.
13. Эрн В.Ф. Природа научной мысли // Богословский вестник. 1914. № 1. С. 154–173 (2-я pag.); № 2. С. 342–368 (2-я pag.).
14. Эрн В.Ф. Проблема истории // Журнал Министерства народного просвещения. 1917. № 6. С. 314–330.
15. Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. М.: Поморье, 1922. 70 с.
16. Флоренский П.А. Пифагоровы числа // Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 632–646.
17. Половинкин С.М. Реальность 1920–1930-х годов и «Мнимости в геометрии» священника Павла Флоренского // София: Альманах. Вып. 1: А.Ф. Лосев: ойкумена мысли. Уфа: Изд-во «Здравоохранение Башкортостана», 2005. С. 231–244.
18. На борьбу за материалистическую диалектику в математике: сб. ст. по методологии, истории и методике математических наук / под ред. Э.Я. Кольмана. М.; Л.: Государственное научно-техническое издательство, 1931. 342 с.

19. Фридман В.Г. Теория относительности и антирелигиозная пропаганда. М.: Государственное антирелигиозное издательство, 1932. 131 с.
20. Карсавин Л.П. О сомнении, науке и вере // Карсавин Л.П. Сочинения. М.: Раритет, 1993. С. 288–336.
21. Карсавин Л.П. Философия истории. СПб.: АО Комплект, 1993. 351 с.
22. Карсавин Л.П. О свободе // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1993. С. 204–249.
23. Карсавин Л.П. О времени // Архив Л.П. Карсавина / сост. П.И. Ивинский. Вып. I: Семейная корреспонденция. Неопубликованные труды. Вильнюс: Vilniaus universiteto leidykla, 2002. С. 132–185.
24. Карсавин Л.П. Диалоги // Карсавин Л.П. Сочинения. М.: Раритет, 1993. С. 217–287.
25. Карсавин Л.П. Основные тезисы метафизического миропонимания // Карсавин Л.П. Сочинения. М.: Раритет, 1993. С. 471–477.
26. Лосев А.Ф. Некоторые терминологические уточнения в области законов диалектики // Диалектика отрицания отрицания. М.: Политиздат, 1983. С. 294–303.

References

(Sources)

Collected Works

1. Florenskiy, P.A. O tseli i smysle progressa [On the Purpose and Meaning of Progress], in Florenskiy, P.A. *Sochineniya v 4 t., t. 1* [Works in 4 vol., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1994, pp. 196–204.
2. Florenskiy, P.A. Pifagorovy chisla [Pythagorean Numbers], in Florenskiy, P.A. *Sochineniya v 4 t., t. 2* [Works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1996, pp. 632–646.
3. Karsavin, L.P. O somnenii, nauke i vere [On Doubt, Science and Faith], in Karsavin, L.P. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Raritet, 1993, pp. 288–336.
4. Karsavin, L.P. O svobode [On Freedom], in Karsavin, L.P. *Malye sochineniya* [Small works]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 1993, pp. 204–249.
5. Karsavin, L.P. Dialogi [Dialogues], in Karsavin, L.P. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Raritet, 1993, pp. 217–287.
6. Karsavin, L.P. Osnovnye teziy metafizicheskogo miroponimaniya [The Main Theses of the Metaphysical Worldview], in Karsavin, L.P. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Raritet, 1993, pp. 471–477.

Individual Works

7. Bugaev, N.V. Matematika i nauchno-filosofskoe mirosozertsanie [Mathematics and Scientific-Philosophical outlook], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1898, book 5(45), November – December, pp. 697–717.
8. Ern, V.F. Ideya katastroficheskogo progressa [The Idea of Catastrophic Progress], in *Russkaya mysl'*, 1909, no. 10, pp. 142–159.
9. Ern, V.F. Priroda nauchnoy mysli [The Nature of Scientific Thought], in *Bogoslovskiy vestnik*, 1914, no. 1, pp. 154–173 (2nd pagination); no. 2, pp. 342–368 (2nd pagination).
10. Ern, V.F. Problema istorii [Problem of History], in *Zhurnal Ministerstva narodnogo proshchleniya*, 1917, no. 6, pp. 314–330.
11. Fridman, V.G. *Teoriya otositel'nosti i antireligioznaya propaganda* [The Theory of Relativity and Anti-Religious Propaganda]. Moscow: Gosudarstvennoe antireligioznoe izdatel'stvo, 1932. 131 p.
12. Florenskiy, P.A. *Detyam moim. Vospominaniya proshlykh dney. Genealogicheskie issledovaniya. Iz solovetskikh pisem. Zaveshchanie* [To My Children. Memories of Days Gone By. Genealogical Researches. From the Letters from Solovki. The Testament]. Moscow: Moskovskiy rabochiy, 1992. 560 p.

13. Florenskiy, P.A. Vvedenie k dissertatsii «Ideya preryvnosti kak element mirosozertsaniya» [Introduction to the Dissertation “The Idea of Discontinuity as an Element of the Worldview”], in *Sbornik statey «Istoriko-matematicheskie issledovaniya»*. Issue 30. Moscow: Nauka, 1986, pp. 159–177.

14. Karsavin, L.P. O vremeni [On Time], in *Arkhiv L.P. Karsavina. Iss. I: Semeynaya korrespondentsiya. Neopublikovannyye trudy*. Vil'nyus: Vilniaus universiteto leidykla, 2002, pp. 132–185.

15. Karsavin, L.P. *Filosofiya istorii* [Philosophy of History]. Saint-Petersburg: AO Komplekt, 1993. 351 p.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

16. Kol'man, E.Ya. *Na bor'bu za materialisticheskuyu dialektiku v matematike: sbornik statey po metodologii, istorii i metodike matematicheskikh nauk* [To the Struggle for Materialist Dialectics in Mathematics: Collected Articles on the Methodology, History and Methods of Mathematical Science]. Moscow; Leningrad: Gosudarstvennoe nauchno-tekhnicheskoe izdatel'stvo, 1931. 342 p.

17. Losev, A.F. Nekotorye terminologicheskie utochneniya v oblasti zakonov dialektiki [Some Terminological Clarifications in the Field of the Laws of Dialectics], in *Dialektika otritsaniya otritsaniya* [The dialectic of Negation of the Negation]. Moscow: Politizdat, 1983, pp. 294–303.

18. Polovinkin, S.M. Filosofskiy kontekst Moskovskoy filosofsko-matematicheskoy shkoly [Philosophical context of the Moscow School of Philosophy and Mathematics], in *Sofiya: Al'manakh: Issue 1: A.F. Losev: oykumena mysli*. Ufa: Izdatel'stvo «Zdravookhranenie Bashkortostana», 2005, pp. 179–192.

19. Polovinkin, S.M. Real'nost' 1920–1930-kh godov i «Mnimosti geometrii» svyashchennika Pavla Florenskogo [The Reality of 1920–1930s and “Imaginary Numbers in Geometry” by Priest Pavel Florensky], in *Sofiya: Al'manakh: Issue 1: A.F. Losev: oykumena mysli*. Ufa: Izdatel'stvo «Zdravookhranenie Bashkortostana», 2005, pp. 231–244.

20. Shaposhnikov, V.A. Matematika kak klyuch k mirovozzreniyu [Mathematics as a Key to Worldview], in Florenskiy, P.V. *Obretaya put'. Pavel Florenskiy v universitetskie gody. V 2 t., t. 1* [Finding the way. Pavel Florensky during his university years. In 2 vols., vol. 1.]. Moscow: Progress-Traditsiya, 2011, pp. 383–412.

21. Troitskiy, V.P. Filosofiya matematiki A.F. Loseva i problemy obosnovaniya imyaslaviya [A.F. Losev's Philosophy of Mathematics and Problems of Substantiation of Onomatodoxy], in *Sofiya: Al'manakh: Issue 3: Evraziystvo i A.F. Losev: mif i eydos v russkoy mysli*. Ufa: Ufimskoe religiozno-filosofskoe obshchestvo im. A.F. Loseva, 2013, pp. 272–278.

(Monographs)

22. Alekseev, V.G. *N.V. Bugaev i problemy idealizma Moskovskoy matematicheskoy shkoly* [N.V. Bugaev and the Problems of Idealism of the Moscow Mathematical School]. Yur'ev: Tipografiya K. Mattisena, 1905. 60 p.

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

24. Godin, A.E. *Razvitie idey Moskovskoy filosofsko-matematicheskoy shkoly* [Development of the ideas of the Moscow School of Philosophy and Mathematics]. Moscow: Krasnyy svet, 2006. 377 p.

25. Godin, A.E. *Nachala kolichestvennoy kul'turologii* [The Beginnings of Quantitative Cultural studies]. Moscow: Krasnyy svet, 2007. 414 p.

26. Grekhem L., Kantor, Zh.-M. *Imena beskonechnosti. Pravdivaya istoriya o religioznom mistitsizme i matematicheskom tvorchestve* [Names of Infinity. The True Story of Religious Mysticism and Mathematical Creativity]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Evropeyskogo universiteta, 2011. 230 p.

УДК 87.3:159.9(2)
ББК 83.3:88.1(2)

Thomas Nemeth

United States of America, New York, e-mail: t_nemeth@yahoo.com

Chelpanov: The Psychologist as a Realist Neo-Kantian

Annotation. This essay explores the writings of Georgij Chelpanov, who recognized the value of both psychology and philosophy, much to the displeasure of all. Chelpanov only very guardedly expressed his own philosophical views, which stand, I conclude, in stark contrast with the neo-Kantianisms of both the Marburg and the Baden Schools. We see that in his earliest writings on spatial perception, he not so much differs with Kant as saw the matter from a different perspective. Nonetheless, he shares Kant's affirmation that the universality and necessity associated with our representation of space affirms its apriority as a condition of cognition, particularly with respect to mathematics. Chelpanov departs from Kant in rejecting the exclusive subjectivity of space and time, arguing that there is something in noumenal reality that corresponds to our specific representations of an object's temporal and spatial position. Otherwise, there is no way to account for their specificity, for why a perceived object is here and not there. Chelpanov argues this from a psychological viewpoint, but he acknowledges that Kant argues from a logical viewpoint. Turning to the issue of free will, he, in short, argues for a soft determinism that is quite consistent with Kantianism, even though Chelpanov's argument is bereft of the metaphysics and the architectonic of Kant's system. In conclusion, although scholars dispute his allegiance to neo-Kantianism, his philosophical writings demonstrate his subdued advocacy of a neo-Kantianism, albeit one more akin to the transcendental realism of Riehl and Paulsen.

Key words: Georgij Chelpanov as realist, Stumpf's departure from Kant, perception of space, moral argument for free will, Riehl on space and time, causality, neo-geometry as a philosophical problem, Chelpanov's criticism of neo-Kantian idealism

Томас Немет

Соединенные Штаты Америки, Нью-Йорк, e-mail: t_nemeth@yahoo.com

Челпанов: психолог как реалист-неокантианец

Аннотация. Исследуются труды Георгия Челпанова, который признавал ценность как психологии, так и философии. Философские взгляды Г. Челпанова резко контрастируют с неокантианством как марбургской, так и баденской школ. Анализ самых ранних работ Г. Челпанова о пространственном восприятии показал, что он не столько расходится с Кантом, сколько разделяет его утверждение о том, что универсальность и необходимость, связанные с нашим представлением о пространстве, подтверждают его приоритетность как условие познания, особенно в отношении математики. Взгляды Челпанова рассматриваются как идущие от Канта в отрицании исключительной субъективности пространства и времени. Утверждается, что, согласно Канту, в нумеральной реальности есть что-то, что соответствует нашим специфическим представлениям о временном и пространственном положении объекта. Г. Челпанов аргументирует эту позицию с психологической точки зрения, но признает, что Кант рассуждает с точки зрения логики. Обращаясь к вопросу о свободе воли, он отстаивает мягкий детерминизм, вполне совместимый

с кантианством, хотя аргумент Челпанова лишен метафизики и архитектоники системы Канта. В заключение утверждается, что, хотя ученые оспаривают приверженность Челпанова неокантианству, его философские труды демонстрируют сдержанную защиту неокантианства, хотя и более близкого к трансцендентальному реализму Рилья и Полсена.

Ключевые слова: Г. Челпанов как реалист, К. Штумпф и Кант, учение Канта о пространстве и времени, моральный аргумент и свобода воли, А. Риль о причинности, пространстве и времени, неевклидовы геометрии, Челпанов как критик неокантианского идеализма

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.2.084-113

In the last years of the nineteenth century, a central and heated debate raged whether psychology was a natural science or a branch of philosophy. Some pondered whether the introduction of experimentation in studies of the mind would assist our understanding of philosophical issues, perhaps even solve them. Russian academics faced these concerns and prospects no less than their colleagues in western Europe and America. In Imperial Russia, the controversy took on a political and theological coloring, making an impartial adjudication of the matter difficult, if not impossible. For some asked the question: if the human mind could be studied by natural means, would that not strike a blow against the Biblical teaching that the human being was created in the image and likeness of God? Does not experimental psychology mean that we can know the Divine by natural, empirical means? Some investigators, torn between the world of philosophy and that of experimental psychology could not unambiguously choose and preferred to leave their allegiance ambiguous. Chelpanov was one such scientist.

The Preparatory Years in Kiev

Georgij I. Chelpanov (1862–1936) was born in Mariupol. After completing his secondary education in 1883 at a local school and allegedly already attracted to studying psychology, he entered the university in Odessa, where Nikolaj Ja. Grot (1852–1899) had recently assumed a professorship.¹ Chelpanov graduated in 1887 and was recommended to pursue further studies at Moscow University. In a few years, he was teaching as a приват-доцент there, but in 1892 he accepted a position at Kiev University. In the mid-1890s, he went to Germany, where he was able to attend lectures by Stumpf and Wundt. He defended a *магистер* thesis in 1897, followed by a doctoral dissertation in 1904. Most of his writings over many years reflected his deep pedagogical concerns rather than an attempt to present and to argue for his own philosophical position. This is particularly the case with his first publications. In fact, it

¹ Chelpanov wrote years later that upon finishing his secondary education he had to decide which university to attend. With a firm desire to pursue psychology, Grot's presence in Odessa was decisive: "All of my sympathies were on the side of N. Ja. Grot". Челпанов Г.И. Памяти проф. Н.Я. Грот // Николая Яковлевича Грот в очерках, воспоминаниях и письмах. СПб.: Тип. Кушнерев, 1911. С. 188 [1].

is surprising how little he clearly revealed of his own stance – assuming he had one – in so many of his own publications.² This reticence, whether deliberate or not, in the secondary literature surely lies behind the failure to reach a consensus as to Chelpanov’s relation to Kant and, more specifically, to neo-Kantianism, however that may be understood.

We cannot possibly hope to survey here all of Chelpanov’s extensive list of works, many of which are concerned with experimental psychology and as such have little bearing on the present topic. He also authored a number of purely expository pieces, explaining the works of others and the latest advancements in scholarship abroad. In this essay, we shall proceed chronologically as much as possible. In this regard, in what may well have been the first statement of his relationship to Kantian philosophy, Chelpanov took up in 1893 a comparatively brief study of inner time-consciousness. With respect to the age-old problem concerning the nature of time, Chelpanov thought it most useful to study how we perceive it, i.e., its psychological nature, how it appears to each of us, rather than objective time. It is strictly from that point of view that he intended to examine the question. Thus, Chelpanov’s exposition bears a greater similarity to Husserl’s work on the topic – minus any “transcendental reduction” – than it does to Kant’s treatment in the “Transcendental Aesthetic”. Chelpanov made a sharp distinction between what he termed “mathematical time” and “psychological time”. The former is abstract. Just as we distinguish the mathematical representation of a line from the representation of a line drawn on paper, so too can we distinguish between the time measured by clocks, “mathematical time” and our inner awareness of the passage of time, “psychological time”. Contra Kant in the “Aesthetic”, we cannot think of either space or time as completely empty of representations.³ Chelpanov wrote, “we can as little intuit time devoid of content as we can intuit space without filling it with content” [4, c. 48]. Although we may conclude from this that Chelpanov’s opposition to Kant in this instance is a simple proof that the former was not a Kantian (or neo-Kantian), it did not appear to Chelpanov that he was contradicting Kant. For in Chelpanov’s estimation, Kant had in mind not psychological time, i.e., inner time-consciousness, but mathematical time, which is infinite, continuous, and uniform.⁴ Time is subjective and an *a priori* property of the

² In a revealing statement of his fundamental outlook presented in a public lecture in 1902, Chelpanov said, “It would seem most natural in this case to present my own idealistic system. However, since this presentation of public lectures must be brief, it would have to bear a dogmatic character. ... I will survey the philosophical constructions that were proposed in the second half of the nineteenth century in order to show that philosophical thought unavoidably had to pass from positivism to metaphysical idealism”. Челпанов Г.И. О современных философских направлениях / под ред. Густав Шпет. К.: Тип. Петр Барский, 1902. С. 4 [2].

³ “In regard to appearances in general one cannot remove time, though one can very well take the appearances away from time”. Kant I. *Critique of Pure Reason* / trans. Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press. 1997. С. 178-179 (A31/B46) [3].

⁴ This, of course, flies in the face of several arguments in Kant’s metaphysical expositions of space and of time, which Chelpanov, however odd it may appear, did not acknowledge.

mind, but Kant's idea of time is not what Chelpanov thought he was investigating. Based, then, on what he wrote, Chelpanov in 1893 was committed to neither an acceptance nor a rejection of Kantianism.

Chelpanov's concern with our psychological conception of space, which obviously consumed a significant measure of his attention, dated back at least to 1884, when he gave a presentation on «Учение о пространстве у Канта и в современной психофизиологии» while still a student. However, Chelpanov's major work on the topic was undoubtedly his *магистер* thesis, the defense of which took place in late October 1896, the opponents at the defense at Moscow University being Grot and Lopatin.⁵ In the «Предисловие» to this work, Chelpanov wrote that his fundamental concern was philosophical: the structure and origin of our representation of space. The choice of topic evokes Stumpf's own earlier work from 1873 on the psychological origin of our representation of space *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, with which Chelpanov clearly was familiar. The similarity was unlikely coincidental. In any case, Chelpanov added that he must ultimately address additional questions: Is the representation of space original or derivative? Is it simple or compound? He hoped to address the problem of the origin and the structure of space by means of an analysis of psychological facts and laws. However, the fundamental task remained a philosophical problem. The turn to psychology serves merely as a preliminary, though necessary, investigation in order to prepare for a confrontation with the philosophical problem.

It is not always easy to follow Chelpanov's presentation with its many distinctions that, in effect, obfuscate rather than help clarify whether he belonged at an early date to the neo-Kantian camp. It is even more difficult, as a consequence, simply to determine Chelpanov's viewpoint. Kant's theory of space, he acknowledged, is not in the rigorous sense a psychological theory, but an epistemological one. Since Chelpanov's investigation in this work was intentionally of a psychological nature, we should not be surprised if we were unable to find any textual evidence to support one position or another in the matter. Fortunately, however, this is not entirely the case. Chelpanov contrasted genetic or empiricist theories of spatial representation with nativist theories. Genetic theories hold that the operation of separate mental processes form the mental representation of space from non-spatial elements in sensation, whereas nativist theories are defined as those that view spatial extension as sensed just as are other properties of things, such as color.⁶ Chelpanov contended that

⁵ Many sources place the date of the defense in 1897, without providing a source. One gives it as occurring on 25 October 1896, the year of the publication of the thesis itself. См. Рубцов В.В., Серова О.Е., Гусева Е.П. К 150-летию со дня рождения Георгия Ивановича Челпанова // Культурно-историческая психология. 2012. № 1. С. 97 [5].

⁶ Although he ascribed this position to others, Chelpanov omitted that Kant did not view the representation of space as comparable to our representation of color. Indeed, several years earlier Chelpanov wrote, "According to Kant, the intuition of space is a subjective form of intuition similar to qualities of sensation, to red, to sweetness, to cold". Челпанов Е.И. Гельмгольц как философ и психолог // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 10. С. 43 [6]. Kant, in contrast, wrote, taste and colors

Kant's position belongs among the geneticists, since "he could not recognize the immediacy of our perception of the spatial quality as did the nativists" [7, с. 9n.].⁷

Chelpanov, indeed, saw Stumpf as criticizing Kant. Space, for Stumpf, is inseparable from sensation. Criticizing Kant's abstraction argument, a space without qualities, Stumpf wrote, "One cannot represent space without some quality, e.g., not without color through our sense of sight, without feelings of contact through our sense of touch. ... Anyone who actually attempts to carry out Kant's experiment by eliminating all qualities, particularly all colors, even black and gray, will be left not with space, but with nothingness" [11, с. 19–20]. We see here a coincidence with Chelpanov's earlier statement to the same effect. In fact, he stated that although he had objections to some parts of Stumpf's statement he could not help but admit that Stumpf's resolution of the problem had indubitable merits. More than others, Stumpf consistently developed the nativist principle.⁸ Since Stumpf explicitly distinguished his position from Kant's, and Chelpanov, albeit with qualifications, endorsed Stumpf's, it is becoming unclear on what basis we could characterize Chelpanov as a neo-Kantian at least in the 1890s. Can someone who holds different views than that of Kant as expressed in the *Transcendental Aesthetic* but who is silent on the Kantian tenets be labelled meaningfully as a Kant or a neo-Kantian? Or is such a judgment, however tentative, premature?

Let us proceed further in Chelpanov's first publications. Following an earlier path carefully treaded by Stumpf, Chelpanov characterized the representation of space, considered quantitatively, as consisting of parts, i.e., that it can be conceptually broken down or reduced, although we do not consciously see it as such. More importantly, he again affirmed that spatial extension is as much an aspect of a sensation as is its intensity. As an object, extension has no meaning apart from what is sensed.⁹ He wrote,

"are not *a priori* representations, but are grounded on sensation". Kant I. *Critique of Pure Reason* / trans. Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press. 1997. С. 161 (A29/B44) [3].

⁷ He returned again and again to this topic in subsequent years. For example, he wrote in 1903, "Many think that Kant was a nativist in his theory of space, but this is incorrect. Kant was not interested in whether the representation of space is acquired gradually or whether it forms an innate property". Челпанов Г.И. 1903. Психология и теория познания // Вопросы философии и психологии. 1903. Кн. 67. С. 174 [8]. This assertion is not quite correct. In his 1790 response to Eberhard, Kant wrote that the formal ground of the possibility of intuiting space is innate, but not the spatial representation itself. Kant I. *Theoretical Philosophy after 1781*. Cambridge: Cambridge University Press. 2002. С. 312 (Ak 8: 222) [9]. See also his 1770 *Dissertation*, Kant I. *Theoretical Philosophy, 1755–1770* / trans. and ed. David Walford and Ralf Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press. 1992. С. 400 (§15, Ak 2: 406) [10].

⁸ See Челпанов Г.И. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности. Часть I: Представление пространства с точки зрения психологии. К.: Типография Кушнерев. 1896. С. 121 [7].

⁹ Stumpf had earlier made the same point in asking, "Cannot both contents of sensation – space and quality – be given in an immediate sensation in the same way?". Stumpf C. *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*. Leipzig: Hirzel. 1873. С. 15 [11].

I hold the position that *extension is just as much a moment of sensation as is intensity*. In general, by “moment” I mean something that in a given appearance has no independent meaning. For example, the quality and the intensity of a sensation are moments, because neither of them can exist independently. They can be conceived separately from other moments only *in abstracto* [7, c. 150–151].

It is not clear in this, though, that Chelpanov departed significantly from Kant. The latter in the second argument of his *Metaphysical Exposition* asserted the psychological impossibility of *imaging* objects apart from space.¹⁰ Chelpanov, however, was concerned, above all, with the *perceiving* or sensing of objects. He agreed with Kant that we can separate spatial extension in thought, i.e., abstractly, from the particular contents of sensation. Kant’s concern, however, was different from Chelpanov’s, and as a result we can view Chelpanov not as differing with Kant, but as viewing the matter from a different perspective. Chelpanov did not disagree, though, with Kant’s affirmation that the universality and necessity associated with our representation of space affirms its apriority as a condition of cognition.

Kant’s third argument in the second, or B-edition, of the first *Critique* holds that “one can only represent a single space, and if one speaks of many spaces, one understands by that only parts of one and the same unique space” [3, c. 158 (A25/B39)]. Chelpanov alluded to the same point. He asked what do people see when they open their eyes for the first time. The original object of perception is a general spatial field populated with separate elements that subdivide, as it were, the spatial field and that the objects “determine the interrelation of the separate parts of space, their relative positions, etc.” [7, c. 168]. He added that it does not follow from this – although it may seem to do so at first – that our awareness of space, i.e., our representation of it, is constructed from these separate elements. Chelpanov ever so guardedly opined, writing that “in all probability” the formation of our representation of space is not from parts to whole, but rather just the reverse. He, thereby, added his qualified support for Kant’s stand that space is not discursive, but a pure intuition. Whereas Kant remained content without inquiring into the physiological basis for our intuitive representation of space, others later were not. None, though, could successfully explain space. Chelpanov held that neither Johann Herbart, Kant’s successor in Königsberg, nor Wundt could demonstrate how the representation of extension could arise from non-spatial elements. The representation of extension cannot be produced from what does not possess extension any more than can the representation of color be assembled from color-less elements. In Chelpanov’s eyes, in short, space is underived. “It is impossible to prove that space is composed of non-spatial elements” [7, c. 378].

¹⁰ See Kant I. *Critique of Pure Reason* / trans. Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press. 1997. C. 158 (A24/B38-39) [3]. It is admittedly not uncontested that the second argument asserts a *psychological* impossibility.

However, even should we concede the non-reductionist position, one may argue that the argument establishes only that our representation of space is an *a priori* condition of our *representation* of empirical objects. The argument alone, as Paul Guyer has more recently pointed out, does not entail the transcendental ideality of space itself – what space *is* – without an additional argument that apriority entails such ideality. Unlike Kant, Chelpanov was usually careful not to confuse our (psychological) representation of space with (“objective”) space itself, though as we just saw and will continue to see he did not always do so.¹¹

Chelpanov’s primary interest in the emerging field of experimental psychology during the 1890s did not totally exclude him from venturing into the philosophical arena. One such incursion was his contribution to the popular monthly journal *Mir Bozhij* [*God’s World*] on the perennial issue of free will/determinism. Although he spent far more time discussing Mill than Kant, Chelpanov largely concurred with Kant’s position, albeit without entering into the complexities of or even assenting to Kantian idealism. Chelpanov conceded that Kant’s stand was not without contradictions and imprecisions. Nevertheless, its kernel contains an indubitable truth that can be understood with effort and recognized as correct, although with even greater effort. Here lies the “kernel” for regarding Chelpanov to be, at least in part, a neo-Kantian. Thus, let us look a little closer at his view.

Chelpanov in his popular exposition “О свободе воли” discussed what for him are the three types of proof in support of free will: (1) the psychological proof, the thesis of which is that we “feel” the will acts without causes; (2) the metaphysical proof, the thesis of which is that the will can act originally on the body and, therefore, can violate universal causality; and (3) the moral proof, the thesis of which is that our sense of responsibility for our actions presupposes a free will. We indubitably have such a sense of responsibility, therefore we have a free will.¹² Chelpanov had no need to invoke the physicist’s notion of universal causality. As a psychologist, he could see that every willful action has a definite motive, and as an experimentalist he would be unable to engage in objective investigations of behavior if he

¹¹ Chelpanov’s book received a rather stinging review in the hands of N. Ja. Grot, who wrote that by counting Kant as a geneticist in the theory of space Chelpanov obviously revealed his untenable starting point and the inadequacy of his method as demonstrated by his subjugation of epistemology to psychology. Kant’s standpoint was, contrary to Chelpanov’s reading, purely epistemological, not psychological. Грот Н.Я. 1896. [Рецензия] Челпанов. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и рожденности // Вопросы философии и психологии. 1896. Кн. 35. С. 653 [12]. However, Chelpanov refused to concede. As we saw, Chelpanov acknowledged that Kant’s standpoint was essentially epistemological, and in a reply to Grot, he pointed this out. See Челпанов Г.И. 1897. К вопросу о восприятии пространства // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 37. С. 278 [13]. Chelpanov also pointed out in this reply that he did not explicitly subordinate epistemology to psychology. Rather, “the philosophical problem of space must be examined jointly from both the psychological and the epistemological viewpoints. ... It seems to me that the elaboration of empirical psychology is, to a certain degree, just as independent of epistemology as it is of physics and chemistry”. Там же. С. 277.

¹² See Челпанов Г.И. 1897. О свободе воли // Мир Божий. 1897. № 11. С. 18 [14].

denied the link between the will and human action. That we “can more or less precisely predict human actions” would be impossible if causality did not operate in the psychic sphere.¹³ If contingency reigned there, if certain causes did not regularly and consistently evoke the same actions, psychology would be a useless enterprise. Chelpanov recognized that this attitude did not amount to a definitive refutation of the psychological and the metaphysical proofs. However, he stressed that he merely wished to defend free will by way of the third proof, i.e., the moral proof, and thus independently of *first* making a physicist’s determination of whether the will is uniformly caused or not.

That we have a sense of responsibility for our actions testifies to our free will for all practical purposes. Our awareness that we are the true cause of our actions follows from that sense. Chelpanov held, though, that this is an ethical, not a metaphysical, proof for the existence within us of a free will. At the same time, responsibility also entails that our actions are subordinate to the law of causality. If our actions were uncaused, punishment for incorrect behavior would be meaningless. On the other hand, that we are punished for incorrect behavior shows that society recognizes that individuals can and should control their actions. Chelpanov, in short, argued for a soft determinism quite consistent with Kant’s teaching even though it is bereft of much of Kant’s metaphysics and the architectonic of Kant’s system.

Before turning to his philosophical writings intended for a professional audience, let us turn to one essay published at the beginning of the century that Chelpanov had intended to introduce Kant to a broad, educated public. Much that he said in this four-part piece is a simplistic but uncontroversial elaboration of the essential points Kant enunciated in his three *Critiques*. Nevertheless, Chelpanov made the rather odd claim – from a Kantian standpoint, that is – that for Kant there is *objectively* nothing that corresponds to the concepts of space and time, that “space and time, as we conceive them, have only a subjective existence” [15, c. 18].¹⁴ Such a statement, of course, makes us question how he understood Kant’s *transcendental* idealism. In Chelpanov’s eyes, Kant argued for space and time as having not an absolute, but merely a subjective, existence, that “we perceive things not as they are in reality” [15, c. 22]. Chelpanov did acknowledge that mathematics is an objective science in that its objects are the subjective forms of space and time. He concluded from this that Kant’s theory is, consequently, a subjective idealism, a phenomenalism. Although today few would so characterize Kant’s position, we must recognize that Chelpanov here was writing for a lay audience and that apart from whether he “correctly” depicted Kant’s positions we cannot conclude whether he personally agreed or disagreed with the positions he attributed to Kant. For this reason, we must pro-

¹³ See Челпанов Г.И. 1897. О свободе воли // Мир Божий. 1897. № 11. С. 46.

¹⁴ However we may chafe at some of Chelpanov’s wording, we should not forget that Kant at times expressed himself in words that conjure a similar impression. For example, he wrote that space and time are representations, “which dwell in us as forms of our sensible intuition before any real object has even determined our inner sense through sensation...” [3, c. 428 (A373)].

ceed cautiously – though that is difficult – concerning what we ascribe either to Chelpanov’s understanding of Kant or to his own personal standpoint.

Chelpanov was largely silent on the complexities of the synthesizing process in Kant’s first *Critique*. He characterized the twelve Kantian categories, i.e., those listed in §10 (A80/B108), as forms added by consciousness in a manner similar to the way in which space and time are added to our raw sensations. However simplistic this may sound, Chelpanov at least expressed his own opinion that this additive process is not psychological, but logical. He expressly noted that in writing of the apriority of space and time Kant’s interest was in the objectivity of mathematics.¹⁵ [15, c. 183].

Chelpanov also in this popular survey of Kant’s thought discussed his ethics and aesthetics. As we saw above, Chelpanov saw Kant proceeding from a recognition of the real necessity of the moral law to its presupposition in a free will. “Clearly in order to submit to the moral law freedom is necessary. Freedom is a necessary condition for the existence of the moral law itself” [15, c. 66]. The ultimate message, though, was religious. The important point contemporary philosophy was to learn from Kant is that faith occupies an equal position in our worldview with knowledge. The world of science and mathematics is not reality in itself, but only an appearance, whereas the world of religion is the supersensual reality itself¹⁶

The *a priori* Understood Psychologically

At the start of the 20th century, Chelpanov published several philosophical articles aimed at a technically-sophisticated audience and that alluded to what would become the central topic of his later thesis. The goal of the first of these essays was to determine whether there are *a priori* cognitions or *a priori* elements of cognition. He alleged that the simplest approach to the issue is by way of considering the concept of number. Chelpanov sought to show that that concept is *a priori*, and not obtained from sense experience, this contrary to Mill’s version of empiricism [16, c. 537]. We must admit that Chelpanov’s exposition is admirably lucid, even though his arguments hardly break new ground. We need not even summarize them here; they are only too familiar. Few in either his own day sought – or in our day seek – to uphold Mill’s philosophy of arithmetic. Of somewhat greater interest, in any case, is that Chelpanov, having dispensed with Mill’s account, persisted, stating that “we must seek the origin of the idea of number not in changes in the physical facts, but in some feature of consciousness itself” [16, c. 548].

For Chelpanov, the concept of number can be traced to an abstraction from pauses in conscious processes. We obtain the concept through an implicit reflection on our inner observation of those processes, and not as the empiricists claim through

¹⁵ Челпанов Г.И. Философия Канта. Статья 1-я (Теоретическая философия) // Мир Божий. 1901. № 4. С. 183 [15].

¹⁶ Там же. С. 70-71.

observing objects and their qualities. In apprehending two temporally separated events or items, we apprehend not only those events but also the pauses between the two apprehensions. Chelpanov held, in short, that we attend to these pauses: “I notice that in order to perceive two peals of a bell, I have to do something different than when I perceive one peal. ... This difference in the number of pauses of consciousness becomes the source of the idea of number” [16, c. 549].¹⁷ I can perceive these pauses in consciousness regardless of whether the intentional object is empirical or imaginary, really present or only in my memory. Thus our concept of number has its origin in an act of reflection. Arithmetical laws have their seat not in the empirical world, but express only laws of consciousness. Not being, strictly speaking, of empirical origin, arithmetic and the concept of number are *a priori* and cannot be either proven or refuted by external sense experience. Since the concept of number is not derived from something material, it is formal. We also see that conscious processes play an active role in the formation of arithmetic and that these pauses in conscious acts are inherently temporal cessations of mental acts. In this way, an inner awareness of time is involved in the formation of arithmetical concepts and laws. Lastly, if we consider concepts that are logical conditions of experience but that are not derived from experience to be *a priori*, then the concept of number is, by definition, an *a priori* concept. Its content is not obtained from experience, but at the same time we ascribe numerical properties to experiential objects.¹⁸

In summary, Chelpanov’s view of the concept of number shares certain distinct similarities to Kant’s. Both held it to be *a priori*, formal, based in inner time-consciousness, and a condition of experience. For both, counting is a temporal process.¹⁹ However, Kant – thankfully – failed to emphasize the apparent psychological process involved in the emergence of number that is so prominent in Chelpanov; there is also no mention of a synthesizing process. On this basis, we can consider Chelpanov’s philosophy of arithmetic to be in the spirit of Kant, i.e., neo-Kantian, were it not for his obvious omission of invoking Kant in any manner therein.

In the second of his two-part study, «Об априорных элементах познания», subtitled «Понятие времени, причинности, пространства», Chelpanov expressed

¹⁷ One could possibly reply to Chelpanov noting that in his depiction of the origin of the concept of number the concept is already presupposed. How could someone “count” the pauses unless that person already has the concept of a number? Additionally, we must leave aside here a Kantian technical objection to Chelpanov’s depiction of the origin of number. Namely, by counting the pauses in reflective consciousness Chelpanov would have us come to an image of a specific number, but the thought of a number in general “is more the representation of a method for representing a multitude ... than the image itself” [3, c. 273 (A140/B179)].

¹⁸ The reader, hopefully, will realize this author simply wishes to determine Chelpanov’s position vis-à-vis Kant, not to defend Chelpanov’s theory of the origin of numbers by means of purely subjective mental operations.

¹⁹ Kant, in the *Prolegomena*, wrote, “Even arithmetic forms its concepts of numbers through successive addition of units of time, but above all pure mechanics can form its concepts of motion only by means of the representation of time” [9, c. 79 (Ak 4:283)].

his own position far more audaciously than previously. He claimed that the concept of time, along with that of number, is *a priori*. In other words, there is nothing objective in the external world that corresponds to time in the way that we can say of a particular color that there is something, such as a chemical, in an externally existing object that absorbs all wavelengths of light except that which corresponds to that color. “There is no doubt that time really exists in our consciousness, but it is also indubitable that it does not exist in nature, objectively. ... In nature, there objectively are events or phenomena, the perception of which is merely the occasion for the emergence of the concept of time” [17, c. 699]. Thus, time is a product of a distinctive activity of consciousness itself. Yet a mere alteration of events or phenomena would be insufficient for us to have a concept of time. Chelpanov held that the changes must recur in a regular order, for we must be able to establish a definite connection between the representations of the events. “Therefore, the most characteristic feature of temporal relations is the representation of succession, i.e., that we conceive events as following one after another. But the condition just given must be fulfilled in order for there to be such a representation” [17, c. 703]. Our representation of temporal succession, while not empirically given, would not arise in consciousness were it not for what Hume called “impressions”. Objectively, there are only sounds, color, etc., but no succession. We ourselves create it by connecting individual impressions. The job of psychology is to furnish more information about this connecting process, which, in any case, is subjective, i.e., an activity of consciousness. The concept of time is a product of reflection.²⁰ The singularity of time, of which Kant wrote, led him to view time as an intuition.²¹ In this, Chelpanov believed Kant had inferred incorrectly. We conceive time as singular owing to the fact that all of our representations refer to a single consciousness. The concept of time is *a priori* in that, unlike *a posteriori* concepts, it is formed on the basis of reflection on inner, conscious states alone, whereas empirical concepts are formed on the basis of reflection on externally given objects.²² The various other properties of time, such as its homogeneity, continuity, and infinitude, are explicable from the properties of consciousness itself. Chelpanov believed that although he had shown time to be subjective, and therefore by his explicit definition psychologically *a priori*, it is also epistemologically *a priori* in the sense that time is a logical condition of cognition. Cognition, whether of the external or the internal world, is possible only as having a temporal form. In other words, time is a necessary condition for all cognition.²³

²⁰ Of course, if psychology can provide such information, then the object of that study cannot be transcendental.

²¹ See Kant I. *Critique of Pure Reason* / trans. Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press. 1997. C. 162 (A31-32/B47) [3].

²² Chelpanov, in a 1903 essay «Психология и теория познания», wrote “Kant did not recognize space and time to be innate representations. Both are acquired by means of reflection on inner processes” [8, c. 116].

²³ Among the many lacunae in Chelpanov’s position here was his collapsing of his own distinction between the psychological and the epistemological *a priori*. He did not show that time is a necessary con-

The concept of causality, likewise for Chelpanov, is *a priori*. It certainly is not of empirical origin, since otherwise it would not be necessary and universal. Not being empirically derived, it cannot be proven empirically to be a law. The law of causality must be assumed in order for cognition to be possible. Remarkably, Chelpanov had little to say about its genesis in human consciousness. The same cannot be said concerning the concept of space. The manifold of sensation is not given in any particular order; it is simply given. As with temporality, spatial order is created and introduced into the manifold by consciousness itself.

Spatiality is created with the help of the synthetic activity of the mind, thanks to which there is a binding and an arranging of elements given from without into one definite whole. Therefore, we can say that spatial order or, what amounts to the same thing, extension in general is not affected by the external world, but is a product of the activity of our consciousness. In this sense, it represents an *a priori* element of our cognition [17, c. 729–730].

Chelpanov explicitly differed with Kant when the latter wrote that space is represented as an infinitely given magnitude.²⁴ For the former, “it would hardly be correct simply to say that we represent space as infinite” [17, c. 734]. He added that we certainly cannot represent a particular extension without representing it as part of some other general and greater spatial container. In this sense, the representation of an infinite space is for us something potential. That is to say, we cannot represent some finite extension without implicitly recognizing as well the possibility of connecting additional extensions without end. Such is the sole correct sense of Kant’s statement. Just as we can mentally extend a numerical series at will, so too can we do the same with spatial extensions. Our representation of space with the attributes Kant recognized is not given to us from externality. It is a subjective construction, and just as with temporality the formation of our representation of space is a matter for psychological investigation.

We, surely, can now fault Chelpanov for failing to distinguish our subjective conceptions of space and time from the space measured by meter sticks and the time measured by clocks. In particular, Chelpanov egregiously erred in concluding without argument that space and time were *purely* subjective with nothing corresponding to them in objectivity. Apart from possible objections, however, we could ask of Chelpanov how, if geometry is based on a psychologically generated space, there can be more than one geometry. It is to this topic that Chelpanov turned early in the following year.

dition of the cognition of externality. Moreover, if time is obtained subjectively, how can it be a condition for subjective events? Criticisms aside, Chelpanov, at least, believed he was upholding Kant’s conception of time, albeit interpreted in a non-transcendental vein.

²⁴ See Kant I. *Critique of Pure Reason* / trans. Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press. 1997. C. 159 (A25/B41) [3].

Much of Chelpanov's long four-part essay, «Негеометрия и ее значение для теории познания» (1902), is devoted to explaining what non-Euclidean geometry – “neo-geometry” in the parlance of Chelpanov's day – is and its philosophical importance as seen by others including, in particular, Helmholtz. Only at the end of his third installment and in the fourth did Chelpanov proceed to some of his own reflections on the topic. As in his previous essay, he held that the *a priori* is:

- (1) that which is not obtained directly by the senses and
- (2) a necessary presupposition of experience, understood as perception or knowledge.²⁵

That which meets the first condition is psychologically *a priori*, whereas that which meets the second condition is epistemologically *a priori*. Chelpanov maintained there are some elements in our cognition that are *a priori* in both senses. But what is the status of geometric axioms?

Geometric axioms are assertions about the properties of spatial forms that, considered to be obviously true, are thought not to need formal proof and cannot be proven. In Kant's opinion, the apodicticity of geometric axioms is connected to their involvement with spatiality as a subjective form, i.e., as a form of consciousness.²⁶ If our representation of space were different – so the charge goes – our geometry would be different. Euclidean geometry would, then, not describe the external world. If we would confine ourselves to the surface of a sphere, we would find that there are an infinite number of lines of the same length through the two points located at each end of the diameter of that sphere. The sum of the angles of a triangle drawn on a spherical surface is greater than 180°, etc. From this, someone might conclude that Euclidean geometry is based on one particular possible space and that the various non-Euclidean geometries are based on other “forms” of space. That we view the world in Euclidean terms shows that we make our choice of axioms based on experience, that geometry is empirical, and that its validity is, therefore, no greater than any physical science. Helmholtz, in an often cited paper from 1876, wrote, “But if we can imagine such spaces of other sorts, it cannot be maintained that the axioms of geometry are necessary consequences of an *a priori* transcendental form of intuition, as Kant thought” [20, с. 314]. In other words, Helmholtz held that neither geometry nor space is *a priori* in Kant's sense of that term.

Chelpanov, confronted with advances in mathematics, sought to disentangle our intuition of space from Euclidean geometry. Our representation of space is a form, and as such need not be conceived as having the specific features that would bind it to a particular set of geometric relations. Whereas in our (Euclidean) space a straight line is the shortest distance between two points, in another space the analo-

²⁵ Chelpanov in another psychology text wrote, “concepts that contain elements not obtained from sense experience are called *a priori*”. Челпанов Г.И. Краткий повторный курс психологии. М.: «Сотр. шк.» А. Залесской. 1913. С. 133 [18].

²⁶ Челпанов Г.И. Негеометрия и ее значение для теории познания // Вопросы философии и психологии. 1902. Кн. 65. С. 1382 [19].

gous spatial relations, e.g., on the surface of a pseudosphere, would possess other characteristics.²⁷ Even three-dimensionality is not necessarily tied to our representation of space. “We can conceive [*myslit*] a space that would retain its basic properties, e.g., externality, homogeneity, continuity, and that would yet not be three-dimensional” [19, c. 1388]. However, if we cannot say with certainty that space has a particular character, we cannot say that our geometric axioms – or, for that matter, any other set – have absolute validity.

Chelpanov contended that some proponents of empiricism (e.g., Helmholtz) explain the correspondence between the Euclidean axioms and actual spatial relations by the alleged fact that the former arise under the direct affection of actual space. He replied that all geometrical forms are produced in consciousness and are idealizations. There are no truly straight lines in reality, only in our thoughts. If our geometrical formations were dependent on empirically given space, they would have an empirical character. That a geometry can be constructed with absolute consistency demonstrates its apriority, that its mental construction is not indebted to experience and to a particular space with certain features. The construction of internally consistent geometries shows that the concept of space is epistemologically *a priori*, a condition of cognition and of perception in general. Although we can acquire the content of geometric axioms from empirical observations of spatial relations, we need not do so. What is common to all geometries is that they all invoke an *a priori* conception of space. If we should seek more information about this conception, we must determine the characteristics of space that remain invariable throughout all geometries. While space is essentially dimensional, as already mentioned, it need not be three-dimensional. The other essential properties of space – exteriority, homogeneity, and continuity – are ideal and necessary, since space is a form of thought. “If we were to strip space of the property of exteriority, it would cease to be space. Whereas if we strip space, for example, of its three-dimensionality or its zero curvature, space does not cease to be space but would only be another type of space” [19, c. 1408]. Chelpanov concluded his study, saying that although the development of intrinsically consistent non-Euclidean geometries is commonly thought as proving the non-empirical character of geometrical axioms, he believed they show that space must be considered *a priori* in the proper sense. What this proper sense is, though, is not entirely clear. We can be sure, though, that he saw his exercise as affirming *a Kantian* conception of space.

Chelpanov also published a two-part contribution to the popular journal *Мир божий* during the same time period as his long essay on non-Euclidean geometry. This piece, «Эволюционный и критический метод в теории познания» (1902), set out to contrast the naturalistic approach of Herbert Spencer to Kant’s Critical method. Although it sheds little, if any, additional light on Chelpanov’s philosophical

²⁷ The obvious objection here is that there is no dispute as to the logical admissibility of other geometric relations. The issue, instead, concerns our representation of space. Do we intuit space as Euclidean? Can we mentally picture a straight line as *not* being the shortest distance between two points?

stance, it does demonstrate his growing realization of a distinction between the naturalistically considered psychological *a priori* and the transcendental *a priori*. Now, more forcefully than previously, he found Kant's theory of cognition as having nothing to do with the origin of the *a priori* forms of scientific consciousness. Kant's concern is with epistemology, unlike Spencer whose interest was with the genesis and development of some concept. Epistemology accepts a scientific concept, such as causality, and asks whether and to what extent it can justifiably be utilized. Psychology, which was Spencer's concern, on the other hand, has no interest in justification. No doubt Kant recognized that the *a priori* forms and categories of cognition had a history, but this was of no interest to him.²⁸

It is quite regrettable that Chelpanov, for the most part, did not provide a basis by which we could state with confidence his own attitude toward what he outlined in such simple and clear language. He stated that three elements are necessary for cognition: (1) sensations simpliciter; (2) the forms of space and time; and (3) categories, which are synthesizing forms.²⁹ While we can clearly see Kant behind this assertion, was this Chelpanov's view as well? No unequivocal answer is given. Yet, he gave every indication further on in his discussion that he accepted the Kantian schema just mentioned. Some who accept a naturalistic interpretation of Kant may argue that owing to changes in our physiological conditions, the exact nature of our *a priori* forms may change in direct response. Chelpanov found such a view to be wrong in that it presupposes a direct and naturalistic connection between physiological processes and our epistemological forms of consciousness. In the absence of evidence in support of this presupposition, "we cannot draw any conclusions concerning the variability of the forms of consciousness" [21, c. 113].³⁰ Whereas the manner of perceiving space and time may vary, that we conceive space and time as forms does not change.

A Defense of Transcendental Realism

Chelpanov published and defended as a doctoral dissertation in 1904 his promised work on our perception of space considered philosophically. In it, he reaffirmed yet again that our conception of space is *a priori*, ideal, and a subjective form of cognition. He devoted considerable attention in it to Kant's theory and in fact repeated much that he had stated in his two-part article from the previous year. Indeed, a large portion of the dissertation itself was taken over from the extensive articles he had previously published and which we have already examined.³¹ For this reason we need not belabor

²⁸ Челпанов Г.И. Эволюционный и критический метод в теории познания // Мир Божий. 1902. № 8. С. 98 [21].

²⁹ Челпанов Г.И. Эволюционный и критический метод в теории познания // Мир Божий.. С. 101.

³⁰ In this matter, he explicitly invoked the neo-Kantian Friedrich Paulsen in support of his position.

³¹ The ideas presented in the dissertation's Chapter 3 stem from [15]; Chapter 4 is largely a reprint of [8]; the ideas in Chapter 5 stem from Chelpanov [21]; most of Chapter 6 is a reprint with insignificant changes from Chelpanov [16] and [17]; and, finally, Chapter 7 is largely a reprint of [19].

our probe into it. Let us look, though, at some of Chelpanov's discussions that are new or at least amplify what we have already seen. For example, in his dissertation, he explicitly contrasted many of the positions he had supported in the past to those offered by others including contemporaries. One instance of this concerns Ivan Lapshin, who, in the «Предисловие» (1896) to his Russian translation of William James's *Psychology Briefer Course*, wrote that the psychological theory of the underived nature of the *a priori* is indistinguishable from the epistemological view of the same. Lapshin contended that those who uphold Kant's epistemological view logically must also hold the psychological view.³² As we would expect from what we have seen, Chelpanov disagreed. For him, the aim of psychology in this matter is to show that extension cannot be derived from unextended elements, whereas the epistemological enterprise is to show the impossibility of thinking of unextended objects.³³ The viewpoints of psychology and epistemology also differ with respect to the concept of necessity. Necessity in psychology is a statement concerning the constant conjunction of representations, whereas in epistemology – Kant's standpoint – necessity has an objective character. The objects of cognition are seen as bearers of some necessary character. In Kant's case, this necessity is introduced by cognition itself.³⁴

We have seen that to a surprising degree Chelpanov agreed with much of Kant with respect to space and time. A question that remains and that has haunted Kant-scholarship since its first days is whether the acceptance of Kant's *arguments* concerning space and time necessarily entail his *conclusion* that space and time are *nothing* other than the forms of appearances, i.e., transcendental idealism.³⁵ Is it possible to accept Kant's arguments and yet hold that although our representations of space and time are necessarily subjective, there is still something objective, something independent of us, that corresponds to them? This is the topic of the final chapter in his dissertation, Chapter 8.

There are some, Chelpanov charged, who reject the existence of things independent of consciousness. One such idealist, to use Chelpanov's terminology, was Berkeley, who had to turn to God, who interacts constantly with human individuals to provide us with representations. If we decline to proceed down such a road, we have no way to explain specific representations that arise in the human mind and of-

³² Лапшин Иван И. Философское значение психологических воззрений Джемса. Джемс, Уильям. Психология. (*Text Book of Psychology*) / пер. И. И. Лапшин. СПб.: Тип. Сойкина. 1896. С. 25 [22].

³³ Челпанов Г.И. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и рождении. Часть II: Представление пространства с точки зрения гносеологии. К.: Тип. Кушнерев. 1904. С. 122n [23].

³⁴ Там же. С. 128. Ср. Челпанов Г.И. 1903. Психология и теория познания // Вопросы философии и психологии. 1903. Кн. 67, С. 178 [8].

³⁵ Kant I. *Critique of Pure Reason* / trans. Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press. 1997. С. 159 (A26/B42), 163 (A33/B49 [3]).

ten enough contrary to our wishes without conceding the existence of a transcendent or at least a transsubjective world.³⁶

Chelpanov recognized as Kant's response to empirical idealism that things do exist independently of us, but these things provide only the material, or manifold, for sensations whereas time and space come from our cognitive faculty as forms. The cause of our sensations, then, is, in Chelpanov's understanding of Kant, the thing in itself, which exists independently of our representations. Since the forms of space, time, and causality are imposed by consciousness onto the material provided by things, these things themselves can have none of those forms. Thus, Chelpanov alleged that Kant and his followers err in recognizing "transcendent" things in themselves as the cause of sensations:

The recognition of something transcendent, i.e., something existing independently of our consciousness, to which the forms of our mind cannot be applied but which nevertheless must exert an affection on our consciousness, seems quite incomprehensible. ... This is why Kantians, in order to retain Kant's point of view, i.e., in order to recognize transcendent 'things in themselves' as the cause of sensations and at the same time explain the origin of our cognition, introduce the concept of an "empirical affection" in contrast to «transcendent» affection [23, с. 399–400].³⁷

Thus, based on these words alone we see that Chelpanov set himself apart from the "Kantians". He did not see himself in 1904 as a Kantian transcendental idealist. This does not mean, however, that Chelpanov must be stricken from the ranks of neo-Kantianism. Chelpanov, next, launched into an exposition of the "double affection" theory, which proposes to eliminate the apparent contradiction concerning how a thing in itself can "cause" my empirical representations by having things in themselves causally affect the transcendental ego (or "I") and empirical objects causally affect the empirical subject. We need not pursue this issue further, for Chelpanov again shied away from controversy proclaiming he will not attempt to adjudicate the merits of the theory.³⁸

³⁶ Челпанов Г.И. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и рождении. Часть II: Представление пространства с точки зрения гносеологии. К.: Тип. Кушнерев. 1904. С. 397. Such a stand is quite compatible with Kant's own form of transcendental idealism as against Berkeley's empirical idealism. In Kant's eyes, transcendental idealism is an empirical realism, whereas Berkeley's empirical idealism is a transcendental realism. For more on this, see [3, с. 426 (A369)].

³⁷ As his very terminology indicates, Chelpanov confused the transcendent with the transcendental. In doing so, he fell victim to an illusion utilizing the category of causality beyond its limited immanent use. See [3, с. 385 (A295-296/B352)].

³⁸ Chelpanov did not shy away, though, from writing that in any case Kant himself did not hold to any conception of an epistemic noumenal affection, whether it be encased in a theory of double affection or not. Kant wrote only of "causality through freedom". Челпанов Г.И. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и рождении. Часть II: Представление пространства с точки зрения гносеологии. К.: Тип. Кушнерев. 1904. С. 402 [23].

Chelpanov found that problems regarding the existence of the thing in itself in no way are resolved with Kant's "Refutation of Idealism", as found in the second edition of the first *Critique*. Whereas for Chelpanov the true correlate of my representations and intuitions should be actual things, things in themselves,³⁹ Kant, in the "Refutation" confused a proof for the existence of things in themselves with one for the existence of a thing in space. Although he refuted the "problematic idealism" of Descartes, he should have undertaken to refute idealism in general. If his interest were sincere, he would have shown that there are things in themselves independent of our representations of them, which are responsible for things in space. Kant's "error in this case is obvious" [23, c. 403].

No doubt some neo-Kantians were – and are – aware of Kant's problems and of his failure to prove the existence of independent things in themselves. In order to uphold Kant's overall position while avoiding its problems, they re-interpret the thing in itself not as a distinct entity existing independently of cognition (under the "two-worlds interpretation"), but as an asymptotic, limiting concept, the result of lawful sensible connections produced by consciousness. In their eyes, the synthetic activity of consciousness itself creates its own objects.⁴⁰ Chelpanov commented that on this basis these neo-Kantians find they have no need to admit the existence of some transsubjective world. Chelpanov found such a position insupportable both philosophically as well as based on Kant's own texts. He affirmed, on the contrary, that we must recognize the existence of a transcendent reality that provides the material of sensation. We must also account for why in a particular instance causality is invoked and not some other category or none at all. That causality is invoked on some occasions and not on others cannot be explained relying solely on subjective factors. If the connections of sensations were due exclusively to subjective factors, there would be no compulsory connections and certainly no consistent agreement between people. "If we did not recognize the existence of a transsubjective reality with its specific law-governed regularity, it would be impossible to understand why we must apply in this or that case this or that specific category" [23, c. 407–408]. Chelpanov saw this as a proof, a transcendental proof, of the existence of a transsubjective world. However, this by no means entailed the elimination of a transcendental apperception connecting representations.⁴¹ Our cognition is the product of an interaction between the regularity of things and the regularity that consciousness introduces into things. The thing in itself is a correlate of the unity of apperception. Chelpanov likened the application of categories to the perception of colors, which is also not entirely subjective. I see the rose as red owing, for one thing, to some complex set of chemicals in the object, etc., but also owing to something in my visual apparatus that

³⁹ Chelpanov provided no textual support in Kant for this claim. Instead, he referred the reader to secondary sources, such as Zeller, Volkert, and Riehl.

⁴⁰ Chelpanov in this discussion mentioned [24] and [25] in a footnote, but surprisingly not [26].

⁴¹ Chelpanov's imprecision here and elsewhere should not blind us to the essential Kantian point he is making here.

regularly responds to the reception of the same wavelength of light from the rose. One or the other could conceivably not be regular, in which case I would not see that same rose as consistently red.⁴²

Chelpanov read Kant along these lines and deemed him to be correct. The former wrote, “For me, it is indubitable that Kant must have recognized *the existence of an objective foundation of space*” [23, c. 411]. Therefore, space is the product of the interaction of two factors. On the one hand, we have consciousness with certain properties, and on the other hand, we have an objective foundation in the intentional object with definite properties. Conceivably, this objective foundation in the object is not itself space, but only an analogue of space comparable to what is responsible for us seeing something as a particular color. Chelpanov added that we must remain ultimately agnostic in this. All we can say is that our representation of space corresponds – much like a symbol – to something existing in exteriority. He denominated this position as “transcendental realism” as against “transcendental idealism”, which takes space to be something merely subjective. In transcendental idealism, there is no accounting for the regular order of a particular given spatial object. There is no explanation why you see my particular books arranged in the same order that I do. “Therefore, we must recognize the existence of an objective correlate, of a certain objective foundation of space, in relation to which our concept of space is, in a certain sense, a reflection” [23, c. 415].

Transcendental realism, or to use the expression he evidently preferred “ideal realism”, owing to its allowance for ideal elements within a general realist ontology, was Chelpanov’s own stand. But he also believed it is fully consistent with and can be found in Kant’s texts. Although Kant wrote that space and time are subjective forms, Chelpanov believed this must not be understood as implying that they are found in consciousness in advance [*zaranee*] of the sensible manifold. He absolutely rejected the position that space is exclusively subjective.⁴³ Were he to do so would mean transgressing the bounds of empirical reality. He did not concern himself with what transcendent reality is. He recognized its existence and therefore could not deny the objective foundation of space. Such are the positions concerning space that Chelpanov believed Kant espoused and that Chelpanov also held in 1904.

A Neo-Kantian *malgré lui*

Sergej Trubeckoj, a well-regarded professor of philosophy at Moscow University, suffered a fatal stroke while waiting for a meeting with the minister of education

⁴² Although this particular example of the color red is taken from Kant, Chelpanov does mention sound and color. He was especially indebted in this matter to Riehl, whose discussion is quite similar. See Riehl Alois. *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Zweiter Band, Erster Theil // Leipzig: Wilhelm Engelmann. 1879. C. 50–65 [27].

⁴³ “Could Kant look on space as something exclusively subjective? It seems to me absolutely not. Kant thought that the existence of things in space is immediately obvious. This required no proof”. [23, c. 41 In].

in St. Petersburg in September 1905. His sudden death created a vacancy at the University. The academic committee there in the following year invited Chelpanov to fill the opening, finding him to be the uniquely qualified candidate for the professorship in philosophy and psychology.⁴⁴ Chelpanov took up his duties in Moscow in 1907 and as customary gave an inaugural lecture in September entitled «Об отношении психологии к философии» (1907). Unfortunately for us, the talk covered little new ground. It largely summarized his view that each discipline needed the other, a heated topic at the time.

In the years subsequent to his appointment at Moscow University, Chelpanov devoted himself far more to psychology and in particular to the promotion of experimental psychology than to philosophy. His treatise in 1908 “On the Mind of Animals” examined to what extent animals can be held to have minds comparable to human minds. Do they have mental concepts as we do? Do they have faculties of reason and understanding? Regrettably, Chelpanov failed to address these questions in a manner that would allow us to draw any additional conclusions that would comfortably allow us to characterize him as a neo-Kantian. Kant is not so much as mentioned in the published papers stemming from this line of inquiry. And also disappointingly, the issue of whether animals perceive space and/or time as we do received no attention.

In 1909, Chelpanov published a defense of experimental psychology vis-à-vis the more traditional reliance on introspection as a psychological technique. He defended both objective and subjective methods, finding that psychology in general will always rest on self-observation even while relying on objective techniques. This piece hardly dealt with the issues confronting us here, but it remains interesting to see Chelpanov’s acknowledgement of Husserl at this early date even though that name does not figure prominently. Evidently consumed with his new duties, his family, and a newly created experimental psychology laboratory, Chelpanov devoted little time to pure philosophy. Psychology, after all, was his chief interest. However, let us look at two works, both of which went through multiple editions during his lifetime.

Chelpanov’s large, sustained attack on materialism, «Мозг и душа» (1906), was based originally on public lectures presented in Kiev in 1898–1899. The first edition of the collected lectures appeared in 1900 and the last edition, the sixth, appeared in 1918. Its masterfully clear and thorough critique of materialism notwithstanding, much of its concern falls outside the bounds of our topic here. However, Chelpanov did turn in one of the book’s chapters to space and in another to time. Inasmuch as he reiterated his stand without substantial modification over the various editions and in more than one publication, we can conclude that his statements represented his settled conviction. As in his dissertation, Chelpanov likened our representations of space and time to our sensation of sound and our representation of color. Indeed, they

⁴⁴ Рубцов В.В., Серова О.Е., Гусева Е.П. К 150-летию со дня рождения Георгия Ивановича Челпанова // Культурно-историческая психология. 2012. № 1. С. 98 [5]. The elation which Chelpanov naturally would have felt with the news of the appointment was tempered if not made bittersweet by the unexpected death of his wife that same year leaving him with three young children.

are completely analogous, and like them space and time have a subjective character.⁴⁵ Just as other earthly creatures may conceive colors and hear sounds differently than we do, the very possibility of the construction of non-Euclidean geometries demonstrates that at least with regard to space, it may have different properties than we represent it as having in everyday life. That we cannot represent space in some manner different than we do is itself proof that our representation of it is connected in the strongest way possible with our psycho-physical organization.

If our organization conditions our representation of space, it is *subjective* in the sense in which the sensation of a color or a sound is subjective. Consequently, we must not think that our space is absolute, an existence independent of our subject. ... In this sense, our space exists only for us, only for our subject. For another consciousness our space would perhaps not exist [28, с. 208; 29, с. 185].

And Chelpanov again reiterated that our representations of space and time, while subjective, certainly correspond to something in the objective world just as colors do in the perceived object. This “something”, though, is quite different from our mental picture of it.⁴⁶ Time, as we represent it, exists only in our consciousness. Objectively, i.e., outside the human consciousness, there is no time. If the process of transmission by which the objective world conveys to us our representation of time were to cease functioning, time would be eliminated. In such a fairytale world where all living beings otherwise cognizant of time were fast asleep, time would not exist.

As with «Мозг и душа», Chelpanov reworked his basic text «Введение в философию» (1916) numerous times during his professorial career. Indeed, it went through seven editions – the last appearing in 1918 – in his lifetime and offered wide-ranging presentations in remarkably simple language. Chelpanov in this «Введение» reiterated yet again his stand that our concepts of space and time do *not* correspond to an objective something such that our concepts would be mere copies or reflections of that something. Therefore, our concepts are products of the functioning of our consciousness. Consciousness creates those concepts. Although we conceive space to be infinite, it, being merely subjective, is not objectively so.⁴⁷ Chelpanov also added the “form” of causality to those of space and time. Possibly leading the reader astray, however, he began mentioning Kant’s name in conjunction with the position that other forms, such as substance, are created in consciousness by its functioning. In this manner, whether what Chelpanov ascribed to Kant was also his own

⁴⁵ Челпанов Г.И. Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе. К.: В.А. Просьяниченко. 1906. С. 197 [28]. Also Челпанов Г.И. Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе. М.: Кушнерев. 1912. С. 176 [29].

⁴⁶ This and what Chelpanov further said regarding time can be discussed *ad nauseam* with respect to Kant. Briefly, Kant at one time held that colors are *not* objective qualities of intuited bodies. См.: [3, с. 161 (A28)]. He then apparently reversed himself in the second edition of the first *Critique*, saying “the predicates of appearance can be attributed to the object in itself”. Там же. С. 190 (B69). There are many other facets to the issue Chelpanov raised. What certainly appears to be indubitable is that Kant objected to comparing the ideality of space with “things like colors, taste, etc.”. Там же. С. 161 (A29/B45).

⁴⁷ Челпанов Г.И. Введение в философию. М.: Подсказка. В.В. Думнов. 1916. С. 34 [30].

position is ambiguous. What he did clearly state is that there are no innate ideas as such. “There can only be innate capabilities to form these or those ideas” [30, c. 53]. Nonetheless, Chelpanov insisted that this is not to be understood psychologically. He was making no claim about temporal origin, since such a concern would presuppose temporality. Rather, epistemology accepts a concept as it is already found in science and seeks to establish its attributes with the aim of determining why and how it is applied in experience.

Chelpanov also reiterated his position that the forms of consciousness, while *a priori*, are symbolic of something in objectivity much like our representation of a color is symbolic of a certain wavelength of light. We see from this that there is an enormous difference between a representation and that which evokes it. But we can conclude that there are things in themselves, though how they “truly” are must remain beyond our cognitive ability. On the other hand, such talk appears to invoke causality beyond the bounds of its legitimate use – or at least in Kant’s scheme it does. Chelpanov recognized the issue but apparently preferred to remain agnostic. He recognized that some have proposed a “double affection”, but he stated that Kant would hardly have found that to be satisfactory. Whereas Kant did write of another causality, a causality through freedom, its applicability is only to human action.⁴⁸ In the end, Chelpanov claimed agreement with Windelband that the cognized object is a totality of sensations connected by certain rules.⁴⁹ Further inquiry is essentially pointless, for it would involve exiting the theory of cognition and venturing into metaphysics. We must, in the final analysis, limit ourselves to saying that our sensations and representations are indicative of transcendent somethings, which we can never know. These “somethings” in some manner induce our consciousness to apply particular *a priori* categories or forms in a particular instance and not in another. Such a standpoint, Chelpanov’s standpoint, he now called “critical realism”.⁵⁰ In his 1913 psychology textbook referenced above, he elaborated slightly, writing that our certainty in the constancy of elementary physical laws remains steadfast even though this stand itself remains unproven. In fact, no fac-

⁴⁸ According to the most technical treatment of “double affection”, transcendent things in themselves affect the transcendent consciousness in itself while correspondingly empirical things affect my empirical consciousness. The development of this position took place more recently than Chelpanov’s work, but he knew of its early formulations. See Челпанов Г.И. Введение в философию. М.: Подсказка. В.В. Думнов. 1916. С. 86–87 [30].

⁴⁹ Там же. С. 118.

⁵⁰ Там же. С. 120. There is no indication in Chelpanov’s numerous texts that he essentially distinguished the various designations he used to characterize his own overall position. Why Chelpanov employed one particular expression at one time and another expression at another time is unclear. Certainly, the expression “critical realism” had already been attached to the positions of several philosophers whom he evidently held in high regard such as Riehl, who in effect labeled his stance as a “critical realism”. See Riehl Alois. *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Zweiter Band, Zweiter Theil. Leipzig: Wilhelm Engelmann. 1887. С. 174 [31]; Also Riehl Alois. *Introduction to the Theory of Science and Metaphysics*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner, & Co. 1894. С. 165 [32]. In particular, Wilhelm Wundt, to whom Chelpanov often positively referred, had used the expression “critical realism” in the very title of his serialized article “Über naiven und kritischen Realismus”, which started to appear in 1896.

tual evidence could disprove the law of causality. This, to Chelpanov's mind, demonstrated that the causal law is a presupposition, i.e., a transcendental *a priori* condition, of cognition. Furthermore, our apprehension of the incessant change of appearances given to cognition would be inconceivable if we did not presuppose the persistence of some unalterable thing grounding these appearances. This ground is called "substance". In other words, substances are a necessary presupposition of cognition.⁵¹ Chelpanov, in this manner, reiterated Kantian transcendental arguments for the categories of causality and substance, and thereby again demonstrated his stand that these two key categories are to be understood as Kant did.

Chelpanov did provide summaries of various ethical theories such as utilitarianism and the then-popular views of Spencer and Schopenhauer. These are little more than perfunctory expositions as required in an introductory survey text. However, he realized that any talk of morality required some account of responsibility and that in turn leads to the perennial issue of free will. Being, above all, a psychologist, Chelpanov recognized that human actions are not totally arbitrary. Not only are many of our actions determined by some external factor, but we must take into account also social causes. Our particular will is very much shaped not just by the environment, but by our past which formed our character. In general, there is a reason we act as we do. Therefore, in a sense all of our actions are caused and, therefore, necessary in the sense of being law-governed. Yet, even though our actions are caused we are responsible for them. Chelpanov recognized the unoriginality of this conclusion. Such diverse thinkers as Kant and Mill recognized it, but so too did Paulsen and Wundt. "It is precisely the feeling of responsibility that is the cause of the fact that we consider the will to be free" [30, c. 473]. We routinely interpret this human feeling as meaning that externality is not the decisive factor in our choice of action. We decide on a course of action through a realization of what kind of individual we are, how we understand our own character, which requires a self-consciousness including an ability to connect the present with the past. We see from this why animals cannot be held responsible for their actions. Lacking self-consciousness, they cannot ascribe freedom to themselves.⁵² Only human beings in the natural world are ethical beings.

In the final years of the Imperial Russian regime, Chelpanov devoted little attention to purely philosophical problems. If we except revisions to his introductory text and a few reviews, his writings at the time, though still significant in number, belonged to psychology and, to a lesser degree, pedagogy. The psychological institute that Chelpanov created with generous funds from a non-academic source and directed until November 1923 was expropriated from him as was his position at Moscow University. Chelpanov valiantly attempted to defend non-partisan scholarship against official assaults to no avail, of course. During a significant portion of that decade, he was attached to the Государственная академия художественных наук (ГАХН), where he was able to carry out some psychological investigations.

⁵¹ Челпанов Г.И. Краткий повторный курс психологии. М.: «Сотр. шк.» А. Залесской. 1913. С. 135 [18]. См. [3, с. 300 (A182/B225-226)].

⁵² Челпанов Г.И. Введение в философию. М.: Подсказка. В. В. Думнов. 1916. С. 474–476 [30].

However, in 1930 he and the remaining staff were let go with the liquidation of ГАХН, and Chelpanov was forced into retirement.⁵³

In light of the exposition above, the question still lingers: Was Chelpanov a neo-Kantian? What is clear is that he never referred to himself in print as a neo-Kantian. Indeed, he distinctly distanced himself from those routinely characterized as “neo-Kantians” in his writings. In his own *Введение в философию*, he called F.A. Lange, the celebrated author of the three-volume *Geschichte des Materialismus*, a “typical representative of neo-Kantianism”.⁵⁴ The same characterization can also be found in Chelpanov’s earlier book «О современных философских направлениях» (1902), in which he also wrote that neo-Kantianism arose in the 1860s and represented a third form of positivism.⁵⁵ One may conclude from this that Chelpanov distanced himself from neo-Kantianism owing to a difference concerning the viability of metaphysics as a philosophical discipline. However, he also listed Cohen, Natorp, Windelband, Liebmann, and even Riehl as representatives of neo-Kantianism, although these figures espoused quite different understandings of that general direction.⁵⁶ Chelpanov paid the greatest homage, based on references and direct textual expressions of agreement, to Wilhelm Wundt and Friedrich Paulsen, the latter commonly labelled a neo-Kantian.⁵⁷

A definitive determination of Chelpanov’s philosophy vis-à-vis neo-Kantianism is impossible, particularly in light of his many inconclusive statements. On the one hand, he stated that the “inductive metaphysics” of Wundt and Paulsen represented the “latest word of contemporary philosophy”. To be sure, Chelpanov admitted that Wundt’s philosophy contained contradictions on specific points, but

⁵³ Although arguably more information on Chelpanov as an individual and his family is not germane to our philosophical concerns here, the family story is filled with loss and tragedy. His older brother Vasiliij, to whom he was close in his youth, was executed in 1920 as a representative of the bourgeoisie. The closing of GAKhN left Chelpanov in a precarious financial position. In 1930, his daughter Natal’ja, who had married a French diplomatic attaché, was forbidden entry into the Soviet Union, and Chelpanov never saw her again. In 1933, another daughter, Tat’jana, died. In 1935 his granddaughter Marina, the daughter of his son Aleksandr, also died, followed shortly afterward in the same year by the execution of Aleksandr on the fabricated and preposterous charge of conspiring for Germany against the Soviet government. Chelpanov himself, by this time in rather poor physical condition, was not informed. This and a great deal more biographical information, including the family tree, can be found in Бочарова Э.Б., Боробьев В.С. Малоизвестные страны жизни Г. И. Челпанова: к 150-летию со дня рождения // Теоретическая и экспериментальная психология. 2012. Том 5, вып. 3 [33].

⁵⁴ Челпанов Г.И. Введение в философию. М.: Подсказка. В. В. Думнов. 1916. С. 271 [30].

⁵⁵ Челпанов Г.И. О современных философских направлениях / под ред. Густав Шпет. К.: Тип. Петр Барский. 1902. С. 59 [2].

⁵⁶ Челпанов Г.И. Введение в философию. М.: Подсказка. В. В. Думнов. 1916. С. 283 [30]. In a logic text from his Kiev years, he wrote, “I affirm that from the logical point of view we have no right to deny the possibility of metaphysics, i.e., the science of super-experiential cognition. ... I want to show that cognition in both metaphysics and science is subject to the same laws and that truth is the same in both science and metaphysics. There certainly can be doubt only concerning the degree of validity of the cognitions attained by them” [34, с. 157].

⁵⁷ Beiser Frederick C. *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796–1880*. Oxford: Oxford University Press. 2014. С. 2 [58].

these were unimportant in comparison with the method employed, viz., that Wundt reconciled natural science with metaphysics thereby moderating the pretensions of both.⁵⁸ On the other hand, we saw that he characterized his position as a “critical realism”. Moreover, we saw a repetition of key points in a number of his writings that qualify him as a realist neo-Kantian. True, even in his own day, Chelpanov’s contemporaries struggled to attach a consistent label to his position. Sergej A. Askol’dov (1871–1945), who later taught at St. Petersburg University, saw Chelpanov’s doctoral work as representative of a very qualified form of Kantian Criticism, certainly not of an orthodox form. On the other hand, Chelpanov, in Askol’dov’s estimation, held views incompatible with the basic doctrines and most important conclusions of Kantianism. Although Chelpanov allowed for Kantian *a priori* conditions of cognition – and thus adhering to this extent to Kantianism – he also claimed that things in themselves, despite being unknowable, affect in some manner our experience and, in turn, our cognition.⁵⁹ Thus, it is impossible for him to say that things in themselves are uncognizable.⁶⁰ Askol’dov added that if Kant had accepted what Chelpanov allowed, all of Kant’s conclusions in his first *Critique* would be imperiled.

Others with a greater familiarity with contemporary German philosophy and neo-Kantianism, in particular, were not so quick to expel Chelpanov from the neo-Kantian camp. We should recall, for example, that the principal basis for Askol’dov’s rejection of characterizing Chelpanov as a neo-Kantian was the latter’s belief in noumenal affection. Yet in addition to Paulsen, Alois Riehl, as we saw, unquestionably held a realist view, writing that “space and time are concepts that have their empirical and real basis in the manifold of sensations, their ideal foundation in the logical capacities of our mind” [27, c. 107]. If anything, Chelpanov, with his affirmation of the uncognizability of things in themselves, was even more of a Kantian than was Riehl, who rejected their uncognizability. Also unlike Riehl, for whom the existence of external objects was a matter of immediate knowledge, something that needed no philosophical proof, for Chelpanov the need to accept noumenal affection in order to account for appearances counted as a philosophical proof of that existence.⁶¹ Finally, for the last word on this topic, we turn to Boris Jakovenko, who in an extended essay from 1922 wrote, “Among the Kantians should also be included *G.I. Chelpanov*, who in his vast epistemological investigations devoted to the problem of space, attempted to provide a grounding for Critical Philosophy in the spirit of *transcendental realism*” [37, c. 807].⁶²

⁵⁸ Челпанов Г.И. О современных философских направлениях / под ред. Густав Шпет. К.: Тип. Петр Барский. 1902. С. 91, 106 [2].

⁵⁹ Аскольдов С.А. Теории новейшего критицизма. (По поводу двух книг) // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 74. С. 520–549 [36].

⁶⁰ Там же. С. 546.

⁶¹ Riehl Alois. *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Zweiter Band, Erster Theil // Leipzig: Wilhelm Engelmann. 1879. С. 186, 18.

⁶² For the very reason that Askol’dov gave, few would place Chelpanov among the “Kantians”. Thus, Pustarnakov is correct in writing that Chelpanov cannot be classified as a Kantian and that Chelpanov, unlike Kant, held metaphysics could be a science “connected with the inductive conclusions of the concrete sciences” [38, c. 683]. He is wrong, though, in not recognizing the common elements between

Chelpanov was a quiet neo-Kantian. That some denied him that label had much to do with their own narrower understanding of the term.

Список литературы

1. Челпанов Г.И. 1911. Памяти проф. Н.Я. Грот // Николая Яковлевича Грот в очерках, воспоминаниях и письмах. СПб.: Тип. Кушнерев, 1911. С. 185–196.
2. Челпанов Г.И. О современных философских направлениях / под ред. Густав Шпет. К.: Тип. Петр Барский, 1902. 108 с.
3. Kant I. Critique of Pure Reason / trans. Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 785 s.
4. Челпанов Э.И. О природе времени // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 19. С. 36–54.
5. Рубцов В.В., Серова О.Е., Гусева Е.П. К 150-летию со дня рождения Георгия Ивановича Челпанова // Культурно-историческая психология. 2012. № 1. С. 92–109.
6. Челпанов Е.И. 1891. Гельмгольц как философ и психолог // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 10. С. 41–51.
7. Челпанов Г.И. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности. Часть I: Представление пространства с точки зрения психологии. К.: Типография Кушнерев, 1896. 387 с.
8. Челпанов Г.И. 1903. Психология и теория познания // Вопросы философии и психологии. 1903. Кн. 66. С. 97–124; Кн. 67: С. 167–189.
9. Kant I. Theoretical Philosophy after 1781. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 530 s.
10. Kant I. Theoretical Philosophy, 1755–1770 / trans. and ed. David Walford and Ralf Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 543 s.
11. Stumpf C. Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung. Leipzig: Hirzel, 1873. 324 s.
12. Грот Н.Я. 1896. [Рецензия] Челпанов. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и рожденности // Вопросы философии и психологии. 1896. Кн. 35. С. 651–656.
13. Челпанов Г.И. 1897. К вопросу о восприятии пространства // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 37. С. 276–287.
14. Челпанов Г.И. 1897. О свободе воли // Мир Божий. 1897. № 11. С. 2–24; № 12. С. 42–65.
15. Челпанов Г.И. Философия Канта. Статья 1-я (Теоретическая философия) // Мир Божий. 1901. № 3. С. 23; № 4. С. 165–187; № 5. С. 55–80.
16. Челпанов Г.И. Об априорных элементах познания (Понятия числа) // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 59. С. 529–559.
17. Челпанов Г.И. Об априорных элементах познания (Понятия времени, причинности, пространства) // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 60. С. 699–747.
18. Челпанов Г.И. Краткий повторный курс психологии. М.: «Сотр. шк.» А. Залесской, 1913. 214 с.
19. Челпанов Г.И. Неогеометрия и ее значение для теории познания // Вопросы философии и психологии. 1902. Кн. 65. С. 1379–1408.
20. Helmholtz Hermann. 1876. The Origin and Meaning of Geometrical Axioms. Mind. 3(1). С. 301–321.
21. Челпанов Г.И. Эволюционный и критический метод в теории познания // Мир Божий. 1902. № 8. С. 94–117.
22. Лапшин Иван И. Философское значение психологических воззрений Джемса. Джемс, Уильям. Психология. (Text Book of Psychology) / пер. И.И. Лапшин. СПб.: Тип. Сойкина, 1896. С. 1–35.
23. Челпанов Г.И. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и рожденности. Часть II: Представление пространства с точки зрения гносеологии. К.: Тип. Кушнерев, 1904. 429 с.
24. Cohen Hermann. Kants Begründung der Ethik. Berlin: Ferd. Dümmler, 1877. 328 s.

Chelpanov and Kant that allow us to characterize Chelpanov as a neo-Kantian, albeit one who shied away from overt statements of his philosophical convictions.

25. Cohen Hermann. Kants Theorie der Erfahrung. Berlin: Ferd. Dümmler, 1885. 616 s.
26. Cohen Hermann. Logik der reinen Erkenntniss. Berlin: Bruno Cassirer, 1902. 520 s.
27. Riehl Alois. Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Zweiter Band, Erster Theil // Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1879. 292 s.
28. Челпанов Г.И. Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе. К.: В.А. Просяниченко, 1906. 366 с.
29. Челпанов Г.И. Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе. М.: Кушнерев, 1912. 319 с.
30. Челпанов Г.И. Введение в философию. М.: Подсказка. В.В. Думнов, 1916. 568 с.
31. Riehl Alois. Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Zweiter Band, Zweiter Theil. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1887. 358 s.
32. Riehl Alois. Introduction to the Theory of Science and Metaphysics. London: Kegan Paul, Trench, Trübner, & Co, 1894. 346 s.
33. Бочарова Э.Б., Боробьев В.С. Малоизвестные страны жизни Г.И. Челпанова: к 150-летию со дня рождения // Теоретическая и экспериментальная психология. 2012. Т. 5, вып. 3. С. 81–102.
34. Челпанов Г.И. Курс лекций по логике. К.: Тип. И.И. Чоколова, 1901. 163 с.
35. Beiser Frederick C. The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880. Oxford: Oxford University Press, 2014. 610 s.
36. Аскольдов С.А. Теории новейшего критицизма. (По поводу двух книг) // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 74. С. 520–549.
37. Яковенко Б.В. Мощь философии. СПб.: Наука, 2000. 976 с.
38. Пустарнаков В.Ф. Университетская философия в России. СПб.: Изд. Русского христианского гуманитарного института, 2003. 916 с.

References

(Sources)

Individual Works

1. Chelpanov, G.I. *O sovremennykh filosofskikh napravleniyakh* [Contemporary Philosophical Directions]. Kiev: Tipografiya Petr Barskiy, 1902. 108 p.
2. Chelpanov, G.I. *Problema vospriyatiya prostranstva v svyazi s ucheniem ob apriornosti i vrozhdennosti. Chast' I: Predstavlenie prostranstva s tochki zreniya psikhologii* [The Problem of the Perception of Space in Connection with the Doctrine of Its Apriority and Innateness. Part I: The Representation of Space from the Psychological Point of View]. Kiev: Tipografiya Kushnerev, 1896. 387 p.
3. Chelpanov, G.I. *Problema vospriyatiya prostranstva v svyazi s ucheniem ob apriornosti i rozhdennii. Ch. II: Predstavlenie prostranstva s tochki zreniya gnoseologii* [The Problem of the Perception of Space in Connection with the Doctrine of Apriority and Innateness. Part II: The Representation of Space from the Gnoseological Point of View]. Kiev: Tipografiya Kushnerev, 1904. 429 p.
4. Chelpanov, G.I. *Kurs lektsiy po logike* [Lecture-Course on Logic]. Kiev: Tipografiya I.I. Chokolova, 1901. 163 p.
5. Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 785 p.
6. Kant, Immanuel. *Theoretical Philosophy after 1781*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 530 p.
7. Kant, Immanuel. *Theoretical Philosophy, 1755–1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 543 p.
8. Askol'dov, S.A. Teorii noveyshago krititsizma. (Po povodu dvukh knig) [Theories of the Latest Criticism. (Concerning Two Books)]. *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1904, book 74, pp. 520–549.
9. Chelpanov, E.I. O prirode vremeni [The Nature of Time]. *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1893, book 19, pp. 36–54.
10. Chelpanov, E.I. Gel'mgol'ts kak filosof i psikholog [Helmholtz as Philosopher and Psychologist]. *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1891, book 10, pp. 41–51.

11. Chelpanov, G.I. Psikhologiya i teoriya poznaniya [Psychology and the Theory of Cognition]. *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1903, book 66, pp. 97–124; book 67, pp. 167–189.
12. Chelpanov, G.I. K voprosu o vospriyatii prostranstva [On the Problem of the Perception of Space]. *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1897, book 37, pp. 276–287.
13. Chelpanov, G.I. O svobode voli [Freedom of the Will]. *Mir Bozhiy*, 1897, no. 11, pp. 2–24; no. 12, pp. 42–65.
14. Chelpanov, G.I. Filosofiya Kanta. Stat'ya 1-ya (Teoreticheskaya filosofiya) [The Philosophy of Kant. First Article (Theoretical Philosophy)]. *Mir Bozhiy*, 1901, no. 3, pp. 1–23; no. 4, pp. 165–187; no. 5, pp. 55–80.
15. Chelpanov, G.I. Ob apriornykh elementakh poznaniya (Ponyatiya chisla) [The A Priori Elements of Cognition (The Concept of a Number)]. *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1901, book 59, pp. 529–559.
16. Chelpanov, G.I. Ob apriornykh elementakh poznaniya (Ponyatiya vremeni, prichinnosti, prostranstva) [The A Priori Elements of Cognition (The Concept of Time, Causality, Space)]. *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1901, book 60, pp. 699–747.
17. Chelpanov, G.I. Neogeometriya i ee znachenie dlya teorii poznaniya [Neogeometry and Its Significance for the Theory of Cognition]. *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1902, book 65, pp. 1379–1408.
18. Chelpanov, G.I. Evolyutsionnyy i kriticheskiy metod v teorii poznaniya [The Evolutionary and the Critical Method in Theory of Cognition]. *Mir Bozhiy*, 1902, no. 8, pp. 94–117.
19. Grot, N.Ya. [Review of] Chelpanov. Problema vospriyatiya prostranstva v svyazi s ucheniem ob apriornosti i rozhdennosti [The Problem of the Perception of Space in Connection with the Doctrine of Apriority and Innateness]. *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1896, book 35, pp. 651–656.
20. Helmholtz, Hermann. The Origin and Meaning of Geometrical Axioms. *Mind*, 1876, vol. 1, no. 3, pp. 301–321.
21. Chelpanov, G.I. Pamyati prof. N.Ya. Grot [In Memory of Prof. N. Ja. Grot]. *Nikolay Yakovlevich Grot v ocherkakh, vospominaniyakh i pis'makh* [Nikolaj Yakovlevich Grot in Sketches, Memoirs, and Letters]. Saint-Petersburg: Tipografiya Kushnerev, 1911, pp.185–196.
22. Chelpanov, G.I. *Mozg i dusha. Kritika materializma i ocherk sovremennykh ucheniy o dushe* [Brain and Soul. Critique of Materialism and an Outline of Modern Doctrines on the Soul]. Kiev: V.A. Prosyanchenko, 1906. 366 p.
23. Chelpanov, G.I. *Mozg i dusha. Kritika materializma i ocherk sovremennykh ucheniy o dushe* [Brain and Soul. Critique of Materialism and an Outline of Modern Doctrines on the Soul]. Moscow: Kushnerev, 1912. 319 p.
24. Lapshin, Ivan. Filosofskoe znachenie psikhologicheskikh vozzreniy Dzhemsa [Philosophical Significance of James's Psychological Views]. Dzhems, Uill'yam. *Psikhologiya* [Text Book of Psychology]. Saint-Petersburg: Tipografiya Soykina, 1896, pp. 1–35.
25. Chelpanov, G.I. *Vvedenie v filosofiyu* [Introduction to Philosophy]. Moscow: Tipografiya V.V. Dumnov, 1916. 568 p.

(Articles from Scientific Journals)

26. Bocharova, E.B., Vorob'ev, V.S. Maloizvestnye stranitsy zhizni G.I. Chelpanova: k 150-letiyu so dnya rozhdeniya [Little-Known Pages in the Life of Chelpanov: On the 150th Anniversary of his Birth]. *Teoreticheskaya i eksperimental'naya psikhologiya*, 2012, vol. 5, issue 3, pp. 81–102.
27. Rubtsov, V.V., Serova, O.E., Guseva, E.P. K 150-letiyu so dnya rozhdeniya Georgiya Ivanovicha Chelpanova [On the 150th Anniversary of the Birth of Georgi I. Chelpanov]. *Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya*, 2012, no. 1, pp. 92–109.

(Monographs)

28. Stumpf, Carl. *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*. Leipzig: Hirzel, 1873. 324 p.
29. Chelpanov, G.I. *Kratkiy povtorny kurs psikhologii* [Short Refresher Course in Psychology]. Moscow: «Sotr. shk.» A. Zaleskoy, 1913. 214 p.

30. Cohen, Hermann. *Kants Begründung der Ethik*. Berlin: Ferd. Dümmler, 1877. 328 p.
31. Cohen, Hermann. *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin: Ferd. Dümmler, 1885. 616 p.
32. Cohen, Hermann. *Logik der reinen Erkenntniss*. Berlin: Bruno Cassirer, 1902. 520 p.
33. Riehl, Alois. *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Zweiter Band, Erster Theil. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1879. 292 p.
34. Riehl, Alois. *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Zweiter Band, Zweiter Theil. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1887. 358 p.
35. Riehl, Alois. *Introduction to the Theory of Science and Metaphysics*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner, & Co., 1894. 346 p.
36. Beiser, Frederick C. *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796–1880*. Oxford: Oxford University Press, 2014. 610 p.
37. Yakovenko, B.V. *Moshch' filosofii* [The Power of Philosophy]. Saint-Petersburg: Nauka, 2000. 976 p.
38. Pustarnakov, V.F. *Universitetskaya filosofiya v Rossii* [University Philosophy in Russia]. Saint-Petersburg: Izdanie Russkogo khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2003. 916 p.

Реферат

Можно ли охарактеризовать Георгия Челпанова как неокантианца? Если он был неокантианцем, то каким неокантианцем он был? Более того, как мы можем объяснить его критику в адрес тех, кого в Германии обычно называют неокантианцами? Чтобы ответить на эти вопросы, в данной статье исследуются различные философские и психологические сочинения Г. Челпанова.

Многие из самых ранних публикаций Г. Челпанова посвящены нашему восприятию пространства. Однако он интересовался и нашим субъективным осознанием течения времени. Анализ нашего субъективного ощущения времени и пространства важен для нас. Ученые сегодня часто тесно связывают трансцендентальный идеализм Канта с его защитой априорной природы нашего представления о пространстве и времени. Отстаивал ли Челпанов чисто априорный характер пространства и времени и вместе с ним трансцендентальный идеализм? И возможно ли охарактеризовать его как неокантианца?

В отличие от Канта, Челпанов утверждал, что мы не можем представлять ни время, ни пространство лишенными содержания. По мнению Челпанова, Кант имел в виду не психологическое чувство течения времени, а математическое время. В «Предисловие» к своей магистерской диссертации 1896 г. Челпанов писал, что его основная забота была философской – структура и происхождение нашего представления о пространстве. Он надеялся прояснить проблему с помощью анализа психологических фактов и законов. Обращение к психологии должно было стать лишь предварительным, хотя и необходимым исследованием, чтобы подготовиться к основательному обсуждению философской проблемы.

В начале XX века Челпанов опубликовал несколько философских статей. Цель первого эссе заключалась в том, чтобы определить, существуют ли априорные элементы познания. Обращаясь к понятию числа, он стремился показать,

что, вопреки эмпиризму, это понятие априорно, а не получено из чувственного опыта. Для Челпанова понятие числа можно проследить до пауз в наших сознательных процессах.

Таким образом, взгляды Челпанова на понятие числа имеют определенные сходства со взглядами Канта. Оба считали это априорным, формальным, основанным на внутреннем сознании времени условием опыта.

Понятие причинности у Челпанова, как и у Канта, априорно. Оно, конечно, не эмпирического происхождения, поскольку в противном случае не было бы необходимым и универсальным. Примечательно, что Челпанов мало что сказал о его генезисе в человеческом сознании. Чего нельзя сказать о концепции пространства. Челпанов, столкнувшись с достижениями математики, стремился отделить наше интуитивное пространство от евклидовой геометрии с ее набором геометрических отношений. Все геометрические формы производятся в сознании и являются идеализациями. На самом деле не существует настоящего прямых линий, они прямые только в наших мыслях. Тот факт, что геометрия может быть построена с абсолютной последовательностью независимо от опыта, показывает ее приоритетность. Мысленное построение геометрии не зависит от опыта и конкретного пространства с определенными характеристиками. Построение внутренне непротиворечивых геометрий показывает, что понятие пространства эпистемологически априорно, является условием познания и восприятия в целом.

Г. Челпанов утверждал, что для познания необходимы три элемента: 1) многообразие в чувственности; 2) формы пространства и времени; 3) категории, которые являются синтезирующими формами. Он был согласен с большей частью учения Канта в отношении пространства и времени. Но возможно ли принять аргументы Канта и в то же время утверждать, что, хотя наши представления о пространстве и времени обязательно субъективны, все же есть что-то объективное, что-то независимое от нас, что им соответствует?

В 1904 году Челпанов не считал себя кантианским трансцендентальным идеалистом. Однако это не означает, что он должен быть вычеркнут из рядов неокантианства. Он утверждал, что мы должны признать существование трансцендентной реальности, которая обеспечивает материал ощущений. Также должна быть причина, по которой конкретная категория причинности вызывается в некоторых случаях, а не в других. Трансцендентальный реализм, допускающий наличие идеальных элементов в общей реалистической онтологии, был собственной позицией Челпанова. При этом он считал, что это полностью согласуется с текстами Канта и может быть обнаружено в них. Челпанов со своим утверждением о неузнаваемости вещей в себе был даже более кантианцем, чем, например, австро-немец Алоиз Риль, отвергавший их неузнаваемость.

Таким образом, с нашей точки зрения, Челпанов был неокантианцем, хотя и представителем реалистического неокантианского лагеря, в который входили также Риль и Паульсен.

ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОЛОГИЯ PHILOSOPHY AND PHILOLOGY

УДК 130.2:2-14
ББК 83.3(2)

Александр Леонидович Рычков

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

Маргиналии А. Блока как свидетельство об исторических источниках примечаний в драме «Роза и Крест»

*Статья четвертая, заключительная**

Аннотация. Рассмотрена проблема отражения исторических источников в драме А. Блока «Роза и Крест». Показано, что маргиналии А. Блока в книгах его мемориальной библиотеки могут быть использованы как свидетельство о неизвестных литературных и исторических источниках примечаний по альбигойскому крестовому походу в драме «Роза и Крест», а также при интерпретации символизма самой драмы. В научный оборот впервые введены связанные с историей альбигойского крестового похода тематические маргиналии А. Блока периода работы над драмой «Роза и Крест». В Приложении к статье впервые публикуются факсимиле выписок А. Блока об альбигойском крестовом походе, сопровождаемые комментариями и конкордансом.

Ключевые слова: драма «Роза и Крест», маргиналии, русский символизм, эсхатология французского Средневековья, религиозная философия, альбигойский крестовый поход

Alexander Leonidovich Rychkov

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

A. Blok’s Marginalia on the Albigensian Crusade as an Indication of the Historical Sources of “Notes” in the Drama “The Rose and the Cross”

Article four, final

Abstract. This article considers the problem of the historical sources reflected in Blok’s drama “The Rose and the Cross”. It demonstrates that Blok’s marginalia in the books of his library serve as an indication of the unknown literary and historical sources of the “Notes” on the Albigensian crusade in the drama “The Rose and the Cross”, and can also be used in interpreting the symbolism of this drama.

*Окончание цикла статей на тему «А. Блок и Вл. Соловьев», опубликованных журналом «Соловьёвские исследования» в выпусках 4 (2013), 3 (2020) и 1 (2021).

The marginal notes on the history of the Albigensian crusade that Blok made while working on the play are drawn on as a scholarly source for the first time. In the Appendice to the article facsimiles of Blok's notes on the Albigensian crusade are published for the first time, accompanied by commentaries and a concordance.

Key words: drama "The Rose and the Cross", marginalia, Russian symbolism, eschatology of the Middle Ages in France, Albigensian crusade

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.2.114-134

Светлой памяти Ирины Степановны Приходько посвящается

Введение

В интервью газете «Биржевые ведомости» (декабрь 1916 г.) А. Блок свидетельствовал, «что исторические факты действий драмы <<Роза и Крест>>, провансальские и бретонские названия ее – верны и действительны»¹. Тем не менее в работах ряда исследователей, в особенности Д. Шелудько (1931 г.), В.М. Жирмунского (1964 г., 1977 г.) и Е.А. Сливкина (2008 г.), были выявлены и обсуждены допущенные поэтом искажения этих фактов. Если первоначально Блока подозревали в «совершенно недостаточном знании средневековья»², то позднее тематическое изучение драмы привело исследователей к выводу о том, что «Блок придавал существенное значение документальности исторического материала своей пьесы»³, однако «лирическое воспроизведение альбигойского мифа» обусловило такое построение сюжета, где «исторические анахронизмы, разумеется, художественно

Благодарности / Acknowledgments. В заключение цикла автор выражает особую признательность председателю Блоковской комиссии РАН, д.ф.н., проф. И.С. Приходько за участие и помощь в начале этой работы, сотворческие идеи и всегда заставляющие задуматься комментарии, которые получили отражение и были развиты в данном цикле, в связи с чем публикуемый цикл стал возможен благодаря этой совместной работе. Автор также приносит сердечную благодарность Блоковской группе ИРЛИ РАН в лице руководителя Группы по изданию академического Полного собрания сочинений и писем А.А. Блока д.ф.н. Н.Ю. Грякаловой и к.ф.н. А.А. Александрова за неоценимую помощь в работе с пометами и рукописями А.А. Блока, опубликованными автором цикла в выпусках 3(67) за 2020 г. и 2(70) за 2021 г. журнала «Соловьевские исследования». Автор также выражает свою глубокую признательность за поддержку со стороны проф., д.филол.н. И.И. Евлампиева, проф., д.ф.н. С.Д. Титаренко и чл.-корр. РАН, проф., д.ф.н. А.Л. Топоркова, вычитавших отдельные статьи цикла и внесших ценные рекомендации по совершенствованию исследования, а также М.С. Ефимовой за помощь в научном переводе ряда франкоязычных цитат и анонимным рецензентам журнала за их замечания и комментарии. Особая благодарность коллективу редколлегии журнала «Соловьевские исследования», который помог преодолеть все трудности, связанные с публикацией расшифровок рукописей и их факсимиле.

¹ Блок А.А. <Интервью о драме «Роза и Крест»> // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 4. М., 1961. С. 530 [1].

² Шелудько Д. Об источниках драмы Блока «Роза и Крест», *Slavia* (Praha), 1930–1931, vol. 9, issue 1, p. 121 [2].

³ Жирмунский В.М. Драма Александра Блока «Роза и крест». Литературные источники // Жирмунский В.М. Теория литературы. Поэтика. Стилистика. М., 1977. С. 260 [3].

оправданы...»⁴. Таким образом, выявление неизвестных ранее исторических источников, изученных Блоком в период работы над будущей драмой «Роза и Крест» (далее – *РК*), позволяет проследить трансформацию этих источников в символистском художественном тексте, что дает новые, документально обоснованные герменевтические ключи к «подспудным» замыслам автора.

Особенный интерес, по нашему мнению, представляют источники, использованные Блоком для воссоздания религиозно-исторического фона драмы, действие которой происходит в период альбигойского крестового похода. Как было убедительно показано О.Е. Любимовой, «сочетание заявленной “внеисторичности” с тщательно выписанными историческими реалиями позволяет предположить, что выбор именно 1208 г. – времени начала крестовых походов против альбигойцев – позволил автору высветить некоторые важные для него коллизии пьесы. <...> Вследствие этого естественно предположить, что тема альбигойского восстания в драме “Роза и Крест”, звучащая почти что за сценой, оттеняет некоторые неповерхностные смыслы произведения, делая его звеном в цепи непрерывных размышлений над наиболее важными для Блока проблемами» [5, с. 79, 81].

Религиозно-философский контекст, в котором поэт встречается с темой катаров, был рассмотрен в первой статье настоящего цикла на основании анализа блоковских помет при прочтении «Философских начал цельного знания» (1877 г.) на страницах 1-го тома «Собрания сочинений» Вл. Соловьёва⁵. Согласно Вл. Соловьёву, «эта религия, возбудившая против себя одинаково вражду как римской церкви ..., так и феодального государства, погибла в потоках крови. Крестовый поход против альбигойцев был последним важным актом общей союзной деятельности римской церкви и государства» [7, с. 246–247]. Была обсуждена гипотеза о заимствовании ряда идей из этого сочинения в *РК*, в том числе о соловьёвском контексте альбигойской темы в *РК*, где «могут содержаться широкие герменевтические возможности для понимания “темных мест” драмы “Роза и Крест”, в первоначальных версиях которой Гаэтан был тесно связан с альбигойцами»⁶. В заключение было обещано специально посвятить этому вопросу «отдельную работу на страницах настоящего журнала»⁷.

Предлагаемая работа уточняет и завершает очерченный тематический круг, поскольку дальнейшее изучение тематических помет Блока, относящихся к «альбигойскому» историческому фону драмы, позволило обнаружить ряд других литературных источников, к которым поэт обращался при написании

⁴ Сливкин Е.А. Катарский миф о небесном двойнике в драме Александра Блока «Роза и Крест» // Вопросы литературы. 2008. № 4. С. 86, 90 [4].

⁵ См.: Рычков А.Л. «Рыцарь-монах» и «Рыцарь-странник»: Вл. Соловьёв и драма А. Блока «Роза и Крест» // Соловьёвские исследования. 2013. Вып. 4(40). С. 173–185 [6]. (Заголовок статьи предложен И.С. Приходько).

⁶ См.: Там же. С. 182.

⁷ Там же. С. 183.

РК и «Примечаний» к ней. Их рассмотрению и возможному отражению в тексте *РК* посвящено настоящее исследование.

*Маргиналии Блока в литературных источниках
альбигийского исторического фона драмы*

В классическом исследовании драмы *РК* В.М. Жирмунский пришел к выводу, что «апрель–май 1912 г. следует считать тем периодом, в который определяют характеристики и/или основные сюжетные линии главных персонажей»⁸. По владельческим записям на титульных листах книг блоковской библиотеки В.М. Жирмунский также установил, что поэтом для работы над *РК* «большинство книг по французскому и провансальскому средневековью приобретено в Петербурге в марте – апреле 1912 г.»⁹. Таким образом, одним из его первых тематических приобретений 28 февраля 1912 г. (согласно записи А. Блока на шмуцтитуле книги¹⁰) становится «Универсальный словарь по истории и географии» М.Н. Буйе¹¹, по которому поэт тщательно, с пометами выверяет исторические имена, топонимы и названия, вводимые в либретто сперва предполагаемой оперы, в итоге ставшей драматической пьесой *РК*. Из 22 помеченных Блоком словарных статей 18 посвящены проблематике, связанной с *РК*¹².

Известно, что конечное название было принято Блоком на позднем этапе работы над третьей редакцией пьесы в ноябре–декабре 1912 г.¹³ Однако еще на

⁸ См.: Жирмунский В.М. Драма Александра Блока «Роза и Крест». С. 264.

⁹ Там же. С. 263. В мае 1912 г. 18 книг по французскому средневековью Блок также взял для работы над пьесой у Е.В. Аничкова (там же, с. 392).

¹⁰ См.: Библиотека А.А. Блока. Описание: в 3 кн. Л., 1986. Кн. 3. С. 39 [8]. Согласно предшествующей владельческой надписи (см. там же), как нами установлено, изначально эта книга принадлежала книгоиздателю С.В. Ахшарумову, однако тематические пометы и записи на полях рукой А. Блока не оставляют сомнений в их авторстве.

¹¹ Bouillet M. Dictionnaire universel d'histoire et de géographie. 28-e éd. Paris, 1884. 2040 p. [9].

¹² Это статьи в *Dictionnaire universel d'histoire et de géographie* (страницы издания указаны в скобках): *Albigeois* (Op. cit., p. 36); *Armorique, Armorica* (Op. cit., p. 113); *Arras* (Op. cit., p. 116); *Artois* (Op. cit., p. 119); *Auguis* (P. René) (Op. cit., p. 135); *Chevaliers* (Op. cit., p. 393); *Hubert* (S.) (Op. cit., p. 879); *Lancelot du Lac* (Op. cit., p. 1018); *Marie de France, femme poète du XIIIe s.* (Op. cit., p. 1173); *Montfort* (Op. cit., p. 1269 [лев. стб.]); *Montfort* (Simon, baron, puis comte de) (Op. cit., p. 1269 [прав. стб.]); *Rose-Croix* (Frères de la) (Op. cit., p. 1615); *Santiago ou St. Jacques-de-Compostelle* (Op. cit., p. 1680); *Toulouse* [город] и *Toulouse* (Comté de) (Op. cit., p. 1878 [лев. стб.]); *Toulouse* (Raymond de) (Op. cit., p. 1878 [прав. стб.]); *Troubadours* (Op. cit., p. 1893); *Trouvures* (Op. cit., p. 1894). Четыре словарные статьи, не относящиеся к теме, это: *Catilina* (Op. cit., p. 348), *Danton* (Georges-Jacques) (Op. cit., p. 482), *Raynal* (Guill. Thomas) (Op. cit., pp. 1567–1568), *Séguir Louis Philippe* (Op. cit., p. 1719). Страницы 113, 116, 119, 393, 482, 1018, 1173, 1269, 1615, 1680, 1878 помечены простым карандашом, страницы 36, 135, 348, 1567–1568, 1719, 1893–1894 – красным карандашом, а с. 879 – синим карандашом. Описание помет Блока в статье *Lancelot du Lac* было опубликовано ранее, см.: Рычков А.Л. К франкоязычным источникам мистериального сюжета драмы «Роза и Крест» (романный цикл «Ланселот Озерный») // Александр Блок: Исследования и материалы. СПб.: «Пушкинский дом», 2020. Т. 6. С. 209–210 [10].

¹³ См. дневниковые записи Блока: Блок А.А. Дневники // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 7. М., 1963. С. 181, 187, 197 [11].

начальной фазе этой работы в «Универсальном словаре...» на с. 1615 в статье *Rose-Croix (Frères de la)* [букв.: «Розы-Креста (братья)»] Блок подчеркивает слова *leur secte paraot être éteinte aujourd'hui* («по-видимому, в настоящее время их секта угасла») и ставит на правом поле вопросительный и восклицательный знаки (подобная отметка в издании М. Буйе Блоком более не повторяется). В самой статье розенкрейцеры, по обыкновению того времени, характеризуются как «тайное общество просвещенных людей, которые считали, что они могут проникать в тайны природы с помощью внутреннего света, впали в ошибки магии и алхимии и заявили, что обладают философским камнем»¹⁴. Поскольку авторству самого А. Блока принадлежит университетское кандидатское сочинение о русском розенкрейцере Н.И. Новикове¹⁵, Блок, вероятно, не стал бы отчеркивать содержание словарной статьи, которое ему хорошо известно. Очевидно, что Блок акцентирует внимание на сомнительном для него утверждении об «угасании» розенкрейцерства. Известно, что актуализация в среде русских символистов (Вяч. Иванова, А. Белого, Эллиса и др.) через А.Р. Минцлову розенкрейцерской посвяtitельной темы затронула и А. Блока, в том числе повлияла на содержание его доклада «О современном состоянии русского символизма» (1910 г.)¹⁶. Кроме того, проповедуемый Штейнером розенкрейцерский посвяtitельный путь, подробностями которого обильно делился А. Белый сперва в личном общении, а затем в переписке с Блоком именно в 1912 г., привел исследователей к предположению, что выбору заглавия драмы «во многом способствовало интенсивное эпистолярное общение с Андреем Белым на протяжении всего года»¹⁷ и потому «заглавие драмы Блока, в его соотношении с историческим розенкрейцерством, является далеко не случайным»¹⁸, «объединяя его с полем общеевропейской посвяtitельной традиции»¹⁹. Можно предположить, что тема «Розы и Креста», встретившись Блоку в словаре Буйе в начальной фазе работы над будущей пьесой, вызвала отклик на его собственные вопросы, отраженные в рассмотренной маргиналии. Так или иначе она свидетельствует об упавшей на подготовленную почву перекличке вписанных в единый контекст французской ветви западного эзотеризма сюжетов, сказав-

¹⁴ Bouillet M. Dictionnaire universel d'histoire et de géographie, p. 1615.

¹⁵ См.: Блок А.А. Болотов и Новиков // Утренний свет Николая Новикова / отв. ред. А.Л. Рычков, науч. ред. И.С. Приходько. М., 2012. С. 172–252 [12]. В комментариях к публикации делается вывод, что работа над этим сочинением «позволила поэту провести между собой и Новиковым личные параллели» (см.: Рычков А.Л., Лотарева Д.Д., Халтурин Ю.Л. От Болотова к Новикову. Заметки об университетском сочинении А.А. Блока // Утренний свет Николая Новикова. М., 2012. С. 292 [13]). Исследователями убедительно показано, что образность масонских символов, ритуалов и текстов, о которых Блок узнал из прочитанной им литературы о Новикове-розенкрейцере, отозвалась в строках его стихов и литературной критики (обзор см.: там же. С. 271–317).

¹⁶ См. об этом: Рычков А.Л. Доклад А. Блока о русском символизме 1910 года как развитие «мысли о Софии» Вл. Соловьёва // Шахматовский вестник. М., 2011. Вып. 12. С. 207–231 [14].

¹⁷ Глухова Е.В. Контекст заглавия драмы Александра Блока «Роза и крест» // Шахматовский вестник. Вып. 16. М., 2017. С. 290 [15].

¹⁸ Там же. С. 273.

¹⁹ Там же. С. 272.

шейся на итоговом выборе поэтом аналогичного названия произведения из других рабочих вариантов. Тем более, что, как было показано Л. Силард, «выбор Лангедока начала XIII в. в качестве основы хронотопа драмы свидетельствует для поэта начало темы Розы и Креста, т.е. “розенкрейцерства”, связывается ... с территорией и периодом “альбигойско-катарской ереси”»²⁰.

Пометы А. Блока в ряде других словарных статей предоставляют для исследователей более детальные документальные свидетельства. Так, в «Примечании» к *PK* Блок дает справку о возгласе «Святой Иаков!» (Акт I, сц. II), по нашему заключению основывающуюся на «Универсальном словаре...» Буйе, поскольку заметка Блока содержит очевидный пересказ (вплоть до сохранения без перевода указаний на Campus Stellae, битву при Logrono и Santiago²¹) соответствующей словарной статьи Santiago ou St.-Jacques-de-Compostelle.

Для наглядности оснований этого заключения ниже представлено сопоставление выдержек из «Примечаний» А. Блока к *PK* и словарной статьи об Иакове Компостельском (в нашем пер. с французского) с воспроизведением блоковских подчеркиваний и отчерков на полях (которые здесь и далее по тексту отображены курсивом). Жирным шрифтом выделена часть примечания Блока к *PK*, которая, как представляется, в переводе А. Блока практически дословно отражает большую часть подчеркнутого им текста (при составлении примечания подвергнутого перекомпоновке) (табл. 1).

Строки примечания о пути паломников в Santiago дописаны Блоком на основании другого источника – книги Ж. Бедье «Эпические легенды»²². По совету Е.В. Аничкова, Блок обращался к ней для составления маршрута Бертрана, по сюжету *PK* выехавшего для встречи с «войском Монфора» «на Толосанскую дорогу (La via Tolosana) – обычный путь пилигримов в Santiago с севера»²³, «которая вела к величайшей святыне средневекового католичества – храму св. Якова Кампостельского в северной Испании. Отсюда и имя этого святого, которым так часто клянется граф

²⁰ Силард Л. *Studia Litterarum*. 2016. № 3–4. С. 235 [16].

²¹ В связи с этим данные топонимы в словарной статье также оставлены нами без перевода.

²² Bédier J. *Les legends épiques: Recherches sur la formation des chansons de geste*. 4 vols. Paris: Champion, 1908. Vol. 1 [18].

²³ См.: Блок А.А. Примечания к драме «Роза и Крест». С. 517. Опираясь на вышеуказанную книгу Ж. Бедье, далее в этом примечании Блок пишет о «“путеводителе пилигримов” (Codex Campostellanus XII века; здесь значатся: Nomes, Saint-Gilles, Saint-Guilhem-du-Désert, Toulouse). В последние годы Bédier в своей книге (*Les Légendes épiques, recherches sur la formation de schansons de geste*, 2 vols, Paris, 1908), следуя указаниям *Chansons de geste*, проследил этот путь за Nomes на Париж через Clermonts-Ferrand» (там же). Блок пересказывает следующие страницы указ. соч.: о Codex Campostellanus см. с. 135–136; об указанном в нем маршруте паломников от Безье до Нима по римской дороге Via Domitia и от Нима до Тулузы см. с. 339–340; о пути через Клермон-Ферран см. с. 345–346; о могиле св. Иакова см. с. 337–338. На основе этих данных Блок строит путь Бертрана, который от Монсегюра через Каркассон и Безье по Via Domitia выходит на Толосанскую дорогу у Монпелье. Между Монпелье и Нимом Бертран встречается с католической армией, следующей из Леона, и далее, свернув на «путь пилигримов», через Ним добирается до города Клермон-Ферран (Clermont-Ferrand), откуда следует в Бретань.

Арчимбаут»²⁴, отсюда почерпнул Блок и дополнительные сведения о том, что «один из торных путей северных паломников пролегал близ Тулузы».

Таблица 1

Фрагмент с пометами Блока в словаре М. Буйе ²⁵	Из «Примечаний» к <i>PK</i> ²⁶
<p><u>SANTIAGO</u> или <i>Сантьяго-де-Компостела</i>. <u>Campus Stellae</u> [лат.: «звездное поле»] в Средние века: в Испании (Галисия), т.к. апостол был погребен в <u>Галисии</u> <...> Красивый собор, состоящий из двух церквей, построенных одна над другой, и в котором находится гробница <u>Св. Иакова Старшего</u> <...> Архиепископство, которое было первым в Ирри, было перенесено в это место <u>около 840 г.</u> при Альфонсо II, когда <u>туда был перевезен прах св. Иакова, покровителя Испании (найденный в 808 г. епископом Теодемиром)</u>. Его <u>латинское название Campus stellae</u> происходит от чудесной звезды, которая, как говорит легенда, указала на <u>могилу апостола</u>. <u>Говорят, что немногим позже (при Рамиро I), в битве при Logrono, сам св. Иаков верхом на белом коне одержал победу над сарацинами Абд ар-Рахмана II. Как бы то ни было, вскоре город сделался местом самого известного паломничества...</u></p>	<p>Граф и Капеллан часто поминают одного из наиболее почитаемых в их время святых – апостола Иакова Старшего, «святого Иакова Кампостельского». Праха святого Иакова, покровителя Испании, был перевезен в IX столетии в Кампостелло; легенда говорит, что место для погребения (в испанской провинции Галиции) было указано звездой; отсюда – имя местечка – Campus Stellae; немного позже, по преданию, сам Иаков на белом коне участвовал в битве с маврами при Logrono и принес испанцам победу. Все это сделало Santiago местом паломничества не менее знаменитым, чем Рим; один из торных путей северных паломников пролегал близ Тулузы; как раз в начале XIII столетия достраивался собор над могилой святого.</p>

О св. Губерте, упоминаемом в *PK*, Блок пишет в примечании: «S. Hubert – “Arpêtre des Ardennes” XII века, покровитель охотников»²⁷, – также приводя данные из целиком им отчеркнутой словарной статьи Буйе: «*Hubert (S.)*, <...> получил титул апостола Арденн (d’arpêtre des Ardennes) <...> покровитель охотников»²⁸.

Словарная статья об альбигойцах в издании Буйе сохранила подчеркивания Блока, которые воспроизводятся в русском переводе: «Альбигойцы. Этим именем называют всех еретиков юга Франции XI и XII веков, учения которых, по большей части, были пропитаны заблуждениями манхеев; они были распространены в Лангедоке и Провансе и занимали в основном города графства: Альби (от которого и получили свое имя), Безье, Каркассон, Тулуза, Монтобан, Авиньон. <...> Альбигойцы наделили себя именем кафары [Cathares] (чистые).

²⁴ См.: Жирмунский В.М. Драма Александра Блока «Роза и Крест». С. 286.

²⁵ Vouillet M. Dictionnaire universel d’histoire et de géographie, p. 1680. Здесь и далее пометы воспроизведены по фотографиям страниц издания из Мемориальной библиотеки А. Блока и сверены с их описанием в: Библиотека А.А. Блока. Описание: Кн. 3. С. 39–40.

²⁶ Блок А.А. Примечания к драме «Роза и Крест» // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 4. М., 1961. С. 510–511 [17].

²⁷ См.: Блок А.А. Примечания к драме «Роза и Крест». С. 518.

²⁸ Там же. Р. 879.

Их ересь <...> была быстро подавлена архиепископом Милана, но уже успела заполнить Южную Францию²⁹.

Найденные в словаре Буйе детали, относящиеся к альбигойскому крестовому походу, были перенесены Блоком в исторический контекст *РК* и использованы в комментариях. Так, в словарной статье о графах Тулузы Раймундах «Toulouse (Raymond de)» Блок отчеркивает и подчеркивает сведения о будущем антагонисте Симона Монфора в *РК* графе Раймунде VI Тулузском³⁰. Приводимое далее подчеркнутое Блоком сообщение о женах графа Тулузского (в утрированном виде) с очевидностью «перекочевало» в реплику Капеллана о том, что граф Раймунд «и греховодник к тому же: пять жен – и ни одного законного сына...»³¹. «Войска Раймунда», – согласно Буйе, сочувствовавшего альбигойству, и, в том числе на этом основании, у Блока включающие «ткачей»-альбигойцев, неоднократно упоминаются в *РК*³². В конечном итоге, сам текст этой словарной статьи Блок в сокращенном виде переносит в «Примечания» к драме («Раймунд»), как видно из предлагаемой ниже сверки (табл. 2).

Таблица 2

Текст с пометами Блока в словаре М. Буйе ³³	Из «Примечаний» к <i>РК</i> ³⁴
Тулузский граф <...> <i>Р<аймунд> VI «Старый», сын и преемник предыдущего графа, родился в 1156 г., имел бурные разногласия со Св. престолом по поводу альбигойцев, чьей ереси он негласно сочувствовал: ему приписали убийство легата Петра де Кастельно. Два раза отлученный от церкви (в 1208 и 1211 гг.), он выдержал провозглашенный против него крестовый поход, причем был вынужден оказывать поддержку этим кровопролитным и разрушительным войнам и на время лишен своего положения в стране, которую захватил Симон де Монфор (1212–1218 гг.); но в конце концов он одержал победу над вражескими армиями, возвратился в свои владения и оставался там до своей смерти (1222 г.), несмотря на нападения Амори де Монфора, сына Симона. Граф Тулузский был женат пять раз, но оставил только двух законных сыновей...</i>	Раймунд VI «Старый», граф Тулузский, родился в 1156 г., имел бурные разногласия со св. престолом по поводу альбигойства, которому он негласно сочувствовал; ему приписали убийство легата Петра де Кастельно. Два раза отлученный от церкви, он выдержал страшную резню, шесть лет был в изгнании (пока Тулузой правил Симон Монфор), но потом возвратился и до смерти продолжал владеть графством, несмотря на нападения Амори Монфора (сына Симона). Раймунд был женат пять раз, но оставил только двух законных сыновей. В 1208 году графство Тулузское вмещало в себе графства Кверси, Альби, Каркассон, Ним, Безье, Фуа и «Прованский маркизат» ³⁵ .

²⁹ См.: Блок А.А. Примечания к драме «Роза и Крест». Р. 36.

³⁰ Там же. Р. 1878.

³¹ Блок А.А. Роза и Крест // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 4. М., 1961. С. 178 [19].

³² Там же, с. 236.

³³ Bouillet M. Dictionnaire universel d'histoire et de géographie, p. 1878 (прав. стб.).

³⁴ Блок А.А. Примечания к драме «Роза и Крест». С. 512–513.

³⁵ Заключительная фраза примечания Блока является кратким пересказом из предыдущей словарной статьи «Toulouse (Comté de)», где говорится, что уже в X в. под владением графства Тулуза «находились графства Кверси, Альби, Каркассон, Ним, Безье и Фуа. Кроме того, графы унаследовали в XI в. часть Прованса, известного как *Прованский маркизат*», см.: Bouillet M. Dictionnaire universel d'histoire et de géographie, p. 1878.

Блоковское примечание «Симон Монфор» во многом (в двух местах – дословно) также повторяет статью «Монфор» из словаря М. Буйе. Словарная статья о многократно упоминаемом в *PK* предводителе войска крестоносцев графе Симоне де Монфоре содержит маргиналию Блока: «тогда следоват<ельно> ему было около 50 ти», свидетельствующую о внимании поэта к деталям, касающимся исторических персонажей драмы³⁶. Эти детали были перенесены Блоком в исторический контекст произведения и использованы в комментариях к нему. Сопоставление этих текстов с учетом помет Блока³⁷ представлено ниже (табл. 3). Французский текст с маргиналиями А. Блока приведен на иллюстрации 1.

Таблица 3

Текст с пометами Блока в словаре М. Буйе ³⁸	Из «Примечаний к драме “Роза и Крест”» ³⁹
<p>МОНФОР (Симон, барон, потом граф Монфор-тский), <u>знаменитый своими походами против альбигойцев</u>, родился около 1160 г., в семье, принадлежавшей роду Монфор-л’Амори [против текста запись А. Блока: «тогда следоват<ельно> ему было около 50 ти»], также участвовал в крестовом походе, объявленном в 1199 г. Фульком де Нойи, и отличился в Палестине. <u>Возвратясь, был избран баронами в 1208 году предводителем крестового похода, со-званного во Франции против альбигойцев, во главе которых был Раймонд, граф Тулузский.</u> <i>В этой плачевной войне он отличился доблестью, но также и жестокостью; Монфор захватил в 1209 году Безье (где он погубил, как говорят, около 60 тысяч человек), взял и разорил Каркассон, сражался в 1213 году при Мюре с Педро II, союзником альбигойцев, с которым он осаждал этот город, отобрал владения у графа Тулузского и был в этом поддержан папой Иннокентием III.</i> <i>Симон был убит в 1218 году брошенным камнем при осаде Тулузы, которая восстала на него.</i></p>	<p>Монфор Симон – сначала барон, потом граф Монфор-тский (родился около 1160 г.),</p> <p>в 1199 г. участвовал в крестовом походе в Палестину и был прозван за храбрость «Маккавеем» своего века; возвратясь, был избран баронами предводителем крестового похода против альбигойцев; поход этот начался в 1208 году,</p> <p><...></p> <p>взятие Безье, при котором папский легат произнес исторические слова (слова Бертрана, д. III, сч. 1), а потом и Каркассона относится к следующему году.</p> <p>Симон, прославившийся крайней жестокостью во время альбигойской войны, был убит (гораздо позднее) ударом камня при осаде Тулузы.</p>

Как следует из сопоставления текстов, в примечаниях к *PK* Блок почти дословно воспроизводит подчеркнутый им комментарий из «Универсального

³⁶ Библиотека А.А. Блока. Описание: Кн. 3. С. 39–40. Внимание автора *PK* к историческим деталям об этом его персонаже отражено также в пометах к статье о шато «Montfort» («Montfort» (Bouillet M. Dictionnaire universel d’histoire et de géographie, p. 1269 [лев. стб.]), где Блок подчеркивает множественными чертами сведения о родовом замке графа Монфор(т)ского и подчеркивает его, вошедшее в титул название: «M<ontfort>-l’Amaury».

³⁷ Подчеркивания Блока воспроизводятся, отчеркнутый на полях текст набран курсивом.

³⁸ Bouillet M. Dictionnaire universel d’histoire et de géographie. P. 1269 [прав. стб.] (перевод М.С. Ефимовой).

³⁹ Блок А.А. Примечания к драме «Роза и Крест». С. 512.

словаря» Буйе о том, что Симон Монфор, «возвратясь, был избран баронами в 1208 году предводителем крестового похода...». В результате этого Блок ошибочно приписывает датировку начала похода 1208 году, о чем пишет в примечании к РК: «возвратясь, был избран баронами предводителем крестового похода против альбигойцев; поход этот начался в 1208 году»⁴⁰. Однако Буйе ошибся и в том, что Монфору принадлежало изначальное руководство крестовым походом против альбигойцев. В действительности Монфор принял командование северофранцузским войском лишь спустя месяц с осады Безье (21–22 июля 1209 г.), т.е. в конце августа 1209 г., уже после взятия Каркассона. Неточность с Монфором, очевидно, связана со словарной статьей Буйе о Монфоре, на которую Блок опирается уже в начальный период работы над будущей драмой⁴¹ и позднее, при работе над примечаниями.

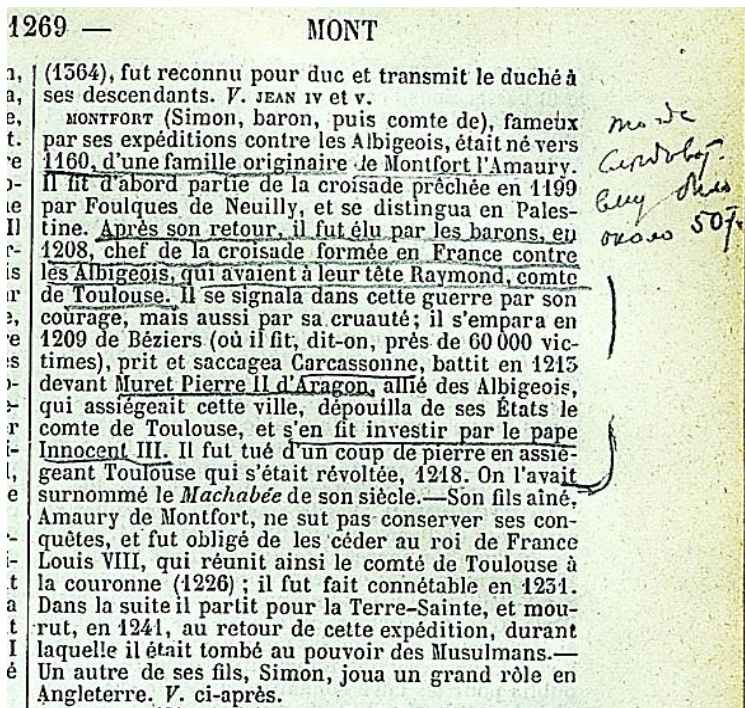


Иллюстрация 1. Маргиналии Блока в статье «Montfort» из «Универсального словаря по истории и географии» М. Буйе (из фондов Мемориальной библиотеки А.А. Блока в ИРЛИ РАН (Кат. № 94 2/135)).

⁴⁰ Блок А.А. Примечания к драме «Роза и Крест». С. 512.

⁴¹ Так, Блок пишет во второй редакции РК: «Звал и меня жестокий Монфор / Под орифламму свою» (см.: Блок А.А. «Роза и Крест». Из текстов второй редакции // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 4. М., 1961. С. 492 [20]). Бертран говорит с Рыцарем-Грядущее, прообразом Гаэтана, о Монфоре, когда крестоносцы находятся у Безье, т.е. до его назначения в Каркассоне предводителем войска.

Здесь необходимо отметить, что аналогичные сведения были приведены и в книге О. Йегера «Всеобщая история», к которой Блок обращался за более подробными сведениями по истории альбигойского крестового похода (выписка Блока из этой книги и комментарии приведены в Приложении).

«Они теперь в Безье»: символический характер исторических деталей драмы

В «Записках Бертрана, написанных им за несколько часов до смерти» (1913 г.) А. Блок от лица Бертрана пересказывает этот не соответствующий историческим реалиям сюжет: «Граф Монфор, которого ждали у нас в замке как избавителя от еретиков, был, по словам окрестных жителей, еще только в Лионе»⁴². Здесь появляется еще одна историческая деталь – город Лион, откуда вышло крестоносное войско. В реальности далее оно двинулось по долине реки Рона и вступило в Лангедок у города Бокер, заняло близлежащие города Ним и Монпелье, а затем взяло штурмом города-крепости Безье и Каркассон⁴³. О первоначальном месте сбора крестоносного войска А. Блок узнает из книги немецкого историка О. Йегера (см. Приложение). Выписка из книги Йегера используется Блоком в диалоге Бертрана с графом Арчимбаутом (Акт I, сц. 4): «– Бертран. Монфор, сказали мне, теперь в Лионе... – Граф. <...> Узнать ты едешь, близко ли теперь / Симона доблестное войско!»⁴⁴.

Представляется, что, за исключением неточной датировки начала альбигойского крестового похода и указания на изначальную ведущую роль Монфора в нем, большинство других историко-хронологических неточностей, на которые обыкновенно и указывает, со времен статьи медиевиста Д. Шелудько «Об источниках драмы Блока “Роза и Крест”»⁴⁵, «наивно-дидактическая» критика способов изображения в драме исторических событий⁴⁶, в действительности отражают намеренный блоковский литературный прием сжатия событий длившейся почти столетия войны с альбигойцами – для привлечения в драму ее главных символов, таких, например, как взятие Безье (1209 г.) или Монсегюр (ставший альбигойской крепостью гораздо позднее)⁴⁷. О них Блок сообщает подлинные исторические подробности в Примечаниях к *РК*.

Однако следует отметить, что Д. Шелудько первым отметил Безье как важный исторический маркер: «Блок относит действие к эпохе появления

⁴²См.: Блок А.А. Записки Бертрана, написанные им за несколько часов до смерти // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 4. М., 1961. С. 524 [21].

⁴³ См. карту на вклейке кн.: Блок Александр. Роза и Крест / Blok Aleksandr. The Rose and the Cross. М.: Центр книги Рудомино, 2013 [22].

⁴⁴ Блок А.А. Роза и Крест. С. 179–180.

⁴⁵ Шелудько Д. Об источниках драмы Блока «Роза и Крест». Р. 103–138 (в особенности Р. 130–134).

⁴⁶ Op. cit. Р. 131.

⁴⁷ О Монсегюре как символическом топониме в *РК* см. главу «Монсегюр–“Монсальват” – символический топоним в драме “Роза и Крест”» в работе: Рычков А.Л. Исторический и религиозный фон драмы «Роза и Крест» в университетском круге общения и чтения А. Блока // Шахматовский вестник. Вып. 14. М., 2017. С. 48–53 [23].

Монфора в Провансе и взятия Безье, следовательно, к 1209 г. Он, однако, несколько произвольно комбинирует исторические события»⁴⁸. В частности, осада Безье в *PK* приходится на апрель, а не июль 1209 г. На примере этой ошибочной датировки американский исследователь русской литературы Е.А. Сливкин пишет о контекстуальной необходимости художественной переработки исторических реалий в *PK*. По сюжету пьесы Бертран приводит Гаэтана в замок Арчимбаута под видом жонглера. Однако, как замечает Сливкин, «состязания жонглеров в феодальных замках традиционно проходили на весеннем празднике в начале мая»⁴⁹. Блок тщательно работает над подробностями этого весеннего праздника в *PK*, в том числе «делает поэтические переложения текстов песен из диссертации Е. Аничкова “Весенняя обрядовая поэзия на Западе и у славян”. Чтобы праздник в драме мог состояться в первый день мая, Бертран должен вернуться из поездки на север с хорошей вестью, что Монфор уже в Безье, и убедить графа устроить праздник, поэтому крестоносное войско в драме Блока осаждают и берет Безье не в конце июля 1209 года, а в конце апреля»⁵⁰. Таким образом, Блок сознательно вносит в сюжет *PK* с ошибочной датировкой несущую для него важную и многосмысловую символическую нагрузку историю взятия Безье. Согласно выводам Е.А. Сливкина, «примечание Блока <...> к словам Бертрана о резне в Безье: “Событие относится в действительности к лету 1209 года” (4, 518) свидетельствует, что хронология событий Альбигойской войны была ему известна. Блок в “Розе и кресте” всего лишь перегруппировывает подлинные исторические события так, чтобы добиться их предельной концентрации в тесном пространстве драмы»⁵¹.

Таким образом, в мифопоэтическом хронотопе *PK* время Альбигойских войн сгущается и становится формой драматического пространства, связанной с элементами сакральной топографии драмы, где соседом замка Арчимбаута оказывается легендарный Монсегюр⁵². Блок в своих примечаниях подробно объясняет каждый топоним и оним, поскольку в ономастиконе драмы они становятся важным ключом к ее «символическому регистру» и объясняют противостояние сил, представленных персонажным рядом. В этом ракурсе историческая эпоха получает в окончательном тексте драмы исключительно выверенное выражение.

В примечание о Монфоре Блок вставляет отсутствующие в словарной статье Буйе сведения о введенных в текст драмы крылатых словах папского легата Амальрика, на которых в этой связи следует остановиться подробнее.

Докладывая графу Арчимбауту результаты своей разведки о движении «войска Монфора», рыцарь Бертран говорит про «взятие Безье, при котором пап-

⁴⁸ Шелудько Д. Об источниках драмы Блока «Роза и Крест». Р. 130–131.

⁴⁹ См.: Сливкин Е.А. Катарский миф о небесном двойнике в драме Александра Блока «Роза и Крест». С. 89.

⁵⁰ Там же, с. 90.

⁵¹ Там же, с. 90.

⁵² См.: Блок А.А. Роза и Крест. С.178.

ский легат произнес исторические слова»⁵³: «Они теперь в Безье, / Жгут, избивают жителей: “Всех режьте! – / Сказал легат: – Господь Своих узнает!”»⁵⁴. В.М. Жирмунский отмечает, с каким «ужасом рассказывает Бертран об этих кровавых событиях» в Безье, и приходит к заключению, что сделанное далее Блоком примечание к рассказу Бертрана – «внешне сдержанное фактическое указание на исторический источник лучше всего выражает внутреннее эмоциональное отношение поэта к этому историческому свидетельству»⁵⁵. Жирмунский отмечает также, что «граф Арчимбаут в восторге от этого ответа: “Так им и надо! Молодцы!”»⁵⁶. По характеристике Блока, рыцарь Бертран, в жилах которого течет «кровь еретика, [альбигойца,] кафара»⁵⁷, напротив, уверен: «Меч Монфора – не в божьей руке»⁵⁸. Он полагает, что войско графа Монфора в Безье «занималось делом, позорным для христиан, избивая, по наущению папского легата, мирных жителей»⁵⁹. Таким образом, представляется, что вставка крылатого выражения Амальрика при взятии Безье не только «выражает внутреннее эмоциональное отношение поэта» к событиям, но и, согласно авторскому замыслу, несет важную символическую нагрузку, на историческом примере убедительно очерчивая контраст между взглядами персонажей на двух полюсах драмы.

Впоследствии, весной 1919 г., Блок переносит этот факт истории взятия Безье в «План представления» исторической мелодрамы без названия, написанный им для инициированного А.М. Горьким проекта Наркомпроса «Инсценировка истории культуры» с постановкой серии «Исторических картин». Здесь Блок выводит Амальрика в образе папского легата, который, будучи гостем в замке у «зараженной ересью» катаров провансальской графини, грубо нарушает законы гостеприимства и приказывает рыцарям «жечь и резать всех – господь разберет своих»⁶⁰.

Следует отметить, что этот альбигойский сюжет также нашел отражение в философско-эпической поэме «Альбигойцы» (Die Albigenzer, 1842 г.) известного в кругу русских символистов (его переводил К. Бальмонт) «метафизического романтика» – австрийского поэта Н. Ленау (наст. имя N. Niernbsch von Strehlenau, 1802–1850), который изобразил альбигойцев как борцов за истину и справедливость, высокие идеалы человечества. Эта революционно-бунтарская

⁵³ См.: Блок А.А. Примечания к драме «Роза и Крест». С. 512.

⁵⁴ См.: Блок А.А. Роза и Крест. С. 207.

⁵⁵ Жирмунский В.М. Драма Александра Блока «Роза и крест». С. 314.

⁵⁶ Блок А.А. Роза и Крест. С. 208.

⁵⁷ Блок А.А. (Объяснительная записка для Художественного театра) // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 4. М., 1961. С. 534 [24].

⁵⁸ Блок А.А. Роза и Крест. С. 201.

⁵⁹ Блок А.А. Записки Бертрана, написанные им за несколько часов до смерти. С. 524.

⁶⁰ Блок А.А. План представления // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 4. М., 1961. С. 544 [25]. Представляется, что прототипом этого сюжета о графине могла послужить история убийства (по воле Монфора) в 1211 г. «дамы замка Лавор» Гиральды де Лорак (Girarde de Laurac) и сожжения множества защитников замка, упомянутая в большинстве современных Блоку источников об Альбигойских войнах и известная наравне со словами аббата Амальрика.

нота была высоко оценена и куратором проекта «Инсценировки истории культуры» А.В. Луначарским, который еще до Революции 1917 г. перевел поэму Ленау и первым ввел в советскую критику «исторические слова» Амальрика: «Ленау не забыл знаменитое слово аббата Арнольда: “Бейте и католиков и еретиков, – как бы ни смешались здесь их трупы, господь отделит своих верных слуг на том свете”, действительно грандиозное изречение фанатического безумия, и вместе такое логичное, такое католически правоверное»⁶¹. По заключению Луначарского, «“Альбигойцы” занимают по праву почетное место в боевой поэзии разума, надежды и свободы»⁶². Возможно, эта известная позиция Луначарского могла способствовать возвращению Блока к альбигойской теме «Плана представления» в проекте, непосредственно курируемом Луначарским.

Рассматриваемые «исторические слова» папского легата и цистерцианского аббата Сито Арнольда Амальрика (или Арно Амори, *лат.* Arnoldus Amalricus, *франц.* Arnaud Amaury), ныне ставшие «крылатыми» как символ породившего Инквизицию идеологического геноцида, известны из свидетельства немецкого монаха-доминиканца Цезария Гейстербахского (1180–1240) в его диалоге «Беседа о чудесах» (ок. 1219–1223 гг.). Считается, что они были произнесены 22 июля 1209 года при штурме крепости Безье, когда предводители войска спросили легата, как отличить праведных от неправедных, т.е. католиков от еретиков? На что аббат, опасаясь, что катары из страха смерти прикинутся католиками, ответил: «Убивайте их (всех). Господь узнает своих [Caedite eos. Novit enim Dominus qui sunt eius]»⁶³. Массовое убийство Амальрик цинично оправдал дословной евангельской цитатой (2 Тим. 2:19): «познает Господь Своих» (*Dominus qui sunt eius*), его ответ также является парафразом *Книги Чисел* 16:5 библейского Пятикнижия.

Д. Шелудько в свое время предположил, что этот ответ и сопровождающие его комментарии Бертрана А. Блок заимствовал из известного многотомного издания Дж. Вайссете «Всеобщая история Лангедока» («Hist. Gén. de Languedoc, VI, 289»⁶⁴), однако эти слова были известны Блоку ранее, со студенческих времен. Так, они рассматриваются в первой книге фундаментального пособия Ф. фон Бецоляда «История реформации в Германии» (1900 г.),

⁶¹ См.: Луначарский А. Ленау и его философские поэмы // Ленау Н. Фауст. Поэма. СПб., 1904. С. 1–117 (цит. по: Луначарский А.В. Собрание сочинений. Т. 5. М., 1965. С. 70 [26]). Луначарский посвящает событиям в Лаворе (см. примеч. 60) особое внимание: «Очень эффектна фреска “Девушка из Лавора”» (Там же. С. 66).

⁶² Там же. С. 70.

⁶³ Caesarius, Dialogus miraculorum, V, 21: «Зная по признаниям, что смешаны среди жителей католики и еретики, сказали рыцари аббату: “Что делать нам, владыка? Не можем мы отличить добрых от злых”. Тогда аббат и остальные, кто опасался, что, боясь смерти, еретики притворятся верными христианами, а после ухода воинов снова вернуться к ереси, как говорят, сказали: “Всех убейте, Господь знает своих”. И так было убито бесчисленное множество в этом городе» (см.: Цезарий Гейстербахский. Беседа о чудесах. Раздел пятый: О бесах // Цезарий Гейстербахский. *Религия. Церковь. Общество: Исследования и публикации по теологии и религии*. 2018. Вып. 7. С. 227 [27]).

⁶⁴ См.: Шелудько Д. Об источниках драмы Блока «Роза и Крест», р. 132. Имеется в виду издание: Histoire générale de Languedoc: avec des notes et les pieces justificatives par dom C. Devic et dom J. Vaissete. Toulouse, 1879. Vol. VI, p. 289.

имевшегося в библиотеке Блока и тщательно им проштудированного. На странице 11, которая содержит многочисленные подчеркивания и заметки рукой А. Блока («вальденсы», «Гусс»), приведены «крылатые слова» легата папы Иннокентия III Амальрика при штурме Безье, впоследствии вошедшие в драму *РК*: «“Бейте всех насмерть”, приказывал легат, “Господь знает своих”»⁶⁵. Ранее (на с. 2) Блок частично подчеркивает и целиком отчеркивает на полях слова: «Таким образом Рим еще раз пас народы с железным скипетром в руке, и творец этой системы террора, Иннокентий III...», а выше (на с. 1) записывает: «Иннок<ентий> III. XIII в.»⁶⁶. Эти маргиналии наглядно демонстрируют тот контекст, в котором Блок воспринимал слова папского легата при штурме Безье.

В примечании к реплике Бертрана: «Они теперь в Безье...» Блок опирается на цитированное свидетельство Цезария и неназванную хронику: «Событие относится в действительности к лету 1209 года. Знаменитые слова произнес папский легат Арнольд Амальрик; после этого, говорит хроника, в городе “не осталось ни одного живого существа”; Безье разграбили и сожгли»⁶⁷.

Отсутствие ссылки на хронику объясняется тем, что, как нами выяснено, Блок в комментарии к словам Бертрана «Они теперь в Безье...» (Акт III, сц. 1) пересказывает параграф «Крестовый поход против альбигойцев» статьи М.Н. Покровского «Средневековые ереси и инквизиция» из многотомной «Книги для чтения по истории средних веков» (1912 г.), которая имела в библиотеке поэта⁶⁸. Покровский пишет, что, когда в середине лета 1209 г. войска Монфора подступили к Безье, «...толпы arlots – пеших волонтеров, набранных из подонков населения, ворвались в город вслед за отступавшими жителями Безье и начали без разбору бить всех, кто попадался под руку; более осторожные спрашивали легата, как им отличить еретиков от правоверных. “Бейте их всех”, ответил Арнольд: “Господь узнает своих!” <...> “Не осталось ни одного живого существа”, говорит современный хроникер. После того, город ограбили и подожгли со всех концов»⁶⁹. Кроме очевидных параллелей, приводимая в текстах «Примечаний» Блока и Покровского цитата из хроники/хроникера уникальна, т.е. является переводом самого Покровского. Таким образом, из контекста установлен нами источника блоковского примечания о Безье мы можем установить, о какой конкретно хронике в нем идет речь.

⁶⁵ См.: Бецольд Ф. История реформации в Германии: в 2 т.: пер. с нем. Т. 1. СПб., 1900. С. 11 [28]. См.: Библиотека А.А. Блока. Описание: в 3 кн. Л., 1984. Кн. 1. С. 41 [29].

⁶⁶ Там же. С. 40–41.

⁶⁷ См.: Блок А.А. Примечания к драме «Роза и Крест». С. 518.

⁶⁸ См.: Библиотека А.А. Блока. Описание. Кн. 3. С. 230. В уточняющей описании публикации указаны вып. 1 и 3–4, сведения о втором выпуске отсутствуют (см.: Хохлова Н.А. Новые материалы к описанию библиотеки А.А. Блока // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1994 год. СПб., 1998. С. 323 [30]).

⁶⁹ Цит. по: Покровский М.Н. Средневековые ереси и инквизиция // Книга для чтения по истории средних веков: в 4 вып. / сост. кружком преподавателей под ред. П.Г. Виноградова. 3-е изд. М.: Тип.-литогр. Т-ва И.Н. Кушнерев и К. 1903. Вып. 2, ч. 1. С. 232 [31].

В качестве источника и пособия по теме «катары» Покровский рекомендует книги немецкого историка И. Дёллингера (где не упоминается взятие Безье) и лютеранского историка религии Ч. Шмидта «История и доктрина катарской или альбигойской секты» (1849 г.)⁷⁰. В последнем издании текст главы об осаде Безье разнится по содержанию с текстом статьи Покровского и не содержит приводимой им цитаты, а в качестве первоисточников Шмидт использует поэтическую хронику (эпическую песнь) Гильома Тудельского, письмо легата Амальрика папе Иннокентию III (1209 г.), «Альбигойскую историю» Петра Сернейского и ряд вторичных документов⁷¹, ни один из которых не содержит в точности заимствованной Блоком фразы. Однако проведенный нами текстологический анализ статьи самого М.Н. Покровского показал, что параграф «Крестовый поход против альбигойцев» является переводным переложением параграфа «Резня в Безье» (*Le massacre de Béziers*) в 4-м томе известного капитального труда французского историка Анри Мартена (1810–1883) «История Франции»⁷², соответствующий пассаж книги которого повествует, что «множество *arlots* и волонтеров так яростно бросились на горожан, что оттеснили их обратно в город и ринулись туда вслед за ними. <...> “Произошла величайшая резня в мире; <...> Победители спросили аббата Сито, как они смогут отличать еретиков от (истинно) верующих: “Убейте их всех!, – ответил Арнольд Амальрик, – убейте их всех: Бог узнает своих!” <...> Город разграбили, повсюду подожгли, и все было разорено и сожжено, как мы все еще можем видеть; **так что там не осталось ни одного живого существа**⁷³. <...>” Хроникер Обри или Альберик Труафонтенский утверждает, что убитое население составило 60000 человек»⁷⁴.

Сверка перевода с цитированным выше текстом из статьи Покровского свидетельствует, что последний ошибочно принимает приводимую Мартемом цитату за свидетельство хроникера Обри Труафонтенского. В действительности же Анри Мартен указывает в примечании к тексту, что «описание резни в Безье взято из “*Historia de los grans faicts d’armas et guerras de Tolosa*” <написанной веком позже> и из современной <событиям (...)> поэмы о войне альбигойцев, публикацией которой мы обязаны г-ну Фориэлю»⁷⁵, т.е. первому издателю эпической поэмы-

⁷⁰ Читая «Фламенку», Блок особо отметил ссылку на это издание (см.: Рычков А.Л. К франкоязычным источникам мистериального сюжета драмы «Роза и Крест». С. 191). Впоследствии к книге Ч. Шмидта обращались Е.В. Аничков и А. Белый (см., напр.: Андрей Белый. История становления самосознающей души. В 2 кн.: Кн. 1. М., 2020. С. 386, 585 (ЛН 112:1) [32]).

⁷¹ Schmidt Ch. Histoire et Doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois. 2 vols. Paris, 1849. Vol. 1. P. 228–229 [33].

⁷² Martin H. Histoire de France depuis les temps les plus reculés jusqu’en 1789. In 19 vols. 4th ed. Paris, 1864. Vol. 4. P. 32–34 [34].

⁷³ В оригинале у А. Мартина: «La ville pillée, ils y mirent le feu de partout, et tout fut dévasté et brûlé, ainsi qu’on le voit encore maintenant; en sorte qu’il n’y demeura chose vivante» (Ibid. P. 34).

⁷⁴ Ibid. P. 34.

⁷⁵ Ibid. P. 33.

хроники Гильема Тудельского (и анонимного продолжения), видному французскому историку литературы Клоду Фориэлю, опубликовавшему ее параллельно на окситанском и французском языках под названием «История Крестового похода против альбигойских еретиков» (*Histoire de la croisade contre les hérétiques albigeois*. Paris, 1837). Во французском переводе Фориэля подобной приводимой Мартеном цитаты нет, однако прозаический рассказ Мартена о резне в Безье, как сообщает сам автор, является контаминацией его переводов с окситанского языка древней «Истории тулузских войн» и альбигойской хроники Гильома Тудельского, с вольным пересказом которых в итоге и сталкивается А. Блок в статье Покровского. Таким образом, под упоминаемой Блоком в примечании к *PK* хроникой мы условно можем признать испытавший контаминацию и множество переводов пересказ современной событиям поэтической хроники Гильома Тудельского (см. лессы 19–23:7)⁷⁶.

Заключение

В заключение необходимо особо отметить, что внимательное прочтение тематических помет Блока позволяет во многом прояснить «вопрос о релевантности контекстов: правомерно ли “вчитывание” в блоковский текст таких мистериологических смыслов, которых в нем не могло быть?»⁷⁷, поскольку этот вопрос неизменно возникает при выборе герменевтического инструментария и определении известных Блоку исходных текстов, необходимых для осмысления *PK* как пьесы с мистериальным посвятельным сюжетом, опирающимся на историософию Вл. Соловьёва, и эзотерическим символизмом событий и топонимов альбигойского крестового похода⁷⁸. Наследуя софийную историософию Вл. Соловьёва, в своем посвятельном символизме *PK* пронизана глубокой верой Блока в грядущее духовное преображение мира и человека, в связи с чем мистериальный сюжет драмы несомненно должен учитываться исследователями. Он может быть осмыслен как нарративная транспозиция в литературный текст *PK* средневековой мифологической схемы – сверхсюжета рыцарского «взыскания св. Грааля», в который уже как составляющие включаются отдельные символистские эзотерические мифологемы: альбигойская, розенкрей-

⁷⁶ См.: Гильем Тудельский. Песнь об Альбигойском крестовом походе: пер. с прованс. М.: Квадрига, 2010. С. 147–155 [35]. Отметим, что в другой известной хронике того времени, «Альбигойская история» цистерцианского монаха-хрониста Петра Сернейского, также сообщается (*Hyst. Alb.*, XVI): «Statim intrantes, a minimo ad maximum omnes fere necati, tradentes incendio civitatem [Как только они вошли, то перебили почти всех, от мала до велика, и предали пожару город]» (подр. см.: Pierre des Vaux de Cernay. *Histoire albigeoise*. Paris: Vrin, 2012. P. 41–42 [36]). Однако здесь хронист не говорит о поголовном убийстве всех жителей.

⁷⁷ См.: Глухова Е.В. Контекст заглавия драмы Александра Блока «Роза и крест». С. 273.

⁷⁸ Обзор современных исследований мистериального посвятельного сюжета *PK* см.: Рычков А.Л. К франкоязычным источникам мистериального сюжета драмы «Роза и Крест» (романный цикл «Ланселот Озерный»). С. 212–216.

церская, софийная (в ее различных манифестациях), орфическая, «дантов код» русского символизма и др., выявленные исследователями ранее⁷⁹.

Представленный выше анализ блоковских маргиналий показывает, что отсутствующий в перечне известных книжных источников *РК* «Универсальный словарь...» М. Буйе был плодотворно востребован Блоком в работе над *РК* и примечаниями к ней (в особенности: *Святой Иаков*, *Симон Монфор*, *Раймунд*, *Они теперь в Безье*, и др.). Выявленные текстологические параллели с примечаниями А. Блока к *РК* свидетельствуют, что статья «Средневековые ереси и инквизиция» историка М.Н. Покровского, ученика В.О. Ключевского и известного медиевиста акад. П.Г. Виноградова, под редакцией которого была издана написанная на хорошем научно-методологическом уровне того времени многотомная «Книга для чтения по истории средних веков»⁸⁰, несомненно также может быть включена в круг источников по истории альбигойского крестового похода, к которым прибегнул А. Блок в период работы над *РК*.

Ранее не обращавшие на себя внимание исследователей и выявленные выше параллели между примечаниями Блока к *РК* и содержанием ряда книг его библиотеки, включающих маргиналии поэта, позволяют дополнить источниковедческий аппарат к *РК*. Эти маргиналии выше были рассмотрены и использованы нами как герменевтически важные тексты-посредники между сочинениями по истории Средневековья в библиотеке А. Блока и текстом *РК* с примечаниями к ней.

Список литературы

1. Блок А.А. <Интервью о драме «Роза и Крест»> // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 4. М.: ГИХЛ, 1961. С. 530.
2. Шелудько Д. Об источниках драмы Блока «Роза и Крест» // *Slavia* (Praha). 1930–1931. Vol. 9, issue 1. P. 103–138.
3. Жирмунский В.М. Драма Александра Блока «Роза и крест». Литературные источники // Жирмунский В.М. Теория литературы. Поэтика. Стилистика. М., 1977. С. 244–322.
4. Сливкин Е.А. Катарский миф о небесном двойнике в драме Александра Блока «Роза и Крест» // *Вопросы литературы*. 2008. № 4. С. 85–104.
5. Любимова О.Е. Блок и сектанство: «Песня Судьбы», «Роза и крест» // Александр Блок: Исследования и материалы. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. Т. 3. С. 69–89.
6. Рычков А.Л. «Рыцарь-монах» и «Рыцарь-странник»: Вл. Соловьев и драма А. Блока «Роза и Крест» // *Соловьевские исследования*. 2013. Вып. 4(40). С. 173–185.
7. Соловьев Вл. Философские начала цельного знания // Соловьев Вл.С. Собрание сочинений в 9 т. Т. 1. СПб.: Изд. Т-ва «Общественная польза», 1901. С. 227–375.
8. Библиотека А.А. Блока. Описание: в 3 кн. Л.: БАН, 1986. Кн. 3. 332 с.
9. Bouillet M. Dictionnaire universel d'histoire et de géographie. 28-e éd. Paris: L. Hachette, 1884. 2040 p.

⁷⁹ См. об этом: там же.

⁸⁰ Первое издание ориентированной на гимназическое образование «Книги для чтения по истории средних веков» вышло в 1893 г., в связи с чем А. Блок впервые мог ознакомиться с пособием во время учебы в Санкт-Петербургской Введенской гимназии (1891–1898 гг.).

10. Рычков А.Л. К франкоязычным источникам мистериального сюжета драмы «Роза и Крест» (романный цикл «Ланселот Озерный») // Александр Блок: Исследования и материалы. СПб.: Изд. «Пушкинский дом», 2020. Т. 6. С. 188–216.
11. Блок А.А. Дневники // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 7. М.: ГИХЛ, 1963. С. 19–426.
12. Блок А.А. Болотов и Новиков // Утренний свет Николая Новикова / отв. ред. А.Л. Рычков, науч. ред. И.С. Приходько. М.: Центр книги ВГБИЛ имени М.И. Рудомино, 2012. С. 172–252.
13. Рычков А.Л., Лотарева Д.Д., Халтурин Ю.Л. От Болотова к Новикову. Заметки об университетском сочинении А.А. Блока // Утренний свет Николая Новикова. М.: Центр книги ВГБИЛ имени М.И. Рудомино, 2012. С. 271–317.
14. Рычков А.Л. Доклад А. Блока о русском символизме 1910 года как развитие «мысли о Софии» Вл. Соловьёва // Шахматовский вестник. М.: ИМЛИ РАН, 2011. Вып. 12. С. 207–231.
15. Глухова Е.В. Контекст заглавия драмы Александра Блока «Роза и крест» // Шахматовский вестник. Вып. 14. М.: ИМЛИ РАН, 2017. С. 272–294.
16. Силард Л. *Studia Litterarum*. 2016. № 3–4. С. 235–261. DOI: 10.22455/2500-4247-2016-1-3-4-235-261.
17. Блок А.А. Примечания к драме «Роза и Крест» // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 4. М.: ГИХЛ, 1961. С. 510–521.
18. Bédier J. *Les legends épiques: Recherches sur la formation des chansons de geste*. 4 vols. Paris: Champion, 1908. Vol. I. 431 p.
19. Блок А.А. Роза и Крест // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 4. М.: ГИХЛ, 1961. С. 168–246.
20. Блок А.А. «Роза и Крест». <Из текстов второй редакции> // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 4. М., 1961. С. 489–510.
21. Блок А.А. Записки Бертраана, написанные им за несколько часов до смерти // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 4. М.: ГИХЛ, 1961. С. 521–527.
22. Блок Александр. Роза и Крест / Blok Aleksandr. *The Rose and the Cross* / отв. ред. И.С. Приходько, сост. А.Л. Рычков. М.: Центр книги ВГБИЛ имени М.И. Рудомино, 2013. 320 с.
23. Рычков А.Л. Исторический и религиозный фон драмы «Роза и Крест» в университетском кругу общения и чтения А. Блока // Шахматовский вестник. Вып. 14. М.: ИМЛИ РАН, 2017. С. 48–53.
24. Блок А.А. (Объяснительная записка для Художественного театра) // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 4. М.: ГИХЛ, 1961. С. 530–538.
25. Блок А.А. План представления // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 4. М.: ГИХЛ, 1961. С. 543–544.
26. Луначарский А.В. Н. Ленау и его философские поэмы // Ленау Н. Фауст. Поэма. М.: Образование, 1904. С. 1–117.
27. Цезарий Гейстербахский. Религия. Церковь. Общество: Исследования и публикации по теологии и религии. 2018. Вып. 7. С. 208–231. DOI: 10.24411/2308-0698-2018-00011.
28. Бецольд Ф. История реформации в Германии: в 2 т. Т. 1.: пер. с нем. СПб.: Л.Ф. Пантелеев, 1900. 534 с.
29. Библиотека А.А. Блока. Описание: в 3 кн. Л.: БАН, 1984. Кн. 1. 317 с.
30. Хохлова Н.А. Новые материалы к описанию библиотеки А.А. Блока // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1994 год. СПб.: Академический проект, 1998. С. 316–347.
31. Покровский М.Н. Средневековые ереси и инквизиция // Книга для чтения по истории средних веков: в 4 вып. / сост. кружком преподавателей под ред. П.Г. Виноградова. 3-е изд. М.: Тип.-литогр. т-ва И.Н. Кушнерев и К. 1903. Вып. 2, ч. 1. С. 205–248.
32. Андрей Белый. История становления самосознающей души. В 2 кн. Кн. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2020. 640 с. DOI: 10.22455/0130-3627-2020-112-1.
33. Schmidt Ch. *Histoire et Doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*. In 2 vols. Paris; Genève: Cherbuliez, 1848. Vol. 1. 392 p.

34. Martin H. Histoire de France depuis les temps les plus reculés jusqu'en 1789. In 19 vols., 4th ed. Paris: Furne, 1865. Vol. 4. 579 p.
35. Гильем Тудельский. Песнь об Альбигойском крестовом походе: пер. с прованс. М.: Квадрига, 2010. 320 с.
36. Pierre des Vaux de Cernay. Histoire albigeoise. Paris: Vrin, 2012. 258 p.

References

(Articles from Scientific Journals)

1. Caesarius of Heisterbach, in: *Religiya. Tserkov'. Obshchestvo: Issledovaniya i publikatsii po teologii i religii*, 2018, issue 7, pp. 208–231. DOI: 10.24411/2308-0698-2018-00011. (in Russian).
2. Rychkov, A.L., in *Solov'evskie issledovaniya*, 2013, issue 4(40), pp. 173–185. (in Russian).
3. Shelud'ko, D. *Slavia* (Praha), 1930–1931, vol. 9, issue 1, pp. 103–138. (in Russian).
4. Slivkin, E.A. *Voprosy literatury*, 2008, no. 4, pp. 85–104. (in Russian).
5. Silard, L. *Studia Litterarum*, 2016, no. 3/4, pp. 235–261. DOI: 10.22455/2500-4247-2016-1-3-4-235–261. (in Russian).

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

6. Blok, A.A., in: *Utrenniy svet Nikolaya Novikova* [Nikolai Novikov's morning light]. Moscow: M.I. Rudomino All-Russia State Library for Foreign Literature Publ., 2012, pp. 172–252. (in Russian).
7. Glukhova, E.V., in: *Shakhmatovskiy vestnik*. Issue 14. Moscow: IWL RAS Publ., 2017, pp. 272–294. (in Russian).
8. Khokhlova, N.A., in: *Ezhegodnik Rukopisnogo otdela Pushkinskogo Doma na 1994 god* [Year book of the Manuscript department of Pushkin House for 1994]. Saint-Petersburg: Akademicheskii proekt Publ., 1998, pp. 316–347. (in Russian).
9. Lyubimova, O.E., in *Aleksandr Blok: Issledovaniya i materialy* [Alexander Blok: Research and Materials]. Saint-Petersburg: DmitriyBulanin Publ., 1998, vol. 3, pp. 69–89. (in Russian).
10. Pokrovskiy, M.N., in: *Kniga dlya chteniya po istorii srednikh vekov*: [in 4 issue]. Moscow: I.N. Kushnerev Publ. 1903, issue 2:1, pp. 205–248. (in Russian).
11. Rychkov, A.L., in: *Shakhmatovskiy vestnik*. Moscow: IWL RAS Publ., 2011, issue 12, pp. 207–231. (in Russian).
12. Rychkov, A.L., Lotareva, D.D., Khalturin, Yu.L., in: *Utrenniy svet Nikolaya Novikova* [Nikolai Novikov's morning light]. Moscow: M.I. Rudomino All-Russia State Library for Foreign Literature Publ., 2012, pp. 271–317. (in Russian).
13. Rychkov, A.L., in *Shakhmatovskiy vestnik*, issue 14. Moscow: IWL RAS Publ., 2017, pp. 29–66. (in Russian).
14. Rychkov, A.L., in *Aleksandr Blok: Issledovaniya i materialy* [Alexander Blok: Research and Materials]. Saint-Petersburg: 'Pushkinskiy dom' Publ., 2020, vol. 6, pp. 188–216. (in Russian).

(Monographs)

15. Andrey Belyy. *Istoriya stanovleniya samosoznayushchey dushi. V 2 t., t.1* [Andrey Bely. History of the Formation of a Self-Conscious Soul. In 2 vol., vol. 1]. Moscow, 2020. 640 p. DOI: 10.22455/0130-3627-2020-112-1. (in Russian).
16. Bédier J. *Les legends épiques: Recherches sur la formation des chansons de geste*. 4 vols. Paris: Champion, 1908. Vol. I. 431 p.
17. Bezold, F. *Istoriya reformatsii v Germanii. V 2 t., t. 1* [History of the German Reformation. In 2 vol., vol. 1]. Saint-Petersburg, L.F. Panteleev Publ., 1900. 534 p. (in Russian).
18. *Biblioteka A.A. Bloka. Opisanie: v 3 t., t. 1* [The Library of A.A. Blok. Description: in 3 vol., vol. 1]. Leningrad: The Library of the Russian Academy of Sciences Publ., 1984. 317 p. (in Russian).

-
19. *Biblioteka A.A. Bloka. Opisanie: in 3 t., t. 3* [The Library of A.A. Blok. Description: in 3 vol., vol. 3]. Leningrad: The Library of the Russian Academy of Sciences Publ., 1986. 332 p. (in Russian).
 20. *Blok Aleksandr. Roza i Krest* [The Rose and the Cross]. Moscow: M.I. Rudomino All-Russia State Library for Foreign Literature Publ., 2013. 320 p. (in Russian).
 21. Bouillet, M. *Dictionnaire universel d'histoire et de géographie*. Paris: L. Hachette, 1884. 2040 p.
 22. Martin, H. *Histoire de France depuis les temps les plus reculés jusqu'en 1789*. In 19 vol., vol. 4. Paris: Furne, 1865. 579 p.
 23. Schmidt, Ch. *Histoire et Doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*. In 2 vols. Paris; Genève: Cherbuliez, 1848. Vol. 1. 392 p.
 24. Vaux de Cernay, Pierre. *Histoire albigeoise*. Paris: Vrin, 2012. 258 p.
 25. Zhirmunskiy, V.M. Drama Aleksandra Bloka «Roza i krest». Literaturnye istochniki [Block drama «The Rose and the Cross»: Literary sources], in Zhirmunskiy, V.M. *Teoriya literatury. Poetika. Stilistika* [Theory of Literature. Poetics. Stylistics]. Moscow: Nauka Publ., 1977, pp. 244–322. (in Russian).

УДК 130.2:2-14
ББК 83.3(2)

Александр Леонидович Рычков

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

Приложение.
Выписка А. Блока об альбигойском крестовом походе
из сочинений по всеобщей истории О. Йегера и Ф. Шлоссера

Расшифровка и комментарии А.Л. Рычкова

Aleksandr Leonidovich Rychkov

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

Appendix.
A. Blok's Excerpt about the Albigensian Crusade
from the Works on General History by O. Jäger and F. Schlosser

Transcription and comments made by A.L. Rychkov

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.2.135-142

Выписка А. Блока об альбигойцах в Рабочей тетради № 2 к драме «Роза и Крест» (РК), сделанная поэтом в 1912 г. в Шахматово, была расшифрована И.С. Приходько при подготовке комментариев к юбилейному двуязычному изданию драмы и впервые опубликована в составе сопроводительной статьи А.Л. Рычкова¹ к этому изданию без необходимых комментариев и библиографического аппарата. Настоящая публикация устраняет указанные недостатки и включает также факсимиле (см. илл. 1) и конкорданс выписки с текстами литературных источников, что раскрывает контекст кратких записей Блока и позволяет существенно уточнить предшествующую расшифровку.

Историческую картину начала Альбигойских войн А. Блок восстанавливает на основании трудов немецких историков Фридриха Кристофа Шлоссера (Friedrich Christoph Schlosser, 1776–1861) и его последователя Оскара Йегера

¹ Рычков А.Л. Исторический фон и религиозная подоплека драмы «Роза и Крест» // Блок Александр. Роза и Крест / Blok Aleksandr. The Rose and the Cross. М., 2013. С. 292.

В своем классическом исследовании *РК* В.М. Жирмунский попытался установить издание Шлоссера, которым Блок мог воспользоваться в Шахматово (поскольку значительная часть шахматовской библиотеки утрачена). Однако в итоге исследователь отсылает к обоим изданиям: «Всемирная история Ф. Шлоссера, т. 3. Изд. 1-е. СПб., 1863, с. 234–251 (изд. 3-е. СПб., 1878)»². В этой связи ниже в библиографическом описании, комментариях и конкордансе с указанием диапазона цитируемых страниц приведены ссылки на оба издания посвященного «времени крестовых походов» тома Шлоссера: на первое издание В. Серно-Солоновича 1863 г. и на второе, исправленное издание «Всемирной истории» в 8 т. в «Товариществе М.О. Вольфа» 1870 г., далее неоднократно переиздававшееся.

В свою очередь, авторству Оскара Йегера принадлежит более позднее и краткое издание «Всеобщей истории», перевод которого впервые вышел на русском языке в 1894–1895 гг. в издании А.Ф. Маркса. В 1904 г. тем же издателем публикуется исправленное и дополненное Л.З. Слонимским издание «Всеобщей истории», которое (вероятно, как более доступное) и указывает В.М. Жирмунский в качестве источника выписок А. Блока: «Йегер О. Всеобщая история, т. 2. Изд. 2-е. СПб., 1904, с. 314–315»³. В действительности текст этого исправленного переиздания (и последовавших за ним) отличается от того, с которым работал Блок. Так, вместо перенесенной из оригинала сочинения латинской транскрипции имени Петра Вальдуса (Petrus Valdus), которую выписывает Блок, приведена ошибочная французская: Pierre de Vaux (Пьер де Во)⁴. Поэтому мы можем уверенно говорить о том, что в Шахматово в распоряжении Блока находилось именно первое издание «Истории средних веков», со следующих страниц которого Блоком сделаны выписки: Йегер О. Всеобщая история: в 4 т. Т. 2: История средних веков / пер. и доп. под ред. П.Н. Полевого. СПб.: Изд. А.Ф. Маркса, 1894. С. 306–319.

Выписки из второго тома вышеуказанного сочинения по «Всеобщей истории» О. Йегера относятся к значительно более обширному количеству страниц, чем указывает В.М. Жирмунский, и охватывают фрагменты параграфов «Папа Иннокентий III. 1198 г.» (там же, с. 306), «Новые веяния. Ереси» (там же, с. 314–315), «Завоевание Константинополя. Идеологический тупик идеи крестовых походов» и «Крестовый поход детей» (там же, с. 318), а также «Крестовый поход против еретиков» (там же, с. 319). С указанных страниц Блок де-

² Жирмунский В.М. Драма Александра Блока «Роза и крест». Литературные источники // Жирмунский В.М. Теория литературы. Поэтика. Стилистика. М., 1977. С. 400. Цитируемая ссылка В.М. Жирмунского ошибочна и требует уточнения. Как отмечалось выше, в 1-м издании интересовавший Блока раздел находится не в томе 3, а в томе 7 (СПб., 1863): указанные Жирмунским страницы также отсылают к первым двум главам раздела «Западная Европа во время последних Крестовых походов» не третьего, а седьмого тома 1-го издания В. Серно-Солоновича.

³ Жирмунский В.М. Драма Александра Блока «Роза и крест». Литературные источники // Жирмунский В.М. Теория литературы. Поэтика. Стилистика. М., 1977. С. 400.

⁴ Вместо Пьера Вальдо (фр.: Pierre Valdo) ошибочно указано имя его врага – хрониста альбигойского похода Пьера де Во (де Серне).

лает краткие выписки, касающиеся конкретных мест, имен и событий, которые найдут свое отражение в *РК*.

Сравнение выписок с текстами «из Йегера и Шлоссера» показывает, что Блок приступил к изучению «Истории средних веков» О. Йегера с «Книги третьей: От начала Крестовых походов до Рудольфа Габсбургского». Блок начинает конспект не сразу, а возвращается на первых порах к прочитанному и не столько конспектирует первые цитаты, приводя их в сокращении словами оригинального текста, сколько пересказывает освоенный текст, о чем свидетельствуют вступительные фразы выписок (см. далее в конкордансе выписок). Более конкретные и привязанные к тексту книги выписки Блок начинает делать примерно с середины последнего из указанных выше параграфов. В начале четвертой главы (на с. 314 цит. изд.). Блок встречается с упоминанием исторической роли папы Иннокентия III и обращается к предыдущей главе, чтобы прочесть о нем подробнее (на стр. 306, см. об этом далее в конкордансе). Затем Блок возвращается к прерванному чтению и последовательно доводит конспект «из Йегера» до истории взятия Безье (на с. 319 цит. изд.).

Анализ выписок Блока показывает, что в конспектируемых исторических пособиях его интересует начальный период альбигойского крестового похода. Простудировав «Историю средних веков» О. Йегера от параграфа «Папа Иннокентий III. 1198 г.» до событий в Безье, Блок обращается к главе «Южная Франция до альбигойской войны» в фундаментальном пособии Ф.К. Шлоссера и заканчивает конспект на первой странице второй главы «Альбигойская война» (эти главы опубликованы в разделе VI «Западная Европа во время последних крестовых походов» в 7 томе 1-го и 3 томе 2-го изданий). Всего из Шлоссера Блок конспектирует две или три страницы (с. 111–112 из 2-го издания или с. 236–238 из 1-го издания соответственно). Главу «Альбигойская война» Блок, по всей вероятности, далее не читает, поскольку необходимые сведения им уже были до того выписаны в конспект из сочинения Йегера.

Таким образом, за сведениями о предыстории и начале альбигойского крестового похода Блок сперва обращается к сочинению О. Йегера (очевидно, как к более краткому и современному, чем труд его учителя – Ф. Шлоссера). Однако, по досадной случайности, более достоверно начало альбигойского крестового похода было описано именно Шлоссером в главе «Альбигойская война».

В специальном параграфе «Крестовый поход против еретиков» О. Йегер утверждал, что альбигойский крестовый поход изначально состоялся благодаря «графу Симону <Монфору> – главному вождю этого столь угодного Церкви воинского предприятия», и «многочисленное войско собралось с этою целью в Лионе (1209 год) под начальством ревнителя веры, графа *Симона Монфорского* и монаха-фанатика *Арнольда*, настоятеля аббатства Сито (Cîteaux), назначенного папским легатом. Первым крупным воинским подвигом было взятие

штурмом Безьера»⁵. Тогда как Ф. Шлоссер неоднократно указывал в главе «Альбигойская война», что аббат «Арнольд сам взялся предводительствовать этим ополчением» и ответственен за злодеяния в Безье, поскольку «совершенное истребление жителей и свирепая ярость, не щадившая ни женщин ни детей, возбудили общий ужас и отвращение к аббату Арнольду, виновнику этих злодейств»⁶. Согласно Шлоссеру (лишь через месяц после упомянутых в *PK* событий в Безье), взяв Каркассон, вдохновитель и духовный лидер похода папский легат Арнольд Амальрик обратился за помощью к Симону де Монфору, «присоединившемуся к альбигойским крестоносцам только под Каркассонной, но вскоре сделавшемуся главным героем войны»⁷.

В *PK* Блок принимает историю альбигойского крестового похода «по Йегеру», делая Монфора символом этого похода, начиная с его начальной точки – выхода войска из Лиона (о колебаниях Блока в принятии этого развития сюжета, возможно, свидетельствует знак вопроса после выписки о собрании «войска Симона Монфортского» в Лионе). Американский славист Е.А. Сливкин (полагая, что А. Блок был знаком с сочинениями Н.А. Осокина⁸ и полностью ознакомился с альбигойской тематикой в сочинении Шлоссера) предположил, что автор *PK* «лишь перегруппировывает подлинные исторические события» в задачах драмы, в связи с чем намеренно «принял этот “компактный” вариант» истории «по Йегеру»⁹. Представленный в Приложении перечень тематических литературных источников Блока показывает, что хронология событий альбигойского крестового похода действительно была обстоятельно известна Блоку. Однако все доступные ему источники повторяют ошибочную версию истории начала альбигойского крестового похода, представленную у Йегера¹⁰. Публикуемые выписки не дают оснований предполагать, что Блок ознакомился со всем содержанием главы «Альбигойская война» в сочинении Шлоссера, и потому рассматриваемая Е.А. Сливкиным фундаментальная историческая неточность драмы *PK* может также объясняться фатальным невезением ее автора в выборе и приобретении тематической литературы.

⁵ Йегер О. Всеобщая история: в 4 т. Т. 2: История средних веков. СПб., 1894. С. 319.

⁶ Шлоссер Ф.К. Всемирная история: в 8 т. Т. 3: История средних веков. 2-е изд. СПб.; М., 1870. С. 112–113.

⁷ Там же. С. 113.

⁸ Наиболее современные на тот момент представления о ходе альбигойского крестового похода были напечатаны в двухтомной диссертационной монографии Н.А. Осокина «История альбигойцев и их времени», опубликованной в Казани, найти которую А. Блоку посоветовал М. Гершензон: Блок искал ее у букинистов, но не нашел (подробнее см.: Выписки А. Блока из диссертации Е.В. Аничкова / подгот. публ. и коммент. А.Л. Рычкова // Соловьёвские исследования. 2020. Вып. 3(67). С. 126).

⁹ См.: Сливкин Е.А. Катарский миф о небесном двойнике в драме Александра Блока «Роза и Крест» // Вопросы литературы. 2008. № 4. С. 89.

¹⁰ По роли Монфора в альбигойском крестовом походе А. Блок также прочел словарную статью *Montfort* в кн.: Bouillet M. Dictionnaire universel d'histoire et de géographie. 28-e éd. Paris, 1884. P. 1269, и статью М.Н. Покровского «Средневековые ереси и инквизиция» (обсуждение см. в наст. публ., с. 128).

В заключение необходимо отметить, что при переводе текстов конкорданса с русской дореформенной орфографии в современную в написании слова «катары» (греч. καθαρός – «чистый») нами была намеренно оставлена буква старого русского алфавита «Ѡ» (фита), писавшаяся в то время в заимствованных из греческого языка словах и произносившаяся как звук «ф», что и послужило для Блока очевидным основанием для транскрипции «кафары», перенесенной в *РК*.

Публикуемый конспект А. Блока «из Иегера и Шлоссера» написан фиолетовыми чернилами. Пометы синим и красным карандашами могли быть внесены Блоком в рукопись позднее.

Текст выписки А. Блока «из Иегера и Шлоссера»
(ИРЛИ Ф. 654, оп. 1, ед. хр. 148, л. 295–295 об.)

<Л. 295. Начало выписки обозначено кружком, синий карандаш>

При ближ<айшем> рассмотрении не трудно заметить, что в массах не было уже такого стремления к крестовым походам, как сто лет назад, и церковь прилагала все усилия, чтобы вновь разжечь потухающий костер. Молодой папа – Иннокентий III. Ереси быстро пошли вперед. Кафары в Тулузе. Прованс, Лангедок, Гюэнн¹¹, Гасконь – захвачены ими. Сектанты в замках проповедуют о падении душ, о добром и злом Боге. Строгие вегетарьянцы, отверг<али> брак, употребл<ение> мяса – в числе семи смертных грехов. Духовное крещение (consolamentum) для принятия в секту (простое возложение рук на голову).

В 1167 близ Тулузы в С. Феликсе-де Караман у них был собор.

В 1170 году в Лионе – Вальденсы (от Petrus Valdis). Отрицание христ<ианских> угодников, священников. Ложь – в числе семи см<ертных> грехов. Всякая клятва и всякое кровопролитие запрещено. Испорченной видимой церкви и папе противопол<агали> Церковь Невидимую.

Особенно многочисленны – в Альби (отсюда А<льбигой>цы) – опас- <Л. 295 об.> ное место – граница Галлии, Испании и Италии.

Уже в 1212 из южной Франции – «крестовый поход детей».

Войско Сим<она>Монфорского собралось в Лионе. ?¹²

Первый штурм – Безье[ра]¹³.

1178 – франц<узский> король Люд<овик> VII и англ<ийский> король Генр<их> II предоставляют духовной комиссии преследовать еретиков.

Роже II, граф Безье, Каркассона, Альби и Разе вступает за арестуемых.

Иннокентий стал папой в 1198.

В нач<але> XII<I> века – Филипп-Август франц<узский> король.

(Это – кой-что из Иегера и Шлоссера – Шахматово.)

¹¹ Гюэнн – совр.: Гиень.

¹² Вопр. знак поставлен поверх слова «Лионе» красным карандашом.

¹³ *Безьер* – прямая транскрипция от фр. Béziers, Блок исправляет на общепринятую: *Безье*.

Конкорданс выписок А. Блока с текстами литературных источников

1. Выписки из «Всеобщей истории» О. Йегера

Выписки из книги: Йегер О. Всеобщая история: В 4 т. Т. 2. История средних веков / пер. и доп. под ред. П.Н. Полевого. СПб.: Изд. А.Ф. Маркса, 1894. IV, 623 с.

При ближ<айшем> рассмотрении ... церковь прилагала все усилия, чтобы вновь разжечь потухающий костер <С. 314> «При ближайшем рассмотрении, правда, не трудно заметить, что в этом возникновении проявилось уже нечто искусственное, сделанное, что в нем уже сильно сказывается элемент поэтический, и что, как Церковь, так и в особенности глава ее, Иннокентий, имели свои особые причины напрягать все усилия к проведению той мысли, которая, сто лет тому назад, вызывала такой общий и естественный порыв одушевления».

Молодой папа – Иннокентий III. <С. 306> «... возведен в папское достоинство под именем Иннокентия III. Одаренный обширным умом государственным, в цвете сил и разума (ему было всего 37 лет), новый папа...».

Ереси быстро пошли вперед ... граница Галлии, Испании и Италии. <С. 314–315> «В XII в. на юге Франции стала быстро распространяться секта Каваров (или Чистых); центром ее распространения была Тулуза: при общей, в массе народа, ненависти к духовенству, секта стала делать быстрые успехи и вскоре охватила все южные области – Прованс, Гюэнну, Лангедок, Гасконь. Сектанты в замках баронов проповедовали свое странное учение о падении душ, о добром и злом Боге. <...> Они были строгие вегетарианцы и употребление мяса в пищу относили к числу семи смертных грехов; брак отвергали; принятие в секту их совершалось путем «духовного крещения» (consolamentum), которое состояло в простом возложении рук на главу крещаемого. У них был, якобы, высший епископ, надзиравший за их отдельными общинами, и от 1167 г. до нас дошло известие о том, что в С.-Феликсе-де-Караман (близ Тулузы) у <315> них собран был настоящий собор. <...> Вальденсы, – секта, основанная в 1170 г. в Лионе тамошним купцом Петром Вальдусом (Petrus Valdis) <...>. Вальденсы отрицали значение святых угодников, отвергали возможность получить отпущение грехов через посредство священников; к числу смертных грехов они относили и ложь: всякая клятва и всякое кровопролитие воспрещались их законоположениями. Испорченной, по их мнению, видимой Церкви, с папой во главе, они противопоставляли Церковь «невидимую» <...> Особенно многочисленны были они в городе Альби (оттуда и само наименование их Альбигойцами), на опасной грани, отделявшей Галлию от Испании и Италии...».

Уже в 1212 из южной Франции – «крестовый поход детей». <С. 318> «...Иннокентий III энергично продолжал проводить ту же мысль о необходимости вторичного завоевания Св. Земли и освобождении священного города из-под власти неверных, и три первые десятилетия XIII века были переполнены мечтаниями о Крестовых походах; особенно характерно выразилось это настроение времени в двух чрезвычайно курьезных извращениях <...>: в Крестовом походе детей 1212 г. и в одновременно происходившем первом Крестовом походе против еретиков». [§ «Крестовый поход детей»] «Местом действия обоих этих походов была Южная Франция».

Войско Сим<она> Монфортского ... итурм Безье[ра]. <С. 319> «После убийства Петра Кастельно, папою разрешен был Крестовый поход против еретиков и многочисленное войско собралось с этою целью в Лионе (1209 год) под начальством ревнителя веры, графа Симона Монфортского и монаха-фанатика Арнольда, настоятеля в аббатстве Сито (Cîteaux), назна-

ченного папским легатом. Первым крупным воинским подвигом было взятие штурмом Безьера, при котором беспощадно перебито было не менее 20 тысяч человек, составлявших население города».

2. Выписки из «Всемирной истории» К. Шлоссера¹⁴

[Отд. I.1. Южная Франция до альбигойской войны] 1178 – французский король ... вступает за арестуемых. <С. 111 (в 1-ом изд.: Т. VII. С. 236)>: «В 1178 г. французский король Людовик VII и английский Генрих II согласились начать общими силами истребление альбигойских еретиков, но, к счастью, опомнились вовремя и предоставили преследование особой духовной комиссии, назначенной папою <...> Рожер II, граф Безье, Каркассонны, Альби и Разе, вступился за подданных и на арест еретиков ответил ...»;

Иннокентий стал папой в 1198. <С. 111 (в 1-ом изд.: Т. VII. С. 237)>: «В таком положении были дела, когда папою сделался Иннокентий III (1198 г.), принявшийся со свойственной ему горячностью за преследование альбигойцев»;

[Отд. I.2. Альбигойская война] В начале XII века – Филипп-Август французский король. <С. 112 (в 1-ом изд.: Т. VII. С. 238)>: «Иннокентий III <...> настоятельно требовал от епископов южной Франции и короля Филиппа Августа наказания убийцы и велел проповедовать крестовый поход для истребления еретиков».

¹⁴ Нумерация страниц указана по двум изданиям, доступным А. Блоку: Шлоссер Ф.К. Всемирная история: в 18 т. Изд-е В. Серно-Солоновича. СПб.: Тип. И. Огризко, 1863. Т.7: История средних веков. III. Время крестовых походов. С. 236–238; Шлоссер Ф.К. Всемирная история: в 8 т. 2-е общедост., испр. и умнож. издание. СПб.; М.: Издание книгопродавца-типографа М.О. Вольфа, 1870. Т. 3: История средних веков. С. 111–112.

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ

PHILOSOPHY AND CULTURAL STUDIES

УДК 821.161.0
ББК 85.37:83.3(2)

Ирина Анатольевна Едошина

Костромской государственный университет, доктор культурологии, профессор кафедры истории, Россия, Кострома, e-mail: tettixgreek@yandex.ru

Культурфилософия леса в одноименной пьесе А.Н. Островского

Аннотация. Впервые пьеса А.Н. Островского «Лес» анализируется в аспекте культурфилософии, что определяет ее актуальность. Обозначенная проблема исследуется с помощью целого ряда методов, из которых наиболее значимыми являются аналитический, историко-культурный при общем культурфилософском подходе к пониманию сущности и смыслового поля феномена «лес». На основе статей А.А. Григорьева излагаются мировоззренческие представления драматурга, определяемые как органическое развитие жизни общества. Рассматривается основное значение и смысловое поле такого природного и культурного феномена, как «лес», приводятся наиболее значимые для обозначенной проблематики примеры из античной, итальянской, народной культур, а также свидетельства современников драматурга. Выбор примеров обоснован знанием А.Н. Островским иностранных языков, что позволило ему, в том числе, заниматься переводческой деятельностью, а также изучением писателем народной культуры, что нашло отражение в языке и фабулах его пьес. Подробно анализируется пьеса «Лес», выявляются все смысловые оттенки в использовании слова «лес», их функции в характеристике действующих лиц, развитии фабулы, интриги. Уточняются философские и социокультурные смыслы «леса» как феномена русской жизни. Специальное внимание уделяется символистским тенденциям в пьесе, которые вписываются в общие искания времени не только жизни драматурга, но и позднее. Методологической основой авторских размышлений является онтологизм в его утверждении реальности скрытых сущностей бытия в их предметном выражении. На этом основании осуществляется культурфилософский подход к пьесе А.Н. Островского «Лес», что позволило выявить всю сумму смыслов в значении слова «лес», структурировать эти значения, определить их место в развитии фабулы, показать их роль в формировании характеров персонажей. Кроме того, именно культурфилософский подход к феномену «леса» позволил увидеть скрытый символизм пьесы, что вписывает «Лес» А.Н. Островского в творческие искания эпохи конца XIX века.

Ключевые слова: лес как природный и культурный феномен, органика бытия, культурфилософский подход, историко-культурный контекст, фабула, онтологизм бытия, символистские тенденции в драме

Edoshina Irina Anatolyevna

Kostroma State University, Advanced PhD (Culturology), Professor, Professor of the Department of History, Russia, Kostroma, e-mail: tetixgreek@yandex.ru

The Cultural Philosophy of the *Forest* in the Eponymous Play by A.N. Ostrovsky

Abstract. For the first time, “The Forest” by A. N. Ostrovsky is analyzed in the terms of cultural philosophy, which determines its relevance. The problem in question is investigated using a number of methods, the most significant being the analytical, historical-cultural method using a general cultural-philosophical approach to understanding the essence and semantic field of the phenomenon of “forest”. On the basis of the articles by A.A. Grigoriev, the author outlines the worldview of the playwright, defined as the organic development of community life. The main meaning and semantic field of such a natural and cultural phenomenon as “forest” are considered, and the most significant examples relevant to the given problem, drawn from ancient, Italian and folk cultures, as well as testimonies from the playwright’s contemporaries, are brought forward. The choice of examples is explained by A. N. Ostrovsky’s knowledge of foreign languages, which allowed him, among other things, to be engaged in translation activities, and also to study authors writing about folk culture. All that was reflected in the language and plots of his plays. The article presents a detailed analysis of “The Forest” and reveals all the semantic shades in the use of the word “forest”, their functions in the description of the characters and the development of the plot. The philosophical and socio-cultural meanings of the “forest” as a phenomenon of Russian life are clarified. Special attention is paid to the symbolist tendencies in the play, which fit into the general pursuit of time, not only in the life of the playwright, but also later. The methodological basis of the author’s reflections is ontologism, meaning here the reality of the hidden essences of being in their objective expression. On this basis, the cultural-philosophical approach to A. N. Ostrovsky’s play “The Forest” allowed to reveal all the meanings of the word “forest”, to structure these meanings, to determine their place in the development of the plot and to show their role in the formation of the characters’ personalities. In addition, it was the cultural-philosophical approach to the “forest” phenomenon that allowed to see the hidden symbolism of the play, which makes “The Forest” by A. N. Ostrovsky an object of the research on the late XIXth century.

Keywords: forest as a natural and cultural phenomenon, organic nature of being, cultural and philosophical approach, historical and cultural context, plot, ontology of being, symbolist tendencies in drama

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.2.143-159

*Какое хорошее название!
Какой замечательный образ
рисуется в душе читателя
при произнесении слова Лес!*

В.Г. Сахновский. Театр А.Н. Островского

Увидев «Лес» А.Н. Островского на сцене, И.С. Тургенев признается в письме к Полине Виардо, что он очень любит эту пьесу, но не понимает, «по-

чему она называется “Лес”»¹. Попробуем ответить на вопрос И.С. Тургенева, обратившись сначала к художественно-мировоззренческой позиции А.Н. Островского, впервые сформулированной А.А. Григорьевым, современником и соратником драматурга.

В статье 1856 года «О правде и искренности в искусстве. Письмо к А.С. Х[омяко]ву» Аполлон Григорьев указывает на глубинную связь искусства с жизнью, но не в плане ее устройства по заданным идеологемам, а как «выражение жизни»: «...создания искусства столь же живы и самобытны, как явления самой жизни, так же рождаются, а не делаются, как рождается, а не делается все живое» [2, с. 63]. Именно с этих позиций, являясь «выражением жизни и вместе разъяснением и оразумлением жизни»², пьесы А.Н. Островского – *новое слово* в литературе.

Лес как явление природное идеально вписывается в собственно жизнь. Более того, за время существования человечества «лес» стал пониматься много шире, нежели сугубо природный феномен. Сложные отношения явления бытия и его содержания образуют систему взаимосвязанных объективаций, наиболее адекватно постигаемых с позиции культурфилософии.

В данном случае «лес» – это феномен бытия, данный человеку и получающий в процессе его деятельности различные объективации. В античном сознании «лес» понимается в сугубо практическом проявлении – как дрова. Потому в одной из римских пословиц «лес» – это то, что мгновенно исчезает: *momento fit cinis, diu silva*. Переосмысление слова «лес» произойдет в философии. Так, Аристотель в «Метафизике» определяет словом «лес» (ὄλη) первоначало всего³. Латинский аналог греческому понятию *materia* принадлежит Цицерону, который в «Учении академиков» мыслит физику как сложение двух начал – движущей силы (*effectio*) и материи, создаваемой этой движущей силой⁴.

Данте увидел в «лесе» символ грехов, обступающих человека со всех сторон, когда «*del mezzo del cammin di nostra vita / Mi ritrovai per una selva os-*

¹ См.: Смирнова Л. Примечания к пьесе «Лес» // Островский А.Н. Полное собрание сочинений: в 12 т. Т. 3 / ред. тома В.Я. Лакшин. М.: Искусство, 1974. С. 534 [1].

² См.: Григорьев А.А. Современное состояние драматургии и сцены // Григорьев А.А. Эстетика и критика / вступ. статья, сост., примеч. А.И. Журавлевой. М.: Искусство, 1980. С. 363 [3].

³ В «Метафизике» Аристотеля читаем: «...ἐτέραν δὲ τὴν ὄλην καὶ τὸ ὑλοκεῖμενον...» [4, 983a] (в переводе А.В. Кубицкого: «другой причиной мы считаем материю и лежащий в ее основании субстрат» [5, с. 23]). См. также уточнение этого перевода А.В.Лебедевым: Лебедев А.В. «Метафизика» // Античная философия: Энциклопедический словарь / редколл.: П.П. Гайденко (председатель), М.А. Солопова (ответственный редактор) и др. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 486–487 [6].

⁴ См.: Цицерон Марк Туллий. Учение академиков / пер. Н.А. Федорова; коммент., вступ. статья М.М. Сокольской. М.: Индрик, 2004. С. 10 [7]. А в юношеском сочинении «О нахождении» (*De inventione*) Цицерон, изначально ссылаясь на Аристотеля, использует оба понятия – и лес, и материя: «...quandam silvam atque materiam universam ante permixtū et confuse exponere omnium argumentationum...» [8; I, 34] (в весьма витиеватом современном переводе: «... словно некоего рода древесный материал, которого берутся все доказательства», чтобы «научить, каким образом каждый род дел следует укреплять этим общим способом аргументации» [9, с. 40]).

cura, / *Chè la diritta via era smarrita*)⁵. В русских сказках «лес» это всегда преграда, которую нужно либо преодолеть, либо воздвигнуть, бросив за спину, например, гребень для волос, как в сказке «Ведьма и Солнцева сестра» из собрания А.Н. Афанасьева⁶. Лес – непреодолимая преграда, быстро его не пройти по причине множества деревьев и кустарников. Лес как тьма в древнерусском исчислении находит отражение, например, в сказке «Федор Водович и Иван Водович» из собрания Н.Е. Ончукова: «У царя народу как темного лесу»⁷.

Окраина леса – пограничье между миром людей и населяющими лес мифологическими существами, стремящимися нанести вред человеку. В сказке «Василиса Прекрасная» из собрания А.Н. Афанасьева мачеха переезжает в дом, возле которого «был дремучий лес, а в лесу на поляне стояла избушка, а в избушке жила баба-яга: никого к себе не подпускала и ела людей, как цыплят»⁸. Когда героиня по воле мачехи отправляется к бабе-яге, то ей приходится идти «всю ночь и весь день», и только к следующему утру она выходит «на полянку, где стояла избушка бабы-яги: забор вокруг избы из человеческих костей, на заборе торчат черепа людские, с глазами; вместо дверей у ворот – ноги человечесьи, вместо запоров – руки, вместо замка – рот с острыми зубами»⁹. Баба-яга, живущая в лесу, словно его олицетворяет, являясь наглядным примером противостояния леса и человека, готовности леса поглотить человека.

Размышляя о существовании этих отношений, И.Е. Забелин, с которым драматург был знаком, писал: «Человек пришел в эти леса, болота (русский). Он должен был устроиться сообразно условиям, какие представляла природа страны. Он должен был создать себе такое, а не другое жилище, одежду, найти пищу, создать себе промысел, занятие, верование, убеждение, образовать свою мысль, свое чувство, вкусы по таким именно, а не другим явлениям жизни и природы» [15, с. 252]. По существу, И.Е. Забелин подходит к «лесу» как предмету культуры в ее исходном значении – «возделывание». Преобразованный человеком «лес» становится «домом» (деревней, селом, городом) и посаженной растительностью (деревьями) вокруг него или рядом, то есть «садом» (парком). Обретаемые «лесом» историко-культурные смыслы (объективации) расширяют

⁵ См.: Dante A. *La Divina Commedia. Inferno*. Roma: Fratelli Spada Editore, 2004. S. 13 [10] (в переводе Д. Минаева: «Когда-то я в годину зрелых лет / В дремучий лес зашел и заблудился. / Потерян был прямой и верный след» [11, с. 5]).

⁶ См.: *Ведьма и Солнцева сестра* // Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: в 3 т. Т. 1 / изд. подгот. Л.Г. Барг и Н.В. Новиков. М.: Наука, 1984. С. 111 [12].

⁷ См.: *Федор Водович и Иван Водович* // Северные сказки. Сборник Н.Е. Ончукова: в 2 кн. Кн. 1. СПб.: Тропа Троянова, 1998. С. 74 [13].

⁸ См.: *Василиса Прекрасная* // Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: в 3 т. Т. 1 / изд. подгот. Л.Г. Барг и Н.В. Новиков. М.: Наука, 1984. С. 128 [14].

⁹ Там же. С. 129.

его основное содержание, формируя сложное, многоуровневое понятие, чем и воспользовался А.Н. Островский.

Уже в первом явлении первого действия «лес» включается драматургом в состав фабулы:

А к с ю ш а (*глядя в окно*). Продала Раиса Павловна лес?

К а р п. Продали Ивану Петрову. Всё продаем-с, а чего ради?

А к с ю ш а. Не хочет, чтоб наследникам осталось; а деньги можно и чужим отдать [16, с. 251].

Аксюша, племянница Гурмыжской, видит в продаже леса свою будущую обездоленность, и она, как мы узнаем далее, не ошибается. Хотелось бы обратить внимание на ремарку «глядя в окно», через которое она, скорее всего, видит действительный лес – деревья, кустарник, травы, и ее собственное будущее вдруг соединяется с этим лесом, представляя в самом мрачном свете. Далее именно с деньгами от продажи леса будет связан один из нюансов драматической коллизии в жизни Аксюши.

Через «лес» раскрывается характер действующих лиц пьесы. Например, Гурмыжская по словам Бодаева, «лес продает, строевой, береженный, первому плуту»¹⁰. Современник А.Н. Островского писатель С.Т. Аксаков в «Записках ружейного охотника Оренбургской губернии» (1851 г.) видит в лесу *особый мир*, описывает разные породы деревьев в уникальности «общей красоты зеленого, могучего лесного царства, свободно растущего в свежести, сумраке и тишине»¹¹. Не забывает он и о строевом лесу, рассказывая о его составе и объеме, с грустью замечая: «И этот лес ... эту красу земли, прохладу в зной, жилище зверей и птиц, лес, из которого мы строим дома и которым греемся в долгие жестокие зимы, – не бережем мы в высочайшей степени. Мы богаты лесами, но богатство вводит нас в мотовство...» [17, с. 236]. А.Н. Островский и С.Т. Аксаков были хорошо знакомы, читали сочинения друг друга. Ко времени написания «Леса» С.Т. Аксакова уже давно не было на этом свете, но чуткому к слову А.Н. Островскому вряд ли могли забыть его роскошные описания лесной красоты и та боль, что испытывал писатель от вида даже одного срубленного дерева.

Общественно-политический аспект в значении «леса» подчеркивается А.И. Журавлевой и С.М. Макеевым: драматург «к деятельности гурмыжских и восмибратовых относился вполне определенно. <...> Речь ведь идет не о какой-то цивилизованной лесопромышленности, лесном хозяйствовании и т.д. <...> Но речь о разорении и разворовывании, приобретающем национальные масштабы, и именно хозяйка лесного поместья Гурмыжская с ее постыдными прихотями, к своей земле относящаяся не лучше, чем к своей воспитаннице

¹⁰ См.: Островский А.Н. Лес // Островский А.Н. Полное собрание сочинений: в 12 т. Т. 3 / ред. тома В.Я. Лакшин. М.: Искусство, 1974. С. 260 [16].

¹¹ См.: Аксаков С.Т. Записки ружейного охотника Оренбургской губернии. Разряд IV. Лес // Аксаков С.Т. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 5 / под общ. ред. С. Машинского. М.: Правда, 1966. С. 231 [17].

Аксюше, – причина и источник этого зла и воровства в стране, где леса и земли на добрую долю состояли из таких вот поместий с их хозяевами» [18]. Но, заметим, не будь «таких вот поместий с их хозяевами», в истории отечественной культуры никогда бы не появился феномен русской усадьбы, словесный венок которой создал погибший в советских застенках А.Н. Греч, видевший в усадьбах «памятники искусства и быта, мысли и образы, вдохновлявшие русскую поэзию, литературу, музыку, общественную мысль»¹². А.Н. Греч стремился хотя бы в слове сохранить память о разоряемой, уничтожаемой захватившими власть большевиками усадебной культуре.

В пьесе А.Н. Островского Гурмыжская одновременно расточительна и совершенно равнодушна к лесу как природному явлению. Она, как и Восмибратов, «купец, торгующий лесом», продает лес, причем зная, что он будет срублен подчистую, что называется на вывоз:

Восмибратов. <...> ... ведь уж я лес-то срубил и вывез...

<...>

Петр (*читает*). ...на сруб лес в пустошах: Горелой и Палёной...

Восмибратов. Они самые-с.

Петр (*читает*). ...и две десятины в Пылаевой... [16, с. 290, 291].

Безжалостно, между делом, ни для чего, кроме денег, уничтожаемый «строевой, береженный» лес вносит в драматическую коллизию пьесы особую ноту, которую можно соотнести с авторской позицией. Как свойственно драматургу в целом, он выражает ее опосредованно. Ко времени написания пьесы он уже давно владеет усадьбой Щельково, окруженной со всех сторон лесом. В статье «Деревня», включенной в его дневниковые записи 1848 года, когда он впервые приезжает в эти места, А.Н. Островский признаётся: «И тогда природа мне делается понятней, все мельчайшие подробности ... теперь оживляются и просят воспроизведения. Каждый пригорочек, каждая сосна, каждый изгиб речки – очаровательны ...» [20, с. 359]. Человеку, так глубоко и тонко чувствующему красоту природы, ее уничтожение не может быть безразлично. Но ему, скорее всего, важны даже не собственные чувства или их выражение, а указание на самый факт безжалостной вырубki леса, который был характерен отнюдь не только для России. Драматург представил лишь частный случай общего процесса.

В этом процессе есть еще один важный нюанс: «лес» – неявный символ гибели красоты в мире, гармонии и радости. Потому в пьесе нет *счастливых* людей, может быть по этой же причине актеры носят фамилии, образованные от слова «счастье»: «<...> он – Несчастливцев, я – Счастливцев, и оба пьяни-

¹² См.: Греч А.Н. Венки усадьбам / вступ. статья, коммент. Л.Ф. Писарьковой, М.А. Горячевой. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2006. С. 22 [19].

цы»¹³. Но эти слова произносит актер-комика, трагик уточняет: «Несчастлив тот, кто угождать и подличать не умеет»¹⁴.

Счастье менее всего соотносится с сытостью, об этом свидетельствует история пребывания Счастливецва у своих родственников:

Счастливцев. <...> Встают в четыре часа, обедают в десять; спать ложатся в восьмом часу; за обедом и за ужином водки пей, сколько хочешь, после обеда спать. И все в доме молчат, Геннадий Демьяныч, точно вымерли. <...>

Несчастливцев. Чего ж тебе лучше?

Счастливцев. Оно точно-с, я было поправился и толстеть уже стал, да вдруг как-то за обедом приходит в голову мысль: не удавиться ли мне? Я, знаете ли, потрянул головой, чтоб она вышла, погода немного опять эта мысль, вечером опять. Нет, вижу, дело плохо, да ночью и бежал из окошка [16, с. 278].

Бежать через окошко от судьбы – давняя традиция русской литературы, идущая от Н.В. Гоголя, подхваченная А.Н. Островским. Не менее известным является и вопрос о том, «кому живется весело, вольготно на Руси». Некрасовские мужики, кстати, также не соотносят представление о счастье с сытостью, иначе им дальше Пролога, где появляется скатерть-самобранка, незачем было бы идти. В процитированном выше эпизоде из пьесы «Лес» почти весь будущий А.П. Чехов неразвернуто бытийствует¹⁵.

«Береженный» лес в его первозданной красоте соотносится со счастьем, но этот лес уничтожается – остаются *пеньки* в самых разных смыслах. Этимологически слово «пень» – это «ствол дерева», правда, бывшего дерева. Потому слово «пень» является родственным следующему ряду: «посох, палка, дубина», «доска», «куча дров»¹⁶. Напомню еще раз, что значение «куча дров» является одним из самых древних – восходит к античности¹⁷. И, конечно, оно могло быть известно драматургу, превосходно владевшему латинским языком еще со времени своей юности.

В диалоге Гурмыжской с Восмибратовым открывается еще одна важная сторона в значении слова «лес» – место искушения, греха и его сокрытия:

Гурмыжская. <...> Не купишь ли у меня еще участок лесу?

Восмибратов. Да чтоб уж вам весь его продать. Куда вам его беречь-то!.. Ведь с лесом, сударыня, поверите ли, только грех один; крестьянишки во-

¹³ См.: Островский А.Н. Лес // Островский А.Н. Полное собрание сочинений: в 12 т. Т. 3. С. 305.

¹⁴ Там же. С. 287.

¹⁵ См. подробнее: Едошина И.А. Поэтика отрицания: Островский, Чехов, абсурдизм // А.П. Чехов и А.Н. Островский. По материалам Пятых международных Скафтымовских чтений (Москва, 3–5 ноября 2017 г.): сб. науч. работ / науч. ред. Е.И. Стрельцова. М.: ГЦТМ им. А.А. Бахрушина, 2020. С. 359–382 [21].

¹⁶ См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. Т. III (Муза-Сят). СПб.: Терра-Азбука, 1996. С. 233 [22].

¹⁷ См.: Биbihин В.В. Лес. СПб.: Наука, 2011. С. 14–16 [23].

руют, - судись с ними. Лес подле города, всякий беглый, всякий бродяга приста- нище имеет, ну и для прислуги тоже, для женского пола... Потому как у них грибной интерес и насчет ягоды, а выходит совсем напротив.

Г у р м ы ж с к а я. Нет, я весь теперь не продам; что за имение без леса! Некрасиво. Может быть, со временем... а ты купи этот участок, что ближе к городу.

В о с м и б р а т о в. Хошь я теперь и не при деньгах, а отчего ж не купить, коли сходно продавать будете [16, с. 262].

Мелькнувший мотив красоты «леса» ничего не меняет в этом торге. Хотя без леса усадьба теряет свою привлекательность, но деньги играют решающую роль – и лес будет продан. Вопрос в одном – в цене. В этом же ряду оказывается и цена человеческой судьбы – судьбы Аксюши. Восмибратов сватает за нее своего сына, но при этом просит «тысячки на четыре лесу на разживу»¹⁸ будущей семье. Так лес и человеческая судьба объединяются в цене – четыре тыся- чи. Но Гурмыжская отвечает Восмибратову отказом, сообщив, что Аксюша уже просватана. И затем она вновь возвращается к теме «леса»:

Г у р м ы ж с к а я. <...> Поговорим о лесе. Купи, Иван Петрович!

В о с м и б р а т о в. Не при деньгах, не при деньгах-с [16, с. 263].

В итоге они, конечно, договорятся, ибо деньги важнее всех обид: Гур- мыжская за три тысячи продаст «на сруб лес», но получит из них только две. Восмибратов ее обманет, отомстив таким образом за отказ в сватовстве, что лишало его возможности заполучить бесплатно леса на четыре тысячи:

В о с м и б р а т о в. <...> Лес я у вас купил, деньги вам отдал, вы мне распи- сочку дали; значит, лес мой, а деньги ваши. Теперь поклон да и вон <...>

Г у р м ы ж с к а я. Что же это такое? Денной грабеж! Удивительное дело, ниче- го-то мне в жизни не удалось ни купить, ни продать, чтоб меня не обманули. <...> [16, с. 292].

Признание в неудавшейся жизни звучит пророчески, но ничему не учит Гурмыжскую: она по собственной воле выйдет замуж за никчемного Буланова, который ее, конечно, просто разорит и, скорее всего, затем бросит. Пеньки – это судьба не только леса, но и его владелицы.

Мотив порубленного леса отзывается в названии усадьбы Гурмыжской – «Пеньки». Рядом с указательным столбом – «широкий, низенький пень, за столбом, в треугольнике между дорогами, по вырубке мелкий кустарник не выше человеческого роста»¹⁹ – вот и все, что осталось от бывшего здесь ко- гда-то леса. Именование усадьбы словно предрекает такое же будущее и

¹⁸ См.: Островский А.Н. Лес // Островский А.Н. Полное собрание сочинений: в 12 т. Т. 3. С. 262.

¹⁹ Там же. С. 268.

оставшемуся лесу. Судьба человеческая вторит этому небытию, когда Петр признается: «Я и то уж по лесу-то хожу, да все на деревья посматриваю, который сук покрепче»²⁰. Мотив возможного самоубийства (повеситься или утопиться) объединяет Петра и Аксюшу, усиливает драматический оттенок их чувств.

В пьесе две пары влюбленных: Петр и Аксюша, Гурмыжская и Буланов. Это характерный прием в драматургии А.Н. Островского, никогда не стремящегося к однозначности фабулы, следуя самой жизни, сотканной из оттенков и их смыслов. Переливчатость бытия находит здесь отражение в указанной условной парности. При всем различии пары объединяет не только мотив любви, но еще и мотив денег. У Петра и Аксюши нет требуемых отцом Петра денежных средств, являющихся неременным условием их женитьбы. У Гурмыжской, наоборот, есть деньги, чтобы приобрести мужа в понравившемся ей молодом человеке. В обоих случаях деньги, а не чувства играют решающую роль в женитьбе. Однако есть и разница. Если Петр и Аксюша – невольные заложники денег, то Гурмыжская и Буланов вполне осознанно мотивируют деньгами свою будущую семью. Но драматург дает еще одну пару – актерскую, тоже крепко завязанную на деньгах, вернее, на их отсутствии. Кроме того, говорящие фамилии актеров подспудно словно проецируют ситуации влюбленных пар: невозможность счастья Аксюши и Петра (Несчастливцев) и, наоборот, возможность брака Гурмыжской и Буланова (Счастливец). Но законы сценического искусства таковы, что несчастье может обернуться счастьем и наоборот, что мы и наблюдаем в пьесе, наполненной скрытыми смыслами.

Знаменательная встреча двух актеров – трагика Несчастливцева и комика Счастливецца – произойдет у столбов-указателей с расположенным рядом пнем, напоминающем о бывшем здесь ранее лесе. Трагик усядется на пень, а комик пристроится рядом. И тут выяснится, что трагик приходится племянником Гурмыжской по мужу, и они отправляются в усадьбу «Пеньки».

Эта дорога – от пня в «Пеньки» – символична. Несчастливцев отправляется на встречу со своей прошлой жизнью в этих местах, но *тех* мест уже давно нет, остались одни пеньки. И актеру придется познать всю горечь утраты своих тайных надежд: увидеться со своей теткой, которой он все время посылал подарки, о которой думал и в которой видел единственного родного человека. «Пеньки» символизируют разрушение семейных связей, трагическую потерю искренности родственных чувств, а ведь именно на семье обустроивалась вся русская жизнь. Семья была основанием этой жизни, о чем свидетельствуют жития, представляющие идеальный образ семейных отношений, например житие Петра и Февронии Муромских. Но в XVIII столетии жития ушли на периферию русского сознания. В образованной части обще-

²⁰ См.: Островский А.Н. Лес // Островский А.Н. Полное собрание сочинений: в 12 т. Т. 3. С. 270.

ства их заменила литература сугубо светского содержания, чтобы в итоге (в наше время) превратиться в то, что римляне именовали как *litterae mortuae* (мертвые буквы).

О символизме пьесы А.Н. Островского «Лес» писал в свое время А.Ф. Лосев, тонко подмечая, что символизм этот заложен уже самим автором в названии. Вот почему «в «Лесе» Островского с точки зрения реалистической образности никаких лесов не изображается»²¹. Но о лесах немало говорится. Вопрос заключается в том, как говорится и что понимается. «Лес» в своем предельном обобщении является мыслимой категорией, неким эйдосом человеческого рая. Но именно так (причем в действительности) воспринимал сам драматург свое Щельково, окруженное со всех сторон лесом, прорезанное живописными оврагами и сверкающей на солнце лентой реки. Он уезжал в Щельково, как в другую жизнь, милую в своей незатейливости и простодушности. Именно здесь, в Щелькове, он будет работать над пьесой «Лес», полагая закончить к концу сентября. По разным обстоятельствам пьеса будет завершена уже в Москве. Но задумывалась-то, постепенно складывалась фабула будущей пьесы именно в Щелькове, рядом с лесом, в хождении по его тропинкам, под шелест листьев и пение птиц.

Однако Островский не был бы Островским, если бы не видел и других оттенков в понимании леса как феномена бытия. Так, в разговоре Несчастливцева с лакеем Гурмыжской Карпом обнаруживается еще одно значение «леса»: «Какая наша жизнь, сударь! Живем в лесу, молимся пенью, да и то с ленью» [16, с. 285]. «Лес» символизирует непроходимую дремучесть текущей здесь человеческой жизни. Оттенок дремучести человеческого сознания угадывается в пафосном поздравлении Милонова, обращенном к будущим жене и мужу – Гурмыжской и Буланову, где звучит мотив природы: «Возьмем самые изящные сочетания в природе, и что мы видим? Суровый гранит и меланхолический плющ, несокрушимый дуб и нежную повилику. И теперь перед нашими глазами: непоколебимая добродетель, житейская мудрость, укрепленная опытом, в союзе с нежной, молодой отраслью благородного питомника» [16, с. 332]. Милонов словно забывает, что в природе «изящные сочетания» являются естественными, отражают многообразие ее форм.

Предстоящее замужество немолодой женщины, годящейся в матери будущему мужу, выглядит, с точки зрения той же природы, противоестественным. Никакой добродетели или мудрости в решении Гурмыжской нет, как нет ничего благородного в недоучившемся юнце, который видит в будущей жене источник дохода, что позволит ему жить на широкую ногу. Дремучесть сознания этих людей, не желающих задуматься о последствиях их союза, сродни непроходимому лесу. И Несчастливцев задается вопросом: «И в самом деле, брат

²¹ См.: Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / сост. и подгот. текста А.А. Тахо-Годи и В.П. Троицкого. М.: Русский Мир, 2014. С. 171–172 [24].

Аркадий, зачем мы зашли, как мы попали в этот лес, в этот сыр-дремучий бор? Зачем мы, братец, спугнули сов и филинов? Что им мешать! Пусть их живут, как им хочется! Тут все в порядке, братец, как в лесу быть следует. Старухи выходят замуж за гимназистов, молодые девушки топятя от горького житья у своих родных: лес, братец» [16, с. 337]. Но далее происходит своеобразный кульбит через цитирование Шиллера, где звучит мечта «остервенить против этого адского поколения всех кровожадных обитателей леса»²². Таким образом, «лес» оказывается символом не только греха, но и наказания.

Пожалуй, до «Леса» подобного рода работы со словом у драматурга не было. Совсем неслучайно он писал «Лес» с августа по середину декабря 1870 года – около пяти месяцев. Напомню, что ближайšie по времени написания пьесы занимали много меньше времени: «На всякого мудреца довольно простоты» была написана за месяц (начало сентября 1869–7.10.1869), «Бешеные деньги» – менее чем за три месяца (25.10.1869–18.01.1870), «Не все коту масленица» – около месяца (10.03. 1871–9.04.1871), «Не было ни гроша, да вдруг алтын» – за полтора месяца (16.09.1871–13.11.1871). Потом семь месяцев пройдет от замысла до полного написания «Трудового хлеба», но эта длительность была обусловлена разными обстоятельствами, заставлявшими А.Н. Островского отвлекаться от работы над пьесой.

Думается, «Лес» знаменует начало пути драматурга к пьесе «особого рода» – «Бесприданнице», первые задумки которой относятся к ноябрю 1874 года, а полностью пьеса будет завершена лишь 17 октября 1878 года. Если рассматривать «Лес» в движении А.Н. Островского к новым формам драматургической выразительности, то вполне оправдано появление несценических элементов в ремарках, на что обратил внимание Ю.В. Доманский. По его мнению, такого рода ремарки отражают авторскую позицию и сближают драму с эпосом²³. Не отрицая этого положения, все-таки обратим внимание на некоторые нюансы. Ремарка к первому действию начинается так: «Усадьба Гурмыжской, в верстах пяти от уездного города»²⁴. За этим предложением угадываются невидимые очертания пока еще существующего леса, который видит Аксюша через окно. Лес есть то, что реально можно увидеть, но одновременно лес есть и то, чего увидеть нельзя, как нельзя представить на сцене хотя бы в каком-то приближении. Даже если задник расписать лесом, то это будет всего лишь его знак, но никак не собственно лес. Из ремарки ко второму действию несценичны следующие фрагменты: «Лес; две широкие дороги... <...> ...по вырубке мелкий кустарник не выше человеческого

²² См.: Островский А.Н. Лес // Островский А.Н. Полное собрание сочинений: в 12 т. Т. 3. С. 337.

²³ См.: Доманский Ю.В. Некоторые наблюдения над ремарками оформления сцены в комедии «Лес» // Щельковские чтения 2006. В мире А.Н. Островского: сб. статей / науч. ред., сост. И.А. Едошина. Кострома: Авантитул, 2007. С. 101 [25].

²⁴ См.: Островский А.Н. Лес // Островский А.Н. Полное собрание сочинений: в 12 т. Т. 3. С. 250.

роста. Вечерняя заря»²⁵. А.Н. Островский был знатоком театрального ремесла и прекрасно понимал, что на сцене никак не изобразить две дороги с кустарником между ними (исключая, конечно, рисованный задник), не говоря уже о вечерней заре. И все-таки он вводит этот текст в ремарку. Как справедливо подмечает Ю.В. Доманский, и две дороги, и заря передают некое пограничное состояние между днем и ночью, светом и тьмой, предвещая нечто «странное, непредсказуемое, неподвластное человеческой воле»²⁶. Иными словами, вновь возникает нечто неявленное, что обладает, тем не менее, бытием. Но ведь такова природа символа, всегда свидетельствующего именно об этом.

Как заметила Н.И. Ищук-Фадеева, «лес – красота и богатство средне-русской полосы России – здесь становится предметом купли-продажи, как обыкновенная вещь» [26, с. 159]. Собственно, в такой же ситуации окажется Лариса в «Бесприданнице», в обоих случаях речь идет именно о красоте как идеальном образе бытия. Красота дадена миру, но не усвоена им, потому и лес, и позднее Лариса погибнут. Но это будет потом, а пока лес еще бытийствует в своей первозданной красоте.

А.Н. Островский в письме к Ф.А. Бурдину называл «Лес» *сильной пьесой*²⁷. Он с огромным удовольствием и с не меньшим успехом читал ее в разных домах, будучи в Петербурге. Подал пьесу на Уваровскую премию, которой, увы, не получил. И дело не только в том, что в А.Н. Островском видели бытописателя и критика купеческой жизни, как не без основания утверждается в обзорах откликов современников на эту пьесу²⁸. Просто прочитываемый в пьесе символизм еще не был освоен русской культурой и только намечен, может быть, чисто интуитивно А.Н. Островским в «Лесе». Скрытый символизм пьесы связан с сущностью символа как такового, который не сочиняется (как это будет в творчестве старших символистов в лице, например, В.Я. Брюсова), а, по определению дружившего с младосимволистами Павла Флоренского, является, в данном случае – в «лесе». И здесь имеет смысл вновь вспомнить слова Аполлона Григорьева о том, что пьесы А.Н. Островского суть *выражение и осмысление* жизни. А жизнь не замыкается только тем, что человек способен воспринимать чувственно или физически. Потому, замечает исследователь, «среди современных литературных явлений Григорьев особенно выделял те, в которых обитали *таинственные существа (жизнь, жизненный процесс, живые силы)*, – драматургию А.Н. Островского,

²⁵ См.: Островский А.Н. Лес // Островский А.Н. Полное собрание сочинений: в 12 т. Т. 3. С. 268.

²⁶ См.: Доманский Ю.В. Некоторые наблюдения над ремарками оформления сцены в комедии «Лес». С. 98.

²⁷ См.: Письмо А.Н. Островского к Ф.А. Бурдину от 17 апреля 1871 г. // Островский А.Н. Полное собрание сочинений: в 12 т. Т. 11 / ред. тома В.Я. Лакшин. М.: Искусство, 1974. С. 349 [27].

²⁸ См.: Смирнова Л. Примечания к пьесе «Лес» // Островский А.Н. Полное собрание сочинений: в 12 т. Т. 3. С. 535–536; 28, 85–86.

поэму “Тишина” Н.А. Некрасова, “Дворянское гнездо” И.С. Тургенева, “Записки из Мертвого дома” Ф.М. Достоевского» [29, с. 108].

Лес как символ языка используется С.В. Максимовым в книге «Крылатые слова» (1899 г.). Островский и Максимов были хорошими знакомцами, их родил интерес к живому (крылатому) русскому слову. Но Максимов намного пережил драматурга и застал расцвет символизма в отечественной культуре, что находит свой след в его размышлениях: «Углубляясь в дремучий и роскошный лес родного языка, богатого, свежего и ясного, на этот раз, конечно, довелось пробраться лишь по опушке... Любознательные пусть не скучают тем, что им придется, по примеру русского мужика ... углубиться в давно прошедшие времена и побывать в местах весьма глухих и отдаленных» [30, с. XIV; 31, с. 8]. Если у Данте дремучий лес символизирует человеческие грехи, то у Максимова такой же лес – символ обилия устойчивых (крылатых) выражений, повсеместно используемых. Но история их рождения покрыта тайной, которая сохраняется в глубинах русской истории. Потому Максимов стремится представить крылатое слово в его настоящем и прошлом одновременно. Кстати, лингвисты, современники Максимова, именно этого, символистского по своей сути замысла его не поняли, подвергнув книгу резкой критике. Делая при перепубликации книги Максимова обзор этой критики, Н.С. Ашукин, будучи пусть и в прошлом, но все же писателем, не может пройти мимо символа «леса»: «Уводя читателя “в дремучий и роскошный лес родного слова”, Максимов, нередко сбиваясь с пути, плутает по этому лесу»²⁹. Плутания автора, по мысли Н.С. Ашукина, обусловлены исключительно сочувственным отношением Максимова «к коренной старине»³⁰ досоветской деревни.

Когда в 1919 году В.Г. Сахновский будет разрабатывать концепцию «Госпоказа», он пригласит в качестве интеллектуальной поддержки поэтов-символистов Вяч. Иванова и Ю. Балтрушайтиса, а среди пьес, избранных для постановки, будет «Лес» А.Н. Островского. Пребывающему на грани бытия/небытия обществу эта пьеса драматурга окажется созвучной. Обществу, пребывающему на грани бытия/небытия, именно эта пьеса драматурга окажется близкой.

Мир в своих основаниях онтологичен, а потому скрытые сущности бытия столь же реальны, как и их предметное выражение. Культурфилософия позволяет увидеть предмет в единстве основного значения и сформировавшихся в результате его бытийствования смыслов, что открывает широкие возможности в процессе постижения искусства в целом и драматургии А.Н. Островского в частности.

²⁹ См.: Ашукин Н.С. О книге С.В. Максимова // Крылатые слова по толкованию С. Максимова / послесл. и примеч. Н.С. Ашукина. М.: ГИХЛ, 1955. С. 392 [32].

³⁰ Там же.

Список литературы

1. Смирнова Л. Примечания к пьесе «Лес» // Островский А.Н. Полн. собр. соч.: в 12 т. Т. 3 / под ред. В.Я. Лакшина. М.: Искусство, 1974. С. 531–545.
2. Григорьев А.А. О правде и искренности в искусстве // Григорьев А.А. Эстетика и критика / вступ. статья, сост., примеч. А.И. Журавлевой. М.: Искусство, 1980. С. 51–116.
3. Григорьев А.А. Современное состояние драматургии и сцены // Григорьев А.А. Эстетика и критика / вступ. статья, сост., примеч. А.И. Журавлевой. М.: Искусство, 1980. С. 361–376.
4. Αριστοτέλης. Μετά τα φυσικά. Αθήνα: Πόλις, 2009 (σειρά: «Αρχαίοι Φιλόσοφοι»). 356 σ.
5. Аристотель. Метафизика / пер. и примеч. А.В. Кубицкого. М.; Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1934. 348 с.
6. Лебедев А.В. «Метафизика» // Античная философия: Энциклопедический словарь / редколл.: П.П. Гайденко (председатель), М.А. Солопова (ответственный редактор) и др. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 486–488.
7. Цицерон Марк Туллий. Учение академиков / пер. Н.А. Федорова; коммент., вступ. статья М.М. Сокольской. М.: Индрик, 2004. 320 с.
8. Cicero Marcus Tullius. De inventione [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.thelatinlibrary.com/cicero/invention1.shtml> (Дата обращения 18.03.2021).
9. Цицерон Марк Туллий. О нахождении риторики / пер. М.М. Ледащев, П.А. Дуброва. М.: Местечко Сольба: ИП Ледащев С.М., 2020. 176 с.
10. Dante A. La Divina Commedia. Inferno. Roma: Fratelli Spada Editore, 2004. 320 s.
11. Данте А. Божественная Комедия / пер. с итал. Д. Минаева. М.: АСТ, 2018. 800 с.
12. Ведьма и Солнцева сестра // Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: в 3 т. Т. 1 / изд. подгот. Л.Г. Барг и Н.В. Новиков. М.: Наука, 1984. С. 110–112.
13. Федор Водович и Иван Водович // Северные сказки. Сборник Н.Е. Ончукова: в 2 кн. Кн. 1. СПб.: Тропа Троянова, 1998. С. 71–80.
14. Василиса Прекрасная // Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: в 3 т. Т. 1 / изд. подгот. Л.Г. Барг и Н.В. Новиков. М.: Наука, 1984. С. 127–132.
15. Забелин И.Е. Дневники. Записные книжки. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2001. 384 с.
16. Островский А.Н. Лес // Островский А.Н. Полн. собр. соч.: в 12 т. Т. 3 / ред. тома В.Я. Лакшин. М.: Искусство, 1974. С. 250–338.
17. Аксаков С.Т. Записки ружейного охотника Оренбургской губернии. Разряд IV. Лес // Аксаков С.Т. Собр. соч.: в 5 т. Т. 5 / под общ. ред. С. Машинского. М.: Правда, 1966. С. 228–237.
18. Журавлева А.И., Макеев М.С. Пореформенная Россия Островского. Комедия «Лес» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://sobolev.franklang.ru/index.php/seredina-xix-veka/168-zhuravljova-a-i-makeev-m-s-o-pese-les> (Дата обращения 9.10.2020).
19. Греч А.Н. Венок усадьбам / вступ. статья, коммент. Л.Ф. Писарьковой, М.А. Горячевой. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2006. 336 с.
20. Островский А.Н. Деревня // Островский А.Н. Полн. собр. соч.: в 12 т. Т. 10 / ред. тома Е.Г. Холодов. М.: Искусство, 1978. С. 359.
21. Едошина И.А. Поэтика отрицания: Островский, Чехов, абсурдизм // А.П. Чехов и А.Н. Островский. По материалам Пярых международных Скафтымовских чтений (Москва, 3–5 ноября 2017 г.): сб. науч. работ / науч. ред. Е.И. Стрельцова. М.: ГЦТМ им. А.А. Бахрушина, 2020. С. 359–382.
22. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. Т. III (Муза-Сят). СПб.: Терра-Азбука, 1996. 832 с.
23. Библихин В.В. Лес. СПб.: Наука, 2011. 425 с.
24. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / сост. и подгот. текста А.А. Тахо-Годи и В.П. Троицкого. М.: Русский Мир, 2014. 736 с.

25. Доманский Ю.В. Некоторые наблюдения над ремарками оформления сцены в комедии «Лес» // Щельковские чтения 2006. В мире А.Н. Островского: сб. статей / науч. ред., сост. И.А. Едошина. Кострома: Авантитул, 2007. С. 93–101.
26. Ищук-Фадеева Н.И. «Лес» А. Островского и лес-сад Чехова // Щельковские чтения 2003. А.Н. Островский в современном мире: сб. статей / науч. ред. и сост. И.А. Едошина. Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова, 2004. С. 153–166.
27. Письмо А.Н. Островского к Ф.А. Бурдину от 17 апреля 1871 г. // Островский А.Н. Полн. собр. соч.: в 12 т. Т. 11 / ред. тома В.Я. Лакшин. М.: Искусство, 1974. С. 349–350.
28. Тихомиров В.В. Комедия А.Н. Островского «Лес»: в поисках героя. Опыт комментария // Вестник Костромского государственного университета. 2019. № 3. С. 84–88.
29. Туниманов В.А. «Древние священные чудовища» (О некоторых истоках «органической критики» Григорьева) // Русская литература. 2002. № 4. С. 89–108.
30. Максимов С.В. [Вступительная заметка] // Крылатые слова по толкованию С. Максимова. 2 изд. СПб.: Изд. А.С. Суворина, 1899. С. XI–XV.
31. Максимов С.В. Крылатые слова // Крылатые слова по толкованию С. Максимова. 2-е изд. СПб.: Изд. А.С. Суворина, 1899. С. 1–8.
32. Ашукин Н.С. О книге С.В. Максимова // Крылатые слова по толкованию С. Максимова / послесл. и примеч. Н.С. Ашукина. М.: ГИХЛ, 1955. С. 389–393.

References

(Sources)

Collected Works

1. Aksakov, S.T. Zapiski ruzheynogo okhotnika Orenburgskoy gubernii. Razryad IV. Les [Notes by rifle hunter of Orenburg province. Category IV. Forest], in Aksakov, S.T. *Sobranie sochineniy v 5 t., t. 5* [Complete works in 5 vol., vol. 5]. Moscow: Pravda, 1966, pp. 228–237.
2. Fedor Vodovich i Ivan Vodovich [Fedor Vodovich and Ivan Vodovich], in *Severnye skazki. Sbornik N.E. Onchukova: v 2 kn., kn. 1* [Northern fairy tales. Collection of N.E. Onchukov: in 3 book, book 1]. Saint-Petersburg: Tropa Troyanova, 1998, pp. 71–80.
3. Ostrovskiy, A.N. Les [Forest], in Ostrovskiy, A.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 12 t., t. 3* [Complete works in 12 vol., vol. 3]. Moscow: Iskusstvo, 1974, pp. 250–338.
4. Ostrovskiy, A.N. Derevnya [Village], in Ostrovskiy, A.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 12 t., t. 10* [Complete works in 12 vol., vol. 10]. Moscow: Iskusstvo, 1978, p. 359.
5. Pis'mo A.N. Ostrovskogo k F.A. Burdinu ot 17 aprelya 1871 g. [Letter by A.N. Ostrovskij to F.A. Burdin on April 17, 1871], in Ostrovskiy, A.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 12 t., t. 11* [Complete works in 12 vol., vol. 11]. Moscow: Iskusstvo, 1974, pp. 349–350.
6. Smirnova, L. Primechaniya k p'ese «Les» [Notes for play “Forest”], in Ostrovskiy, A.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 12 t., t. 3* [Complete works in 12 vol., vol. 3]. Moscow: Iskusstvo, 1974, pp. 531–545.
7. Vasilisa Prekrasnaya [Vasilisa Beautiful], in *Narodnye russkie skazki A.N. Afanas'eva: v 3 t., t. 1* [Russian folk tales of A.N. Afanas'jev: in 3 vol., vol. 1]. Moscow: Nauka, 1984, pp. 127–132.
8. Ved'ma i Solntseva sestra [Witch and sun's sister], in *Narodnye russkie skazki A.N. Afanas'eva: v 3 t., t. 1* [Russian folk tales of A.N. Afanas'jev: in 3 vol., vol. 1]. Moscow: Nauka, 1984, pp. 110–112.

Individual Works

9. Dante, A. La Divina Commedia. Inferno. Roma: Fratelli Spada Editore, 2004. 320 p.
10. Dante, A. *Bozhestvennaya Komediya* [Divine Comedy]. Moscow: AST, 2018. 800 p.
11. Tsitseron, Mark Tulliy. *Uchenie akademikov* [Academician teachings]. Moscow: Indrik, 2004. 320 p.

12. Tsitseron, Mark Tuliý. *O nakhozhenii ritoriki* [On finding rhetoric]. Moscow: Mestechko Sol'ba: IP Ledashchev S.M., 2020. 176 p.

13. Zabelin, I.E. *Dnevnik. Zapisnye knizhki* [Diaries. Notebooks]. Moscow: Izdatel'stvo im. Sabashnikovykh, 2001. 384 p.

(Articles from Scientific Journals)

14. Tikhomirov, V.V. Komediya A.N. Ostrovskogo «Les»: v poiskakh geroya. Opyt kommentariya [Comedy by A.N. Ostrovskij «Forest»: in search of a hero. Commentary experience], in *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2019, no. 3, pp. 84–88.

15. Tunimanov, V.A. «Drevnie svyashchennye chudovishcha» (O nekotorykh istokakh «organicheskoy kritiki» Grigor'eva) [«Ancient sacred monsters» (On some sources of «organic criticism» by Grigorijev)], in *Russkaya literatura*, 2002, no. 4, pp. 89–108.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

16. Ashukin, N.S. O knige S.V. Maksimova [About book by S. Maksimov], in *Krylatye slova po tolkovaniyu S. Maksimova* [Winged words as interpreted by S. Maksimov]. Moscow: GIKhL, 1955, pp. 389–393.

17. Domanskiy, Yu.V. Nekotorye nablyudeniya nad remarkami oformleniya stseny v komedii «Les» [Some observations on stage design directions in comedy «Forest»], in *Shchelykovskie chteniya 2006. V mire A.N. Ostrovskogo: Sbornik statey* [Shchelykovo readings 2006. In the world of A.N. Ostrovskij: Collection of articles]. Kostroma: Avantitil, 2007, pp. 93–101.

18. Edoshina, I.A. Poetika otritsaniya: Ostrovskiy, Chekhov, absurdizm [The poetics of denial: Ostrovsky, Chekhov, absurdism], in *A.P. Chekhov i A.N. Ostrovskiy. Po materialam Pyatykh mezhdu-narodnykh Skaftymovskikh chteniy (Moskva, 3–5 noyabrya 2017 g.): Sbornik nauchnykh rabot* [A.P. Chekhov and A.N. Ostrovsky. Based on the materials of the Fifth International Skaftmov Readings (Moscow, November 3–5, 2017): Collection of scientific works]. Moscow: GTsTM im. A.A. Bakhrushina, 2020, pp. 359–382.

19. Fasmer, M. *Etimologicheskij slovar' russkogo yazyka: v 4 t., t. III* [Etymological Dictionary of Russian language: in 4 vol., vol. III (Mus-Sajt)]. Saint-Petersburg: Terra Azbuka, 1996. 832 p.

20. Ishchuk-Fadeeva, N.I. «Les» A. Ostrovskogo i les-sad Chekhova [A. Ostrovskij's «Forest» and Chekhov's forest-garden], in *Shchelykovskie chteniya 2003. A.N. Ostrovskiy v sovremennom mire: Sbornik statey* [Shchelykovskie readings 2003. A.N. Ostrovskij in modern world: Collection of articles]. Kostroma: KGU im. N.A. Nekrasova, 2004, pp. 153–166.

21. Lebedev, A.V. «Metafizika» [«Metaphysics»], in *Antichnaya filosofiya: Entsiklopedicheskij slovar'* [Ancient Philosophy: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Progress- Traditsiya, 2008, pp. 486–488.

22. Maksimov, S.V. Vstupitel'naya zametka [Introductory note], in *Krylatye slova po tolkovaniyu S. Maksimova* [Winged words as interpreted by S. Maksimov]. Saint-Petersburg: Izdanie A.S. Suvorina, 1899, pp. XI–XV.

23. Maksimov, S.V. Krylatye slova [Winged words], in *Krylatye slova po tolkovaniyu S. Maksimova* [Winged words as interpreted by S. Maksimov]. Saint-Petersburg: Izdanie A.S. Suvorina, 1899, pp. 1–8.

(Monographs)

24. Αριστοτέλης. Μετά τα φυσικά. Αθήνα: Πόλις, 2009 (σειρά: «Αρχαίοι Φιλόσοφοι»). 356 σ.

25. Aristotel'. *Metafizika* [Metaphysics]. Moscow-Leningrad: Gosudarstvennoe sotsial'no-ekonomicheskoe izdatel'stvo, 1934. 348 p.

26. Bibikhin, V.V. *Les* [Forest]. Saint-Petersburg: Nauka, 2011. 425 p.

27. Grech, A.N. *Venok usad'bam* [Manor wreath]. Moscow: AST-PRESS KNIGA, 2006. 336 p.

28. Grigor'ev, A.A. O pravde i iskrennosti v iskusstve [About truth and sincerity in the art], in Grigor'ev, A.A. *Estetika i kritika* [Aesthetics and criticism]. Moscow: Iskusstvo, 1980, pp. 51–116.

29. Grigor'ev, A.A. Sovremennoe sostoyanie dramaturgii i stseny [The current state of drama and stage], in Grigor'ev, A.A. *Estetika i kritika* [Aesthetics and criticism]. Moscow: Iskusstvo, 1980, pp. 361–376.

30. Losev, A.F. *Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo* [Symbol problem and realistic art]. Moscow: Russkiy Mir", 2014. 736 p.

(Electronic Resources)

31. Cicero Marcus Tullius. *De inventione*. Available at: <https://www.thelatinlibrary.com/cicero/inventione1.shtml> (Data obrashcheniya 18.03.2021)

32. Zhuravleva, A.I., Makeev, M.S. *Poreformennaya Rossiya Ostrovskogo. Komediya «Les»* [Ostrovsky's post-reform Russia. Comedy «Forest»]. Available at: [http://sobolev.franklang.ru/index.php/seredina-xix-veka/168-zhuravl\]jova-a-i-makeev-m-s-o-pese-les](http://sobolev.franklang.ru/index.php/seredina-xix-veka/168-zhuravl]jova-a-i-makeev-m-s-o-pese-les) (data obrashcheniya 9.10.2020).

УДК 008.009:39
ББК: 71.05:83.3(2)

Марианна Андреевна Дударева

Российский университет дружбы народов, кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры русского языка № 2, Россия, Москва; журнал «Невечерний свет/Infinite», заведующая отделом литературоведения и межкультурной коммуникации, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: marianna.galieva@yandex.ru

Апофатика цвета в рассказах Б. Зайцева «Мгла» и «Белый свет»: онтологический и культурологический аспекты

Аннотация. Статья приурочена к 140-летию со дня рождения русского писателя Б. Зайцева и посвящена апофатике русской художественной культуры, а именно феномену цвета в рассказах «Мгла» и «Белый свет», которые входят в сборник «Белый свет» (1922 г.). Произведения анализируются с культурфилософских позиций. Объектом исследования в самом широком смысле слова является апофатика словесной культуры, которая проявляется через танатологический дискурс, лиминальные состояния героев, что выражено автором через особую цветопись. Смерть априори апофатична, но это не значит, что мы не можем приблизиться к ее пониманию. В центре внимания оказываются колоративы «белый» и «черный», которые употребляются Зайцевым в доминантном и символическом значении: белый соотносится со Светом, а черный – с Тьмой. Оба цвета рассматриваются с культурфилософских позиций не только ахроматичными, но и апофатичными: черный цвет вступает в парадигматические отношения с белым, одухотворяя его, выражаясь языком антропософского учения, с которым писатель был знаком. Онтогерменевтическая реконструкция по выявлению этосов жизни и смерти в указанных рассказах позволяет приблизиться к апофатическому горизонту русской словесной культуры. Результаты исследования заключаются в целостном культурфилософском осмыслении феномена цвета в рассказах Б. Зайцева. Ведется дискуссия с мнением исследователей относительно главных образов, их природы и функций в произведении. Полученные результаты могут быть интересны как культурологам для последующего социального-философского анализа феномена цвета, так и филологам, изучающим поэтику Б. Зайцева.

Ключевые слова: апофатика культуры, поэтика Б. Зайцева, антропософия, этос, феномен цвета, онтология, герменевтика, колоратив «белый», колоратив «черный»

Marianna Andreevna Dudareva

Peoples' Friendship University of Russia, PhD (Philology), Senior teacher of the department of Russian language №2, Russia, Moscow, the journal "Невечерний свет/Infinite", Head of the department of Literature studies and intercultural communication, Russia, St. Petersburg, e-mail: marianna.galieva@yandex.ru

The Apophatic Dimension of Color in B. Zaitsev's Stories "Mist" and "White Light": Its Ontological and Cultural Aspects

Annotation. This article is timed to coincide with the 140th anniversary of the birth of the Russian writer B. Zaitsev and it is devoted to the apophatic dimension of Russian artistic culture, namely, the phenomenon of color in the stories "Mist" and "White Light", which are included in the collection "White Light" (1922). The works are analyzed from a cultural-philosophical point of view. The research object in its widest sense is the apophatic dimension of verbal culture, manifested through a thanatological discourse and liminal states of the heroes, expressed by the author through a special color. Death is a priori apophatic, but this does not mean that its meaning cannot be approached. The focus is on the colors "white" and "black", which are used by Zaitsev in a dominant and symbolic sense: white correlates with Light, and black – with Darkness. Both colors are considered from cultural-philosophical positions not only as achromatic, but also as apophatic: black enters into a paradigmatic relationship with white, spiritualizing it – to use the terms of the anthroposophical teaching, known to the writer. The ontogenetical reconstruction of the ethos of life and death in these stories allows us to approach the apophatic horizon of Russian verbal culture. This study gives the reader a holistic cultural and philosophical understanding of the phenomenon of color in the stories of B. Zaitsev. The main images, their nature and functions in the work are discussed. The results obtained may be of interest both to cultural scientists for the subsequent social and philosophical analysis of the phenomenon of color, and to philologists studying the poetics of B. Zaitsev.

Key words: apophatic dimension of culture, B. Zaitsev's works, anthroposophy, ethos, the phenomenon of color, ontology, hermeneutics, "white" colorization, "black" colorization

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.2.160-170

Цвет играет важную роль как в жизни отдельного человека, так и в культуре целого народа. В современной мировой гуманитаристике накопилось достаточно работ, в которых осмысляется ведущая роль цвета в культуре, и цвет в них рассматривается с учетом разных подходов: механистического, феноменологического и эстетико-феноменологического². Последний подход, берущий свое начало в трудах Гете, особенно актуален сегодня, поскольку цвет при этом наделяется онтологическим смыслом. С таких позиций к нему подходят в психолингвистике, литературоведческих³ и искусствоведческих исследованиях⁴. Теоретик искусства швейцарский художник И. Иттен, выдвинувший свою теорию цвета, рассматривает цвет с метафизических позиций; у него цвет связан со светом и

² См.: Мишенькина Е.В. Концепт «свет – цвет» в этнопсихолингвистике // Ярославский педагогический вестник. 2010. № 1. С. 218 [1].

³ См.: Ермаковская Т.А. Специфика функционирования лексем микрополя «свет» в художественном пространстве Б.К. Зайцева // Инновации в науке. 2017. № 3(64). С. 52–55 [2].

⁴ См.: Иттен И. Искусство цвета. М.: Д. Аронов, 2008. 96 с. [3].

даже с *бесцветностью*: «Цвета являются изначальными понятиями, детьми первородного бесцветного света и его противоположности – бесцветной тьмы»⁵. Такая амбивалентность заставляет задуматься об апофатической традиции в культуре. Вспомним, вслед за Н.В. Брагинской и А.И. Шмаиной-Великановой, о явлении света *вечернего* и *невечернего*, рождении света во тьме⁶, а также парадигматических отношениях Света и Тьмы. Здесь пишем слова «Свет» и «Тьма» с заглавной буквы, поскольку они предстают в доминантном (цветовом) и в переносном символическом значении, что в целом характерно для эстетики и поэтики модернизма⁷, а также для антропософской концепции цвета Рудольфа Штайнера⁸, философские идеи которого повлияли на представителей Серебряного века А. Белого и М. Волошина. В начале *некалендарного* XX века в психологии и психиатрии стала широко применяться цветотерапия, и цвет уже тогда воспринимался как особый феномен культуры⁹.

С этой точки зрения рассмотрим светопись в рассказах известного писателя начала XX в. Б. Зайцева «Мгла» (1904 г.) и «Белый свет» (1921 г.). Целью исследования является культурфилософское осмысление апофатической стороны белого и черного цветов, связанных в русской культуре с образами-кодами Света и Тьмы. Эти рассказы, несмотря на то что принадлежат к разным периодам творчества писателя, составляют два цветовых и световых центра одного сборника «Белый свет» (1922 г.). Исследователи в последнее время все чаще обращаются к особенностям семантики колоративов «синий», «желтый», «белый» и «черный» в поэтике произведений Б. Зайцева¹⁰, указывая нередко на неожиданную противоположность значений ахроматических цветов (черное мыслится положительно, а белое приобретает негативное значение). Например, в русской словесной культуре со-противопоставление жизни и смерти воплотилось в образе *черного солнца*¹¹. Именно в таком световом образе, *полуденной тьме*, выражается, по мысли М. Хайдеггера, потаенное бытие: «Обывательское

⁵ См.: Иттен И. Искусство цвета. С. 10.

⁶ См.: Брагинская Н.В., Шмаина-Великанова А.И. Свет вечерний и свет невечерний // Два венка: Посвящение Ольге Седаковой. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2013. С. 73–92 [4].

⁷ См. об этом подробнее: Захарова В.Т., Оляндэр Л.К. Цвет, свет и тьма в нарративной системе горьковского цикла «По Руси» [Электронный ресурс] // Вестник Минского университета. 2015. № 4(12). URL: <https://vestnik.mininuniver.ru/jour/article/view/97/98#> (дата обращения: 17.03.2021) [5].

⁸ См.: Штайнер, Р. Сущность цветов: Три лекции, прочитанные в Дорнахе 6, 7 и 8 мая 1921 года, а также девять лекций в качестве дополнения из лекционного наследия 1914–1924 гг. СПб.: Ключи, 2017. 304 с. [6].

⁹ См.: Серов Н.В. Светоцветовая терапия (Терапевтическое значение цвета: информация – цвет – интеллект). СПб.: Речь, 2001. С. 7 [7].

¹⁰ См.: Ермаковская Т.А. Семантическая репрезентация лексем микрополя синего цвета в прозе Б.К. Зайцева // Мир науки, культуры, образования. 2011. № 1(26). С. 45–48 [8]; Ермаковская Т.А. Семантические особенности лексем микрополя желтого цвета в прозе Б.К. Зайцева // Вестник Сургутского государственного педагогического университета. 2011. Вып. 2 (13). С. 66–71 [9].

¹¹ См.: Федотов О.И. Черное солнце Ивана Шмелева // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 2013. № 4. С. 93–109 [10].

мнение видит в тени только нехватку света... тень есть явное, хотя и непроницаемое свидетельство потаенного свечения» [11, с. 62]. Интересно проследить, какими коннотациями наполняются черный и белый цвета в указанных рассказах. Онтогерменевтическая реконструкция, нацеленная на высвечивание этосов смерти и жизни, может в данном случае оказаться продуктивной и помочь приблизиться к апофатическому горизонту произведений классика. Этос, вслед за В.П. Океанским, будем понимать по-хайдеггеровски, т.е. как место пребывания, *на-селенную* вселенную, культурно освоенный топос¹². Апофатику – как феномен русской культуры, поскольку русский духовный опыт, по мысли М.Н. Эпштейна, автора статьи «Апофатизм (апофатика)» из Проективного философского словаря, носит апофатический характер, но при этом может быть понят и разъяснен, предполагает инициацию и контроль перехода в бессознательное¹³. Апофатика – древнее понятие, восходящее к античному философскому наследию, – сегодня иррадиировала во все гуманитарные парадигмы: философские¹⁴, культурологические¹⁵, филологические¹⁶. Богатым источником апофатических воззрений в русском космо-психо-логосе является фольклор, который нередко инспирирует художественное авторское слово. Апофатика всегда входила в сферу культуры, проявляя себя через конкретные поэтические размышления, художественное мышление, выступая своего рода априорным условием для них, но не логическим, а *культурологическим*. Апофатика – условие погружения в инобытие в художественном космосе. К апофатическому горизонту нашей логоцентричной культуры можно приблизиться именно через литературу, которая одной из первых транслирует, по мысли ведущих культурологов современности И.В. Кондакова, А.Я. Флиера, культурные смыслы¹⁷.

В диссертациях последних лет, посвященных поэтике Б. Зайцева, находим последовательный анализ рассказов «Мгла» и «Белый свет»¹⁸. Однако ли-

¹² См.: Океанский В.П. Этосы жизни и смерти у Хомякова и Шопенгауэра (культурологические размышления к обоснованию сопоставления) // Соловьевские исследования. 2011. Вып. 3(31). С. 127 [12].

¹³ См.: Проективный философский словарь. СПб.: Международная кафедра (ЮНЕСКО) по философии и этике Санкт-Петерб. Научного центра РАН, 2002. С. 32 [13].

¹⁴ См.: Варава В.В. Философская танатология или апофатическая философия? // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Сер.: Философия. Социология. Право. 2013. № 2 (145). Вып. 23. С. 112–117 [14]; Гуревич П. Спирина Э. Наука в горизонте апофатики // Философская антропология. 2019. Т. 5, № 1. С. 6–25 [15].

¹⁵ См.: Грачев В.И. Культурфеномен апофатики «Диалектики мифа» А.Ф. Лосева в контексте топохронно-аксиогенной парадигмы культуры [Электронный ресурс] // Культура культуры. 2019. № 3. URL: <http://cult-cult.ru/cultures-the-phenomenon-of-apophatic-the-dialectics-of-myth-by-a-f-losev> (дата обращения: 22.03.2021) [16].

¹⁶ См.: Елепова М.Ю. Эстетика В.А. Жуковского в апофатическом контексте // Дискуссия. 2012. № 4(22). С. 176–178 [17].

¹⁷ См.: Культурология. XX век: словарь / сост. и ред. А. Я. Левит. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 251 [18].

¹⁸ См.: Полтавская Е.А. Эволюция художественного сознания в творчестве Б.К. Зайцева: дис. ... канд. филол. наук. М., 2018. 153 с. [19].

тературоведы обычно большое внимание уделяют творческому методу, выявляя экспрессионистические элементы в рассказах писателя: анализу подвергается поведение персонажей, их внутренний мир¹⁹. В этой связи стоит вспомнить и о доминантной черте зайцевского творчества – безличности, «отстраненности» взгляда самого писателя от того, что он описывает. Именно в такой манере созданы рассказы с *неоконтуренной* композицией «Мгла» и «Белый свет». Такая композиция, например, характерна, по тонкому наблюдению Д.Н. Медриша, для чеховской «Степи»²⁰. Мы знаем, куда и зачем едет мальчик Егорушка в бричке по раскаленной летней бескрайней степи, но мы не знаем, *как* и *чем* разрешится это путешествие, которое носит, по замечанию М.Ч. Ларионовой, инициационный характер, а пространство степи выполняет функции пространства перехода, иначе говоря, *смерти*²¹. Не стоит говорить, как относился Зайцев к классику, достаточно прочесть его отрывок «Памяти Чехова». Зайцев органично связан с чеховской традицией на каком-то глубинном, а не внешнем уровне, и это отразилось в бессюжетности рассказа «Мгла».

Фабула рассказа довольно проста: люди едут рано утром, *в полутьмах*, на охоту на волка и возвращаются с добычей к вечеру. Однако для героев Зайцева важен не столько результат – загнать волка, сколько состояние, которое можно определить как *лиминальное*, то есть пограничное, в котором пребывают охотники. Во-первых, стоит обратить внимание на подробные цветовые описания времени суток, природы, снега: «День теплый, сыровато-туманный. В далеком свинцовистом воздухе, над вылезшими из *мутно-белого* снега пятнами лесочков перетягиваются и лениво ворочаются *хмурые* небеса, и на всем лежит этот таинственный, *мглисто-сизоватый* налет *уходящей ночи*» (курсив наш. – Д.М.). [22, с. 22]. В полутьмах начинается охота, еще не видно волка, но уже что-то клокочет в сердце героя: «Что-то темное, мрачно-сладоострастное подкатывает к сердцу» [22, с. 22]. Состояние героя созвучно состоянию природы, автором точно выбран час, когда должно свершиться *главное*, – переходное время, вхождение в новый день в предрассветный час: «Дрожь пробирает; не холодно, в сущности, но как-то суровы и угрюмо пронизывающи всегда эти утренние, зимние полупотемки» [22, с. 21]. Такое время, по наблюдению Л.С. Выготского, самое пугающее и одновременно значимое в мистическом отношении: «Перед самым рассветом есть час, когда пришло уже утро, но еще ночь. Нет ничего таинственнее и непонятнее, загадочнее и темнее этого странного перехода ночи в день» [23, с. 96]. Этот переход в рассказе «Мгла» носит апофатический характер, что проявляется на цветовом уровне, но цвета здесь даны в полутонах и

¹⁹ См.: Полтавская Е.А. Эволюция художественного сознания в творчестве Б.К. Зайцева: дис. ... канд. филол. наук. С. 20.

²⁰ См.: Медриш Д.Н. Сюжетная ситуация в русской народной лирике и в произведениях А.П. Чехова // Славянские литературы и фольклор. Русский фольклор. Л.: Наука, 1978. Т. XVIII. С. 73–95 [20].

²¹ См.: Ларионова М.Ч. Повесть А.П. Чехова «Степь» в аспекте традиционной культуры // Десять шагов по «Степи». Idyllwild: Charles Schlacks, Jr. Publisher, 2017. С. 74–91 [21].

наполнены символическим значением, или, выражаясь антропософским языком, *одухотворены*.

Р. Штайнер (с идеями философа Б. Зайцев был знаком, писатель не раз пишет о влиянии антропософского учения на творчество А. Белого в своих воспоминаниях о современниках²²) разработал теорию о сущности цвета, *цвета-переживания*, связывая черное с образом (имагинацией) смерти, белое – с жизнью и светом: «Нельзя говорить о цветовых переживаниях как филистер, ибо тогда вообще не прийти к переживанию цвета. <...> Что черное есть тьма, – в этом мы не сомневаемся; поэтому нам весьма легко идентифицировать белое со светлым, со светом как таковым. Короче говоря, когда мы поднимаем всё наше рассмотрение в область ощущений, мы уже находим там глубокую связь белого со светом» [6, с. 39]. Однако далее философ указывает на *одухотворенный* характер черного цвета, который вступает в парадигматические отношения с белым: «Именно черным штрихом, черной поверхностью вы одухотворяете белое» [6, с. 42]. Интересно в этой связи то, что в рассказе Б. Зайцева с характерным названием «Мгла» частотен именно белый цвет: «Гоню Серенького. Целиком, без дороги, захлебываясь от волнения, мы скачем по *белому снегу*, под загадочно серым небом, где совсем ничто не звучит: жалкий мой выстрел был похож на щелк пастушьего кнута. Выходит так, будто навалили в гордом, пустынном месте пухлый слой *белой ваты*, чтобы разные чудачки не мешали звуками этому небу и этой земле, которая туда глядит» [22, с. 23]. С колоративом «белый» связан и мотив одиночества и бесплезности людских деяний: «Что-то ночное, жуткое, похожее на те таинственные *утренние полупотемки*, в которых мы ехали сюда, наполняет мою душу и толкает вперед по белому полю за *ненужным* волком» [22, с. 24]. Здесь важна кольцевая композиция, которая выразилась латентно: утром, в полутьмах, охотники отправляются на волка, ввечеру, в таких же полутьмах, герой наконец ловит своего *ненужного* волка. В этом и выражается апофатика поведения героя, который и сам чувствует всю ненужность охоты и никчемность добычи. Но прозревает он это только в момент мировой полночи, когда Тьма заглядывает в его глаза: «Много позже, когда все в доме спали, я отправился через целую вереницу пустых, гулких комнат в залу посмотреть, заперта ли балконная дверь. Толкнув ее, я вышел на балкон. Снег слабо белел на нем, а дальше *чернела, как непереходимая бездна*, бесконечная бушующая мгла, то свивавшаяся вихрями, то удушающе налетавшая спереди, с воем охватывая всего, с головы до пят... Мне не было жаль ни себя, ни волка, ни старую кухарку Аграфену, но не было бы странно и то, если бы в этой безлюдной тьме я увидел неподвижное лицо Вечной Ночи с грубо вырубленными, сделанными как из камня огромными глазами, в которых я прочел бы спокойное, величавое и равнодушное отчаяние» [22, с. 26]. Эта Тьма носит амбивалентный

²² См.: Зайцев Б. Мои современники. Лондон: ОРИ, 1988. С. 41–43 [24].

характер, она *апофатична*, поскольку связана со Светом, до которого герою нужно дорасти.

Из тени и в тени возникает свет, о чем подробно писал в порубежный период и русский философ Н.А. Бердяев, повлиявший на творческую мысль Б. Зайцева: «Из Ungrund'a, из Бездны рождается свет, Бог, совершается теогонический процесс и истекает тьма, зло как тень божественного света. Зло имеет источник не в рожденном Боге, а в основе Бога, в Бездне, из которой течет и свет, и тьма» [25, с. 155]. Рассказ «Мгла» в этом отношении представляет «темный» световой центр сборника, но эту Тьму должен преодолеть зайцевский герой, поскольку она является лишь необходимостью на инициационном пути к Свету.

Противоположный световой центр представлен еще в более бессюжетном рассказе «Белый свет», посвященном, на первый взгляд, жизни разоренной революцией Москвы (по крайней мере, обычно на этом делают акцент исследователи). Рассказ «Белый свет», так же как и «Мгла», передает внутренние переживания героя, который как бы бесцельно осматривает улицы, площади новой Москвы: «Бедная жизнь, малая жизнь, что о тебе сказать, чем порадовать? Не сердись и не обижайся. Будем скромней. Ведь *в тебе несусь*, ты принимаешь, и снежок зимний на Арбате зимнем посыпает и меня, да и тебя, ветер завивает и уносит, все уносит, рады мы, или не рады» [22, с. 169]. Однако это повествование уже не о чем-то конкретном (в рассказе вовсе отсутствует событие (в «Мгле» хотя бы представлена картина охоты)), а о всепринятии жизни, в потоке которой «несется» герой. Колоратив «белый» имеет здесь и доминантное значение (белый снег, белая улица, белая жидкость), и символическое, наполняется онтологическим смыслом, соотносясь со всем белым светом, *этим* светом и *тем* светом, доступным и не доступным одновременно для понимания героя: «Ну что же, где же драмы, и томления, и страсти сердца, и любви мечтанья? Как пустынно! Как легко идти. Белое небо, белый снег порхающий, белая жизнь, белая душа» [22, с. 173]. Кроме того, стоит обратить внимание, что с белым связан феномен смерти, которая здесь же просто и тихо в зайцевской манере «отторгается» смехом: «И средь трагедии и фарса, цены на молоко, возни с обедом, очереди в булочной, средь смеха, смерти, сладких пирожков и рева голода подьмлет свой бокал, с вином, крови подобным. Белый же свет смутно, бережно нас осыпает крылом хладным» [22, с. 174]. И в этом глаголе «осыпает» прослеживается связь реального и ноуменального, этого и того света – белым может быть и снег, и свет, и смерть. В белом герой растворяется, по крайней мере, по замыслу художника слова, должен раствориться и быть довольным жизнью: «Судьба? Так что ж. Терпи, трудись спокойно, в области высокой. И надейся. Мечтай: об океанах, о далеком, о неведомом. Не всегда же Арбат» [22, с. 174]. Конкретный топос «Арбат» с его повседневностью противопоставляется *неведомому*, лежащему за пределами данного, относящемуся к сакральной геогра-

фии (духа). Но прозреть эти истины человек сможет лишь в борьбе с волком, который олицетворяет его alter ego.

По мысли немецкого философа Х. Фрайера, «человеческий дух реализовал себя в известных образах и порядках чувственного мира»²³. Так, через цвет, связанный со светом (любой цвет связан со светом, особенно ахроматичные цвета), мы постигаем апофатику как феномен русской логоцентричной культуры. Цвет – это проявление апофатического во внешнем мире, как и сон, болезнь, смерть, многие феномены культуры, имеющие трансцендентную природу. Апофатичность ахроматичных цветов, представленная в поэтике рассказов Б. Зайцева разного периода, позволяет приблизиться и к апофатическому горизонту художественного слова.

Представленные рассказы, «Мгла» и «Белый свет», отличаются друг от друга цветовой гаммой. Однако их имманентное прочтение позволяет выявить концепцию Света и Тьмы, соотносящуюся с колоративами «белый» и «черный» и, шире, этосами жизни и смерти. Тьма (черный цвет) носит амбивалентный характер у Зайцева, она апофатична, необходима для познания самого себя и окружающего (внешнего) мира, поскольку только в пограничный час, оказавшись на *пороге* бытия, герой может преодолеть свои низменные инстинкты. Только в этом случае белый цвет, выражаясь антропософским языком, *одухотворяется* и обретает подлинное значение. Черной и белой нитью «прошит» сборник «Белый свет», что создает ощущение апофатичности, явления иерофании, выражаясь языком М. Элиаде²⁴, в художественном космосе Зайцева, у которого во многих рассказах книги появляется остро пахнущий *белый снег* – предвестник Другого (в хайдеггеровском понимании). Представляется, что дальнейшее исследование избранной темы лежит в плоскости расширения объема литературного материала, что позволит с большей основательностью апробировать разработанную методологическую схему.

Список литературы

1. Мишенькина Е.В. Концепт «свет – цвет» в этнопсихолингвистике // Ярославский педагогический вестник. 2010. № 1. С. 218–221.
2. Ермаковская Т.А. Специфика функционирования лексем микрополя «свет» в художественном пространстве Б.К. Зайцева // Инновации в науке. 2017. № 3(64). С. 52–55.
3. Иттен И. Искусство цвета. М.: Д. Аронов, 2008. 96 с.
4. Брагинская Н.В., Шмаина-Великанова А.И. Свет вечерний и свет невечерний // Два венка: Посвящение Ольге Седаковой. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2013. С. 73–92.
5. Захарова В.Т., Оляндэр Л.К. Цвет, свет и тьма в нарративной системе горьковского цикла «По Руси» [Электронный ресурс] // Вестник Минского университета. 2015. № 4(12). URL: <https://vestnik.mininuniver.ru/jour/article/view/97/98#> (дата обращения: 17.03.2021).

²³ См.: Фрайер Х. Теория объективного духа. Введение в культурфилософию. СПб.: Владимир Даль, 2013. С. 39 [26].

²⁴ См.: Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1994. С. 17 [27].

6. Штайнер Р. Сущность цветов: Три лекции, прочитанные в Дорнахе 6, 7 и 8 мая 1921 года, а также девять лекций в качестве дополнения из лекционного наследия 1914–1924 гг. СПб.: Ключи, 2017. 304 с.
7. Серов Н.В. Светоцветовая терапия (Терапевтическое значение цвета: информация – цвет – интеллект). СПб.: Речь, 2001. 256 с.
8. Ермаковская Т.А. Семантическая репрезентация лексем микрополя синего цвета в прозе Б.К. Зайцева // Мир науки, культуры, образования. 2011. № 1(26). С. 45–48.
9. Ермаковская Т.А. Семантические особенности лексем микрополя желтого цвета в прозе Б.К. Зайцева // Вестник Сургутского государственного педагогического университета. 2011. Вып. 2(13). С. 66–71.
10. Федотов О.И. Черное солнце Ивана Шмелева // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 2013. № 4. С. 93–109.
11. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.
12. Океанский В.П. Этосы жизни и смерти у Хомякова и Шопенгауэра (культурологические размышления к обоснованию сопоставления) // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 3(31). С. 125–136.
13. Проективный философский словарь. СПб.: Международная кафедра (ЮНЕСКО) по философии и этике Санкт-Петерб. Научного центра РАН, 2002. 512 с.
14. Варава В.В. Философская танатология или апофатическая философия? // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Сер.: Философия. Социология. Право. 2013. № 2(145), вып. 23. С. 112–117.
15. Гуревич П., Спирина Э. Наука в горизонте апофатики // Философская антропология. 2019. Т. 5, № 1. С. 6–25.
16. Грачев В.И. Культурфеномен апофатики «Диалектики мифа» А.Ф. Лосева в контексте топохронно-аксиогенной парадигмы культуры [Электронный ресурс] // Культура культуры. 2019. № 3. URL: <http://cult-cult.ru/cultures-the-phenomenon-of-apophatic-the-dialectics-of-myth-by-a-f-losev> (дата обращения: 22.03.2021).
17. Елепова М.Ю. Эстетика В.А. Жуковского в апофатическом контексте // Дискуссия. 2012. № 4(22). С. 176–178.
18. Культурология. XX век: словарь / сост. и ред. А.Я. Левит. СПб.: Университетская книга, 1997. 640 с.
19. Полтавская Е.А. Эволюция художественного сознания в творчестве Б.К. Зайцева: дис. ... канд. филол. наук. М., 2018. 153 с.
20. Медриш Д.Н. Сюжетная ситуация в русской народной лирике и в произведениях А.П. Чехова // Славянские литературы и фольклор. Русский фольклор. Л.: Наука, 1978. Т. XVIII. С. 73–95.
21. Ларионова М.Ч. Повесть А.П. Чехова «Степь» в аспекте традиционной культуры // Десять шагов по «Степи». Idyllwild: Charles Schlacks, Jr. Publisher, 2017. С. 74–91.
22. Зайцев Б. Белый свет. М.: Худож. лит., 1990. 239 с.
23. Выготский Л. Трагедия о Гамлете, принце датском, В. Шекспира // Выготский Л. Полн. собр. соч.: в 16 т. Т. 1. Драматургия и театр. М.: Левь, 2015. С. 77–304.
24. Зайцев Б. Мои современники. Лондон: ОРИ, 1988. 168 с.
25. Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. М.: Искусство, 1994. 544 с.
26. Фрайер Х. Теория объективного духа. Введение в культурфилософию. СПб.: Владимир Даль, 2013. 359 с.
27. Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1994. 144 с.

References

(Sources)

Collected Works

1. Vygotskiy, L. Tragediya o Gamlete, printse datskom, V. Shekspira [The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark, W. Shakespeare], in Vygotskiy, L. *Polnoe sobranie sochineniy v 16 t., t. 1. Dramaturgiya i teatr* [Complete collection of works: in 16 vols., vol. 1. Dramaturgy and theater]. Moscow: Lev", 2015, pp. 77–304.

Individual Works

2. Berdyaev, N.A. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva* [Philosophy of creativity, culture and art]. Moscow: Iskusstvo, 1994. 544 p.

3. Zaitsev, B. *Moi sovremenniki* [My contemporaries]. London: OPI, 1988. 168 p.

4. Zaitsev, B. *Belyy svet* [White light]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1990. 239 p.

(Articles from Scientific Journals)

5. Ermakovskaya, T.A. Spetsifika funktsionirovaniya leksem mikropolya «svet» v khudozhestvennom prostranstve B.K. Zaitseva [The specificity of the functioning of lexemes of the microfield "light" in the artistic space of B.K. Zaitseva], in *Innovatsii v nauke*, 2017, no. 3(64), pp. 52–55.

6. Ermakovskaya, T.A. Semanticheskaya reprezentatsiya leksem mikropolya sinego tsveta v proze B.K. Zaitseva [Semantic representation of blue microfield lexemes in the prose of B.K. Zaitsev], in *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniya*, 2011, no. 1(26), pp. 45–48.

7. Ermakovskaya, T.A. Semanticheskie osobennosti leksem mikropolya zhelтого tsveta v proze B.K. Zaitseva [Semantic features of yellow microfield lexemes in B.K. Zaitseva], in *Vestnik Surgutskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*, 2011, issue 2(13), pp. 66–71.

8. Elepova, M.Yu. Estetika V.A. Zhukovskogo v apofaticheskom kontekste [Aesthetics by V.A. Zhukovsky in an apophatic context], in *Diskussiya*, 2012, no. 4(22), pp. 176–178.

9. Fedotov, O.I. Chernoe solntse Ivana Shmeleva [Black sun of Ivan Shmelev], in *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 9, Filologiya*, 2013, no. 4, pp. 93–109.

10. Gurevich, P. Spirova, E. Nauka v gorizonte apofatiki [Science in the horizon of apophatic], in *Filosofskaya antropologiya*, 2019, vol. 5, no. 1, pp. 6–25.

11. Grachev, V.I. Kul'turfenomen apofatiki «Dialektiki mifa» A.F. Loseva v kontekste topokhronno-aksiogennoy paradigmy kul'tury [Culturphenomenon of apophaticism "Dialectics of myth" by A.F. Losev in the context of the topochronous-axiogenic paradigm of culture], in *Kul'tura kul'tury*, 2019, no. 3. Available at: <http://cult-cult.ru/cultures-the-phenomenon-of-apophatic-the-dialectics-of-myth-by-a-f-losev> (data obrashheniya: 22.03.2021).

12. Mishen'kina, E.V. Kontsept «svet – tsvet» v etnopsikholingvistike [The concept "light – color" in ethnopsycholinguistics], in *Yaroslavskiy pedagogicheskiy vestnik*, 2010, no. 1, pp. 218–221.

13. Okeanskiy, V.P. Etosy zhizni i smerti u Khomyakova i Shopengauera (kul'turologicheskie razmyshleniya k obosnovaniyu sopostavleniya) [Ethos of life and death in Khomyakov and Schopenhauer (cultural reflections to justify the comparison)], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2011, issue 3(31), pp. 125–136.

14. Varava, V.V. Filosofskaya tanatologiya ili apofaticheskaya filosofiya? [Philosophical thanatology or apophatic philosophy?], in *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser.: Filosofiya. Sotsiologiya. Pravo*, 2013, no. 2(145), issue 23, pp. 112–117.

15. Zakharova, V.T., Olyander, L.K. Tsvet, svet i t'ma v narrativnoy sisteme gor'kovskogo tsikla «Po Rusi» [Color, light and darkness in the narrative system of the Gorky cycle "In Russia"], in *Vestnik Minskogo universiteta*, 2015, no. 4(12). Available at: <https://vestnik.mininuniver.ru/jour/article/view/97/98#> (data obrashheniya: 17.03.2021).

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

16. Braginskaya, N.V., Shmaina-Velikanova, A.I. Svet vecherniy i svet nevecherniy [Evening light and non-evening light], in *Dva venka: Posvyashchenie Ol'ge Sedakovoy* [Two wreaths: Dedicated to Olga Sedakova.]. Moscow: Russkiy fond sodeystviya obrazovaniyu i nauke, 2013, pp. 73–92.

17. Shtayner, R. *Sushchnost' tsvetov: Tri leksii, pročitannye v Dornakhe 6, 7 i 8 maya 1921 goda, a takzhe devyat' leksiy v kachestve dopolneniya iz leksionnogo naslediya 1914–1924 gg.* [The essence of flowers: Three lectures given at Dornach on May 6, 7 and 8, 1921, and nine additional lectures from the 1914–1924 lecture legacy]. Saint-Petersburg: Klyuchi, 2017. 304 p.

18. Khaydegger, M. *Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches]. Moscow: Respublika, 1993. 447 p.

19. *Proektivnyy filosofskiy slovar'* [Projective Philosophical Dictionary]. Saint-Petersburg: Mezhdunarodnaya kafedra (YuNESKO) po filosofii i etike Sankt-Peterb. nauchnogo tsentra RAN, 2002. 512 p.

20. Levit, A.Ya. *Kul'turologiya. XX vek: slovar'* [Culturology. XX century: dictionary]. Saint-Petersburg: Universitetskaya kniga, 1997. 640 p.

21. Medrish, D.N. Syuzhetnaya situatsiya v russkoy narodnoy lirike i v proizvedeniyakh A.P. Chekhova [The plot situation in Russian folk poetry and in the works of A.P. Chekhov], in *Slavyanskie literatury i fol'klor. Russkiy fol'klor* [Slavic literature and folklore. Russian folklore]. Leningrad: Nauka, 1978, vol. XVIII, pp. 73–95.

(Monographs)

22. Itten, I. *Iskusstvo tsveta* [The Art of Color]. Moscow: D. Aronov, 2008. 96 p.

23. Serov, N.V. *Svetotsvetovaya terapiya (Terapevticheskoe znachenie tsveta: informatsiya – tsvet – intellekt)* [Light-color therapy (Therapeutic value of color: information – color – intelligence)]. Saint-Petersburg: Rech', 2001. 256 p.

24. Larionova, M.Ch. Povesť A.P. Chekhova «Step'» v aspekte traditsionnoy kultury [The story of A.P. Chekhov's "Steppe" in the aspect of traditional culture], in *Desyat' shagov po «Stepi»* [Ten steps on the «Steppe»]. Idyllwild: Charles Schlacks, Jr. Publisher, 2017, pp. 74–91.

25. Frayer, Kh. *Teoriya ob"ektivnogo dukha. Vvedenie v kul'turfilosofiyu* [Theory of the objective spirit. Introduction to cultural philosophy]. Saint-Petersburg: Vladimir Dal', 2013. 359 p.

26. Eliade, M. *Svyashchennoe i mirskoe* [Sacred and secular]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 1994. 144 p.

(Thesis and Thesis Abstracts)

27. Poltavskaya, E.A. *Evolutsiya khudozhestvennogo soznaniya v tvorchestve B.K. Zaitseva: dis. ... kand. filol. nauk* [The evolution of artistic consciousness in the work of B.K. Zaitsev. Cand. philol. sci. diss.]. Moscow, 2018. 153 p.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

УДК 14:271.2
ББК 87.153.4:86.37

Мьёр Коре Йохан

Университет прикладной науки Западной Норвегии, кандидат философских наук (PhD), научный библиотекарь, Norway, Bergen; Бергенский университет, старший преподаватель Norway, Bergen, e-mail: kare.johan.mjor@hvl.no

[Рец. на:] Caryl Emerson, George Pattison and Randall A. Poole (eds.): The Oxford Handbook of Russian Religious Thought. Oxford: Oxford University Press, 2020. Xxviii + 712 p.¹

Аннотация. Рецензируемая книга *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought* дает всесторонний обзор и анализ различных периодов развития русской мысли (допетровская Русь, Российская империя, Советский союз). Рассматриваются философские направления XIX в. и их представители, включая таких писателей, как Ф.М. Достоевский и Л.Н. Толстой. Особенное внимание уделяется феномену русского религиозного Ренессанса, русским мыслителям в эмиграции и различным формам религиозной мысли в Советской России. Последние главы книги посвящены оценке русской религиозной философии в мировом контексте и обсуждению основных выводов.

Ключевые слова: русское религиозное мышление, Россия и Запад, православие, секуляризация, идеализм

Mjør Kåre Johan

Western Norway University of Applied Sciences, PhD. Research Librarian, Norway, Bergen; University of Bergen, Associate Professor of Russian, Norway, Bergen, e-mail: kare.johan.mjor@hvl.no

Review of Caryl Emerson, George Pattison and Randall A. Poole (eds.): The Oxford Handbook of Russian Religious Thought. Oxford: Oxford University Press, 2020. Xxviii + 712 p.

Abstract. The Oxford Handbook of Russian Religious Thought offers comprehensive surveys and analyses of historical periods (Rus' and Muscovy, imperial Russia, the Soviet Union), nineteenth-century currents and figures, including authors such as Dostoevsky and Tolstoy, a broad coverage of the "Rus-

¹ Перевод с норвежского языка выполнен старшим научным сотрудником Института философии РАН А.С. Цыганковым.

sian Religious-Philosophical Renaissance” and religiously informed art movements in Russian modernism, Russian emigre thought as well as the types of religious thought in the Soviet Union. The last part assesses the contribution of Russian religious thought to religious thinking globally and discusses the main conclusions of the volume.

Key words: Russian religious thought, Russia and the West, Orthodoxy, secularism, idealism

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.2.171-180

Рецензируемая книга *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought* включает 40 глав, которые были написаны ведущими авторами из США, Западной Европы и России. Издание также содержит редакторское введение и предисловие, составленное Иларионом Алфеевым, митрополитом Русской православной церкви. В книге рассматриваются такие темы, как православная церковь и религиозная жизнь, нигилизм, богоискательство и богостроительство, обожение, имяславие, литература, музыка и кино, и целый ряд философов, богословов и художественных писателей, начиная со Средневековья (Крещения Руси) и заканчивая Перестройкой, при этом наибольшее внимание уделяется XIX и XX вв. Во многих главах речь идет о В.С. Соловьеве, его предшественниках и последователях. В целом книга безусловно написана на высоком профессиональном уровне и может быть рекомендована широкой читательской аудитории, однако сам жанр рецензии не позволяет провести детальный анализ всей работы, поэтому далее сосредоточимся на главах, посвященных русскому религиозному идеализму и, в особенности, В.С. Соловьеву: его месту в русской мысли и тому влиянию, которое он оказал на нее, согласно авторам рецензируемой работы.

Предлагаемое «руководство» (Handbook) по русской религиозной философии является сегодня в высшей степени актуальным. Количество работ в этой области в последние десятилетия – в том числе благодаря авторам представленных в книге исследований – как в России, так и на Западе значительно возросло. Рецензируемое издание дает возможность понять общее состояние данной проблематики в настоящее время, но вместе с тем во многих главах можно также встретить новые открытия и интерпретации. Глава, написанная Полем Валлиэром (Paul Valliere), о влиянии русской религиозной философии на западную теологию в XX в. является тому ярким примером. Так же, как и в других своих работах, Валлиэр фокусируется на мировом богословском контексте, частью которого всегда являлась русская мысль, и на том влиянии, которое она оказывала на его формирование.

Другая глава, которая также не просто суммирует уже имеющиеся исследования, но и предлагает новые перспективы рассмотрения, посвящена В.С. Соловьеву (автор Екатерина Евтухова). Самое оригинальное в прочтении Евтуховой Соловьева как религиозного мыслителя заключается, на наш взгляд,

в том, что он представляется в качестве философа окружающей среды, идеи которого имеют важные экологические импликации. Центральными текстами Соловьева, исходя из подобной исследовательской перспективы, становятся «Враг с востока», где речь идет не столько о монголах, сколько о расширении пустыни, и «Красота в природе», в котором защищаются права природы и ее абсолютная ценность. Различные минералы, растения и животные обладают потенциалом для улучшения и тем самым для выражения универсальной идеи. Подобная позиция также согласуется с тем значением, которое имеет для мысли Соловьева физический мир.

Е. Евтухова не рассматривает Соловьева как эзотерического мистика, и в этой связи ставится под вопрос то центральное положение, которое занимает тема Софии во многих исследованиях, посвященных его философии. Для автора сама София является одним из многих интеллектуальных инструментов, которые использует Соловьев для того, чтобы понять Христа, воплощение и Абсолют, но вместе с тем этот инструмент не играет решающей роли в его творчестве. Центральной идеей философии Соловьева, согласно Евтуховой, является идея богочеловечества, т.е. возможность для Бога стать человеком, а для человека – стать Богом во Христе. Иными словами, Соловьев выражал христианские догматы философским языком, который в первую очередь был заимствован из немецкого идеализма, для того чтобы лучше понять их. По мнению Е. Евтуховой, произведения раннего Соловьева повествуют главным образом о взаимодействии между человеком и Абсолютом, которое понято как «творческий процесс»². Евтухова исследует ранний, средний и поздний периоды в творчестве философа и показывает то, что она считает его главными аргументами в таких работах, как «Чтения о богочеловечестве», экуменические тексты 1880-х гг. (которые в ее интерпретации говорят не о принятии католической позиции, но о ее понимании и устранении – насколько это только возможно – разграничительной линии между Восточной и Западной церковью) и «Оправдание добра», в котором Соловьев пытается актуализировать суть христианского учения на современном ему языке (и частично полемизирует с Ницше). Несмотря на то, что Евтухова анализирует наследие Соловьева следуя хронологическому принципу, она подчеркивает, что разделение его философии на различные периоды может скрыть константную метафизическую перспективу, которая проходит через все его творчество. Эта перспектива вместе с тем является творческим процессом, в котором человек принимает участие и вносит свой вклад в завершение дела Творца. Центральной проблемой в «Оправдании добра», согласно Евтуховой, является формулирование новой этики, которая

² См.: The Oxford Handbook of Russian Religious Thought / ed. by Emerson C., Pattison G., Poole Randall A. Oxford: Oxford University Press, 2020. p. 206 [1]. Далее ссылки на это издание даются в тексте в круглых скобках с указанием только страниц.

сделала бы возможным подобное завершение – как для людей, так и для всей природы.

Если в главе, написанной Евтуховой, известная тема Софии занимает достаточно скромное место, то в исследовании Виктора Бычкова, посвященном русской религиозной эстетике Серебряного века, она, напротив, выходит на первый план. При чтении глав названных авторов подряд у читателя может сложиться впечатление, что София значима в первую очередь для эстетики Соловьева, в то время как для его метафизики она не играет такой важной роли. В исследовании Бычкова можно заметить, что эстетические взгляды Соловьева не связаны исключительно с его текстами, относящимися к дисциплине эстетики (число таких текстов было относительно невелико). Важную роль здесь играют такие философские понятия, как «всеединство», «свободная теургия», а также «мифологема» Софии, которая является космическим и художественным творческим принципом (р. 364). Автор связывает всеединство с соборностью и подчеркивает, что идея всеединства относится к специфической русской традиции, которую он в первую очередь отождествляет не со славянофильством, но с православной литургией и свободным участием человека в ней. Идея о человеческом участии дополнительно усиливается понятием Софии, являющейся идеалом, который призван воплотить в жизнь единство человечества. Позднее эти элементы появляются в различных комбинациях в эстетике русского религиозного модернизма, или, как он назван в исследовании Бычкова, в «неоправославной» эстетике Н.А. Бердяева, П. Флоренского, С.Н. Булгакова, Н.О. Лосского, И.А. Ильина и Б.П. Вышеславцева, наследие которых включает в себя среди прочего богословие иконы и доктрины о человеческом творчестве. В целом в рецензируемой книге хорошо видно, насколько многогранным и в то же время открытым для различных интерпретаций является творчество Соловьева.

При этом важно отдельно подчеркнуть, что рассматриваемая книга не ограничивается теми темами, которые традиционно относятся к русскому «религиозно-философскому канону». Примером того, каким образом в книге преодолеваются традиционные для историко-философского исследования русской религиозной мысли категории, является прочтение Рэндаллом Пулом (Randall Poole) творчества Б.Н. Чичерина в свете теизма И. Канта и Соловьева, который определяется автором в качестве проекта по созданию «этического сообщества» и реализации принципов, заданных практическим разумом. Пул утверждает, что различие между Кантом и русскими мыслителями, такими как Соловьев и братья Трубецкие (которые именно в этом случае являются, вероятно, более наглядной иллюстрацией, чем Чичерин), заключается в том, что там, где Кант понимал моральный закон как идеал, русские мыслители описывали его, как Абсолют или даже как божественный принцип (р. 259). В исследовании Пула Чичерин также представлен в качестве религиозного мыслителя и предшественника неидеализма (*ibid*). Видимо, в этой связи уместно вспомнить Булгакова, который, согласно другому автору книги Регуле Цвален (Regula Zwahlen), ориентировался на метафизический ноумен, существующий незави-

симо от человеческого восприятия (р. 278). С другой стороны, для таких метафизиков, как Соловьев, или философов права, таких как П.И. Новгородцев, «Царство небесное» как указывает Пул, открылось в форме «царства целей»³.

Взяв за отправную точку анализ русского религиозного идеализма, предложенный в работе Пула, зададимся вопросом, о собственно религиозном в русской религиозной философии. В главе о русской православной церкви и религиозной жизни в дореволюционной России, написанной Верой Шевцовой, в качестве определения «религии» предлагается следующее: «метафизически и диалогически ориентированное мировоззрение, которое охватывает как имманентную, так и трансцендентную сферы» (р. 38). Подобная дефиниция может быть распространена и на всю книгу в целом. К концу XIX в. представление о том, что «сатана и его бесы действительно существуют» (р. 10), больше не являлось доминирующим, что было характерно для средневекового менталитета, описанного в главе, автором которой является Давид Гольдфранк (David Goldfrank). Подобное представление также являлось основополагающим в XVII в., как это видно на примере жития протопопа Аввакума. Вместо этого к концу XIX в. трансцендентное понимание религии было дополнено, а в некоторых случаях заменено имманентным. Таким образом, русское религиозное мышление также реагировало на западноевропейский проект модерна, либеральные и теологические доктрины Запада, что в первую очередь проявилось в первой половине XX в. в течении неопатристики. В этой связи Павел Гаврилюк сравнивает в своем исследовании неопатристический поворот с теологией Карла Барта, которая создавалась приблизительно в то же время. Однако, как указывает сам Гаврилюк, русская философия Серебряного века была решающей предпосылкой для возникновения неопатристики (р. 531–532). Русское религиозное мышление, стало быть, может являться хорошей иллюстрацией к ключевому положению книги Чарльза Тейлора «Секулярный век». Согласно С. Тейлору, переход от трансцендентной к имманентной системе ценностей являлся тем, что привело к возникновению секулярной эпохи, где вера является одной из многих возможностей, а различные формы самой веры становятся допустимыми. Фактически Бердяев в своей работе «Миросозерцание Достоевского» использовал те же самые понятия, что и Тейлор, – трансцендентное и имманентное, когда он определял свое собственное понимание религии, противопоставляя его «традиционному»⁴.

Таким образом, главы рецензируемой книги можно рассматривать как постановку непрямого вопроса о том, возможно ли осмыслить русское религиозное мышление через призму нарратива о западной секуляризации, который, следовательно, должен включать в себя как Западную Европу, так и Россию (или, по меньшей мере, русское религиозное мышление могло бы быть включено в подобную логику западной секуляризации, если бы не большевизм с его атеизмом). Иларион Алфеев в предисловии указывает на то, что «отличитель-

³ См.: The Oxford Handbook of Russian Religious Thought. P. 273.

⁴ См.: Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского // Философия творчества, культуры и искусства в 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1994. С. 49 [2].

ной чертой русской философии, по крайней мере до XVIII в., является отсутствие секулярной традиции» (р. XIX). Здесь можно было бы поставить контрафактический вопрос о том, смогла ли бы появиться подобная традиция без тех внешних секуляризационных процессов, которые были инициированы Петром Великим. Классические труды по секуляризации – работы Макса Вебера, Карла Лёвита, Ханса Блуменберга и Чарльза Тейлора⁵ – рассматривают ее как развитие, идущее изнутри, из специфики христианского мировоззрения, и в этой связи вряд ли имеются основания полагать, что православие было менее подвержено секуляризации, чем западные формы христианства, хотя подобная позиция во многих случаях и являлась неотъемлемой частью православного самопонимания (включая славянофилов).

Русская мысль в целом и религиозная русская мысль в особенности была занята вопросами, связанными с идентичностью как философской проблемой, на что указывал еще Борис Гройс⁶. Редакторы пишут о том, что «даже описание оппозиции между мистическим Востоком и рационалистическим Западом, которую осуществляли славянофилы, основывается на понятиях и категориях, пришедших из немецкого идеализма» (р. ХII). Это невольно заставляет вспомнить первое философическое письмо Петра Чаадаева. Именно о нем и в меньшей степени о его первом письме идет речь в главе Гари Хамбурга (Gary Hamburg), где анализируются шесть писем Чаадаева как целостный текст, что, как нам кажется, дает оригинальную перспективу осмысления творчества русского мыслителя. В исследовании Хамбурга Чаадаев предстает как истинный религиозный мыслитель, а не как критик России. Целью Чаадаева, по мнению Хамбурга, являлось открытие нашего сознания, которое не связано временем и пространством, навстречу моральным законам и «идеальной жизни Творца» (р. 115–116). Согласно Хамбургу, «размышление Чаадаева о традиции, как о созданном сознании, в котором действует сознание верховного Творца, является наиболее интересным во всех философических письмах» (р. 119). Таким образом, человеческий разум является одновременно пассивным и активным: он способен действовать в согласии с божественным словом и вместе с тем является приемником божественного творения. Говоря в общем, в главе, написанной Хамбургом, Чаадаев предстает как «гибридная» фигура – пророк, мистик и эсхатологический мыслитель (р. 112).

Сравнивая портрет Чаадаева, написанный Хамбургом, с главой Пула, посвященной славянофилам (одна из двух глав американского исследователя, представленных в рецензируемой книге), можно отметить, что именно славянофилы уделяли наибольшее внимание интеллектуальной деятельности человека. В самой же работе Пула на первое место выходит не столько традици-

⁵ См. Blumenberg H. Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988 [6]; Löwith K. Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History. Chicago: University of Chicago Press, 1949 [7]; Taylor Ch. A Secular Age. Cambridge, Mass.: Belknap, 2007 [8]; Weber M. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Tübingen: Mohr, 1934 [9].

⁶ Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Вопросы философии. 1992. № 1. С. 52–60 [3].

онная для исследователей славянофильства проблема «Россия–Запад», сколько тема взаимоотношения веры и разума. Как Иван Киреевский, так и Алексей Хомяков в качестве своего исходного пункта берут *организующую роль* веры в мире (тогда как сама вера является последней инстанцией, обращающей нас к божественному). Для этих мыслителей вера говорит главным образом не о догмах; она является когнитивной способностью в людях, «частью их стремления к целостности», если заимствовать формулировку Кэрил Эмерсен (Caryl Emerson) из ее главы о Михаиле Бахтине (р. 622).

Подобное понимание веры, встречающееся у славянофилов, было заимствовано следующим поколением религиозных идеалистов. Наследие славянофилов явным образом просматривается в тезаурусе Соловьева (к примеру, «цельное знание»), и тем более примечательно, что сам философ практически не упоминает славянофилов напрямую (имеется лишь несколько отсылок в его ранних философских текстах к Киреевскому и Хомякову). В этой связи вывод Пула о том, что славянофилы оказали «глубокое и длительное влияние» на творчество Соловьева (р. 142), можно уточнить и добавить, что это влияние не было прямым. Дело в том, что исходным пунктом для мысли Соловьева в первую очередь являлся немецкий идеализм. Как указывал Е.Н. Трубецкой в своей книге о Соловьеве, славянофильская критика Запада на самом деле являлась западной самокритикой⁷. Однако оценить степень «оригинальности» славянофильских идей все-таки трудно, хотя в связи с исследованием Пула можно задаться вопросом, не внес ли именно Киреевский наиболее важный вклад в создание тезауруса русской философии и русского философского дискурса, который можно найти в соответствующих более поздних текстах? С другой стороны, можно утверждать, что различие Киреевским *Verstand* и *Vernunft* (разума и рассудка), введенное им для того, чтобы дифференцировать культуры России и Запада, было в достаточной мере оригинальным.

В серии глав рецензируемой книги рассматриваются также последователи Соловьева, т.е. те, кто открыто признавал его в качестве своего главного предшественника и основывался на его размышлениях. При этом данные главы посвящены как определенным темам (например, теозису, как в работе Рут Коутс (Ruth Coates)), так и отдельным мыслителям. В этих главах читатель может видеть, как сильно русское религиозное мышление было ориентированно на человека и человечество в целом. Однако и здесь достаточно нюансов, которым в некоторых главах уделяется особое внимание. К примеру, показывается различие между призывом Павла Флоренского к аскезе в современном мире и верой Бердяева в то, что Бог в настоящее время стал зависим от человеческого творчества. С другой стороны, Булгаков был мыслителем, философия которого развивалась от веры в то, что христианство и социализм служат одной цели, к более критической позиции в отношении секулярных проектов. Регула Цвален характеризует его как «постсекулярного мыслителя»

⁷ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева. М.: Товарищество тип. А.И. Мамонтова, 1913. С. 58 [5].

(р. 278), что, на мой взгляд, является главной чертой всего русского религиозного Ренессанса, представители которого находились в активном общении с секулярной культурой. Бердяев проделал схожий путь от кантианства к христианству. Как кантианство, так и христианство подчеркивают абсолютную ценность человека, однако христианство, как его понимал Бердяев, предлагает нечто большее и вместе с тем нечто более конкретное, как об этом пишет Ана Силджак (Ana Siljak), а именно – богочеловеческую фигуру, которая является *источником* идеи личности (р. 314–315). Многие из названных русских мыслителей считали категорический императив Канта слишком абстрактным, как на это указывает Филип Буббайер (Philip Boobbyer) в своей главе, посвященной С.Л. Франку (р. 505). Говоря в целом, эти главы в полной мере показывают, что для русских религиозных мыслителей начала XX в. религиозное и (частично) секулярное мировоззрение, скорее, дополняли друг друга, чем являлись противоположными. Так, к примеру, Франк полагал, что различие между верой и атеизмом зачастую преувеличивается и что неверующие в своем поведении часто могут рассматриваться как верующие по причине их стремления к истине [8, р. 506]. Поэтому религиозное мышление в этот период занято не только противопоставлением веры и разума, как это было в средневековой схоластике, но и различными оттенками веры, что часто принимало форму философии Абсолюта. Как демонстрируют указанные главы рецензируемой книги, часто философская деятельность могла приводить к переоценке традиционных богословских представлений, например, таких, как роль и значение божественной милости⁸.

Вместе с тем многие главы книги показывают не только прямые или непрямые параллели в развитии Востока и Запада, но также ставят вопросы об их различиях. Рут Коутс в своем анализе феномена теозиса в русской философии замечает, что, согласно русской мысли, обоженье есть «нечто, что *делает* человек, проект, который необходимо реализовать и который не может быть реализован без человека. Подобное понимание находит свое соответствие в динамической антропологии Восточной церкви» (р. 252). Теозис, без сомнения, является важной темой для традиционного православного богословия, которая находит значительный отклик в русском религиозном мышлении Серебряного века по причине своего динамического понимания человека. (О начале рецепции этого представления в русской мысли в пер. пол. XIX в. см. главу Патрика Лалли Михельсона (Patrick Lally Michelson).) Это дает повод в конце данной рецензии обратиться к главе о Бахтине, написанной Кэрли Эмерсон, где дается детальный обзор различных интерпретаций наследия Бахтина как христианского мыслителя, которые появились в последние десятилетия. Эмерсен указывает, что «в творчестве Бахтина свой след оставил богатый христианский подтекст» (р. 609), но при этом не занимает какой-то конкретной позиции среди многих и противоречивых точек зрения относительно «христианского Бахтина». Автор делает вывод, что «од-

⁸ См. подробнее: Мьер К.Й. Русская религиозная философия в секулярный век / пер. с норв. А.С. Цыганкова // Историко-философский ежегодник. 2020. Т. 35. С. 263–282 [4].

нозначный образ Бахтина» создать довольно сложно, как на Востоке, так и на Западе (р. 620). Однако при помощи цитаты исследователя Чарльза Лока (Charles Lock) Эмерсен обращает внимание читателя на тот факт (или по крайней мере утверждение), что православное христианство – это в первую очередь ни этика и личная вера, но литургия и таинство. Отсюда нам следует быть осторожными, когда мы переносим категории, возникшие в западных версиях христианства, на Бахтина или любого другого русского мыслителя. Вместо этого, Бахтина можно рассматривать в качестве представителя секуляризованного православия, вспоминая такие важные для его мысли темы, как воплощенные слова, диалогическое отношение я-другой, и все его эстетическое творчество в целом. В этом случае, наследие Бахтина может быть успешно соотнесено со схемой «трансцендентное contra имманентное», которая, по мнению Тейлора, является характерной для секуляризма.

Так или иначе, анализ рецензируемой книги показывает, что читателю будет сложно получить исчерпывающее представление о русской религиозной мысли, если он сфокусируется исключительно на том, что в ней является специфически русским и православным. Чтобы понять русскую мысль в ее целостности, читатель всегда будет вынужден обращаться к Западу как к извечному соседу России и ее партнеру по диалогу. Русская мысль на протяжении многих веков была настолько заинтересована своей западной противоположностью, что ее невозможно рассматривать как автономную, самостоятельную традицию. Это и делает ее столь ценной как для Востока, так и для Запада. Она побуждает нас к осмыслению того, где пролегает разделительная линия – между секулярностью и религиозностью или между Россией и Западом. Благодаря *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought* мы получили не только необходимый инструмент, который поможет нам лучше понять этот феномен, но и замечательный повод для дальнейших размышлений над проблемой подобных разделительных линий.

Список литературы

1. The Oxford Handbook of Russian Religious Thought / ed. by Emerson C., Pattison G., Poole Randall A. Oxford: Oxford University Press, 2020. Ххviii + 712 p.
2. Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского // Философия творчества, культуры и искусства в 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1994. С. 7–150.
3. Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Вопросы философии. 1992. № 1. С. 52–60.
4. Мьёр К.Й. Русская религиозная философия в секулярный век / пер. с норв. А.С. Цыганкова // Историко-философский ежегодник. 2020. Т. 35. С. 263–282.
5. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С. Соловьева. М.: Товарищество тип. А.И. Мамонтова, 1913.
6. Blumenberg H. Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
7. Löwith K. Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
8. Taylor Ch. A Secular Age. Cambridge. Mass.: Belknap, 2007.
9. Weber M. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Tübingen: Mohr, 1934.

References**(Sources)***Individual Works*

1. Berdyaev, N.A. Mirosozertsanie Dostoevskogo [Dostoevsky's worldview], in *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva v 2 t., t. 2* [Philosophy of Creativity, Culture and Art in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Iskusstvo, 1994, pp. 7–150.
2. Blumenberg, H. Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
3. Löwith, K. Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
4. Trubetskoy, E.N. *Mirosozertsanie Vl.S. Solov'eva* [The worldview of Vl.S. Solovyova]. Moscow: Tovarishchestvo tip. A.I. Mamontova, 1913.

(Articles from Scientific Journals)

5. Groys, B. Poisk russkoy natsional'noy identichnosti [Search for Russian national identity], in *Voprosy filosofii*, 1992, no. 1, pp. 52–60.
6. M'er, K.Y. Russkaya religioznaya filosofiya v sekulyarnyy vek [Russian Religious Philosophy in a Secular Age], in *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik*, 2020, vol. 35, pp. 263–282.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

7. The Oxford Handbook of Russian Religious Thought. Oxford: Oxford University Press, 2020. Xxviii + 712 p.

(Monographs)

8. Taylor, Ch. A Secular Age. Cambridge, Mass.: Belknap, 2007.
9. Weber, M. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Tübingen: Mohr, 1934.

УДК 14(47)
ББК 87.3(2)53-712

Борис Вадимович Межуев

МГУ имени М.В. Ломоносова, философский факультет, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории русской философии, г. Москва, Российская Федерация, e-mail: borismezhuyev@yandex.ru

Лев Шестов – по ту сторону истины и добра

[Рец. на:] Andrea Oppo. *Lev Shestov: The Philosophy and Works of a Tragic Thinker*. Academic Studies Press, 2020. 420 p.

Boris Vadimovich Mezhuyev

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

Lev Shestov – On the Other Side of Good and Truth

[Review on:] Andrea Oppo. *Lev Shestov: The Philosophy and Works of a Tragic Thinker*. Academic Studies Press, 2020. 420 p.

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.2.181-189

Льву Шестову в последние годы очень везет: выходит немалое число прекрасных исследований, посвященных его творчеству, причем и в России, и за рубежом, непрерывно идет кропотливая работа по публикации его парижского архива, раскрываются темные стороны его биографии. В минувшее десятилетие мы смогли познакомиться с корпусом переписки Л. Шестова с его друзьями и современниками: переводчиком Борисом Шлещером¹, психоаналитиком Максом Эйтингоном², философом Адольфом Лазаревым³. В 2011 году вышедшие в свет дневники писательницы Варвары Малахиевой-Мирович⁴ нако-

¹ Переписка Льва Шестова с Борисом Шлещером / сост. О.М. Табачникова. Париж; Лондон: УМСА-Press, 2011.

² Исцеление для неисцелимых: Эпистолярный диалог Льва Шестова и Макса Эйтингона. М., Водолей, 2014.

³ См.: «Усердный толкователь шестовской беспочвенности»: Адольф Маркович Лазарев. Письма. Статьи о Льве Шестове. М.: Водолей, 2019.

⁴ Малахиева-Мирович В. «О преходящем и вечном». Дневниковые записи (1930–1934) / подгот. текста, вступ. и примеч. Натальи Громовой // Новый мир. 2011. № 6; https://magazines.gorky.media/novyi_mi/2011/6/o-prehodyashhem-i-vechnom.html

нец пролили свет на ту жизненную коллизию, которая привела Шестова в конце 1890-х в психиатрическую клинику и приблизила к нищестанству. На Западе вышли в свет целых три философские биографии Льва Шестова: Женевьев Пирон⁵, Мэттью Бомонта⁶ и Майкла Финкенталя⁷. В России достойную конкуренцию этим работам могла бы составить книга сотрудницы Института философии Ксении Ворожихиной «Лев Шестов и его французские последователи»⁸.

В общем, этот вал очень качественных работ делает весьма проблематичной попытку произнести новое слово о философе, довольно плодovitом, но при этом как будто сконцентрированном на одной идее – идее человеческой трагедии и неспособности человеческого разума эту трагедию постичь и оправдать. Шестов воевал с разумом, причем, что важно, воевал одновременно и с разумом теоретическим, и с разумом практическим – то есть и с наукой, и с моралью. По его мнению, разум и мораль в силу своей универсальности игнорируют судьбу одного человека, обреченного на смерть, на трагический исход жизни, часто не имеющий ни малейшего смысла с какой-либо сверхличной точки зрения. Шестов говорил и писал на эту тему всю свою жизнь, писал только об этом, и, казалось бы, сказать что-то глубокое и оригинальное по поводу истоков его восстания против разума сложно, слишком понятны эти истоки любому человеку, задумывающемуся о смерти. Но, оказывается, все не так просто, и самая простая мысль имеет множество далеко не очевидных предпосылок, проникновение в которые может нам многое сообщить и о Шестове, и о природе его религиозного бунта.

Во всяком случае, итальянскому исследователю Андреа Оппо, автору вышедшей в прошлом году книги «Лев Шестов – философия и труды трагического мыслителя», удалось очень многое⁹. С первой страницы исследование поражает внимательнейшим и скрупулезным анализом практически каждого вышедшего из-под пера Шестова текста, каждого аспекта его биографии, особенным интересом к перипетиям взаимоотношений философа со всеми теми людьми, о ком ему приходилось писать и с кем доводилось близко общаться. Мне лично очень нравятся такие исследования, где не только предпринимается анализ основных работ мыслителя, но и дотошно изучается все им написанное, при этом принимаются во внимание все противоречия его мировоззрения и жизненной позиции.

Отдельного комплимента заслуживает то, как автор работает с вторичными источниками, в том числе российскими. Автор действительно владеет

⁵ Piron G. Léon Chestov, philosophe du déracinement. Lausanne: L'Age d'Homme, 2010.

⁶ Beaumont M. Lev Shestov: Philosopher of the Sleepless Night. Bloomsbury Academic: 2021.

⁷ Finkenthal M. Lev Shestov: Existential Philosopher and Religious Thinker. N. Y.: Peter Lang Publishing, Inc., 2010.

⁸ Ворожихина К.В. Лев Шестов и его французские последователи. М.: ИФРАН, 2016.

⁹ Здесь и далее цит. по: Oppo A. Lev Shestov: The Philosophy and Works of a Tragic Thinker. Boston, 2020. 346 p.

всем корпусом текстов о Шестове, которые выходили в России и за рубежом, включая те, которые он вроде бы знать был не обязан, ибо выходили они не в академических изданиях. Не скрою, на меня произвело сильное впечатление, что А. Оппо не просто упомянул в библиографии единственную небольшую заметку автора этих строк о герое книги, но и схватил ее основную мысль, замечательно развив ее в соответствующем разделе своего исследования¹⁰. Речь идет о нашей совместно с К.В. Ворожихиной републикации первого из шекспировских очерков Шестова «Георг Брандес о Гамлете», впервые вышедшего в свет еще под инициалами Л.Ш. в газете «Киевское слово» в 1895 году¹¹. Мы разместили эту статью на общественно-политическом сайте «Русская idea», и автор мог спокойно не обратить внимания ни на эту републикацию, ни на нашу вступительную заметку, в которой мы писали, что позиция Шестова в этом раннем тексте уже значительно отличалась от той, что была изложена в параграфах, посвященных Гамлету, в первой книге Шестова «Шекспир и его критик Брандес». Все поклонники Шестова, конечно, знают, что в этой первой книге мыслитель стоял ровно на той самой позиции, которую потом в течение всей жизни яростно отрицал, а именно на позиции строгой морали, можно сказать, кантовской морали. Смысл книги именно в утверждении спасительности морали: если ты выбираешь сверхличное добро, ужасы жизни тебе не страшны, а вот если сойти с позиции морали, тогда жизнь теряет смысл. Гамлет с его вечными колебаниями и сомнениями – отрицательное подтверждение той же установки, Брут из трагедии «Юлий Цезарь» – подтверждение положительное. Гамлет не находит внутри себя нужной ему нравственной опоры, а Брут обнаруживает ее в своей борьбе за свободу и республику, и поэтому, по мнению Шестова, именно Брут, а не Гамлет – истинный герой Шекспира.

Позднее, в статье 1903 года, посвященной как раз трагедии «Юлий Цезарь» и впоследствии вошедшей в качестве приложения к «Апофеозу беспочвенности», Шестов назовет Брута «жертвой морали», принесенной на ее алтарь¹². Тогда, уже встав на ницшеанскую позицию, он откажет Бруту – рыцарю личного самоотречения – в подлинном героизме. Это станет отчетливым свидетельством резкой смены умонастроений у Шестова. Но, оказывается, и Оппо вслед за нами с Ксенией Ворожихиной также подчеркивает, что Шестов уже менялся и раньше: в статье 1895 года он ставил Гамлету в прямую вину то, что тот не исполнил волю отца. А она была выражена Гамлету ясно и недвусмыс-

¹⁰ См.: Oppo A. Lev Shestov: The Philosophy and Works of a Tragic Thinker. P. 24.

¹¹ Л.Ш. Георг Брандес о Гамлете // Киевское слово. 22-го дек. 1895. Републ. на сайте «Русская idea» 8 февраля 2017 года / публ. и вступ. ст. К.В. Ворожихиной и Б.В. Межуева / <https://politconservatism.ru/articles/georg-brandes-o-gamlete>

¹² В 1903 году Шестов пишет о Бруте так: «Брут не может знать этих неизъяснимых наслаждений – он борется не за себя, а за идею, за призрак, который люди сделали Богом, Брут – не цель, а средство, не жрец, а жертвенное животное» (цит. по: Шестов Л. Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления) // Шестов Л. Избранное. Ч. I. М.: Росспэн, 2010. С. 504.)

ленно явившимся ему призраком, который потребовал покарать убийцу отца, занявшего его трон¹³. В книге 1898 года позиция чуть смягчается: Шестов уже не требует от Гамлета следовать зову кровной мести, поскольку между слепой верностью отцам и пассивным сомнением Шестов обнаруживает выбор Брута – выбор против родовых связей с отцом в пользу универсальной морали, в пользу подчинения всеобщему. Это очень важный смысловой сдвиг, он проливает свет на истоки шестовского бунта против морали, за которой явно просматривается бунт против отцовства, против репрессивной патриархальности, как бы сказали фрейдисты. К этой теме мы еще вернемся. Пока же удовлетворимся признательностью исследователю, который обратил внимание на этот аспект идейной эволюции своего героя.

А. Оппо указывает и на другую важную деталь, существенную для понимания генезиса имморализма его героя. Произведение, в котором этот имморализм был впервые заявлен, – трактат «Добро в учении графа Толстого и Ницше». Обычно он датируется 1899 годом, хотя вышел в свет лишь год спустя в петербургской типографии М.М. Стасюлевича при содействии Вл. Соловьева. Между тем Оппо обнаружил в архиве библиотеки Сорбонны манускрипт этого сочинения и увидел на нем дату окончания работы – декабрь 1898¹⁴. Вместе с тем, как отмечает сам Оппо, в мае 1899 года на страницах киевской газеты «Жизнь и искусство» выходит в свет, очевидно, юбилейная статья мыслителя о Пушкине, по-своему замечательная, но выдержанная совершенно в нравственно назидательных тонах первой монографии о Шекспире¹⁵. Получается, что короткий моралистический отрезок жизни Шестова не так-то и просто разделить со всей его последующей идейной биографией какой-то одной решительной временной чертой. Автор не дает ответа на эту загадку, но на этот счет есть гипотеза: а что если Шестов задумывает написать две книги одновременно – одну с позиции универсальной морали, а другую – с установкой на ее преодоление. В конце концов, в истории мировой философии был один известный мыслитель, который примерно так и поступил – вначале он написал трактат, утверждавший превосходство долга над удовольствием, а годом спустя создал трактат о необходимости отвергнуть долг ради веры. Что если Шестов попытался повторить этот прием? Мы еще дадим несколько аргументов в обоснова-

¹³ «Трагизм положения Гамлета, – пишет философ в статье 1895 года, – не в стремлении бороться с бесконечно более сильным, чем он сам противником – мировым злом, он об этом и не думает. Его задача исполнима: ему нужно убить убийцу своего отца. Но в нем нет любви, в нем нет истинной веры. Он не жаждет мщения, он не умеет верить всем своим существом в святость своего дела. А без любви, без веры – где взять сил человеку?»

¹⁴ См.: Оппо А. Lev Shestov: The Philosophy and Works of a Tragic Thinker. P. 14.

¹⁵ См.: Л.Ш. [Шестов Л.] Значение Пушкина для нашего времени // Жизнь и искусство 1899. 26 мая. № 144. С. 1–2; О ранних работах Л. Шестова см.: Ермичев А.А. До Шестова... (Газетные выступления Л.И. Шестова 1895–1899) // Вопросы философии. 2016. № 11. http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1530&Itemid=52

ние этой гипотезы, а пока снова обратимся к замечательному исследованию А. Оппо.

Отметим, что эту книгу очень приятно и интересно читать, поскольку автор внимателен к деталям, в хорошем смысле придирчив к мелочам и несостыковкам в построениях своего героя и абсолютно объективен. К сожалению, все эти качества не исчезают, но чуть притупляются во второй части книги, когда в распоряжении автора оказывается созданная им особая концепция творчества его героя, через призму которой он и начинает анализировать все аспекты его философских исканий. Вынужден признать, что и сама эта концепция представляется мне логически непоследовательной, и как методологический прием она, мне кажется, явно препятствует объективному анализу. Важнейшие, на наш взгляд, пласты творчества Льва Шестова автор удивительным образом перестает замечать (поскольку они не вписываются в рамки концепции), что входит в удивительный контраст с первыми главами книги, где автор чувствителен к любой детали.

В чем состоит эта концепция? Состоит она в том, что, по мнению А. Оппо, Шестов отходит от нищезанятия к 1920-м годам, когда объектом его ненависти становится не мораль, о борьбе с которой он забывает, но разум, точнее, западный логос, нашедший свое окончательное выражение в науке¹⁶. И с этого времени учителем Шестова, главным его вдохновителем, по мнению Оппо, является неоплатоник Плотин, которому Шестов в 1926 году посвятил эссе «Неистовые речи. Об экстазах Плотина»¹⁷ (оно потом вошло в книгу «На весах Иова»). По мнению А. Оппо, Шестов понял вслед за Платином, что законы бытия и законы логики требуют своего сверхлогического основания, что земная мудрость предполагает выход за ее пределы, жесткого обозначения ее границ, а следовательно, предположения чего-то сверхлогического, что может отменить любые законы и факты реальности. Доказывая эти истины, как считает итальянский исследователь, Шестов остается в рамках западной философии и даже западного рационализма, к истокам которого имеет прямое отношение Плотин. Идея Оппо понятна – любой последовательный рационализм должен полагать границы своей приложимости к реальности, и умный рационалист великолепно сознает эти границы. Этот тезис замечательно иллюстрируется автором на примере высокой оценки рационалистом Гуссерлем последних работ Шестова, которую мы находим в письмах немецкого философа¹⁸. В целом, книга Оппо посвящена доказательству того тезиса, что разум должен всегда сознавать, что он не всемогущ, что может существовать и существует некая трансцендентная ему инстанция, которая способна ввести онтологическое «чрезвы-

¹⁶ См.: Oppo A. Lev Shestov: The Philosophy and Works of a Tragic Thinker. P. 40.

¹⁷ Первая публикация: Шестов Л. Неистовые Речи (по поводу экстазов Плотина) // Версты. 1926. № 1. С. 87–118.

¹⁸ См.: Oppo A. Lev Shestov: The Philosophy and Works of a Tragic Thinker. P. 253.

чайное положение» и отменить законы разума – те самые «самоочевидные истины», на которых настаивал Гуссерль и против которых протестовал Шестов.

А. Оппо безусловно прав, и Шестов думал именно так. Проблема в том, что Шестов думал не только так. Шестов никогда не позволял снять элемент имморализма с его воззрений, он никогда не давал оснований полагать, что конфликт с рассудком заслоняет для него борьбу, на самом деле, с основным противником всей его жизни – моралью. Начнем с того, что само полагание неких двух разных реальностей – наличной, земной и небесной, трансцендентной, – ни в коем случае не может считаться характерной чертой именно Платона. Суть неоплатонизма заключается отнюдь не в этом, а в утверждении онтологической одноприродности мироздания. Единое, Ум и Душа, по Плотину, – это разные качества бытия, но это качества одного бытия, любые разрывы в этом всеедином пространстве условны и относительны. Здесь правильнее было бы сослаться на гностиков, в противовес неоплатоникам, постулировавшим радикальный дуализм бытия, но сделать это в контексте близости к воззрениям автора «Афин и Иерусалима» как раз невозможно по той причине, что поздний Шестов постоянно воевал с гностиками, в том числе и по причине отрицания ими Ветхого завета. Более правильным в случае Шестова было бы указание на радикальный теизм, согласно которому для Божественного произвола нет никаких преград, в том числе и в виде мировой необходимости, способной поставить воле Бога онтологический предел.

Шестов, конечно, не гностик и не платоник, он именно радикальный теист. Его пафос отнюдь не в сверхлогичности Бога, которую не отрицал бы и Николай Кузанский. Его пафос совсем в другом – в отрицании теодицеи. Согласно Шестову, философы ограничивают всемогущество Бога, потому что хотят считать Бога «добрым», потому что они хотят снять с Него ответственность за мировое зло, за страдания людей. И тут действительно возникает роковая дилемма: либо мы принимаем Божественное всемогущество, либо – Божественную всеблагость. И сам Шестов постоянно, разными путями подводя нас к этой дилемме, однозначно выбирает всемогущество, оставляя всеблагость презираемому им «Богу философов и ученых». И, на наш взгляд, именно в этом – в приближении к этой фундаментальной альтернативе – и состоит сила шестовских текстов.

Шестов, конечно, никогда не переставал быть ницшеанцем. Просто в христианине Лютере он увидел имморалиста гораздо более последовательного, чем Ницше. И, выбрав вот это глубинное лютеровское христианство «по ту сторону добра и зла», он стал воевать с западным логосом, то есть с рожденным именно потребностью в теодицее представлением о том, что все зло на Земле обусловлено наличием какой-то внеположной Богу реальности, которую Бог просто не в силах отменить. Иными словами, все инвективы Шестова против разума – оборотная сторона его никогда не прекращавшегося восстания против морали. Проблема не в том, что Бог выше законов логики, проблема в том, что Бог выше законов добра, Он не терпит существования рядом с С собой

любых неотменяемых истин, которыми можно было бы объяснить все зло в мире. Николай Бердяев слишком гуманизировал Шестова, говоря, что для него Добро – это предмет выбора Бога. Георгий Федотов был гораздо более пронизателен: Бог Шестова «весьма мало напоминает Бога Израилева: скорее всего Вицлипуцли мексиканского пантеона»¹⁹. Проблема не только в том, что Бог Шестова сам свободен от морали, он еще и не требователен к людям: он не требует от них ничего, кроме веры в свое всемогущество. Оппо, ссылаясь на Бердяева, правильно отмечает, что Шестов при рассмотрении библейских сюжетов ограничивается лишь рассказом об Иове и Аврааме и забывает, например, о Моисее, который принес своему народу Закон и требовал его строгого соблюдения²⁰.

Иными словами, Шестов вел войну именно с моралью, и он никогда не забывал о Ницше, который первым подарил эту метафизическую свободу от морали. Но, возможно, помощь в борьбе с моралью, в борьбе с репрессивной силой, представляемой отцом, пришла не только от Ницше. И здесь возникает интереснейший сюжет, связанный с отношением Шестова с Кьеркегором. А. Оппо, который так подробен, так обстоятелен при анализе всех перипетий взаимоотношений Л. Шестова с его современниками, поразительно скуп по поводу того, что связывало и, главным образом, разделяло Шестова и Кьеркегора. Это самое странное «слепое пятно» всей книги. Между тем в одном из примечаний автор совершенно справедливо называет факт незнакомства Шестова с Кьеркегором вплоть до 1928 года (то есть до судьбоносного разговора с Гуссерлем, который и указал русскому иррационалисту на работы датского мыслителя) «необъяснимым» (*inexplicable*)²¹. В самом деле остается не ясным, как Шестов, посвятивший свою первую книгу разбору воззрений датского критика Георга Брандеса, собственно и открывшего европейскому читателю своего соотечественника в книге 1877 года, мог не знать о Кьеркегоре, переводы которого все-таки печатались в конце XIX в. в русских журналах? Не было ли у него особой причины не распространяться о своем знании творчества мыслителя, который так же, как и он, писал под псевдонимами и так же в одном произведении мог превознести мораль, чтобы в другом немедленно низвергнуть ее с пьедестала?

Мы, конечно, не можем утвердительно ответить на этот вопрос, но один странный аргумент в пользу выше высказанного тезиса у нас все же есть. Это свидетельство близкого знакомого философа, религиозного мыслителя Арона Штейнберга. В мемуарном очерке о Шестове Штейнберг вспомнил о своем разговоре с матерью философа, которая рассказала ему об отношении ее покойного мужа, отца Шестова, к одному из самых известных произведений дат-

¹⁹ Федотов Г.П. Рец. на <Шестов Л. На весах Иова> // Федотов Г.П. Сочинения. Т. I. Лицо России. Статьи 1918–1930. 2-е изд. Р.: YMCA-PRESS, 1988. С. 318.

²⁰ См.: Оппо А. Lev Shestov: The Philosophy and Works of a Tragic Thinker. P. 192

²¹ Там же. P. 186.

ского мыслителя: «Среди многого другого я услышал, – пишет Штейнберг – и о том, какое глубокое впечатление произвел на отца Шестова, Исаака Моисеевича Шварцмана, трактат Кьеркегора о вере праотца Авраама и его готовности принести в жертву Господу своего единственного любимого сына Исаака. Лев Исаакович должен был передать отцу весь текст почти дословно. После долгого раздумья отец Шестова сказал: “Твой новый Раши... – простой юдофоб... Вот из-за таких у нас в Киеве – дело Бейлиса. Если Авраам может из-за Бога резать сына, своего мальчика, почему же Бейлис не может проливать кровь чужого мальчика, Андриюши Ющинского?” И Лев Исаакович пояснил, что по толкованию его отца весь библейский рассказ об Аврааме и Исааке лишь притча для внушения детям такого же доверия к родителям, какое праотец Авраам проявил к Господу Богу»²². Отец Шестова умер в 1914 году, за 14 лет до беседы философа с Гуссерлем, якобы познакомившим русского мыслителя с доселе неизвестным ему датчанином. Если верить Штейнбергу и если все-таки не списывать его свидетельство на ошибки старческой памяти (судя по многочисленным ошибкам в книге, увы, не безупречной), то ситуация раскрывается примерно таким образом. Шестов, связанный с отцом, в том числе, и узами материального достатка, не мог пойти против его воли, ни с тем, чтобы признаться в факте женитьбы на православной девушке, ни с тем, чтобы рассказать русским читателям об оригинальном протестантском мыслителе, слишком опасном для его народа. Шестов предпочел до времени не обращаться к творчеству Кьеркегора, которого он прекрасно знал еще с конца XIX века и духовную связь с которым он пронес через всю свою жизнь. В этом смысле разговор с Гуссерлем в 1928 году и в самом деле оказался для него откровением. В отличие от всех русских собеседников Шестова, немецкий феноменолог быстро разгадал его «тайну» – тайну сокрытия того, кто вдохновил философа на его первые книги, принесшие ему славу, кто подсказал ему идею веры, освобождающей от власти морали, от власти закона, идущего от отца.

Но когда закрывать глаза на Кьеркегора стало уже невозможно, когда на фигуру автора «Страха и трепета» прямо указали Шестову и Гуссерль, и Бубер, русский мыслитель вступил наконец в борьбу со своим «вечным спутником». Он стал упрекать датского мыслителя в недостаточном, не вполне окончательном освобождении от пут морали, в том, что тот оказался слишком зависим от любимого им Сократа и слишком привержен «культу добровольного страдания». Кьеркегор хотел приблизиться к Христу, пережив в своей жизни нечто ужасное, нечто, выводящее его за круг любых порядочных людей.

Он решил, что страдание и есть христианская обязанность, но не страдание во имя всеобщего, а бессмысленное страдание, трагедия во имя трагедии,

²² См.: Штейнберг А. Друзья моих ранних лет. Париж: Синтаксис, 1991. С. 241-242.

то есть во имя абсурда²³. Шестов был категорически не согласен с Кьеркегором: страдание отнюдь не долг, страдание само по себе не приближает нас к Богу, к Нему приобщает нас только вера, то есть вера в избавление от страданий, а значит, и неверие в наличие у этих страданий какого-либо смысла, помимо толчка к вере.

Сейчас не место выражать личное отношение к Шестову. Скажем только, что его философия в этом пункте кажется нам далеко не «библейской»: в Писании Бог слишком много требует и от Своего народа, и от всех людей, а у Шестова Он не требует от людей ничего, кроме веры в свое всемогущество. Мы говорим не об аутентичности прочтения Шестовым Библии, но об аутентичности прочтения Шестова его исследователем Андреа Оппо. И вот это прочтение, увы, кажется нам слишком односторонним, отвлекающимся от того великого и ужасного, что можно вычитать из работ автора «Апофеоза беспочвенности». Что не мешает нам очень высоко оценить книгу, которую следует назвать одним из лучших, почти образцовых исследований русской мысли последнего времени.

²³ «Оттого и “жертва”, если в ней слишком много добровольного, иной раз и не доходит до Бога, как дошла жертва Каина, или “десятин” фарисеев. Такая жертва, оправдываемая и возвышаемая моралью, жертва, так сказать, на алтаре, воздвигнутом людьми для человеческих, посюсторонних задач, поражает нас, кажется нам “чудом”, и все же она выводит за пределы имманентного, посюстороннего бытия. Только невольная жертва, которая, как невольная, не приносит с собой человеку ровно ничего, даже столь призрачного блага, как то, что называется метафизическим утешением, способна подвести человека к тем пределам существования, где начинается соприкосновение с иными мирами, т.е. туда, где фантастическое становится реальным, а естественное невозможным». (Шестов Л. Шесть набросков о Киргегарде // *Revue Etud. Slaves*. LV14, 1983. P. 635).

О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» “Solov’evskie issledovaniya” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издаётся с 2001 г., в состав его редколлегии входят специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов, Польши, Болгарии, Украины, Соединённых Штатов Америки, Италии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте <http://solovyov-studies.ispu.ru> и на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресам:

<http://solovyov-studies.ispu.ru/ru/archive>

<http://www.ispu.ru/node/6623>

Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

- 09.00.01 – Онтология и теория познания (философские науки)
- 09.00.03 – История философии (философские науки)
- 09.00.04 – Эстетика (философские науки)
- 09.00.05 – Этика (философские науки,
- 09.00.11 – Социальная философия (философские науки)
- 09.00.13 – Философская антропология, философия культуры (философские науки)
- 09.00.14 – Философия религии и религиоведение (философские науки)
- 10.01.01 – Русская литература (филологические науки)
- 10.01.03 – Литература народов стран зарубежья (с указанием страны) (филологические науки)
- 10.01.08 – Теория литературы. Текстология (филологические науки)
- 24.00.01 – Теория и история культуры (культурология)

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, д. 34, ИГЭУ,
Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия
В.С. 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: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaksimov@yandex.ru

О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Индекс для подписчиков – 37240.

Копию квитанции необходимо высылать на адрес редколлегии: 153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, Максимова М.В., или по E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; 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.

В связи с подготовкой журнала к индексированию в Международной информационно-аналитической системе Sciverse Scopus редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.

Аннотация на английском языке должна составляться с соблюдением грамматики и стилистики английского языка, с использованием принятой в англоязычных изданиях специальной терминологии; не должна выполняться при помощи автоматических переводчиков (не обязательно должна быть дословным переводом аннотации на русском языке).

В соответствии с требованиями Scopus, не допускается вынесение развернутых комментариев в сноски; необходимый комментарий следует давать в тексте статьи либо в скобках внутри текста.

Ключевые слова должны отражать основное содержание статьи; определять предметную область исследования; встречаться в тексте статьи (имена собственные, общие понятия и общенаучные термины ключевыми словами не являются).

4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). В списке литературы должно быть не менее 20 позиций. В списке литературы должно быть не менее 20 позиций. Из них не менее 80% источников должны составлять работы, опубликованные за последние 5 лет, если такие имеются. Рекомендуются, чтобы не менее

30% источников, включенных в библиографический список, составляли работы, опубликованные на английском и других иностранных языках. Нумерация *Списка литературы* и ссылки на нее в тексте выполняются **без применения автоматической расстановки ссылок**.

Согласно требованиям Scopus, раздел References должен иметь следующую структуру:

- ссылки на источники (**(Sources)**)
 - *Collected Works (Собрания сочинений)*
 - *Individual Works (Индивидуальные сочинения)*
- ссылки на статьи в научных журналах (**Articles from Scientific Journals**);
- ссылки на статьи в сборниках научных трудов (**Articles from Proceedings and Collections of Research Papers**);
- ссылки на монографии (**Monographs**);
- ссылки на диссертации и авторефераты (**Thesis and Thesis Abstracts**);
- ссылки на электронные ресурсы (**Electronic Resources**)

В библиографическом описании в разделе References заглавия статей из журналов и сборников опускаются (при сохранении заглавий статей необходимо включать в описание их перевод на английский язык); оригинальные названия книжных источников (монографии, сборники, материалы конференций), изданных на кириллице, даются в транслитерации (курсивом) и на английском языке (в квадратных скобках); выходные данные (город (для книжных изданий), том (vol.), номер (no.), страницы (pp., p.)) переводятся на английский язык. Обязательные выходные данные: для статей из журналов – год, том, номер, страницы; для книжных изданий – место издания, год, количество страниц. Место издания, включая Moscow и Saint-Petersburg, пишется полностью.

Применяется одна система транслитерации, которая доступна по адресу <http://translit.ru> (в раскрывающемся списке «Варианты» выбираем вариант BGN). Примеры оформления библиографических описаний в разделах «Список литературы» и References размещены на сайте журнала: <http://solovyov-studies.ispu.ru> и на странице журнала на сайте ИГЭУ: <http://www.ispu.ru/node/6623>

В текстах, набранных *латиницей*, используется вариант кавычек “...”.

5. *Оформление ссылок*. Ссылки на цитируемую литературу при использовании *прямого цитирования* (если цитата представляет собой развернутое, законченное высказывание с указанием автора и источника цитаты) оформляются в тексте в квадратных скобках. Например: В работе «Диалектика мифа» (1930 г.) А.Ф. Лосев пишет: «Текст цитаты» [1, с. 15] (первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника). Если используются приемы *непрямого цитирования* или *частичное цитирование* (т.е. отдельные слова, словосочетания, обороты речи), то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы дается библиографическое описание цитируемого источника – под

сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9). Например: ¹См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 15–25 [1]. Так же, как подстрочная ссылка (верхним индексом), оформляются и *авторские примечания*.

При повторной ссылке в постраничной сноске используется сокращенный вариант библиографического описания источника (допускается сокращение длинных названий источников; опускаются выходные данные). Если повторная ссылка идет сразу ниже ссылки с библиографическим описанием источника, то используется следующая запись: Там же. С.

Ссылки на электронные ресурсы допускаются только при отсутствии их «бумажных» аналогов, с правильным указанием адреса веб-страницы и даты обращения к ней.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи 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
2021. Вып. 2(70)

Редактор С.М. Коткова
Компьютерная верстка и макетирование
М.А. Баркова

Обложка А. Лебедев

Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-64667 от 22.01.16 г.

Подписано в печать 5.06.2021. Дата выхода в свет 30.06.2021.
Формат 70x100 1/16. Печать плоская. Усл. печ. л. 15,92.
Тираж 100 экз. Цена свободная. Заказ №

Адрес редакции и издателя:
ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»,
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39, строение 8