

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

2022

Выпуск 2(74)

2022

Issue 2(74)

Журнал издаётся с 2001 года

ISSN 2076-9210

Редакционная коллегия:

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

Международная редакционная коллегия:

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

Адрес редакции:

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

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

Информация об опубликованных статьях предоставляется в систему РИНЦ согласно договору № 580-12/2012 ЛО от 13 декабря 2012 г. с ООО «Научная электронная библиотека». Журнал зарегистрирован в базе данных Ulrich's periodicals directory (США). Журнал индексируется в Scopus с 20 января 2022 г.

© М.В. Максимов, составление, 2022

© Авторы статей, 2022

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

СОДЕРЖАНИЕ

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

Захария Параскеви. Параллели между философией Прокла и «La Sophia» и «Смысл любви» Владимира Соловьёва	6
Самарина М.А. Стихотворение Вл. Соловьёва «Три подвига» как один из источников цикла А. Блока «Снежная маска»	26

ДАНТЕ И СОЛОВЬЕВ: к 700-летию смерти Данте Алигьери

Маццанти С., Рычков А.Л. К изданию курса лекций А.Н. Веселовского «Введение в “Божественную Комедию” Данте»	43
Веселовский А.Н. Введение в «Божественную Комедию» Данте. Лекции по всеобщей литературе: курс 1887–1888 гг. Часть первая. Лекции первая и вторая / Подг. к публ. и коммент. С. Маццанти и А.Л. Рыčkова	63

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Ламанский В.И. Письмо второе. Об умственном и литературном общении Русских с их соплеменниками / Публ. и примеч. В.А. Куприянова, А.В. Малинова и Л. Налдоновой	77
Дёмин И.В. Понятие власти в философско-политических концепциях Л.А. Тихомирова и Б.П. Вышеславцева	87
Герасимов Н.И. Мистический анархизм А.А. Солоновича (историко-философский анализ)	107

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Максимов М.В., Ерми́чѳв А.А. Разговор двух приятелей о пользе журналов по русской философии (<i>Беседа М.В. Максимова с главным редактором журнала «Русская философия» А.А. Ерми́чѳвым</i>)	121
«КРУГЛЫЙ СТОЛ» В «ДОМЕ А.Ф. ЛОСЕВА»	134
Тахо-Годи Е.А. Пути русской философии. Вступительное слово	136
Эмерсон К. Вступительное слово	138
Пул Рэндалл А. Христианский гуманизм в русской религиозной мысли. Apropos “The Oxford Handbook of Russian Religious Thought”, ed. Caryl Emerson, George Pattison, and Randall A. Poole (Oxford: Oxford University Press, 2020), 712 pp.	141
Паттисон Джордж. Русская религиозная мысль на Западе: автоэтнографический подход	156
Хит Д. Размышления о языковых парадигмах русской религиозной мысли. Apropos “The Oxford Handbook of Russian Religious Thought”, ed. Caryl Emerson, George Pattison and Randall A. Poole (Oxford: Oxford University Press, 2020), 712 pp.	162
Евлямпиев И.И. Поиски «истинного христианства» в истории русской религиозной мысли	176
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	186
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	188
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ	188

Editorial Board:

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

International Editorial Board:

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). The journal is indexed in Scopus since January 20, 2022.

© M.V. Maksimov, preparation, 2022

© Authors of Articles, 2022

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

CONTENT

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

Zacharia Paraskevi. Parallels between Proclean philosophy and Vladimir Soloviev's "La Sophia" and "Smysl Lyubvi"	6
Samarina M.A. Vladimir Soloviev's Poem "Three Exploits" as a Source for Aleksandr Blok's Cycle "The Snow Mask"	26

DANTE AND SOLOVYOV:

on the 700th Anniversary of the Death of Dante Alighieri

Mazzanti S., Rychkov A.L. On the First Publication of Aleksandr Veselovsky's Lectures: "An Introduction to Dante's 'Divine Comedy'"	43
Veselovsky A.N. An Introduction to Dante's "Divine Comedy". Lectures on General Literature: The Training Course 1887–1888. Part one. Lectures one and two / Prepared for publication and commented by S. Mazzanti and A.L. Rychkov	63

HISTORY OF PHILOSOPHY

Lamansky V.I. The Second Letter. On the intellectual and literary communication of Russians with their fellow tribesmen / <i>The publication and notes were prepared by V.A. Kupriyanov, A.V. Malinov and L. Naldoniova</i>	77
Demin I.V. The Concept of Power in the Philosophical and Political Concepts of L.A. Tikhomirov and B.P. Vysheslavtsev	87
Gerasimov N.I. Aleksei A. Solonovich's Mystical Anarchism (A Historical and Philosophical Analysis)	107

SCIENTIFIC LIFE

Maksimov M.V., Ermichev A.A. A Conversation between two Friends about the Benefits of Journals on Russian Philosophy (<i>Conversation between M.V. Maksimov and the editor-in-chief of the journal "Russian Philosophy" A.A. Ermichev</i>)... ..	121
"ROUND TABLE" IN THE "HOUSE OF A.F. LOSEV"	134
Takho-Godi E. The ways of Russian philosophy. Introduction	136
Emerson C. Introduction	138
Poole Randall A. Christian Humanism in Russian Religious Thought. Apropos "The Oxford Handbook of Russian Religious Thought", ed. Caryl Emerson, George Pattison, and Randall A. Poole (Oxford: Oxford University Press, 2020), 712 pp.	141
Pattison George. Russian Religious Thought in the West: an Autoethnographical Approach	156
Heath Joshua. Reflections on the Linguistic Paradigms of Russian Religious Thought. Apropos "The Oxford Handbook of Russian Religious Thought", ed. Caryl Emerson, George Pattison, and Randall A. Poole (Oxford: Oxford University Press, 2020), 712 pp.	162
Evlampiev I.I. The Search for "True Christianity" in the History of Russian Religious Thought	176
ON "SOLOVYOV STUDIES" JOURNAL	186
ON SUBSCRIPTION TO "SOLOVYOV STUDIES" JOURNAL.....	188
INFORMATION FOR AUTHORS.....	188

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ¹

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

УДК 141.131

ББК 87.3(2)522:87.3(0)44-357

Paraskevi Zacharia

Radboud University, Phd student of Philosophy at the Faculty of Philosophy, Theology, and Religious Studies, Nijmegen, The Netherlands, e-mail: evizacharia@hotmail.com

Parallels between Proclean Philosophy and Vladimir Soloviev's *La Sophia* and *Smysl Lyubvi*

Abstract. In the work of Vladimir Soloviev (1853–1900), especially during his first philosophical period, the parallels with the tradition of Neoplatonism have been examined by several researchers. However, the role that specific neoplatonic concepts of Proclean philosophy played for Soloviev's philosophical development, should be examined in more details. The method I follow here is a comparative analysis between three works of Proclus (*The of Elements of Theology* [Στοιχείωσις θεολογική], *Commentary on Alcibiades I* [Σχόλια εἰς τὸν Ἀλκιβιάδην], *Commentary on Timaeus* [Σχόλια εἰς Τίμαιον]) and *La Sophia* and *Smysl Lyubvi* written by Vladimir Soloviev. Moreover, I focus on the only source that we have where Soloviev mentions explicitly to the main concepts of Proclean philosophy. The above methods are proposed in order to analyse crucial concepts in Soloviev's philosophy: love, cosmic unity, and World Soul.

Key words: cosmic unity, Neoplatonism, Sophia, *epistrophê*, theurgy, World Soul, *theōsis*, mysticism

Параскеви Захария

Университет Радбуда, Phd докторант философии на факультете Философии, Теологии и Религиоведения, Неймеген, Нидерланды, e-mail: evizacharia@hotmail.com

Параллели между философией Прокла и *La Sophia* и «Смысл любви» Владимира Соловьёва

Аннотация. Параллели творчества Владимира Соловьёва (1853–1900), особенно в его первый философский период, с традицией неоплатонизма рассматривались рядом исследователей. Однако роль, которую конкретные неоплатонические концепции философии Прокла сыграли для философского развития Соловьёва, должна быть рассмотрена более подробно. С использованием

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

сравнительного анализа работ (Элементы теологии [Στοιχείωσις θεολογική] Прокла, Комментарий к Алкивиаду I [Σχόλια εἰς τὸν Ἀλκιβιάδην], Комментарий к Тимею [Σχόλια εἰς Τίμαιον]) и *La Sophia* и «Смысл Любви» Владимира Соловьева, а также единственного источника, в котором Вл. Соловьев прямо упоминает основные концепции философии Прокла. Рассматриваются важнейшие понятия в философии Соловьева: любовь, космическое единство и Мировая Душа.

Ключевые слова: космическое единство, неоплатонизм, софия, эпистрофа, теургия, мировая душа, теосис, мистицизм

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.2.006-025

Vladimir Soloviev reading Proclus

The only source of reference to Proclus by Soloviev is the entry dedicated to the Neoplatonic philosopher in the *Brockhaus and Ephron Encyclopedia*². In this entry, Soloviev stresses the quite complex system of Proclus based on triads and their relation to dualities and trinities. He starts with the main ideas of Proclean philosophy: the idea of All that transcends any concept and definition, the three 'initial incarnations' (One/Good, Intellect, World Soul), and the triad of dialectical law (*monē, prohodos, epistrophē*) that perfuses the world development. In this entry, Soloviev pays particular attention to the third of these ideas, *epistrophē*, since it offers him the opportunity to juxtapose it with the Hegelian dialectics. As he says, «Proclus saw in his dialectics only [...] the law that determines the disclosure of all being, without assuming in this dialectical movement the essence of being itself, as Hegel did» [1, c. 415]. Then, Soloviev relates Proclus' triad of the totality of the Intelligible world [*noēton, noēton ama kai noeron, noeron*]³ to Schelling's scheme of subject, object and subject-object⁴. Soloviev interprets Proclus' triad under the general tendency of ancient philosophy, i.e., the return to the first beginning. In this respect, explains Soloviev, «the third of the triad is not a synthesis of the two preceding ones, but only a one-sided subjective position» [1, c. 416]. Each of these parts of the triad are designated by Proclus to specific dualities: being and existence [*noēton*], life and power [*noēton ama kai noeron*], thinking and knowledge [*noeron*]. All these exist in every real member of the Intelligible world, defining their unity, while the predominance of the one or the other predetermines in turn the definitions of being, life, and knowledge. Moreover, each part of the 'intellect' triad contains theological triads which are divided into three triads⁵.

² См.: Соловьев В.С. Прокл // Соловьев В.С. Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов н/Д: Феникс: Беляев Г.В., 1997. С. 414–418 [1].

³ См.: Proclus, Περί της κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας [*Platonic Theology*] II, 2.67.28- 2.68.1 [2].

⁴ См.: Schelling F.W.J. *On the True Concept of Philosophy of Nature and the Correct Way of Solving its Problems*, trans. Judith Kahl and Daniel Whistler, accessed June 9, 2021, <https://core.ac.uk/download/pdf/80775296.pdf>. [3].

⁵ См.: Соловьев В.С. Прокл. С. 417.

At the end of the article in the *Brockhaus and Ephron Encyclopedia*, Soloviev discusses Proclus' contribution on the topic of 'matter' and its relation to evil⁶. However, it seems that Soloviev underlines the connection between soul and love in Proclus' philosophy, rather than the connection (if any) between evil and matter. As he says, the most remarkable in Proclean mysticism is the higher power of our soul and its ability to directly perceive, with an absolute manner, one thing⁷. This power which leads to the sacred insanity (*mania*), is the heart of Proclean mysticism, which is elaborated with the divine through *pistis* (faith), *kallos* (beauty) and pure love (Eros), principles that Soloviev follows in his work, in particular in *Smysl Lyubvi* [«Смысл любви»] (1892–1894).

In particular, Eros is defined by Plato as the birth not only into the body but in the soul as well. The nature of Eros is demonic, which means that it is a power between god and humans, attracted firstly from physical beauty and then from the soul's beauty or generally from everything good and beautiful. This gradual process of the soul, from external to internal beauty, is actually a path for Eros to live in happiness (εὐδαιμονία). The goal of the soul's mystical journey is to see the absolute beauty which is the ultimate source of good and nice things. Therefore, it can be argued that platonic Eros, has the quality of emptiness (it removes everything that alienates the soul) and the characteristic of fullness as it fills the souls with all those conditions in order to rise and reacquire its authentic nature

The above elements of Proclean philosophy that Soloviev highlighted in the *Brockhaus and Ephron Encyclopedia* may be used to understand Soloviev's mysticism. It is quite obvious, in general, his mysticism draws closer to pantheism, where the individual soul is merged into the physical world. In this respect, he appreciates mostly Proclus' mysticism where the divine energy and perfection are descending to the sensible reality, retaining their supremacy over the logical beings.⁸ Furthermore, for Soloviev the connection between mysticism and love is inevitable. In *Smysl Lyubvi*, he employs the concept of Sophia in order to underline the eternal union between the souls of individuals and love. Sophia, in this respect, becomes some kind of neoplatonic being which through her desire of returning nourishes the power of love.

Cosmic principles in Proclus' *The Elements of Theology* and in Soloviev's *La Sophia*

Attempting a comparative analysis between Proclus' *Elements of Theology* and Soloviev's *La Sophia* (1875–1876) is a challenge with a lot of limitations. The basic

⁶ It would be quite interesting to investigate further the degree of influence by Proclus to Soloviev regarding dependence (or not) between 'matter' and 'evil'.

⁷ См.: Соловьёв В.С. Прокл. С. 418.

⁸ См.: Jugrin, D. Knowing the Ineffable One: The Mystical Philosophy of Proclus // Philobiblon. 2017. Vol. 22, No. 2. P. 21–37 [4].

limitation is the difference in the way of writing: the *Elements of Theology* are written in the form of syllogisms, close to the form of mathematical theorems, while *La Sophia* is largely written in the form of a dialogue between the philosopher and his *Sophia*. The intentions behind this way of writing vary: one explanation could be that Proclus chose this way of writing in order to abstain from the Platonic dialogical form, or, taking into consideration that the *Elements of Theology* belong to his early period of writing, he intended to systematize his thoughts without referring to any of his Neoplatonic predecessors or even the great philosophers of the classical age (Plato, Aristotle). Soloviev, however, adopted the dialogical form in *La Sophia*, thus he was closer in this way to Plato, because as he says (or, more precisely, as he lets *Sophia* to say this) «dialectics are the only suitable form for the philosophical science since it express ideally the unity of contraries» [5, p. 14].

However, the common element from which I am starting my analysis is that both treatises represent first systematic attempts to articulate their thoughts. Proclus' theorems in the *Elements of Theology* constitute his own 'theology', as the title reveals, without referring directly to Plato. Soloviev's *La Sophia* is a draft of his preliminary philosophical ideas where for the first time he presents the concept *Sophia* as a part of his mysticism.

Soloviev in *La Sophia* starts with the absolute principle, which is considered to be the sensible expression of love, and then he moves to the presentation of 'multiplicity' of Being or Matter, as the negative definition of Absolute, i.e., the 'other' according to him⁹. Soloviev does not follow a vertical relation between One and Many (with the sense that Many derives from the One, thus it is inferior), but an horizontal one: One ↔ Many. In this way, Soloviev's position seems to differ from the problem of derivation of many by the One, which Plotinus had detected as the main problem of metaphysics¹⁰.

In line to this problem, Neoplatonists either had to admit that all that is must ultimately reside within the One or else that the One produces whatever else arises as outside of itself. Proclus' metaphysics of eternal being underlines the structures as well as the hierarchies of the intelligible order, based on a transfer of power (*δύναμις*, i.e., the capacity to effectuate reality). In particular, 'power' in Proclus, which should not be confused with the notion of *energeia* (activity), is closer to the effect and its ability to reveal a possibility that was inactive within the higher order¹¹.

Soloviev at this point sounds like Proclus when he attributes to the two poles of Being (Spirit and Matter) the notion of *potentia* (the potency of being, which is

⁹ См.: Soloviev Vladimir. *La Sophia et les autres écrits français*. Edités et présentés par François Rouleau. Lausanne: La Cite- L'Age d'Homme, 1978, 18 [5].

¹⁰ См.: Plotinus, *Enneads* V.1.6.38 [6].

¹¹ Later Neoplatonists, especially Damascius, seemed to skirt this problem by constituting a metaphysics of non-being, in an attempt to return to the origin, where One is replaced by the Ineffable, i.e., the unconditioned ground of reality, Rappe, S., *Reading Neoplatonism: Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 201 [7].

between nothing and the real being). Soloviev does not speak exactly about a transfer of powers between Spirit (positive potentia) and Matter (negative potentia), but he presents *potentia* as a means of realization of Spirit and Matter¹². While he seems here to adopt a part of Neoplatonic conception about ‘power’, in the analysis of the triad of Being (Being as itself, Being as power of immediate experience, i.e., love, and Logos), he employs *potentia* with Christian terms, implying that this is related to God.

Another Neoplatonic pattern about cosmic process that Soloviev seems to follow in *La Sophia* is that of the relation between the producer and the produced. Proclus in the *Elements of Theology* claims that «every productive cause is superior to that which it produces» (theorem 7) [8, p. 168–171] attributing in this manner an evaluative order between the producer [παράγων] and the produced [παράγόμενον]¹³. Soloviev in *La Sophia* mentions this general principle, by employing the plurality which is produced by unity, while at the end of the cosmic process it is transferred ontologically towards the lower levels, in particular to the creation of the human organism, the most perfect of all organisms¹⁴.

In *Smysl Lyubvi*, however, this Neoplatonic thought is expressed by the superiority of the human species and by the perpetuation of the human kind. In particular, he claims that the superiority of the human species is not ensured by the possibility of perpetuation, but by a combination of specific individualities. As far as Sophia is concerned in both texts (*La Sophia* and *Smysl Lyubvi*), it seems that he prefers not to integrate her into the relation between the producer and the produced. In *La Sophia*, Sophia has the role of interlocutor with the philosopher (in the dialogues) and that of the concept (in the monologues), while in *Smysl Lyubvi* a kind of her superiority, by enkindling the ‘creation’ of love in humans, is implied by the Russian philosopher¹⁵. Therefore, the direct relation between the one that produces and the one produced, that Proclus and in general Neoplatonists proclaimed, seems not to be employed by Soloviev in *La Sophia* and *Smysl Lyubvi*.

Another point of convergence between the *Elements of Theology* and *La Sophia* is the connection between the World Soul and knowledge. Although in the *Elements of Theology*, Proclus does not refer to the World Soul, however, he refers extensively to the general attributes (*essence, life, knowledge, vehicles*, theorems 186-197) of each soul (with the sense of the individual soul) and its role as an intermediary between the Intelligible and the corporeal¹⁶. Focusing on the attribute of ‘knowledge’, Proclus creates a kind of dependant relationship between the possess of knowledge and the reversion of the being to itself (theorem 186). This means that the reversion to itself entails the possess of the knowledge.

¹² Soloviev Vladimir, *La Sophia et les autres écrits français*, 18.

¹³ Proclus, *Elements of Theology*, 168–171 [8].

¹⁴ Soloviev Vladimir, *La Sophia et les autres écrits français*, 16, 67.

¹⁵ Radlov, E.L. *Smysl Lyubvi, Sobranie Sochinenii* [Collected Works] Vladimira Sergeevicha Solov'eva, vols. 12. St.Petersburg: 1901–1903; reprint, Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien, 1966, VII:46 [9].

¹⁶ Proclus, *Elements of Theology*. P. 448–468.

In *La Sophia*, from the beginning of the first dialogue till its end, the above concept is presented by Soloviev with a kind of variation. He speaks of the World Soul's division in the actual world and of its core role in the transition from the cosmic to the historic process (through its internal connections with divine Logos in human consciousness), while he makes it clear that, because the World Soul contains individual souls, man, as a part of World Soul, is an individual soul¹⁷. The connection between World Soul and 'knowledge', is highlighted by Soloviev with reference to 'desire', which implies the tendency to revert to its origin. In the footnotes to the French text, the editor, Rouleau, has added that Soul in its essence is the desire of unity (Love) in order to produce the real union¹⁸. If we add to this Soloviev's claim that Sophia is identical with the World Soul, then we may discern that Soloviev attempts to attribute to Sophia a possession of 'knowledge', as the basic stipulation of her revert to her origin. Moreover, since Sophia possesses the attributes of the World Soul, this probably meant that Soloviev added to her the ability to transfer the self-moved attribute to anything she comes across. In this way, the Russian philosopher seems to confirm theorem 20 of the *Elements of Theology*, according to which «for that in which soul is present receives communication in self-movement» [5, p. 194–195].

I think that the above similarity about World Soul and 'knowledge' should be included in the pair of 'desire-reversion' which is not only reaffirmed in the *Elements of Theology* and *La Sophia*, but also is described as a reciprocal relationship by both philosophers: without desire, reversion is impossible, and without desire reversion seems meaningless. At the same time, humans, as imperfect beings cannot be led to this action by themselves, according to Proclus (theorem 77)¹⁹. Soloviev may have spotted this gap, so he may have employed Sophia as a means of aiding humans to reach the perfect action, i.e., love.

One last point that I would like to highlight is the relationship between the concepts of eternity and time. A considerable part of *Elements of Theology* is dedicated to the concepts of eternity and time, and to the way they differ one from another. Starting with eternity, Proclus distinguishes two types of eternity: the eternal and the temporal (theorems 54 & 55)²⁰. The eternal is constant, concentrated in all its existence, and exists as whole. By contrast, the temporal is executed constantly, proliferating in the course of time and consisting of parts whose individuality is defined by their position before and after²¹.

This point of view of Proclus may help us to better apprehend the way Soloviev employs Sophia's role in relation to eternity and time in *La Sophia*. Her function as intermediary between inferior and superior entities may originate from

¹⁷ Soloviev, Vladimir, *La Sophia et les autres écrits français*, 70.

¹⁸ Ibid. P. 15–16.

¹⁹ Ibid. P. 286–289.

²⁰ Ibid. P. 246–251.

²¹ Ibid. P. 247–251.

the way she functions in time. Sophia does not exist forever, because if she did, it would automatically mean that she exists in her own right, thus eternally. Therefore, Sophia seems to be somewhere between eternity and time: which means she is created constantly, thus she is temporal and has the ability to interconnect with the inferior, whereas with 'forever' she mimics the eternal nature.

So far we have presented some of the parallels between the *Elements of Theology* and *La Sophia*, concerning the relationships between the cosmic principles. However, there is one aspect where Soloviev's position in *La Sophia* deeply differ from Proclus' presuppositions in the *Elements of Theology*. This is the way the Russian philosopher uses Sophia's providence towards humans. The attribute of providence, for Proclus, is exclusively divine: only god can provide for everything (theorem 120)²². However, Soloviev presents Sophia to provide for everything, squaring a divine characteristic par excellence with the function of her that is closer to the concept of soul. This means that Soloviev seems to abolish the Neoplatonic distinctions concerning the spiritual status and he essentially mixes characteristics attributed to the spirit with characteristics attributed to the soul.

Parallels between the theory of love by Proclus (*Commentary on Alcibiades I*) and by Soloviev (*Smysl Lyubvi*)

In this part of my article I examine Neoplatonic and in particular Proclean patterns upon which Soloviev might form his own theory about love. I propose to approach this possible relation between two philosophers from a wider viewpoint and set out my own view based on the texts of *Commentary on Alcibiades I* and *Smysl Lyubvi*. Soloviev's theory of love contains several concepts from several domains and doctrines. For instance, the notion of *androgyny* was taken from Plato and it was sculpted with the christian meaning of *syzygy*. Or, the matter of free will and its relation to love obtained christian meaning in *Smysl Lyubvi*. The limitations by attempting to elucidate a comparison between the greatest Russian philosopher of the XIX century and the best philosopher of Neoplatonic teachings in the Athenian school, are unsurpassed due to the lack of information provided by Soloviev.

One of the many restrictions is that Soloviev involves personhood in the analysis of love and he calls for its confirmation via rational consciousness²³. This position refrains significantly from the Neoplatonic one. Moreover, Soloviev speaks of eternal life by involving the whole of personality, embracing in this way the christian perception about man as person. As a Christian philosopher, he had to deal with the 'fall of man' and his salvation only through his repentance, which

²² Providence is the action prior to the thought (theorem 120), *ibid.*, 349. For an extensive study of providence in Proclus, see Opsomer, J. and Steel C., *Proclus: Ten Problems Concerning Providence*, Series: Ancient Commentators on Aristotle, ed. Richard Sorabij (London: Bloomsbury, 2012) [10].

²³ Soloviev, Vladimir, *Smysl Lyubvi*, SS VII: 15.

differentiates him from the Neoplatonic (and Proclean) soteriology of soul through the familiarity with gods which is ensured by the practice of theurgy²⁴.

To get back to the parallels points between Proclus and Soloviev on the topic of love, I will start with some structural resemblances between two philosophers regarding the topic of love. Proclus by taking the example of Alcibiades on the *Commentary on Alcibiades I*, he relates the arrogant attitude of the young man with a kind of double ignorance: not knowing himself and his misfortune²⁵. It could be argued that here it is implied by Proclus the problematic aspect of ego, which Soloviev interpretes it as the rejection and denial of the ultimate value of the 'other'²⁶. Both philosophers impute the malfunctioned aspect of ego to the lack of knowledge.

However, it should be clarified here that when we are talking about egoism in ancient thought, and in particular in Neoplatonism, it is more accurate philosophically to speak of the aspect of 'self' rather than of 'ego'²⁷. It is quite obvious that Proclus follows in general the teachings of his predecessor Plotinus about the relation between 'self' and individuality. He believed in multiple selves (two, three or an indefinite number) which can be identified with higher or lower ones, for instance it is possible to identify ourselves with the timeless Intellect²⁸. Even if we identify with the timeless Intellect, it is still possible to separate and keep our individuality upon our return to Intellect²⁹.

Proclus supports this idea in the *Commentary on Alcibiades I* by not rejecting the problematic aspect of 'self'. Instead, he puts it relationally (within the loving relationship) when he says that it is acceptable in front of the corrupted mass, while it should be discarded in front of a great man³⁰. Similarly, Soloviev in the second article of *Smysl Lyubvi*, talks about a kind of transferring our 'self' to the 'other's 'self' by acknowledging the importance of the 'other'. Soloviev does not see this loving relationship as the Platonic mirroring, which brings him closer to Proclus who objected to the appeal to mirroring for understanding the essence of soul³¹. However, Soloviev speaks more about a losing of ourselves into the 'other' self which could be connected with the Proclean grades of 'participation' in love.

²⁴ Proclus, *Commentary on Alcibiades I*, 32.12-17 [11].

²⁵ Ibid., 102.26-29.

²⁶ Soloviev, Vladimir, *Smysl Lyubvi*, SS VII:15.

²⁷ For 'self' and 'ego' in ancient Greek, see Gill, Ch., *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2006). P. 344–359 [12].

²⁸ Stoic Epictetus in *Discourses* (3.24/113-114) and Plutarch in *Moralia and Lives* had already pointed out before Plotinus the concept of 'self', see Roskam, G., "Plutarch on Self and Others," *Ancient Society* 34 (2004): 254-255, accessed June 10, 2021, <http://www.jstor.org/stable/44079853>. [13].

²⁹ Sorabji, R. *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death* (Chicago: The University of Chicago Press, 2006), 36 [14].

³⁰ Proclus, *Commentary on Alcibiades I*, 62.3-6.

³¹ Proclus, *Commentary on Euclid Book I*, 141.2-19 [15].

The ascent of Proclean ‘self’ to the divine reaches to its excess through the process of *mania*,³² as Soloviev says in Proclus’ entry in the *Brockhaus and Ephron Encyclopedia*³³. The main stages of this process are pure love (Eros), speculative knowledge of truth (i.e., philosophy) and faith or pious exercises (prayers, sacrifices, and theurgy)³⁴. Soloviev ends the article written for Proclus by providing the general definition of ‘theurgy’ as «the active communication with higher demons and gods, with auxiliary means» [1, c. 418], i.e., music and poetry.

From this definition it is not clear enough what kind of active communication with gods was meant here by Soloviev. Some suggested for instance that the theurgists in antiquity operated on gods, or others supported the idea that theurgists had the power to make a man like god by using the action coming from divine. In case of Proclus, we have only two opuscula which deal exclusively with theurgy: a collection of five fragments entitled in the manuscripts as *Πρόκλου ἐκ τῆς αὐτῆς χαλδαϊκῆς φιλοσοφίας* (*Chal.Phil*) and one fragment known as *Opus Procli de sacrificio et magia* [*Περὶ τῆς καθ’ Ἑλληνας ἱερατικῆς τέχνης*]³⁵. From these works it seems that Proclus understood with the second way the role of theurgists³⁶. Moreover, it is quite unclear whether Soloviev had in mind the meaning of theurgy as given by Iamblichus: a mode of fellowship [*φιλία*] with the divine that is independent of philosophical thought, by adding that “what effects theurgic union is the carrying through of reverently accomplished actions which are unspeakable and transcend any intellectual grasp, as well as the power of mute symbols which only the gods understand”³⁷.

The above hypothesis of Soloviev’s contingent reference to Iamblichus’ meaning of theurgy is based on the symbol of Sophia both in his poetry and philosophy. If Soloviev employed Sophia as a symbol in order to achieve a union

³² Before Proclus, Hermias Alexandrinus was the one who in his commentary on Plato’s *Phaedrus*, claimed that there are four kinds of *mania* (madness): poetic, mantic, erotic, and teletic, Manolea, P.-Ch., “Possessed and Inspired: Hermias on Divine Madness,” *The International Journal of the Platonic Tradition* 7, no. 13 (2013):169-176 [16].

³³ См.: Соловьёв В.С. Прокл. С. 418.

³⁴ Probably Soloviev had read Proclus’ *Platonic Theology* where he says that «there are three things which fill the divine and go through all kinds of higher beings: they are goodness, wisdom, and beauty. There are also again three inferior beings which gather these qualities and extend them to all the divine worlds: they are faith, truth, and love. By them everything is saved and joined together with the primordial causes, some through erotic madness, others through philosophy, and others by theurgic power which is higher than all human soundness of mind and science, embracing the blessings of divination, the purifying powers of the perfect initiation and absolutely all the operations of inspired possession» [2, I.112, 25-113,10].

³⁵ It has been argued by Anne Sheppard that in Proclean philosophy there are three kinds of theurgy: the white magic (the lowest form), unification of Soul at the level of Nous, and the mystical union with the One (the highest form), Sheppard, A., “Proclus’ Attitude to Theurgy,” *Classical Quarterly* 32 (1982): 211–224 [17].

³⁶ van den Berg, R. Proclus’ Hymns Series: *Philosophia antiqua* 90 / Edited by J. Mansfeld, D.T. Runia and J.C.M. van Winden. Leiden, 2001, 67, 76 [18].

³⁷ Iamblichus, *Περὶ Μυστηρίων* [*On the Mysteries*], I.12, II.11 [19].

with gods (or Christian God), then probably he was closer to Iamblichus' than to Proclean meaning of theurgy. If, however, he employed Sophia in order to activate the ties of the neoplatonic *sympatheia* [συμπάθεια] between himself and god, then it seemed that he approached the Proclean theurgy³⁸.

In the same vein, it should be examined Soloviev's reference to poetry as means of 'theurgy' in order to understand how poetry could be part of theurgical practice. Proclus used also poetry in order to fit 'theurgy', as activity of eros, into his philosophical system. From the seven hymns that he wrote, two of them are dedicated to the goddess Aphrodite, traditionally connected to eros³⁹. In both hymns (*To Aphrodite*, *To Aphrodite of Lycia*) Proclus through the phase of *οἰκείωσις* (familiar with divine) prays to Aphrodite Ourania not to be a victim of the wrong kind of love⁴⁰.

In particular, in the hymn *To Aphrodite* [Εἰς Ἀφροδίτην] Proclus presents Aphrodite's activities through three kinds of eros: eros as anagogic force which moves upwards and downwards in the human soul, eros as cosmic force, and eros as procreative source⁴¹. From these kinds of eros [ἔρωτες] the first one is more related to the providential and reversive eros as elaborated in the *Commentary on Alcibiades I*. This double movement of eros (from the top to the bottom inspiring lower beings, and from downwards to upwards as a result of the former movement) represents the relation of the lover as a provider for his beloved, and the reversion of the beloved, who strives after superior beauty, to his lover. As for Aphrodite as the World Soul, Proclus keeps a distance by saying that «whether you envelop the great heaven all around, / where, as they say, you are the divine soul of the everlasting cosmos» (verses 15-16) [11, 30.16]. It seems that Proclus here reproduces Plotinus' position about the identification between Aphrodite and the World Soul.

In the other hymn dedicated to Aphrodite, *To Aphrodite of Lycia* (Εἰς Λυκίην Ἀφροδίτην), Proclus stresses the importance of symbols, without referring what kind of, in his prayer: «(a statue) with the symbols of the noeric marriage, / of the noeric wedding of the fiery Hephaistos and Aphrodite Ourania;» (verses 5-6) [19, p. 243]. Maybe here Proclus through the invocation to the statue of Aphrodite and the myth of her marriage to Hephaistos, used the theory of theurgy in order to reach the cause of beauty in the material world. Moreover, the adjective of *ἀγλαομήτις* (having shining wisdom) that he attributes to Aphrodite here, I think that it is quite

³⁸ Iamblichus mentions material symbols (animals or plants, stones and aromatic substances), but also symbolic pictures, names, musical compositions, and numbers, *Περί Μυστηρίων* [On the Mysteries] II.11, V.23.

³⁹ It is quite likely that Proclus refers to these hymns in particular to Aphrodite Ourania. Close to his house in Agora, there was a sanctuary of Aphrodite Ourania, van den Berg, *Proclus' Hymns*, 191.

⁴⁰ Proclus in the *Commentary on Timaeus* (I 211, 8-212, 1) divides divine prayer into five successive phases: knowledge [γνώσις], familiar with the divine [οἰκείωσις], becoming like the divine [ὁμοίωσις], contact [συναφή], and approaching [ἐμπέλαισις] [20].

⁴¹ All these kinds of eros are participated in by humans, van den Berg, *Proclus' Hymns*, 193, 196.

indicative of his intentions to connect philosophical wisdom with love. As he says in the *Commentary on Alcibiades I* the intellect in the soul is a product of the divine Mêtis [Μῆτις] which together with *aporia*, the main condition of philosophy, produces love (eros) to search for perfect knowledge⁴².

Comparing Aphrodite as a divine symbol of love in Proclus' hymns with Soloviev's symbol of Sophia in his poetry, I think that Soloviev tried to apply in some extent a part of the neoplatonic theory behind theurgy in his verses. Poetry for Soloviev was the vehicle through which the whole meaning of the universe (externally as beauty of nature, internally as love) is revealed in poetic soul. Based on the themes of 'beauty of nature' and 'love', he is not talking about Sophia, so there is not a kind of *sophiology* here. Instead, he is talking about the ways that Sophia is embodied in the union with the divine world. His invocations to her and to the cosmic elements, especially in the so called 'sophianic circle' of his poems, might be interpreted as means of achieving or better to say of invoking the neoplatonic *sympatheia* [συμπάθεια], which was the basic stipulation of one of the phases of theurgy⁴³. We cannot say with certainty, however, if Soloviev saw Sophia in his poetry as the prime cause of the likeness of god as Proclus did in his hymns⁴⁴.

Moving to theurgy in philosophy of both philosophers, I start with *Commentary on Alcibiades I*, where Proclus seems to achieve with 'theurgy' the union between intellectual contemplation and the hieratic art. In particular, his 'theurgy' seems to stand somewhere in the middle: between the rational basis of Plotinian mysticism and Iamblichus' purely magic aspect (more practical method or lower 'theurgy') of 'theurgy'⁴⁵. In this respect, contemplative wisdom guides to an ascent to the God of philosophers, while hieratic art is a process of realization of the direct connection with the gods of the traditional pantheon. This unifying function of 'theurgy' is reflected on the same erotic process that human souls and those of lower divinities do follow. In particular, lower divinities use theurgy while provide for the imperfect souls, while the human souls are reflected from the good providence of gods⁴⁶. Yet, 'theurgy' as activity of the third part of the triad (faith-truth-love) is expressed as invocation to gods when theurgists want to reach them⁴⁷.

⁴² Proclus, *Commentary on Alcibiades I*, 236.

⁴³ Proclus says about *sympatheia*: "According to fate mortal beings are also connected with eternal beings and are set in rotation together with them, and all are in mutual sympathy", Steel, *Proclus: On Providence*, 47. Proclus used theurgical hymns and ritual, based on *sympatheia* to attract the leader-gods in order to be elevated towards the Nous, Layne, A. Danielle, "Philosophical Prayer in Proclus's *Commentary on Plato's Timaeus*," *The Review of Metaphysics* 67, no. 2 (2013): 349 [21].

⁴⁴ van den Berg, *Proclus' Hymns*, 85.

⁴⁵ Sheppard, "Proclus' Attitude to Theurgy," 212.

⁴⁶ Proclus, *Commentary on Alcibiades I*, 32.18-21.

⁴⁷ *Ibid.*, 51.1

This third part was employed by Soloviev in *Smysl Lyubvi* when he speaks, implicitly though, of the theurgic task of love (third article)⁴⁸. Here Soloviev speaks of the realization of sexual love in the realm of personal and social life. In the former, the aim is the creation of a new and complete human being, while in the latter the creation of a new humanity based on Godhuman process (*bogochelovechestvo*) is prevailed⁴⁹. Taking into consideration that on the one hand Neoplatonic theurgy offered to symbols a mysterious and even dark dimension, and on the other hand offered a kind of godlikeness, it seems that Soloviev followed in some extent this way of thinking when he elaborated his theory on sexual love.

Regarding personal life, Soloviev believes that marriage represents the free union of the male and female principle, overcoming their specific differences⁵⁰. In this process, individuals discover each other through love, which leads to their union and to the constitution of their new personhood. So, it seems that the sacrament of marriage executes a kind of *ergon* [ἔργον] for Soloviev. I think that here he christianizes the neoplatonic theurgy in order to show that people can guide their personal lives to a higher purpose, keeping their personhood.

In social life, the theurgic task of love is incarnated into Divine Humanity as he shows in the last article of *Smysl Lyubvi*. Soloviev conceives theurgy here as a process of humanity's transfiguration into divinity, participating in All-Unity (*vseedinstvo*). The result of this transfiguration is the creation of Divine Humanity (*bogochelovechestvo*), which resembles the Eastern Orthodox notion of *theōsis* (deification). Here the first part of the Proclean triad of mysticism (faith-truth-love) is translated into a religious experience where each individual understands the absolute through himself, the others and the relationship with them⁵¹. The theurgic task of sexual love role in this social process, which ultimately becomes universal, is to unify our identities and to give intellectual and moral meaning to the human life⁵².

World Soul in Proclus' *Commentary on Timaeus* and in Soloviev's *La Sophia* and *Smysl Lyubvi*

In general, Proclus derives the structure of the World Soul from the *Timaeus* account (*Timaeus* 34b-37c): «The Creator makes the World Soul as an image

⁴⁸ Regarding 'theurgy' Soloviev in his work *Dukhovnyye osnovy zhizni* [*Spiritual Foundations of Life*] referred to both terms: "The new religion is an active theurgy, in other words a collective act of the Divine and Humanity toward the regeneration of the latter from the material or corporeal into the spiritual and divine." *Dukhovnyye osnovy zhizni* SS III: 377. In his early work *Filosofskiye nachala tsel'nogo znaniya* (1877) [*Philosophical Principles of Integral Knowledge*], Soloviev spoke of *svobodnaia teurgii* (free theurgy), where the artistic creation becomes a theurgic act, *Filosofskiye nachala tsel'nogo znaniya* SS I: 286.

⁴⁹ Soloviev, Vladimir, *Smysl Lyubvi*, SS VII: 24.

⁵⁰ *Ibid.*, 22.

⁵¹ *Ibid.* P. 49.

⁵² *Ibid.* P. 50.

[εἰκόνα] of all the divine orders, in the same way as he makes the sensible world an image of the intelligible. Firstly, he gives subsistence to the whole existence [οὐσία] of the soul and subsequently divides it into numbers [ἀριθμούς], binds it with harmonies [ἁρμονίες], and puts it into order with figures [σχήματα], I mean, the rectilinear and the circular. Then, he divides it into one circle and seven circles...the monad subsists according to the circle of sameness [ταυτότης], but the divided part according to the circle of otherness [ἐτερότης]» [20, 34b–37c]. The ‘harmony’ as Proclus says, is the harmonic blending of ‘Sameness’ and ‘Difference’, which in the Platonic Timaeus (35c–36c) it was expanded into a complicated exposition of the Greek diatonic musical scale, a quite obvious sign of Pythagorean influence.

In his commentary on Timaeus, Proclus follows in general, the neoplatonic view of World Soul, as an intermediate between Intellect and Nature. He describes it as the «guardian over the whole order» and «the point around which the whole universe dances» [20, II 107. 14–19]. In this respect, World Soul having its own kinds of Forms (the ‘projected reason principles’), has the ability to provide motion, multiplicity in the body of the world, actualize it, control it and infuse to it the form derived from Intellect⁵³. By being a part of Intellect, Soul (and World Soul) maintains continuity, which does not prohibit it from dividing itself and moving in time and space⁵⁴.

These attributes of the World Soul could be useful in order to discuss the matter of immortality of the soul and in particular its limitations when it is ready for the union with the One. The human soul, the lowest in the hierarchy of the rational souls, does not have the ability to assimilate with the higher levels of reality due to its limited contact with the Intellect⁵⁵. However, the World Soul provides continuity within discontinuities by combining stasis and movement, while with its own activities between the intelligible and the physical world it can infuse to the physical world all that it is sharing with Intellect. In this way, it could be possible to cause to the human soul the desire to contact with its higher hypostases. With the assistance of ‘theurgy’, the Neoplatonic World Soul obtains soteriological orientation within Proclean philosophy, but it seems to be limited. This limitation maybe derived from the fact that for Neoplatonists, and in particular for Proclus, the potential salvation of soul was not possible for everyone. One reason could be that the route to salvation turned out to be the philosophic life, a continuous effort of the mind to return to the One, i.e., a spiritual purification of demonic souls. With Iamblichus, this limitation becomes even more difficult to be exceeded since he stresses that the key to the whole process always lies in the gods. The humans are unable to extort any effect from the higher beings⁵⁶.

⁵³ Proclus, *Commentary on Timaeus*, III 335.17–23.

⁵⁴ *Ibid.*, III 3.1.

⁵⁵ Finamore, F. J. and Kutash, E. Proclus on the Psychê // Edited by Pieter d’Hoine and Marije Martijn All from One: A Guide to Proclus. Oxford, 2017. P. 128 [22].

⁵⁶ Iamblichus, Περὶ Μυστηρίων [*On the Mysteries*] III, 9.

Furthermore, Proclus' understanding of World Soul, as intermediate, is based on the principles between whole and parts or the unified whole and the divided plurality. As we have already seen in the *Elements of Theology*, the relation between whole and parts is defined through the trifold relationship of: a) the whole prior to the parts, b) the whole consisting from the parts, and c) the wholeness in each part. Under these principles Proclus interpretes the relationship of the World Soul with numbers, by reading numbers corresponding to the psychic principles as images of divine causes⁵⁷. In particular, he applies the three main principles of his philosophy in order to show the relationship between number and causes. Thus, the three cycles of procession, remaining and reversion correspond respectively to number two, number one, and number three. This triad of numbers corresponds in turn to the triad of the three kinds of wholeness: that prior to the parts, that of the parts, and that in the parts.

The main ingredients of the cosmic process in general and of the World Soul in particular, are the qualities of Being, Sameness, and Difference. Here Proclus' contribution on the platonic dialogue is to speak of 'intermediates' of these three fundamental cosmic principles. As he explains, the 'difference' and the 'sameness' are not equated to the divisible and to the undivisible kinds of Being respectively⁵⁸. And this makes sense since the core of the neoplatonic doctrine is that 'all things are in all.' So, Proclus places the Demiurge to combine the indivisible kind of Sameness to the divisible kind in order to form a third kind, an intermediate one. The same applies to the Difference. In this way, the first stage of the cosmic process (or the Demiurgic activity) ends with the creation of three kinds of ingredients for the World Soul, including three intermediate gradations of Being, Sameness, and Difference⁵⁹.

The above qualities of the World Soul in the *Commentary on Timaeus* could be used, in some extent, in order to understand how Soloviev integrate them in his notion of World Soul. However, the main challenge of seeking the meaning of the World Soul in Soloviev's philosophy is that it is not clear where in his work he identifies it with his concept of Sophia. As a mystic, it seems that he preferred not to reveal Sophia every time that he was referring to the World Soul. Starting with this limitation, I expose here Soloviev's references to the World Soul in his work, while I will try to bring forward some resemblances between the Proclean approach of the World Soul in the *Commentary on Timaeus* and Soloviev's *La Sophia* and *Smysl Lyubvi*.

⁵⁷ Proclus, *Commentary on Timaeus*, 214.31-215.2.

⁵⁸ Ibid., II, 155.20-156.8.

⁵⁹ Depending on the predominance of each of them, the quality of the encosmic soul is different. For instance, if Being predominates, then this fact makes a soul divine. If Sameness predominates, then the soul is demonic, and if Difference predominates then the soul is human. This differentiation is subordinated to mathematical principles. So, Proclus, following here Plato, he says that all encosmic souls must have the same ratios, starting with the initial unit 384 for World Soul, ibid., III 255.30-256.21.

In the entry of the 'World Soul' Soloviev refers explicitly to the meaning of the World Soul as elaborated in *Timaeus*: «living in all phenomena as a subordinate principle, perceiving and realizing in the sensory field and in the temporal process the highest ideal unity, forever in the absolute beginning» [1, c. 282]. From this direct reference to Plato, and then to Neoplatonists and to the history of the World Soul in philosophy (Church Fathers, Renaissance, Goethe, Schelling), it is quite possible that he had an excellent knowledge of the World Soul as a cosmological and metaphysical principle. However, he does not analyse further the ancient view of the World Soul. Instead, he prefers to focus on Hartmann's view of the World Soul as the unconscious world creativity, by providing his own argumentation and at the end by rejecting the World Soul as the unconditionally independent and unique essence of everything⁶⁰. This view was unacceptable for Soloviev because it was against the character of the world process: «assuming the world soul as the only source, such a process would be a constant product of something unconditionally new or a continuous creation from nothing, that is, a pure miracle» [1, c. 283].

Apart from the entry of the 'World Soul', Soloviev refers to the World Soul in the *Brockhaus and Ephron Encyclopedia* in several entries, such as 'Hermes Trismegistus', 'Plato', 'potency' 'matter', 'life', 'mysticism', and 'providence'. These entries could be indicative of Soloviev's intentions to connect some functions of the World Soul with specific philosophical/mystical traditions. This does not mean, however, that the concept of the World Soul is limited to these notions in Soloviev's philosophy. Thus, from *Hermetic* writings, may derive the connection of the World Soul with the order of gods, from Plato's *Timaeus* World Soul's intermediate role, while from the notion of 'life' World Soul may reproduce the Proclean concept of the wholeness within parts and vice versa. In the same vein, he sees the potency and act within the World Soul, while when he speaks of the World Soul with mystical terms, then he sees it as a means of communication between the human spirit and the divine. His approach of the World Soul as God's executive power while exercising providence, might be considered as the most theological interpretation of the World Soul given by Soloviev.

Since I have showed the dimensions of the World Soul in the relative entries in the *Brockhaus and Ephron Encyclopedia*, I will proceed with the possible correlations between the World Soul in *La Sophia* and *Smysl Lyubvi*, and in the *Commentary on Timaeus*. In *Smysl Lyubvi* it is quite uncertain if Soloviev implies somewhere in the text the role of the World Soul in the realization of the All-Unity through sexual love. I think that in *Smysl Lyubvi* Soloviev's intention is to praise the role of human soul rather than of World Soul in the creation of ideal humanity. This creates an antithesis with his intentions in *La Sophia*, *Chteniya o bogochelovechestve* and *La Russie et l'église universelle*, where world soul was considered as nature independent from the whole. However, there is a passage in *Smysl Lyubvi* where

⁶⁰ См.: Соловьёв В.С. Мировая душа. С. 285.

Soloviev seems to involve mystically the notion of the World Soul and in particular its neoplatonic interpretation, when he defines sexual love. He says that this kind of love relies on the homogeneity of nature and on the general difference in the form of the two interconnected existences⁶¹.

Maybe here the two ingredients of the World Soul, the 'Sameness' and the 'Difference', and their between relationship which Proclus stressed in the *Commentary on Timaeus*, are implied by Soloviev. If we take into consideration the Platonic meaning of 'Sameness' as unity and continuity, and 'Difference' as division and separation, then maybe sexual love was an example for Soloviev of perfect union between the universality and the distinguished individuality. Besides, this was the main principle of his metaphysics in *La Sophia*: the convergence between the universal and the individual or the understanding of the universality in terms of relativity. The difference is that in *La Sophia* the principles of 'Sameness' and 'Difference' are applied to his cosmogony, which maybe indicates a direct platonic influence, while in *Smysl Lyubvi* the notions of 'Sameness' and 'Difference' could be considered as the quality characteristics of sexual love, whose cosmic force (see *La Sophia*)⁶² is disregarded in *Smysl Lyubvi* for the sake of the realization of the God-human process (*bogochelovechestvo*).

Moreover, in *La Sophia* Soloviev attributes to the hypostasis of the Soul a feminine character, which it is identified with Sophia. In particular, However, when he describes her 'fall' in *La Sophia*, it seems like an early identification of Sophia with the World Soul: «in her real or sensual multiplicity is an act, ideality is the same, as well as spirituality is the essence of potency» [5, p. 55–62]. Apart from Sophia's theurgic tasks that they are quite obvious here, his reference to the notion of potency may imply a connection to the World Soul, as we have already seen in the entry of 'potency' in the *Brockhaus and Ephron Encyclopedia*.

In the same work, when he speaks of the historic process that follows the cosmic one, he refers explicitly to the fact that man is inspirited by the World Soul itself, not just by its action (the case of animals) but as a part of it. Here, he follows the neoplatonic categorization of the souls (Soul-World Soul-individual souls) in order to prove that an individual soul has an eternal element of the World Soul. However, he states that the several conceptions of the Soul as elaborated by the ancient philosophies are incomplete. By almost denouncing the conception of the World Soul by the Greco-Roman philosophy, I do not think that he rejects it in total, but it seems more like a criticism on the conception of the World Soul as an idea by the classical world⁶³. Maybe this is the reason that makes him to speak of the liberation of human self-consciousness and the gradual spiritualization of man through which the actual historical process of mankind will start⁶⁴.

⁶¹ Soloviev, Vladimir, *Smysl Lyubvi*, SS VII: 18-19.

⁶² Vladimir Soloviev, *La Sophia et les autres écrits français*, 13.

⁶³ Ibid. P. 156.

⁶⁴ Ibid. P. 70.

Список литературы

1. Соловьёв В.С. Прокл // Соловьёв В.С. Философский словарь Владимира Соловьёва. Ростов н/Д: Феникс: Беляев Г.В., 1997. С. 414–418.
2. Proclus. Περί της κατά Πλάτωνα Θεολογίας. Αθήνα: Κάκτος, 1999. Т. 10 (690).
3. Schelling F.W.J. On the True Concept of Philosophy of Nature and the Correct Way of Solving its Problems. Translated by Judith Kahl and Daniel Whistler. Available at: <https://core.ac.uk/download/pdf/80775296.pdf>.
4. Jugrin D. Knowing the Ineffable One: The Mystical Philosophy of Proclus // Philobiblon. 2017. Vol. 22, No. 2. P. 21–37.
5. Soloviev Vladimir. *La Sophia et les autres écrits français*. Edités et présentés par François Rouleau. Lausanne: La Cite- L'Age d'Homme, 1978.
6. Plotinus. Εννεάς Πέμπτη. Αθήνα: Κάκτος, 2000.
7. Rappe S. Reading Neoplatonism: Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius. Cambridge, 2000.
8. Proclus. Στοιχείωσις Θεολογική. Αθήνα: Κάκτος, 2007. Т. 14 (634).
9. Radlov E.L. *Sobranie Sochinenii Vladimira Sergeevicha Solov'eva*. Vol. 12. Saint-Petersburg: 1901–1903; reprint, Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien, 1966.
10. Opsomer J., Steel C. Proclus: Ten Problems Concerning Providence, Series: Ancient Commentators on Aristotle / Edited by Richard Sorabji. London, 2012.
11. Proclus. Σχόλια εις τον Άλκιβιάδην. Αθήνα: Κάκτος, 2005. Т. 15 (635).
12. Gill Ch. The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought. Oxford, 2006.
13. Roskam G. Plutarch on Self and Others // Ancient Society. 2004. Vol. 34. P. 254–255. Available at: <http://www.jstor.org/stable/44079853>.
14. Sorabji R. Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death. Chicago, 2006.
15. Proclus. Σχόλια εις τον Εὐκλείδη. Αθήνα: Κάκτος, 2008. Т. 32 (652).
16. Manolea P.-Ch. Possessed and Inspired: Hermias on Divine Madness // The International Journal of the Platonic Tradition. 2013. Vol. 7, No. 13. P. 156–179.
17. Sheppard A. Proclus' Attitude to Theurgy // Classical Quarterly. 1982. Vol. 32. P. 211–224.
18. van den Berg, R. Proclus' Hymns Series: Philosophia antiqua 90 / Edited by J. Mansfeld, D.T. Runia, J.C.M. van Winden. Leiden, 2001.
19. Iamblichus. Περί μυστηρίων. Αθήνα: Κάκτος, 2005. Т. 5 (790).
20. Proclus. Σχόλια εις τον Τίμαιον. Αθήνα: Κάκτος, 2006. Т. 22–24 (642).
21. Layne A.D. Philosophical Prayer in Proclus's Commentary on Plato's Timaeus // The Review of Metaphysics. 2013. Vol. 67, No. 2. P. 345–368.
22. Finamore F.J., Kutash E. Proclus on the Psychê / Edited by Pieter d'Hoine and Marije Martijn All from One: A Guide to Proclus. Oxford, 2017. P. 122–139.

References

(Sources)

Collected Works

1. Radlov, E.L. *Sobranie Sochinenii Vladimira Sergeevicha Solov'eva v 12 t.* [Collected Works by Vladimir Sergeevich Solovyov in 12 vol.]. Saint-Petersburg, 1901–1903; reprint, Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien, 1966.

Individual Works

2. Belyayev, G.V. *Filosofskiy slovar' Vladimira Solov'eva* [Philosophical Dictionary of Vladimir Soloviev]. Rostov n/D: Izdatel'stvo Feniks, 1997.

3. Iamblichus. Περί μυστηρίων [On the Mysteries]. Αθήνα: Κάκτος, 2005, vol. 5(790).
4. Proclus. Περί της κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας [Platonic Theology]. Αθήνα: Κάκτος, 1999, vol. 10(690).
5. Proclus. Στοιχείωσις Θεολογική [Elements of Theology]. Αθήνα: Κάκτος, 2007, vol. 14(634).
6. Proclus. Σχόλια εἰς τον Ἀλκιβιάδην [Commentary on Alcibiades I]. Αθήνα: Κάκτος, 2005, vol. 15(635).
7. Proclus. Σχόλια εἰς τον Εὐκλείδη [Commentary on Euclid Book I]. Αθήνα: Κάκτος, 2008, vol. 32(652).
8. Proclus. Σχόλια εἰς τον Τίμαιον [Commentary on Timaeus]. Αθήνα: Κάκτος, 2006, vol. 22–24(642).
9. Plotinus. Εννεάς Πέμπτη [Enneads]. Αθήνα: Κάκτος, 2000.
10. Soloviev, V.S. La Sophia et les autres écrits français, edités et présentés par François Rouleau. Lausanne: La Cite- L'Age d'Homme, 1978.

(Articles from Scientific Journals)

11. Jugrin, D. Knowing the Ineffable One: The Mystical Philosophy of Proclus, in *Philobiblon*, 2017, vol. 22, no. 2, pp. 21–37.
12. Layne, A.D. Philosophical Prayer in Proclus's Commentary on Plato's Timaeus, in *The Review of Metaphysics*, 2013, vol. 67, no. 2, pp. 345–368.
13. Manolea, P.-Ch. Possessed and Inspired: Hermias on Divine Madness, in *The International Journal of the Platonic Tradition*, 2013, vol. 7, no. 13, pp. 156–179.
14. Sheppard, A. Proclus' Attitude to Theurgy, in *Classical Quarterly*, 1982, vol. 32, pp. 211–224.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

15. Finamore, F.J., Kutash, E. Proclus on the Psychê, in Pieter d'Hoiné and Marije Martijn All from One: A Guide to Proclus. Oxford, 2017, pp. 122–139.

(Monographs)

16. Gill, Ch. The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought. Oxford, 2006.
17. Opsomer, J. and Steel, C. Proclus: Ten Problems Concerning Providence. Series: Ancient Commentators on Aristotle. London, 2012.
18. Rappe, S. Reading Neoplatonism: Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius. Cambridge, 2000.
19. Sorabji, R. Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death. Chicago, 2006.
20. van den Berg, R. Proclus' Hymns, Series: Philosophia antiqua 90. Leiden, 2001.

(Electronic Sources)

21. Roskam, G. Plutarch on Self and Others, in *Ancient Society*, 2004, vol. 34, pp. 254–255. Available at: <http://www.jstor.org/stable/44079853>.
22. Schelling, F.W.J. On the True Concept of Philosophy of Nature and the Correct Way of Solving its Problems. Translated by Judith Kahl and Daniel Whistler. Available at: <https://core.ac.uk/download/pdf/80775296.pdf>.

Реферат

Параллели с традицией неоплатонизма, имеющиеся в раннем творчестве В.С. Соловьева, уже рассматривались некоторыми исследователями. Однако роль, которую конкретные неоплатонические концепции философии Прокла сыграли для философского развития В.С. Соловьева, должна быть рассмотрена более подробно. В нашей работе представлен сравнительный анализ трех работ Прокла («Элементы теологии» [Στοιχείωσις θεολογική], «Комментарий к Алкивиаду» I [Σχόλια εἰς τὸν Ἀλκιβιάδην], «Комментарий к Тимею» [Σχόλια εἰς Τίμαιον]) и сочинений В.С. Соловьева *La Sophia* и «Смысл любви», а также его статьи «Прокл», написанной для «Энциклопедического словаря» Ф.А. Брокгауза, И.А. Ефрона. В сопоставлении с учением Прокла в статье проанализированы важнейшие понятия философии Соловьева: *любовь*, *космическое единство* и *Мировая душа*.

Первая часть нашего исследования посвящена анализу единственного сочинения В.С. Соловьева, где он прямо ссылается на философию Прокла, – это упомянутая выше статья «Прокл». В.С. Соловьев не находился под прямым влиянием Прокла. Однако нам удалось обнаружить некоторые параллели в характеристике мыслителями феномена мистицизма. В целом совершенно очевидно, что мистицизм Соловьева ближе к пантеизму, где индивидуальная душа сливается с физическим миром. В этом отношении он больше всего ценит мистику Прокла, где божественная энергия и совершенство нисходят в разумную реальность, сохраняя свое превосходство над логическими существами.

Во второй части статьи мы рассматриваем космические принципы в «Элементах теологии» Прокла и в *La Sophia* Соловьева. Наше исследование сосредоточено на понятии *потенции*, которое Соловьев, как и Прокл, приписывает двум полюсам бытия (Духу и Материи), а также на отношениях между производящим и производимым. В.С. Соловьев в сочинении «София» упоминает этот общий принцип, характеризуя *множественность*, порождаемую *единством*. Рассматривая завершение космического процесса, Соловьев переносит этот принцип и на более низкие уровни, в частности, на создание человеческого организма, самого совершенного из всех организмов. Еще одна точка соприкосновения между «Элементами теологии» Прокла и *La Sophia* Соловьева – понимание связи между Мировой Душой и знанием, которую следует включить в пару желание–обращение. Эта связь описывается обоими философами как взаимная связь: без желания обращение невозможно и является бессмысленным.

Третья часть статьи посвящена возможным параллелям между теорией любви в «Комментарии к Алкивиаду» I Прокла и в «Смысле любви» Соловьева. Наш анализ сосредоточен на двух моментах – *проблематическом аспекте эго* и *теургической задаче любви*. В конце этой части сопоставляется

божественный символ любви (*Афродита*) в гимнах Прокла с символом *Софии* в поэзии Соловьева. В стихотворениях В.С. Соловьева мы обнаруживаем влияние неоплатонической теории теургии. Поэзия для философа была средством, с помощью которого в поэтической душе раскрывается весь смысл мироздания (внешне – как красота природы, внутренне – как любовь). В стихотворениях, посвященных темам *красоты природы* и *любви*, Соловьев воспевает воплощение *Софии* в божественном мире.

В последней части статьи сопоставляется учение о *Мировой Душе* Прокла, изложенное в «Комментарии к Тимею», с учением о *Мировой Душе* Соловьева, представленным в его сочинениях *La Sophia* и «Смысл любви». Основными составляющими Мировой Души являются, согласно Платону, качества Бытия, Подобия и Различия. Прокла дополняет эти платоновские фундаментальные космические принципы «промежуточными звеньями». Прокл утверждает, что «Различие» и «Подобие» не приравняются к делимым и неделимым видам бытия соответственно. И это имеет смысл, поскольку суть неоплатонической доктрины в том, что «*все во всем*» (*hén kai pân*). Возможно, две составляющие Мировой Души, «Подобие» и «Различие», и их взаимосвязь, которую Прокл подчеркивал в «Комментарии к Тимею», подразумеваются Соловьевым. Если принять во внимание платоновское понимание «Подобия» как единства и непрерывности, а «Различия» – как разделения и обособления, то, возможно, половая любовь была для Соловьева примером совершенного союза между всеобщностью и отличительной индивидуальностью. Кроме того, это был основной принцип его метафизики в сочинении *La Sophia*: сближение универсального и индивидуального или понимание универсальности в терминах относительности.

УДК 821.161.1.0.
ББК 83.3 (2Рос=Рус)

Марина Алексеевна Самарина

Независимый исследователь, кандидат филологических наук, Россия, Москва,
e-mail: miss.samarina2011@yandex.ru

Стихотворение Вл. Соловьёва «Три подвига» как один из источников цикла А. Блока «Снежная маска»

Аннотация. Рассматривается возможность включить стихотворение Вл. Соловьёва «Три подвига» в круг источников цикла А. Блока «Снежная маска». Анализируются различия между традиционными мифологическими текстами и их интерпретациями в стихотворении Вл. Соловьёва «Три подвига». Отмечается, что символисты видели в стихотворении Вл. Соловьёва не только ключ к его творчеству, но и план действий поэта-теурга по преображению жизни. Обосновывается решение сопоставить тексты стихотворения Вл. Соловьёва и стихотворений цикла А. Блока «Снежная маска». Проводится сравнительный анализ образов названных произведений Вл. Соловьёва и А. Блока, в лирическом герое «Снежной маски» выявляются черты Пигмалиона и Персея. Проводится сопоставительный анализ цикла «Снежная маска» и стихотворения В. Иванова «Орфей растерзанный», устанавливаются многочисленные переклички между этими произведениями. Отмечается сходство некоторых деталей стихотворений цикла «Снежная маска» и стихотворения А. Блока «Вот он, Христос, в цепях и розах...», выявляются параллели сюжета стихотворения «Прочь!» с евангельским рассказом об искушении Иисуса после крещения, что также дает основания назвать лирического героя цикла Орфеем. Делается вывод о стихотворении Вл. Соловьёва «Три подвига» как об одном из источников цикла А. Блока «Снежная маска».

Ключевые слова: «Три подвига» Вл. Соловьёва, «Снежная маска» А. Блока, житнетворчество, образ Пигмалиона, мотив опрокидывания, орфическая мифологема, «Орфей растерзанный» Вяч. Иванова

Marina Alekseevna Samarina

Independent researcher, PhD (Philology), Russia, Moscow, e-mail: miss.samarina2011@yandex.ru

Vladimir Solovyov's Poem "Three Exploits" as a Source for Aleksandr Blok's Cycle "The Snow Mask"

Abstract. This article considers the possibility of including Vladimir Solovyov's poem *Three Exploits* within the sources of Aleksandr Blok's cycle *The Snow Mask*. While exploring the differences between a number of traditional mythological texts and their interpretations in the poem, this article also highlights the fact that not only symbolists did consider Solovyov's poem as the key to his works but also as his plan of action for the transfiguration of life. In this respect, the author compares Solovyov's poem and Blok's cycle so to reveal that many features of the protagonist of *The Snow Mask* are similar to Pigmalion and Perseus. Furthermore, a comparative analysis of the cycle *The Snow Mask* and Vyacheslav Ivanov's poem *Orpheus torn to Pieces* is carried out. The latter reveals, in fact, numerous similarities between these two works. More analogies are also observed between *The Snow Mask* and

Aleksandr Blok's poem *Here he is, Christ, in chains and roses ...*, as well as between the plot of the poem "Away!" and the gospel story about Jesus' temptation after baptism. All these readings allow to think that Orpheus may be considered as the lyrical hero of the cycle. In conclusion, Vladimir Solovyov's poem *Three Exploits* can be reasonably listed as one of the sources for Aleksandr Blok's cycle *The Snow Mask*.

Key words: Vl. Solovyov's "Three Exploits", A. Blok's "The Snow Mask", The Creation of Life, Pygmalion's Image, The Overturning Motif, Medusa and Andromeda as Doubles, The Orphic Mythologeme, Ivanov's "Orpheus Torn to Pieces"

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.2.026-042

Влияние творчества и личности Владимира Соловьева на Александра Блока бесспорно. Все «младшие» символисты были «соловьевцами» по преимуществу. Блок не раз называл Вл. Соловьева своим учителем, о том же писали А. Белый и В. Иванов. Поэтому неудивительно, что в абсолютном большинстве исследований, посвященных поэзии Блока, упоминается имя Вл. Соловьева. Системное изучение темы «Вл. Соловьев и Ал. Блок» было начато Д.Е. Максимовым¹, продолжено В.Н. Орловым², З.Г. Минц³ и другими⁴. При этом стихотворение «Три подвига» долго оставалось вне круга интересов литературоведов. Темой для специального исследования оно стало сравнительно недавно⁵, а как источник мотивов и образов конкретных произведений Блока не рассматривалось даже в тех работах, где упоминалось. Так, Д.М. Магомедова, отмечая, что в отношении античных мифов Блок следовал за Вл. Соловьевым, лишь указывает на стихотворение «Три подвига» как на пример, «в котором мифы об Орфее и Пер-

¹ См.: Максимов Д.Е. Материалы из библиотеки Ал. Блока (к вопросу об Ал. Блоке и Вл. Соловьеве) // Ученые Записки ЛГПИ. Т.184. Факультет языка и литературы. Вып. 6. Л. 1958. С. 352–385 [1] (более полную версию см.: Максимов Д.Е. Ал. Блок и Вл. Соловьев (по материалам из библиотеки Ал. Блока) // Творчество писателя и литературный процесс: межвуз. сб. науч. тр. Иванова, 1981. С. 115–189 [2]).

² См.: Орлов В.Н. Александр Блок. Очерк творчества. М.: ГИХЛ, 1956 [3].

³ См.: Минц З.Г. Поэтический идеал молодого Блока // Блоковский сб. Тарту, 1964. С. 172–225 [4]; Минц З.Г. Блок и русский символизм // Александр Блок. Новые исследования и материалы. Кн.1. М.: Наука, 1980. С. 99–173 [5].

⁴ Из опубликованного в последние годы следует отметить монографии Т.В. Игошевой и В.А. Сарычева, в которых теме влияния Соловьева уделено существенное внимание. См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904). Поэтика религиозного символизма. М.: Яск, Глобал Ком, 2013. 398 с. [6]; Сарычев В.А. Феномен русского модернизма. Религия. Эстетика. Творчество жизни. М.: Флинта, 2018. 704 с. [7].

⁵ См.: Янсен А. Стихотворение «Три подвига» – ключ к пониманию философии любви Вл. Соловьева как трехчленного процесса // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: к 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию А.Ф. Лосева. М.: Наука, 2005. С. 119–130 [8]; Болнова Е.В. Осмысление Владимиром Соловьевым мифа об Орфее и Эвридике в контексте философии любви // Болнова Е.В. Рецепция мифа об Орфее и Эвридике в литературе Серебряного века: дис. ... канд. филол. наук. Н. Новгород, 2017. С. 52–60 [9].

сее связываются именно с мотивом жизненного подвига – спасения Мировой души»⁶. Н.П. Крохина, процитировав статью Блока «Рыцарь-монах», добавляет: «Об эсхатологии этого подвига повествуют стихи Соловьева “Дракон” и “Три подвига”» [11, с. 256]. Т.В. Игошева цитирует фрагменты воспоминаний С.М. Соловьева и его адресованного А. Блоку письма, в которых речь идет о стихотворении «Три подвига», но, как и сам С.М. Соловьев, соотносит стихотворение не с творчеством, а с жизненным путем А. Блока⁷. Е.В. Глухова в статье «Я, самозванец, Орфей...»⁸, отметив «программность» «Трех подвигов» для «младших» символистов, именно этим стихотворением объясняет их интерес к мифу об Орфее и Эвридике и ракурс восприятия этого мифа, но область исследования в статье ограничена текстами, в которых упоминается Орфей, поэтому на страницах, посвященных Блоку, анализируются почти исключительно прозаические источники – личные записи и переписка поэта.

Действительно, стихотворение «Три подвига» было не только ключом к лирике Вл. Соловьева⁹, но и своего рода жизненной программой философа. Символисты, видевшие в мыслителе «дерзновенного новатора жизни»¹⁰, полагали, что стихотворение «указывает путь торжества духовного начала над материей»¹¹, а описанные «подвиги» понимали как три задачи, стоящие перед человечеством¹². Для символистов, вслед за «лирником Орфеем»¹³ считавших художников теургами и мечтавших о преображении мира средствами искусства, стихотворение было ориентиром в исканиях, «костылями», на которые они могли опираться. «Подвиги» воспринимались как вехи правильно проживаемой жизни, и именно с этих позиций в начале века оценивали жизненный путь Блока его друзья-символисты. Так, Сергей Соловьев писал Александру Блоку в 1903 году: «Не забудь, впрочем, что для совершения третьего подвига надобно совершить прежде второй ... Итак, мой милый, дорогой Пигмалион, будь Персеем, и тогда уж Орфей овладеет Евридикой в вечности» [17, с. 338]. Образы стихотворения Вл. Соловьева использовал и сам Блок, отвечая на вопросы Андрея Белого о путях преображения жизни, о долге рыцаря Прекрас-

⁶ См.: Магомедова Д.М. Блок и античность // Магомедова Д.М. Автобиографический миф в творчестве А.Блока. М.: Мартин, 1997. С. 65 [10].

⁷ См.: Игошева Т.В. Указ. соч. С. 213–214.

⁸ См.: Глухова Е.В. «Я, самозванец, «Орфей»...» (Орфическая мифологема в символистской среде) // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: к 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию А.Ф. Лосева. М.: Наука, 2005. С. 248–256 [12].

⁹ См.: Брюсов В.Я. «Владимир Соловьев. Смысл его поэзии» // Брюсов В.Я. Сочинения. В 2 т. М.: Худож. лит., 1987. Т.2. С. 245 [13].

¹⁰ См.: А. Белый. Владимир Соловьев. Из воспоминаний. // Вл.Соловьев: Pro et contra. СПб., Изд-во Русского христианского гуманитарного института. 2000. С. 299 [14].

¹¹ См.: Соловьев С.М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. С. 171 [15].

¹² См.: Брюсов В.Я. «Владимир Соловьев. Смысл его поэзии». С. 245.

¹³ См.: Иванов В.И. Религиозное дело Владимира Соловьева // Иванов В.И. Собрание сочинений в 4 т. Т.3. Брюссель, 1979. С. 297 [16].

ной Дамы: «... “первый подвиг” совершал я в непреодолимой тоске, как будто предчувствуя, что за первым будет (должен быть) второй и третий – преодоление дракона и смерти. Второго подвига я, может быть, никогда не свершу...» [18, с. 255]. Мысли об этом не отпускали Блока и позднее. Так, в статье «Рыцарь-монах», посвященной 10-летию смерти Вл. Соловьева, поэт призывает современников к тому, «чтобы каждый из нас был верен древнему мифу о Персее и Андромеде»¹⁴, т.е. считает актуальной задачей сегодняшнего дня «второй подвиг». Таким образом, можно сказать, что стихотворение «Три подвига» жило в сознании Блока в течение многих лет, но это значит также, что идеи этого стихотворения в том или ином виде должны были проявиться и в лирике поэта. Чтобы понять, где искать эти проявления, вернемся к переписке А. Блока. Оба процитированных письма говорят об одном: и сам Блок, и его ближайшие друзья, младосимволисты, в 1903 году считали, что «подвиг» Пигмалиона он уже совершил. Но в чем именно состоял этот «подвиг»? Посмотрим, как рассказывает о нем Вл. Соловьев:

Когда резцу послушный камень
Предстанет в ясной красоте
И вдохновенья мощный пламень
Даст жизнь и плоть своей мечте,
У заповедного предела
Не мни, что подвиг совершен,
И от божественного тела
Не жди любви, Пигмалион! [20, с. 33]

Если в мифе статую Галатеи оживляет Афродита, тронутая мольбами скульптора в полном соответствии с его именем: Пигмалион (Πυγμαλίων) по-гречески – «сильно молящийся», то у Соловьева каменное изваяние обретает жизнь благодаря «мощному пламени» вдохновения¹⁵. Именно вдохновение делает Пигмалионом и Блока: поэт не создавал материальной красоты, но его восхищение небесным идеалом, вызвавшее к жизни молитвенную лирику первого тома, было столь вдохновенным, «мощным», что призыв воплотиться не остался без ответа и поэту дано было отыскать Ее в земном мире, в девичьем облике.

Спустя несколько лет в жизни поэта снова возникает похожая ситуация: созданный им образ обретает земные черты. А. Блок узнает ту, чье лицо увидел «в ночной завывающей стуже», в Н.Н. Волоховой, встречу с которой, как он сам считал, «себе напроорочил»¹⁶. Можно предположить, что, снова ощутив се-

¹⁴ См.: Блок А.А. Рыцарь-монах // Александр Блок о литературе. М.: Худож. лит., 1989. С. 263 [19].

¹⁵ См. Болнова Е.В. Указ. соч. С. 54–55.

¹⁶ См.: Блок А.А. Записные книжки 1901–1920. М.: Худож. лит., 1965. С. 87 [21].

бя Пигмалионом, поэт попытается совершить и остальные «подвиги» и что в образе лирического героя «Снежной маски» – цикла, вдохновленного Н.Н. Волоховой и посвященного ей, – проявятся черты Пигмалиона, Персея и Орфея.

Для Блока периода «Снежной маски» «подвиг» Пигмалиона не представляется трудным, это знакомый, пройденный этап, поэтому о нем написано кратко. В двух первых стихотворениях цикла намечены основные фазы первого «подвига»: видение – стихи о нем – встреча на земле. Лирический герой видит героиню в «живых струях» «чаши винной», в одной с ним реальности ее пока нет. Затем он запечатлевает ее образ в стихах:

Да. Я с тобой незнаком.
Ты стихов моих пленная вязь. [22, с. 8]

Стихи, словно заклинания, вызывают видение из звездного мира в земной, и происходит встреча «на темном мосту», причем мотив пленения словом трансформируется в мотив пленения души земным телом:

Ты смотришь все той же пленной душой
В купол все тот же – звездный... [22, с. 9]

Тема получает продолжение во второй части цикла. Уже с первого стихотворения появляется возможность соотнести героиню с Галатеей: теперь на ней надета маска, т.е. подчеркнуто несоответствие внешнего и внутреннего. При этом маска обозначает не только часть костюма, закрывающую лицо, но и само лицо, человеческий облик в целом. Ощущая в героине присутствие Иного, лирический герой ее чувственно воспринимаемый облик считает маской:

А под маской было звездно.
Улыбалась чья-то повесть,
Короталась тихо ночь. [22, с. 22]

При этом сама героиня не знает о скрытой в ней сущности:

Как странны были речи маски.
Понятны ли тебе? Бог весть.
Ты твердо знаешь: в книгах сказки,
А в жизни только проза есть. [22, с. 27]

Лирический герой несколько не смущен этим (А. Блок полагал, что «само лицо не может знать, присутствует Она в нем или нет»¹⁷):

¹⁷ См.: Андрей Белый и Александр Блок. Переписка. 1903–1919. С. 68.

Но для меня неразделимы
С тобою – ночь, и мгла реки,
И застывающие дымы,
И рифм веселых огоньки. [22, с. 27]

Пытаясь пробудить воспоминания, он «вкруг девицы заплетает вязь», «рассказывает сказки». Эти упоминания о сказках и книгах («А в шкапу дремали книги», «Улетевший с книжной дверцы / Амур»), а чуть позднее – о стихах, которые лирический герой читает героине («Смотри: я спутал все страницы...»), акцентируют мотив поэтического творчества. В связи с этим книжный шкаф, в котором, отделенные от повседневной реальности «резной старинной дверцей», «дремлют» заключенные в слова видения, превращается в своеобразный аналог иного мира. Символическую границу между мирами сторожит Амур – «голый мальчик на одном крыле». Пока у него только одно крыло, он не может улететь; это значит, что только вдохновения недостаточно для того, чтобы стереть границу между мирами, нужно второе крыло – влюбленность. И, когда между героем и героиней возникает связь («Луч, протянутый от сердца – / Тонкий цепкий шнур»), Амур улетает и дверца открывается.

Итак, влюбленность и «вдохновенья мощный пламень» уничтожили границу между духовным и материальным, между поэзией и жизнью, и, значит, «подвиг» Пигмалиона совершен.

Теперь герою предстоит совершить второй подвиг. Вот как рассказывает о нем Вл. Соловьев:

...Скала над бездною висит,
Зовет в смятенье Андромеда
Тебя, Персей, тебя, Алкид!
Крылатый конь к пучине прянул,
И щит зеркальный вознесен,
И опрокинут – в бездну канул
Себя увидевший дракон. [20, с. 33]

Как видим, Вл. Соловьев частично трансформирует мифологический сюжет. В наиболее распространенном варианте мифа Персей убил дракона тем же серповидным мечом, которым обезглавил Медузу. Согласно другому варианту, чудовище окаменело, когда Персей показал ему отрубленную голову Медузы¹⁸. А у Вл. Соловьева не Персей убивает дракона – дракон уничтожает себя сам. Кроме того, в обеих версиях мифа Персей летит на подаренных Гермесом крылатых сандалиях, а не верхом на Пегасе, как у Вл. Соловьева. Хотя в стихотворении конь не назван по имени, можно утверждать, что это Пегас, поскольку

¹⁸ См.: Грейвс Р. Мифы Древней Греции. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. С. 343 [23].

ку его рождение напрямую связано с гибелью Медузы: когда Персей отсек ей голову, из ее мертвого тела и возник Пегас. Образы крылатого коня и зеркального щита позволяют обратиться к «предыстории» мифа о спасении Андромеды, т.е. к убийству Персеем Медузы, посмотреть на оба «подвига» как на единое целое. В самом деле, каким бы способом ни был убит дракон, чтобы стало возможным спасение Андромеды, Медуза должна была погибнуть. Иначе у Персея не было бы средств для победы над драконом, да и сам герой, скорее всего, не оказался бы в нужном месте в нужное время.

Кроме того, на связь, существующую между героинями, указывают их имена. Древнегреческое слово Μέδουσα является действительным причастием настоящего времени в форме единственного числа женского рода от глагола μέδω («защищать, покровительствовать, властвовать») и может быть переведено как «повелительница» или «защитница». Наряду с корнем Ἀνδρ-, тот же корень -μέδ- видим в имени *Андромеда*; это позволяет перевести ее имя как «повелительница мужчин» или «защитница людей». Сближает героинь также и то сильное впечатление, которое производила каждая из них (Персей с первого взгляда влюбился в Андромеду, а взгляд на Медузу обращал в камень, причем, возможно, это означало, что она была настолько хороша собой, что видевшие буквально столбенели от ее красоты – во всяком случае, Пиндар, рассказывая об убийстве Медузы, говорит о ее «прекрасных щеках»¹⁹), и то, что роковую роль в судьбах обеих сыграл Посейдон. Сказанное позволяет увидеть в Андромеде и Медузе не только воплощения двойственной женской природы (героини – «повелительницы» и «защитницы» одновременно), но и своеобразных двойников.

Чем похожа героиня блоковского цикла на женские образы мифа о Персее? В стихотворении «Последний путь» она «в (снежной) пене», она «закована (в снега)». Если опустить «снежные» определения, то сходство с Андромедой, зовущей спасителя, станет очевидным. С другой стороны, героиня «Снежной маски» наделена узнаваемыми чертами Медузы Горгоны: это «тяжелозмейные волосы», пронзительный («пронзай меня, / Крылатый взор») и сковывающий взор («сковала взорами»). Таким образом, героиня «Снежной маски» – это и Медуза, и Андромеда одновременно. Невинная жертва зла, она и несет зло, и сама нуждается в спасении.

Но от кого ее спасать? В «Снежной маске» дракона как отдельного существа нет. «Маки злых очей» в пещере, т.е. горящие огнем из темноты глаза, – узнаваемая деталь сказочно-мифологического драконьего облика – появляются лишь однажды, в стихотворении «Прочь!», причем речь явно идет о самой героине, о глазах которой в других стихах цикла сказано: «расцвели», «вспыхнули», «светят». И поскольку дракон – это крылатая змея, а мотивы змеи и кры-

¹⁹ См.: Пиндар. <Горгона> Мидасу Акрагантскому // Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. М., Наука, 1980. С. 115 [24].

льев связаны с героиней («Змеишься в чаше золотой», «На конце ботинки узкой / Дремлет тихая змея», «И ты, осенившая крылами белоснежными», «Крылатый взор» и др.), то она и есть дракон. Зло в ней самой. В связи с этим определение «закованная» может подразумевать не только «в цепи», но и «в броню». «Зов закованной в снега», таким образом, может быть не только мольбой о спасении, но и вызовом на бой и даже тем и другим одновременно.

И поскольку героиня – и носительница зла, и пленница, лирический герой не может просто «убить дракона». Нужна другая тактика. Но ведь и Вл. Соловьев предлагает иной, чем в мифе, способ уничтожить зло. И лирический герой «Снежной маски» отказывается от борьбы, отдаваясь метелям, т.е. впуская в себя зло, чтобы в этом уподобиться героине. Он принимает «второе крещение» (в этом и состоит его «второй подвиг»), полагая, что «путь открыт наверно к раю / Всем, кто идет путями зла», т.е. что возможно победить зло изнутри.

В цикле А. Блока есть и словесная переключка со стихотворением Вл. Соловьева: у Соловьева – «опрокинут – в бездну канул... дракон», в «Снежной маске» – лирический герой «опрокинут в темных струях», и связано это, как и у Соловьева, с отражением (в «чаше винной» или глазах героини – не так уж важно). В дальнейшем мотив «опрокинутости» связывается с выбором героя – остаться с героиней:

Кто жребий мой вынет,
Тот опрокинут
В бездонной мгле! [22, с. 20]

И вместе с героиней он летит в бездну:

И снежных вихрей подъятый молот
Бросил нас в бездну... [22, с. 11]

И снежные брызги влача за собой,
Мы летим в миллионы бездн... [22, с. 9]

Рукою, подъятой к тучам,
Ты влечешь меня к безднам! [22, с. 20]

Мы – в бездне звездной! [22, с. 20]

Итак, опрокидывание в блоковском цикле означает переход на сторону зла: герой впускает в себя зло и, как дракон, летит в бездну. Это, в общем, уже начало третьего «подвига»: дракон будет побежден лишь тогда, когда будет пройдена грань между жизнью и смертью.

В стихотворении Вл. Соловьева также есть строчки, которые объединяют «подвиги» Орфея и Персея: то, что служит предысторией последнего подвига, выглядит поначалу как продолжение рассказа о Персее и Андромеде:

Но незримый враг восстанет,
В рог победный не зови –
Скоро, скоро тризной станет
Праздник счастья и любви.
Гаснут радостные клики,
Скорбь и мрак и слезы вновь... [20, с. 33]

В блоковском цикле, с одной стороны, как у Соловьева, выстраивается последовательность: лирический герой только что прошел через второе крещение, а «крещением третьим *будет* смерть», с другой – в сюжете цикла две истории как бы накладываются друг на друга и лирический герой – это Персей и Орфей одновременно.

Наконец, третий, главный подвиг – победа над смертью – в стихотворении Вл. Соловьева излагается так:

Но воспрянь! Душой недужной
Не склоняйся пред судьбой,
Беззащитный, безоружный,
Смерть зови на смертный бой!
И на сумрачном пороге,
В сонме плачущих теней
Очарованные боги
Узнают тебя, Орфей!
Волны песни всепобедной
Потрясли Аида свод,
И владыка смерти бледной
Эвридику отдает. [20, с. 33–34]

Рассказав о спасении Эвридики, Вл. Соловьев не говорит о последующей новой ее потере, у него Орфей безоговорочно побеждает смерть. Символисты, подхватив эту идею, занялись созданием неомифа об Орфее, конкретизируя то, что в мифе античном было лишь намечено, иногда по-своему интерпретируя события мифа, но, что важно, для символистов это был все тот же Орфей. Надо думать, что и А. Блок, читая в стихах «коллег по цеху» об Орфее, скорее всего, не отделял его от спасителя Эвридики, о котором писал Вл. Соловьев.

Символистский неомиф об Орфее включал в себя не только его сошествие в Аид, но и путешествие с аргонавтами и, конечно, его трагическую гибель от рук вакханок. Последнее обстоятельство в глазах символистов уподоб-

ляло Орфея Дионису. Дионисийские мотивы в «Снежной маске» отмечала еще З.Г. Минц²⁰, справедливо связав их появление с поэзией Вяч. Иванова. Но Вяч. Иванов и в Орфее видел дионисийское начало: «Жрец Солнца Орфей пал жертвою женщин и, растерзанный, уподобился их Дионису»²¹, а потому присутствие дионисийского в «Снежной маске» можно считать свидетельством того, что лирический герой блоковского цикла – это, в том числе и Орфей.

Сопоставление текстов «Снежной маски» и стихотворения Вяч. Иванова «Орфей растерзанный» (1904 г.) подтверждает эту гипотезу, поскольку обнаруживает детальное сходство в историях гибели обоих героев.

Стихотворение построено как диалог Оксанид с Орфеем, в конце которого являются менады:

Мы – девы морские, Орфей, Орфей!
Мы – дети тоски и глухих скорбей!
Мы – Хаоса души! Сойди заглянуть
Ночных очей в пустую муть!

Мы – смута и стоны, Орфей, Орфей!
Мы пут препоны, тугу цепей
Хотим стряхнуть! Сойди зачерпнуть,
Захлебнуть нашу горечь в земную грудь!

Мы телами сплелись, Орфей, Орфей!
Волосами свились, как поле змей!
Тоска нам гложет белу грудь –
Грудь хочет, не может со дна вздохнуть!

В белу грудь мы бьем, Орфей, Орфей!
Мы: Забудь – поем – о тюрьме своей!
Отдай нам, смертный, земную грудь –
Твой плен размыкать и разметнуть!

Размыкать, что жило собой, Орфей,
Себя что мнило тюрьмой своей!
Дай перси земные – к ним прильнуть,
Дай в очи дневные всей тьмой взглянуть! [28, с. 801]

²⁰ См.: Минц З.Г., Юлова А.П. Из комментария к циклу Блока «Снежная маска» // Уч. записки Тартуского университета. № 620. 1983. С. 99–108 [25]. Минц З.Г. А. Блок и В. Иванов. Статья 1: Годы первой русской революции // Александр Блок и русские писатели. СПб.: Искусство СПб., 2000. С. 619–627 [26].

²¹ См.: Иванов В.И. Древний ужас. По поводу картины Л. Бакста «Terror Antiquus» // Собрание сочинений в 4 т. Т.3. Брюссель, 1979. С. 105 [27].

Итак, «Девы морские» призывают Орфея, а герой «Снежной маски» слышит «зов закованной в снега». Метафоры «снежные брызги», «меч... утонул в серебряной вьюге» напоминают, что снег – это вода.

Океаниды называют себя душами Хаоса и призывают Орфея заглянуть в «пустую муть» их «ночных очей»: «Дай в очи дневные всей тьмой взглянуть!» Героиня «Снежной маски» напоминает герою, что «дала глядеть ей в очи», а «из очей ее... светит мгла», в них «снежный мрак».

Океаниды «волосами свились, как поле змей» – у героини Блока «тяжелозмейные волосы».

Дочери Океана просят Орфея помочь им освободиться, а для этого певец должен принять на себя часть их страданий:

Мы пут препоны, тугу цепей
Хотим страхнуть! Сойди зачерпнуть,
Захлебнуть нашу горечь в земную грудь!

Океаниды призывают Орфея отдаться им во власть с тем, чтобы его «плен размыкать и разметнуть», т.е. призывают его впустить в себя тьму, хаос, тоску и скорби; разомкнуть тюрьму – значит отказаться от отдельного от мира существования.

Герой «Снежной маски», откликнувшийся на «зов закованной в снега», понявший его как мольбу о спасении, выпускает в себя «метели», несется в бездны навстречу гибели, и скоро от него останется лишь «легкий пепел», который героиня «разметет по равнине снеговой». То есть с ним происходит, по сути, именно то, к чему призывали Океаниды Орфея.

Орфей говорит, что пришел «лирой славить» Солнце. Лирическому герою «Снежной маски» солнечное начало также изначально близко: в связи с метафорой «солнце сердца» («Но бредет за дальним полюсом / Солнце сердца моего...») можно говорить о его солнечной сущности.

Усмиривший Океанид, Орфей знает, что ему предстоит мучительная смерть от рук вакханок. Именно «растерзание» и приведет к проявлению божественной, дионисийской сущности Орфея, так как менады – служительницы Диониса. Орфей не противится своему жребию, уверенный, что это необходимо «во исполнение Жизни»:

Я жду. Исполнишь кровью. Брызги,
Луч, жрец предвечного огня!
И лик твой жертвенный – меня
Венчай во исполнение Жизни! [28, с. 803]

Лирический герой Блока, как Орфей, принимает жребий жертвы, он даже «просит гибели», и можно сказать, что в губящей его героине соединены черты

океанид и менад. С последними героиню роднит сложное отношение к герою: как «неистовые сестры» шли, чтобы «жертвы плоть лобзать, пронзать, терзать», так и его «ласкают вьюги... пронзили снежные иглы!». Он «устал от ласк подружки», чей «крылатый взор» пронзал «иглою снежного огня», и та, которая «пела», «любила», поцелуи «дарила от зари и до зари», сжигает его на костре²². При этом в сожжении участвуют некие «сестры – пряжи снежных зим», чье наименование перекликается с обращением к менадам: «сестры – светы тихих лон».

Менады «растерзали вечный лик» Орфея, но он погибает на рассвете, и гибель его неокончательна: «Вновь из волн поработанных /Красным солнцем встанет он», а потом все повторится... Блоковский герой гибнет ночью, а значит, воскресение под вопросом. Но в момент смерти темный рыцарь становится светлым («Так гори и яр, и светел...»), так что, возможно, в итоге благодаря его жертве свет все же победит тьму.

Итак, Блок соединяет обе части мифа об Орфее: чтобы спасти героиню, его герой не просто «спускается в Аид», а принимает ритуальную мученическую смерть – третье крещение.

Благодаря разработке символистами мотива гибели Орфея, античный певец уподобляется Христу. Но основание для сопоставления Орфея с Христом дает и Вл. Соловьев, заканчивая стихотворение на победной ноте. И, в общем, это не было чем-то совершенно новым: Орфей как прообраз Христа упоминается уже раннехристианскими историками. Следовательно, черты, сближающие лирического героя «Снежной маски» с Христом, можно считать указывающими и на Орфея. Это не только мотив смерти на кресте.

После второго крещения героиня заставляет лирического героя смотреть ввысь, «пока не забудет того, что любит». И он забывает «приметы / Страны прекрасной». А позднее признается, что «всех забыл, кого любил». Необходимость забыть о любимом Блок считал одним из условий для постижения Христа. Об этом он пишет в стихотворении «Вот он, Христос, в цепях и розах...» (1905 г.): «И не постигнешь синего ока, / Пока не станешь сам, как стезя.../ Пока ... / Обо всем не забудешь, и всего не разлюбишь...» [18, с. 255].

Обращение к этому стихотворению в контексте нашей темы представляется оправданным, поскольку его текст был приложен к тому цитированному выше письму, в котором Блок интерпретирует свой жизненный путь сквозь призму «Трех подвигов»²³. Это говорит о том, что поэт ощущал созвучие этих стихотворений. Таким образом, поскольку лирический герой «Снежной маски» «всех забыл, кого любил», можно сказать, что выбранная им стезя, по Блоку, соотносима с путем Христа.

Намек на Христа есть также в стихотворении «Тени на стене»: «Рыцарю с темными цепями / На стальных руках» дама настойчиво говорит о розах и,

²² См.: Блок А.А. Собрание сочинений в 6 т. Т.2. Ленинград: Худож. лит., 1980. С. 20, 31–32.

²³ См.: Андрей Белый и Александр Блок. Переписка. 1903–1919. С. 255.

судя по всему, надеется, что он попросит у нее эти розы, и мотив соединения цепей и роз, пусть и несостоявшегося, напоминает о стихотворении «Вот он, Христос, в цепях и розах...». Кроме того, в стихотворении Христос назван «ангелом кротким в белых ризах», а в белых одеждах Христа изображают либо на иконе Преображения, либо на иконе Воскресения (Сошествия во ад), что снова актуализирует параллель с Орфеем.

Наконец, сюжет стихотворения «Прочь!» соотносим с евангельским рассказом об искушении Иисуса после принятия крещения: «Был Он там в пустыне сорок дней, искушаемый сатаною, и был со зверями; и Ангелы служили Ему» (Марка 1:13). «Злые звери» стерегут лирического героя в его «келье», куда «рая дочери», «ангелы», «солнца» входят с целью его спасти. Но он, опрокинутый, гонит их как искусителей, пришедших, чтобы «поднять крылами», «вскружить хвалами», «пронзить ...Дарами и Причастием». При этом он продолжает четко различать добро и зло, ясно видит, что к нему обращаются «рая дочери», но остается со злыми зверями, отвергая ангелов, уверенный, что они не могут ему помочь: «Вам забвенью и потере не помочь».

Герой «Снежной маски» забыл «всех..., кого любил». Но что он потерял? В цикле сказано лишь о потере меча, утонувшего в серебряной вьюге, но в стихотворении «Дома растут, как желанья...» (1902 г.) читаем: «Ты, Орфей, потерял невесту...». Тот факт, что названное стихотворение единственное в творчестве Блока, в котором упомянут Орфей, по нашему мнению, служит обоснованием для его сопоставления со «Снежной маской». Кроме того, по замечанию Л. Силард, стихотворение «прихотливо контаминирует два круга сказаний об Орфее: сошествия в Аид за Эвридикой и жертвенной гибели певца (поскольку «благовонный речной цветок», всплывающий в месте гибели лирического героя, «может быть воспринят в качестве головы Орфея»²⁴). При таком прочтении стихотворение «Дома растут, как желанья...» можно рассматривать как еще один реминисцентный источник орфической линии «Снежной маски», в которой тоже объединены два мифа об Орфее. Поступок лирического героя, соотносимого с вторично потерявшим Эвридику Орфеем, таким образом, косвенно подтверждает правоту наших рассуждений о лирическом герое «Снежной маски»: именно убежденность последнего в том, что «рая дочери» не помогут спасти возлюбленную, заставляет его отказаться от собственного спасения и покорно принять смерть в надежде если не освободить героиню, то хотя бы воссоединиться с ней.

Итак, Блок соединяет миф о спасении Эвридики с мифом о гибели Орфея. При этом первый сюжет он, подобно Вл. Соловьеву, трансформирует, воспроизводя не полностью, но, в отличие от Соловьева, не дает ему и оптимистического завершения: лирический герой «Снежной маски» уходит в нижний

²⁴ См.: Силард Л. «Орфей растерзанный» и наследие орфизма // Силард Л. Герметизм и герменевтика. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2002. С. 85 [29].

мир. «Цари и герои минувшего дня», «снежные жертвы» героини, желают ему «восстать из мертвых». Но что с ним будет дальше – неясно.

В более поздних стихах того же 1907 года лирический герой А. Блока также сопоставляется с Христом. В стихотворении «Ты отошла, и я в пустыне...» он «невоскресший Христос», а в первой части триптиха «Осенняя любовь» («Когда в листе сырой и ржавой...») «изнемогает на кресте», видит плывущего к нему Христа, но не уверен в собственном воскресении. Это говорит о том, что вскоре после завершения цикла поэт усомнился в правильности пути, выбранного героем «Снежной маски».

Таким образом, можно сделать вывод о стихотворении Вл. Соловьева «Три подвига» как об одном из источников цикла А. Блока «Снежная маска». Прочтенное как руководство к действию, прославляющее великую силу любви и подчеркивающее роль творческого начала в преображении человека, стихотворение «Три подвига» служило своего рода камертоном судьбы для Александра Блока и других «младших» символистов, в 1900-е годы еще не осознавших утопичности заложенной в нем программы.

Список литературы

1. Максимов Д.Е. Материалы из библиотеки Ал. Блока (к вопросу об Ал. Блоке и Вл. Соловьеве) // Ученые Записки ЛГПИ. Т. 184. Факультет языка и литературы. Вып. 6. Ленинград, 1958. С. 352–385.
2. Максимов Д.Е. Ал. Блок и Вл. Соловьев (по материалам из библиотеки Ал. Блока) // Творчество писателя и литературный процесс: межвуз. сб. науч. тр. Иваново, 1981. С. 115–189.
3. Орлов В.Н. Александр Блок. Очерк творчества. М.: ГИХЛ, 1956. 262 с.
4. Минц З.Г. Поэтический идеал молодого Блока // Блоковский сб. Тарту, 1964. С. 172–225.
5. Минц З.Г. Блок и русский символизм // Литературное наследство. Т. 92. Александр Блок. Кн. 1. М.: Наука, 1980. С. 99–173.
6. Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904). Поэтика религиозного символизма. М.: Яск, Глобал Ком, 2013. 398 с.
7. Сарычев В.А. Феномен русского модернизма. Религия. Эстетика. Творчество жизни. М.: Флинта, 2018. 704 с.
8. Янсен А. Стихотворение «Три подвига» – ключ к пониманию философии любви Вл. Соловьева как трехчленного процесса // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: к 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию А.Ф. Лосева. М.: Наука, 2005. С. 119–130.
9. Болнова Е.В. Рецепция мифа об Орфее и Эвридике в литературе Серебряного века: дис. ... канд. филол. наук. Н. Новгород, 2017. 283 с.
10. Магомедова Д.М. Блок и античность // Магомедова Д.М. Автобиографический миф в творчестве А. Блока. М.: Мартин, 1997. С. 60–69.
11. Крохина Н.П. Гностическая София в поэзии Вл. Соловьева и Ал. Блока // Соловьевские исследования. 2002. Вып. 2(5). С. 240–263.
12. Глухова Е.В. «Я, самозванец, “Орфей”...» (Орфическая мифологема в символистской среде) // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: к 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию А.Ф. Лосева. М.: Наука, 2005. С. 248–256.
13. Брюсов В.Я. Владимир Соловьев. Смысл его поэзии // Брюсов В.Я. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Худож. лит., 1987. С. 242–255.
14. А. Белый. Владимир Соловьев. Из воспоминаний // Вл. Соловьев: Pro et contra. Т. 1. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института. 2000. С. 295–301.

15. Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. 496 с.
16. Иванов В.И. Религиозное дело Владимира Соловьёва // Иванов В.И. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. Брюссель, 1979. С. 295–308.
17. Переписка Блока с С.М. Соловьёвым (1896–1915) / вступ. ст., публ. и коммент. Н.В. Котрелева и А.В. Лаврова // Литературное наследство. Александр Блок. Т. 92. Кн. 1. М.: Наука, 1980. С. 308–414.
18. Андрей Белый и Александр Блок. Переписка. 1903–1919. М.: Прогресс-Плеяда, 2001. 608 с.
19. Блок А.А. Рыцарь-монах // Александр Блок о литературе. М.: Худож. лит., 1989. С. 256–263.
20. Соловьёв В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...»: Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М.: Моск. рабочий, 1990. 446 с.
21. Блок А.А. Записные книжки 1901–1920. М.: Худож. лит., 1965. 686 с.
22. Блок А.А. Собрание сочинений в 6 т. Т. 2. Ленинград: Худож. лит., 1980. 472 с.
23. Грейвс Р. Мифы Древней Греции. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. 1007 с.
24. Пиндар. <Горгона> Мидасу Акрагантскому // Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. М.: Наука, 1980. С. 114–115.
25. Минц З.Г., Юлова А.П. Из комментария к циклу Блока «Снежная маска» // Ученые записки Тартуского университета. 1983. № 620. С. 99–108.
26. Минц З.Г. А. Блок и В. Иванов. Ст. 1: Годы первой русской революции // Александр Блок и русские писатели. СПб.: Искусство СПб., 2000. С. 619–627.
27. Иванов В.И. Древний ужас. По поводу картины Л. Бакста «Terror Antiquus» // Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. Брюссель, 1979. С. 90–110.
28. Иванов В.И. Орфей растерзанный // Иванов В.И. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. Брюссель, 1971. С. 801–804.
29. Силард Л. «Орфей растерзанный» и наследие орфизма // Силард Л. Герметизм и герменевтика. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2002. С. 85–99.

References

(Sources)

Collected Works

1. *Andrey Belyy i Aleksandr Blok. Perepiska. 1903–1919* [Andrei Belyi and Aleksandr Blok. Correspondence. 1903–1919]. Moscow: Progress-Pleyada, 2001. 608 p.
2. Belyy, A. Vladimir Solov'ev. Iz vospominaniy [Vladimir Solovyov. From memories], in *VI. Solov'ev: Pro et contra*. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo khristianskogo humanitarnogo instituta, 2000, vol. 1, pp. 295–301.
3. Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 6 t., t. 2* [Collected works in 6 vol., vol. 2]. Leningrad: Khudozhestvennaya literatura, 1980. 472 p.
4. Blok, A.A. Rytsar'-monakh [The knight-monk], in *Aleksandr Blok o literature* [Aleksandr Blok about literature]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1989, pp. 256–263.
5. Blok, A.A. *Zapisnye knizhki 1901–1920* [The notebooks 1901–1920]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1965. 686 p.
6. Bryusov, V.Ya. Vladimir Solov'ev. Smysl ego poezii [Vladimir Solovyov. The meaning of his poetry], in Bryusov, V.Ya. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Collected works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1987, pp. 242–255.
7. Ivanov, V.I. Drevniy uzhas. Po povodu kartiny L. Baksta «Terror Antiquus» [Ancient horror. On L.Bakst's painting «Terror Antiquus»], in Ivanov, V.I. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Collected works in 4 vol., vol. 3]. Bryussel', 1979, pp. 90–110.

8. Ivanov, V.I. Religioznoe delo Vladimira Solov'eva [The religious case of Vladimir Solovyov], in Ivanov, V.I. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Collected works in 4 vol., vol. 3]. Bryussel', 1979, pp. 295–308.

9. Ivanov, V.I. Orfey rasterzannyy [Orpheus torn to pieces], in Ivanov, V.I. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected works in 4 vol., vol. 1]. Bryussel', 1971, pp. 801–804.

10. Perepiska Bloka s S.M. Solov'evym (1896–1915) [Correspondence between Blok and S. Solovyov], in *Literaturnoe nasledstvo. Aleksandr Blok. T. 92. Kn. 1* [Literary Heritage. Aleksandr Blok. Vol. 92, book 1]. Moscow: Nauka, 1980, pp. 308–414.

11. Pindar. <Gorgona> Midasu Akragantskomu [<Gorgon> To Midas of Akragant], in Pindar. Vakkhilid. *Ody. Fragmenty* [Odes. Fragments]. Moscow: Nauka, 1980, pp. 114–115.

12. Solov'ev, V.S. «Nepodvizhno lish' solntse lyubvi...»: Stikhotvoreniya. Proza, Pis'ma. Vospominaniya sovremennikov [«Only the sun of love is motionless...»: Poems. Prose. Letters. Memories of contemporaries]. Moscow: Moskovskiy rabochiy, 1990. 446 p.

Individual Works

13. Solov'ev, S.M. *Vladimir Solov'ev. Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya* [Vladimir Solovyov. Life and creative evolution]. Moscow: Respublika, 1997. 496 p.

14. Greyvs, R. *Mify Drevney Gretsii* [Myths of Ancient Greece]. Ekaterinburg: U-Faktoriya, 2005. 1007 p.

(Articles from Scientific Journals)

15. Maksimov, D.E. *Uchenye zapiski LGPI*. 1958, vol. 184, issue 6, pp. 352–385.

16. Mints, Z.G., Yulova, A.P. *Uchenye zapiski Tartuskogo universiteta*, 1983, no. 620, pp. 99–108.

17. Krokhina, N.P. *Solov'evskie issledovaniya*, 2002, issue 2(5), pp. 240–263.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

18. Glukhova, E.V. «Ya, samozvanets, “Orfey”...» (Orficheskaya mifologema v simbolistskoy srede) [“I, the impostor, “Orpheus”...” (Orphic mythologeme in a symbolic environment)], in *Vladimir Solov'ev i kul'tura Serebryanogo veka: k 150-letiyu Vl. Solov'eva i 110-letiyu A.F. Loseva* [Vladimir Solovyov and the Culture of the Silver Age: to the 150th anniversary of Vl. Solovyov and the 110th anniversary of A.F. Losev]. Moscow: Nauka, 2005, pp. 248–256.

19. Magomedova, D.M. Blok i antichnost' [Blok and antiquity], in Magomedova, D.M. *Avtobiograficheskiy mif v tvorchestve A. Bloka* [Autobiographical myth in the works of A. Blok]. Moscow: Martin, 1997, pp. 60–69.

20. Maksimov, D.E. Al. Blok i Vl. Solov'ev (po materialam iz biblioteki Al. Bloka) [Al. Blok and Vl. Solovyov: (by materials from Al. Blok's library)], in *Mezhvuzovskiy sbornik nauchnykh trudov «Tvorchestvo pisatelya i literaturnyy protsess»* [Interuniversity collection of scientific papers “The writer's creativity and literary process”]. Ivanovo, 1981, pp. 115–189.

21. Mints, Z.G. Poeticheskiy ideal molodogo Bloka [The poetic ideal of the young Blok], in *Blokovskiy sbornik*. Tartu, 1964, pp. 172–225.

22. Mints, Z.G. Blok i russkiy simbolizm [Blok and Russian symbolism], in *Literaturnoe nasledstvo. T. 92. Aleksandr Blok* [Literary Heritage. Vol. 92. Aleksandr Blok]. Moscow: Nauka, 1980, book 1, pp. 99–173.

23. Mints, Z.G. A. Blok i V. Ivanov. Stat'ya 1: Gody pervoy russkoy revolyutsii [A. Blok and V. Ivanov. Article 1: The Years of the First Russian Revolution], in Mints, Z.G. *Aleksandr Blok i russkie pisateli* [Aleksandr Blok and Russian writers]. Saint-Petersburg: Iskusstvo SPb, 2000, pp. 619–627.

24. Silard, L. «Orfey rasterzannyy» i nasledie orfizma [“Orpheus torn to pieces” and the legacy of orphism], in Silard, L. *Germetizm i germenevtika* [Hermeticism and hermeneutics]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Ivana Limbakha, 2002, pp. 85–99.

25. Yansen, A. Stikhotvorenie «Tri podviga» – klyuch k ponimaniyu filosofii lyubvi Vl. Solov'eva kak trekhchlenного protsessa [The poem “Three Exploits” is the key to understanding Solovyov's philosophy of love as a creative process], in *Vladimir Solov'ev i kul'tura Serebryanogo veka: k 150-letiyu Vl. Solov'eva i 110-letiyu A.F. Loseva* [Vladimir Solovyov and the Culture of the Silver Age: to the 150th anniversary of Vl. Solovyov and the 110th anniversary of A.F. Losev]. Moscow: Nauka, 2005, pp. 119–130.

(Monographs)

26. Igosheva, T.V. *Rannyaya lirika A.A. Bloka (1898–1904). Poetika religioznogo simvolizma* [Early Lyrics by A.A. Blok (1898–1904). Poetics of Religious Symbolism]. Moscow: Yask, Global Kom, 2013. 398 p.

27. Orlov, V.N. *Aleksandr Blok. Ocherk tvorchestva* [Alexander Blok. Essay of creativity]. Moscow: GIKhL, 1956. 262 p.

28. Sarychev, V.A. *Fenomen russkogo modernizma. Religiya. Estetika. Tvorchestvo zhizni* [The phenomenon of Russian modernism. Religion. Aesthetics. Creativity of life]. Moscow: Flinta, 2018. 704 p.

(Thesis and Thesis Abstracts)

29. Bolnova, E.V. *Retseptsiya mifa ob Orfee i Evridike v literature Serebryanogo veka*. Diss. ... kand. filol. nauk [Reception of the myth of Orpheus and Eurydice in the literature of the Silver Age. Cand. philol. sci. diss.]. Nizhniy Novgorod, 2017. 283 p.

**ДАНТЕ И СОЛОВЬЕВ:
к 700-летию смерти Данте Алигьери¹**

**DANTE AND SOLOVYOV:
on the 700th Anniversary of the Death of Dante Alighieri**

УДК 821.161.1Веселовский

ББК 83.3(2)5:83.3(4)4

Серджио Маццанти

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

Александр Леонидович Рычков

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

**К изданию курса лекций А.Н. Веселовского
«Введение в “Божественную Комедию” Данте»**

Аннотация. Представлены итоги проекта подготовки к научной публикации литографированного курса А.Н. Веселовского «Введение в “Божественную Комедию” Данте». Обсуждается вопрос о том, что критика уделяла недостаточное внимание подобным литографиям, ссылаясь на отрицательные высказывания о них самого ученого и на то, что в их создании принимали участие разные составители. Однако работа по подготовке публикации лекций о Данте показала, что литографированные курсы А.Н. Веселовского, в особенности курс о Данте, занимают важное место в его наследии. В частности, показано, что ученый широко использует фрагменты своих и чужих текстов, чтобы дать убедительную картину историко-социальной среды и развития литературных традиций, лежащих в основе «Божественной Комедии». Данте представлен в этом курсе как настоящий основоположник Возрождения, поскольку он подытожил практически всю средневековую традицию, состоящую из смеси христианских и классических элементов, и использовал ее для того, чтобы выразить свое мировоззрение. Публикация основана на заключении о том, что «Введение в “Божественную Комедию” Данте» представляет собой необходимый материал для реконструкции не только концепций А.Н. Веселовского по итальянистике, но и их предпосылок, проясняющих теоретические построения «Исторической поэтики» ученого. Особое внимание уделено проблеме установления источников скрытых цитат в лекциях о Данте. Тщательный анализ этих заимствований показал, что они достаточно точно и близко к тексту использовались А.Н. Веселовским в лекциях и также отражены в литографии, из чего делается вывод об авторизации А.Н. Веселовским данного литографированного курса, который подтверждается ранее неизвестным свидетельством ближайшего ученика А.Н. Веселовского Е.В. Аничкова. Оконча-

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

тельный вывод состоит в том, что цикл лекций о Данте, публикуемый в настоящем издании «Соловьёвских исследований», можно уверенно причислить к легитимному корпусу трудов и научному наследию академика А.Н. Веселовского.

Ключевые слова: научное наследие А.Н. Веселовского, итальянский Ренессанс, дантоведение, Бестужевские курсы, литографированные лекции, студенческое книгоиздание

Sergio Mazzanti

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

Alexander Leonidovich Rychkov

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

On the first publication of the course of lectures by Alexander Veselovsky “An introduction to Dante’s ‘Divine Comedy’”

Abstract. This article presents the results of the publication project of A.N. Veselovsky’s last surviving lithographic course: “An Introduction to Dante’s *Divine Comedy*”. It is well-known that critics paid insufficient attention to such texts: on the one hand, because of Veselovsky’s negative statements about them and, on the other, because different compilers took part in their creation. However, the research that was made for this publication revealed how Veselovsky’s lithographic courses and, in particular, the course on Dante occupy an important place in his legacy. In particular, it was demonstrated that he makes extensive use of fragments of his own and of others’ texts to give a convincing picture of the historical and social environment, as well as of the development of literary traditions that underlie the *Divine Comedy*. In this course Dante is presented as the real founder of the Renaissance and of humanism as he summed up almost the entire Medieval tradition, consisting of a mixture of Christian and classical elements, and he used all this so to express his own worldview. Therefore, according to the authors of this article, the “Introduction to Dante’s *Divine Comedy*” is a necessary element not only for a better understanding of Veselovsky’s views in Italian studies, but also for the clarification of some premises concerning the theory of his “Historical Poetics”. Particular attention is then paid to the problem of establishing the written sources of hidden quotes within this series of lectures. By means of a thorough analysis of these quotes, it was demonstrated that Veselovsky employed them, in the same way as the entire content of his teaching, quite accurately during his lectures. This conclusion is also confirmed by the crucial and previously unknown witnesses of Evgeny V. Anichkov – one of Veselovsky’s first students. Essentially, the final conclusion of the reported work is that the series of lectures on Dante published further by the journal “Solovyov studies” can be confidently ranked among the legitimate corpus of works and the scientific heritage of Academician Alexander Nikolayevich Veselovsky. The final conclusion of this article is that the series of lectures on Dante, which are published in this edition of “Solovyov’s Studies”, can be certainly recognized as a legitimate part of Aleksandr N. Veselovsky’s works and academic heritage.

Key words: A.N. Veselovsky’s Academic Heritage, Italian Renaissance, Dante Studies, Bestuzhev Courses, Lithographed Lecture Notes, Students’ Publishing Activity

Настоящая статья представляет итоги проекта подготовки к научному изданию литографированного курса А.Н. Веселовского «Введение в “Божественную Комедию” Данте» (далее – *ВБКД*) и предваряет его первую публикацию в журнале «Соловьевские исследования». Речь идет о последнем из 16 сохранившихся изданий такого рода, содержащем прочитанный в 1887–1888 гг. на Санкт-Петербургских Высших женских (Бестужевских) Курсах (далее – *ВЖК*) специальный цикл лекций в рамках курса «Всеобщей литературы», который А.Н. Веселовский преподавал в Санкт-Петербургском университете с 1870 г. и на *ВЖК* с момента их открытия в 1878 г. Копия литографированного спецкурса об источниках «Божественной Комедии» (далее – *БК*) с подзаголовком «Введение в изучение *Божественной Комедии*» сохранилась в архиве А.Н. Веселовского в Рукописном отделе ИРЛИ РАН (фонд 45)². Для настоящей публикации использована копия, находящаяся в РГБ, которая сохраняет полный текст³. Известны и другие экземпляры: в РНБ и Библиотеке СПбГУ. Однако, как свидетельствует библиограф Веселовского П.К. Симони, «в Б-ке СПб. Унив. есть экземпляр под шифром Е. П. 15514, по-видимому, неполный: 8°. Листы 1–10, стран. 1–160»⁴.

За подробности и пересказы не отвечаю ...

Из огромного научного наследия академика Александра Николаевича Веселовского (1838–1906), – блистательного филолога-компаративиста, историка и теоретика литературы, снискавшего международную известность, в том числе, в качестве исследователя культуры итальянского Возрождения, – критика менее всего обращала внимание на литографические издания его университетских курсов. По настоящее время опубликованы лишь их отдельные фрагменты, и не один из этих лекционных курсов никогда не был издан в полном виде. Современные исследователи научного наследия А.Н. Веселовского лишь только вскользь упоминают или вовсе молчат о его курсах, несмотря на то что их литографические издания поныне доступны в главных библиотеках России, в основном в Москве (РГБ, ГПИБ) и Санкт-Петербурге (РНБ и ИРЛИ). Благодаря усилиям акад. В.М. Жирмунского, который включил ряд лекционных фрагментов в сборник работ ученого по «Исторической поэтике» (1940 г.)⁵, в советское

² Виноградов Г.С. Архив А.Н. Веселовского // Бюллетени рукописного отдела Пушкинского дома. М.; Л., 1947. Вып. 1. С. 58 [1].

³ Веселовский А.Н. Введение в «Божественную Комедию» Данте. 1887–1888 г. / Пр. Веселовский; Высш. жен. курсы. СПб.: лит. Гробовой, [1888]. 288 с. [2]. Катал. № в РГБ: ОMF2 Ф 1-61/4839.

⁴ См.: Симони П.К. Библиографический список учено-литературных трудов А.Н. Веселовского // Памяти академика Александра Николаевича Веселовского: По случаю десятилетия со дня его смерти (1906–1916 гг.). Пг., 1921. С. 36 [3].

⁵ Веселовский А.Н. Историческая поэтика / ред., вступ. ст. и примеч. В.М. Жирмунского. Л., 1940. С. 398–492, 636–643 [4].

время начался было процесс обнародования этих литографических изданий. Однако в недавнем проекте переиздания «Исторической поэтики» литографированные курсы А.Н. Веселовского были преднамеренно исключены из публикации⁶. По мнению современных издателей, для того имелась веская причина, поскольку в конце жизни сам А.Н. Веселовский отрицательно отзывался об этих студенческих литографиях. Так, в письме к А.В. Маркову от 08 ноября 1904 г. он пишет: «Спешу предупредить Вас, что мои литографированные лекции я никогда не правил и никогда в них не заглядывал, боясь – оскорбиться. Полагаю, что схема осталась моя, за подробности и пересказы не отвечаю; сужу так по попадавшимся мне на глаза цитатам» [6, с. 110].

На этом основании составитель и комментатор современных изданий работ А.Н. Веселовского по исторической поэтике И.О. Шайтанов заменяет опубликованные В.М. Жирмунским фрагменты литографированных курсов авторским конспектом лекционных курсов 1881–1882 и 1884–1885 гг. из публикации С.Н. Азбелева⁷, которая «возвращает к слову, хотя и конспективному, самого Веселовского»⁸. Эти соображения во многом справедливы. Действительно, участие в литографированных курсах, помимо А.Н. Веселовского, других лиц (переписчиков, составителей, издателей и т.д.) заставляет утверждать, что не все написанное в этих изданиях сохраняет аутентичное слово ученого и не все можно безусловно приписать его авторству. Тем не менее нам представляется, что такой подход не может служить основанием для радикального отказа от изучения и публикации литографических записей лекций А.Н. Веселовского, поскольку он лишь обязывает публикатора к особой ответственности по перекрестной сверке этих записей с другими работами или рукописями ученого и установлению маркирующих тексты скрытых цитаций из различных прочих первоисточников⁹.

Аналогичный подход в свое время был применен к литографированным учебным и публичным лекциям Вл. Соловьева, в особенности к «Лекциям по истории философии за 1880–1881 гг.», сохранившимся в фондах Российской Национальной библиотеки (под шифром Ф1 ОБ-7/5). Как известно, «значительным событием, открывающим новый аспект для соловьевских штудий, стала републикация В.А. Смирновым редкого литографического издания “Лекций по истории философии” Владимира Соловьева. <...> Особый интерес в этих лекциях представляет ... развитие оригинальных идей Соловьева о началах фило-

⁶ См., напр.: Веселовский А.Н. Избранное: Историческая поэтика. СПб., 2006 [5].

⁷ Веселовский А.Н. Эпос. (Из авторского конспекта лекционных курсов) / публ. С.Н. Азбелева // Веселовский А.Н. Избранное. На пути к исторической поэтике / сост., коммент. И.О. Шайтанов. М.: Автокнига, 2010. С. 507–518 [7].

⁸ См.: Шайтанов И.О. Комментарии [к публикации «Эпос»] // Веселовский А.Н. Избранное. На пути к исторической поэтике / сост., коммент. И.О. Шайтанов. М., 2010. С. 519 [8].

⁹ О проблеме и свидетельствах авторского участия в литографированных курсах А.Н. Веселовского см. специальное исследование: Маццанти С. Литографированные курсы А.Н. Веселовского: типология и проблема авторства // Литературный факт. 2021. № 4 (22). С. 302–336 [9].

софии»¹⁰. Эти записи лекций на ВЖК в Санкт-Петербурге в 1880–1881 учебном году были условно признаны авторизованными и причислены к основному корпусу сочинений Вл. Соловьева, «во-первых, потому, что многие их страницы являются почти буквальной перепечаткой текстов “Чтений о Богочеловечестве”, печатавшихся в 1878 г. Во-вторых, в РГАЛИ сохранилось много листов с черновиками этих лекций, причём публикуемый текст либо буквально совпадает с текстом черновиков, либо развивает кратко намеченную в них программу»¹¹. Свидетельством авторизации служит и отмеченный А.П. Козыревым факт «о том, что слушательница Е.А. Пельгорская готовила к изданию лекции философа и состояла с ним в переписке»¹².

К вводимому нами в научный оборот историко-литературному курсу ВБКД, прочитанному А.Н. Веселовским для старших курсов ВЖК в 1887–1888 учебном году, предварительно были применены критерии проверки аутентичности авторского слова, аналогичные критериям, примененным к лекциям Вл. Соловьева, т.е. проверка на наличие свидетельств авторизации и элементов почти буквальной переклички фрагментов текста с печатными или рукописными работами А.Н. Веселовского. Итоги такой проверки показывают, что доля его авторства в ВБКД несомненно очень велика: как и в рассмотренном выше случае с «Лекциями по истории философии» Вл. Соловьева, публикуемый нами цикл лекций о Данте, по нашему мнению, может быть причислен к легитимному корпусу сочинений А.Н. Веселовского.

Бестужевки и наследие А.Н. Веселовского

А.Н. Веселовский являлся профессором кафедры всеобщей литературы ВЖК с момента их открытия в 1878 г. и по 1889 г. по предмету «История Всеобщей литературы» (введенному университетским уставом 1863 г.). В библиотеке Курсов в числе учебных пособий и руководств по преподаваемым на историко-филологическом отделении предметам находились его литографированные лекции, указание на которые содержатся в Каталоге библиотеки: «Веселовский, Ал-др. Лекции по Всеобщей литературе. Спб. Высш. Женск. Курсы. 1882–1883», «Введение в Божественную Комедию Данте. Лекции на Спб. Высш. Женск. Курсах 1887–1888. Изд. Порозовской» [12, с. 209, 229] и др. Поскольку в то время в Санкт-Петербурге ВЖК как учебное заведение с университетским образованием для женщин создавались впервые, специальные курсы А.Н. Веселовского предполагали определенную легитимизацию, в связи с чем их учебные литографии прошли авторизованную поверку. Об этом факте сохранилось свидетельство ближайшего ученика А.Н. Веселовского

¹⁰ См.: Козырев А.П. Соловьев и гностики. М., 2007. С. 221 [10].

¹¹ См.: Наберухин Ю.И. Примечания // Соловьев В.С. Лекции по истории философии. СПб., 2012. С. 118 [11].

¹² См.: Козырев А.П. Соловьев и гностики. С. 221.

Е.В. Аничкова, который в эмиграции¹³ написал неопубликованные воспоминания, в частности, о периоде своего ученичества у Веселовского, где ученый сообщает, что изданный курсистками литографированный курс *ВБКД* был (возможно, и вынужденно, из-за вышеуказанных причин) проверен самим А.Н. Веселовским:

«Новый устав застал А<лекса>ндра Н<иколаевича>, когда его потянуло продолжить свои занятия ранним итальянским Возрождением, результатом чего была его первая диссертация «Вилла Альберти». В «Журнале Министерства <народного просвещения>», начиная с 1887 года, идут статьи, в которых В<еселов>ский как бы расчищал себе дорогу для книги о Боккаччо и его сверстниках. Что же читать студентам, какие объявлять курсы? Новый устав как будто подсказал новое направление в преподавании. По истории литературы он рекомендовал сосредоточиться на изучении нескольких великих писателей Запада. Вернувшись из-за границы, В<еселовски>й прочитал, правда не в Университете, а на Высших женских курсах (Бестужевских) два курса подобного рода: один о «Божественной комедии», другой о Шекспире. Оба они были изданы курсистками в литографированных листах и оба проверены самим А<лександр>ом Н<иколаевичем>. Я, разумеется, тогда же раздобыл их, но А<лекса>ндр Н<иколаевич> почему-то не любил о них упоминать. <...> Ответившие было требованиям Нового Устава курсы о Данте и о Шекспире, во-первых, были прочитаны не нам, студентам <Университета>, а курсисткам, а, во-вторых, так и остались последними историко-литературными курсами»¹⁴.

Как показал текстологический анализ курса, лекции имеют многочисленные, близкие к печатным текстам параллели с публикациями А.Н. Веселовского и рядом историко-литературных сочинений других авторов, к которым Веселовский обращался в своих статьях и лекциях, что свидетельствует о тщательной проверке и выверке авторского слова в подготовленной для литографии рукописи данного курса. Установлено, что, за исключением замены ряда «книжных оборотов» на разговорные, в лекциях А.Н. Веселовского присутствуют в сокращении многочисленные скрытые цитаты из его работ. Так, в лекциях обильно цитируются и пересказываются близко к тексту фрагменты

¹³ О филологе-фольклористе, историке литературы и критике проф. Е.В. Аничкове (1866–1937) как видном последователе школы Веселовского и о его трудах в эмиграции см.: Рычков А.Л. Разыскания А.Н. Веселовского по религиозному фольклору в критическом осмыслении Е.В. Аничкова 1920–1930-х гг. // Наследие Александра Веселовского в мировом контексте. Исследования и материалы. М.; СПб., 2016. С. 157–195 [13].

¹⁴ См.: Аничков Е.В. Александр Н. Веселовский как профессор // Аничков Е.В. В прежней России и за границей (Повесть о судьбах родины и себе самом). Часть вторая: Гимназия и студенчество. Тетрадь 13, с. 614–615, 622–623 [Скопье, июнь 1933 г.]. Архив САНУ (Сербской Академии наук и искусств, Белград). Историјска збирка број: 9259/12. Авторы статьи приносят благодарность проф. Корнелии Ичин (Белградский университет) за возможность ознакомиться с фрагментами «Воспоминаний» Е.В. Аничкова.

глав «Откровения Мефодия и византийско-германская Императорская сага» и «Легенда о возвращающемся императоре» из «Опытов по истории развития христианской легенды» (1875 г.), «Св. Макарий и οὐ Μάκαρεϛ» («Из истории романа и повести», Вып. I: Греко-византийский период, VI, 1886), а также статьи-рецензии «Противоречия итальянского Возрождения» (1887 г.), статья «Нерешенные, нерешительные и безразличные дантовского ада» (1888 г.), и другие работы ученого. Обширные фрагменты из этих последних двух статей в лекциях 6–8 повторяются практически дословно. При этом сокращения и небольшие литературные отличия привлекаемых текстов, вероятно, свидетельствуют о стремлении А.Н. Веселовского адаптировать «книжный» материал к лекции как живому слову. Ряд таких скрытых самоцитирований автор излагает с дополнительным обсуждением, так, как было отмечено С.Н. Азбелевым: «Теоретическое <...> осмысление массы изученных ученым фактов осуществлялось им в его лекционных курсах»¹⁵. Кроме того, в литографированных лекциях используются материалы, которые в то время еще не были опубликованы: это статьи «Легенды о диком охотнике: Опыт генетического объяснения» (1888 г.) и «Нерешенные, нерешительные и безразличные дантовского ада» (ноябрь 1888 г.)¹⁶. Более того, лекции 6–10 этого курса более полно раскрывают основные вопросы и имена, затронутые в статье «Нерешенные, нерешительные и безразличные дантовского ада», которая, очевидно, писалась параллельно с ними в первой половине 1888 г. Современный итальянский исследователь дантоведения Веселовского проф. Ренцо Раббони называет новаторской и, «по-видимому, наиболее зрелой из работ о Данте»¹⁷ именно эту статью, где А.Н. Веселовский сосредоточивает внимание на типе амбивалентных грешников и исследует повторяемость, вариации и связи данного мотива с помощью множества отсылок к богатой литературе средневековых видений и загробных путешествий, задавшись целью «разграничить долю поэта от легенды, мотивы древних представлений от их нового понимания, определенного и новым спросом действительности и качествами личного убеждения»¹⁸, и тем самым определить степень культурно-исторической оригинальности, с которой Данте переосмысливает идеи, почерпнутые из этих традиций. В свою очередь, лекции о Данте не только более обширно включают использованный в данной статье материал, но и демонстрируют ту самую логику его теоретического осмысления, о которой говорит С.Н. Азбелев в вышеприведенной цитате. Верно и обратное, поскольку в контексте герменевтического анализа источников *БК* в

¹⁵ См.: Веселовский А.Н. Эпос (Из авторского конспекта лекционных курсов). С. 110.

¹⁶ См.: Веселовский А.Н. Нерешенные, нерешительные и безразличные дантовского ада // *ЖМНП*. 1888. Т. 260, отд. 11, ноябрь. С. 87–116 [14].

¹⁷ См.: Rabboni R. Veselovskij dantista: Sospesi, ignavi e indifferenti nell'inferno dantesco (1888) // *L'Italianistica oggi: ricerca e didattica*, Atti del XIX Congresso dell'ADI-Associazione degli Italianisti (Roma, 9–12 settembre 2015). Roma: Adi editore, 2017. P. 4 [15].

¹⁸ См.: Веселовский А.Н. Нерешенные, нерешительные и безразличные дантовского ада. С. 87.

лекциях А.Н. Веселовского – привлеченные фрагменты специализированных публикаций обретают общую структуру, логику и новую актуальность.

Подробный анализ ВБКД показывает, что немалая часть лекций состоит из фрагментов других текстов, написанных и опубликованных как самим А.Н. Веселовским, так и другими учеными. Помимо обращения к собственным исследованиям, в лекциях приведены обширные дословные цитаты из главы «Фома Аквинский и его школа» известного сочинения Б.Н. Чичерина «История политических учений» (1869 г.), статьи графа А.А. Бобринского «Роман о Фовеле» (1888 г.), переведенной братом ученого Алексеем Николаевичем Веселовским, книги немецкого историка Ф.К. Вегеле «Данте Алигьери, его жизнь и сочинения» (1881 г.) и первого издания «Диалогов» Григория Великого «Святого отца нашего Григория Двоеслова Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души» (1858 г.). Пятую лекцию курса по большей части составляют пространные фрагменты из сочинений Б.Н. Чичерина и Ф.К. Вегеле. Основным цитируемым в переводе литературным источником для лекции 4 следует назвать книгу итальянского (туринского) историка литературы, медиевиста проф. Артуро Графа (1848–1913) «Рим в воспоминаниях и воображении Средневековья» [*Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo*] (1882, vol. 1), которая в ряде случаев буквально пересказывается в русском переводе.

Особо следует выделить непривычный для читателя сочинений Веселовского жанр его переводов на русский язык из латинских, французских и немецкоязычных средневековых первоисточников: в лекциях представлены переводы из письма Гунцона Грамматика, хроники Радульфа Глабера, «Романа о Розе» по книге Шарля Обертена (1825–1908) «История французского языка и литературы в Средние века согласно новейшим исследованиям» [*Histoire de la langue et de la littérature françaises au moyen âge, d'après les travaux les plus récents*] (1883, т. 2), а также обширные цитаты из пророчеств Мехтильды Магдебургской (1207–1282), перевод которых был сделан А.Н. Веселовским из книги известного историка немецкого мистицизма, протестантского богослова Вильгельма Прегера (1827–1896) «История немецкого мистицизма в Средние века» [*Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*] (1874, vol. 1).

При этом сам А.Н. Веселовский в лекциях не указывает на цитирование собственных книжных источников, как и на сами цитации, а лишь прилагает библиографические отсылки на критически рассматриваемую либо рекомендуемую для дополнительного изучения того или иного вопроса литературу. Проведенная работа по выявлению скрытых цитат и самоцитат в курсе Веселовского о Данте позволила не только выделить и обозначить их в предназначенном для публикации тексте лекций, но и определить, что выявленные заимствования отражают литературные первоисточники в основном без ошибок и близко к тексту. Это свидетельствует как об удивительной изначальной точ-

ности литографированных студенческих записей курсисток, так и о их несомненной авторизации А.Н. Веселовским. Более предметно проведенный анализ отражен в наших примечаниях и комментариях к спецкурсу *ВБКД*, публикуемому в настоящем и ряде последующих номеров журнала «Соловьевские исследования».

Таким образом, *ВБКД* можно представить как своего рода компиляцию разных текстов, сопровождаемую комментариями составителя: помимо частей, очевидно составленных специально для курса, здесь использованы также опубликованные работы, соединенные между собой вставками и добавлениями. Поскольку большинство заимствованных текстов не выделены кавычками, распознавание скрытых цитат создало немало затруднений при подготовке *ВБКД* к публикации, особенно когда исходный текст был написан не на русском языке, как в случае с упомянутыми сочинениями Прегера, Графа и Обертена. Непростой задачей оказалось выделение скрытых цитат при одновременном сохранении цельности авторского замысла.

Если учесть, что в большинстве случаев такие цитаты не обозначены кавычками, становятся еще более понятными опасения А.Н. Веселовского о распространении литографических текстов, подвергаящих профессора риску обвинения в плагиате, хотя, конечно же, его не в чем упрекнуть: недопускаемые в опубликованном академическом материале скрытые цитаты являются абсолютно закономерными в контексте чтения университетских курсов. В действительности, использованные в литографированном курсе источники упоминаются или процитированы в печатных трудах А.Н. Веселовского.

При выявлении авторской части А.Н. Веселовского в литографированных лекциях *ВБКД* студенческого книгоиздания – было замечено, что даже буквально цитируемые фрагменты включают коррективы, которые нельзя объяснить опiskой или вставками переписчика, поскольку сложно предположить, чтобы студент или составитель использовал с такой свободой чужие материалы, в особенности статьи самого преподавателя, тем более еще не опубликованные. Из этого естественно вытекает вывод, что А.Н. Веселовский, вопреки своим высказываниям, не только проверял, но и, возможно, принимал непосредственное участие в составлении рукописного конспекта *ВБКД* как предназначенного для литографии специализированного учебного материала *ВЖК*. Существенно, что в *ВБКД* цитируются его статьи (например, «Противоречия итальянского Возрождения»), которые публиковались именно в то время, когда читались лекции, или которые еще не были в то время опубликованы. Абсолютно очевидно, что никто не мог предоставить переписчикам и составителям конспектов курса такой материал, кроме самого Веселовского.

Таким образом, по нашему заключению, особая организационная и социальная (в том числе, «феминистская») проблематика новооткрытых *ВЖК*, повышенное административное (а после университетского устава 1884 г. – чи-

новничье, «министерское»¹⁹) и общественное (в особенности, со стороны разночинной интеллигенции) внимание к ним, а также известный из мемуарных свидетельств пиетет целого ряда «бестужевок» к академическим лекциям и семинарам А.Н. Веселовского²⁰ привели к тому, что их именитый и солидарный с рядом либеральных «сверхзадач» ВЖК профессор²¹ волей-неволей был принужден выверить записи по крайней мере ряда своих специальных курсов, вопреки декларированной им обратной университетской практике.

Данте «на итальянской почве» как предмет лекций А.Н. Веселовского

Курс А.Н. Веселовского разделяется на 13 лекций и открывается подзаголовком «Введение», что следует воспринимать как введение ко всему курсу. Отметим, что сам заголовок курса ВБКД не упоминается более ни в начальном отделе, ни в других местах литографированного курса. Несмотря на то, что это название в основном соответствует содержанию, есть основания предполагать, что оно имеет более позднее происхождение. На первых страницах курса предметом лекций объявляется не БК и даже не Данте, а «тот период ее [Италии] развития, который известен в истории под названием периода “Renaissance”. Начнем мы наш курс с Данте»²². Но, кроме критики в ряде лекций воззрений авторитетного немецкого филолога Г. Кёртинга на Данте как

¹⁹ Об отношении Веселовского к новому Уставу и планах перестройки курсов см. в его письмах к Ф.Д. Батюшкову: Батюшков Ф.Д. Из неизданной книги «Около талантов»: Александр Николаевич Веселовский / подгот. к печати П.Р. Заборова // Рус. лит. 2006. № 4. С. 62–91 [16].

²⁰ Отметим, что речь идет не только о ставших известными в литературных кругах курсистках – от Е.В. Балабановой и О.М. Петерсон (1-й выпуск 1882 г.) до З.А. Венгеровой (вып. 1887 г.), Б.Д. Порозовской, Л.Я. Гуревич (вып. 1888 г.) и др., но и о тех курсистках–равноправках, кто одним фактом своей добросовестной учебы и посильного «вспоможенствования» в становлении собственной учебной литературы на ВЖК, в том числе записей для литографий, осознанно принимал участие в Женском движении и вносил свой вклад в «дело женского освобождения». Необходимость появления в составе библиотеки ВЖК специальных пособий для высшего женского образования, надо полагать, стала одной из причин того, что ориентированные на женскую аудиторию лекции А.Н. Веселовского записывались курсистками для их последующей литографии с особой ответственностью и тщанием.

²¹ Известно, например, что А.Н. Веселовский (вместе с другими профессорами) отказался от оплаты своего труда за первый учебный год преподавания на ВЖК (см.: Юкина И.И. Русский феминизм как вызов современности. СПб., 2007. С. 96 [17]). В своей известной работе 1872 г. «Женщина и старинные теории любви» А.Н. Веселовский, в частности, пишет о роли женщин в истории развития личности и показывает, каким плодотворным началом в поэзии оказывалась всякая попытка признать за женщиной индивидуальное значение (см.: Веселовский А.Н. Из истории развития личности: Женщина и старинные теории любви // Беседа. 1872. Ч. 2, № 3 (Март). С. 245–299 [18]). Подробнее о ВЖК см.: Вахромеева О.Б. Преподавание наук на Высших женских (Бестужевских) курсах (1878–1918). М., 2018. С. 724–784 [19].

²² См.: Веселовский А.Н. Введение в «Божественную Комедию» Данте. 1887–1888 г. / Пр. Веселовский; Высш. жен. курсы. СПб.: лит. Гробовой, [1888]. С. 1. (Далее ссылки на это издание указаны в тексте в круглых скобках с указанием только страниц.)

предшественника Возрождения, во всем курсе больше нет ни слова собственно про Возрождение в традиционном понимании этого термина. Возможно, А.Н. Веселовский планировал охватить более обширный промежуток, но успел рассмотреть лишь начальный период Возрождения (поскольку новый прием на ВЖК был ранее прекращен, в 1889 г. профессор довел до экзаменов последний старший курс 4-го года обучения и оставил преподавание на ВЖК). В этой связи следует отметить, что последняя часть курса, согласно заявленному в первой лекции плану, также не доведена до конца: раздел «Влияние загожих литератур на итальянскую» только намечен в 13-й лекции, которая развивает предыдущий раздел «Аллегоризм в драме. Moralités» и заканчивается довольно внезапно без каких-либо выводов.

Во «Введении» к курсу А.Н. Веселовскому прежде всего было необходимо обоснованно сдвинуть почти на век раньше пределы Возрождения, чтобы включить в него Данте. Тем самым он подверг критике традиционное понятие об этой культурно-исторической эпохе как эпохе возвращения к классической традиции. Филолог доходит до кажущегося парадоксальным вывода, что именно в Италии, т.е. на родине Возрождения, его не было в общепринятом понятии, потому что именно здесь классические идеалы никогда не теряли свою живучесть (в этом отношении он соглашается с поэтом и филологом Дж. Кардуччи). Началом Возрождения А.Н. Веселовский объявляет Данте, потому что именно он представляет собой посредствующее звено между Средними веками и Возрождением: в его творчестве перерабатывается вся предыдущая традиция, смешавшая классическое и христианское начала для выражения индивидуальности. Следовательно, весь литографированный курс описывает, с одной стороны, предшествовавшие Данте традиции, а с другой – то, как поэт их оригинально использует для своих художественных целей.

На исключительную роль Италии в развитии европейской культуры А.Н. Веселовский указывает на протяжении всего курса (например, когда пишет о борьбе папства и империи). С одной стороны, это противостояние повлияло на развитие личности, заставляя каждого человека выбирать между двумя альтернативными началами, с другой стороны, оно «помешало образованию Итальянского королевства» (с. 6), поскольку и то и другое начала находили свое основание вне пределов национальности. Как империя являлась по определению наднациональным объединением (причем в то время императорами были представители германского, т.е. инородного для итальянцев, происхождения), так и роль папства выходила за пределы итальянских интересов: «С точки зрения христианства, будущее должно было осуществить не столько народный национальный идеал, сколько идеал христианский – национальность тут уступала место более широкому кругозору» (с. 21). И, с точки зрения языка, особенности итальянского Возрождения вытесняли народный элемент: развитию итальянского, как отдельного литературного языка, «мешала живучесть латинского языка» (с. 10). В этом отношении Данте являл собой, согласно Ве-

селовскому, более народный этап гуманизма, нежели Возрождение XV века, которое в области литературы обозначало несомненный шаг назад для развития итальянской культуры как таковой.

После «Введения» начинается собственно курс, в начале которого кратко, но очень четко описывается план предстоящих лекций. Разделы этого плана не всегда совпадают с разделением на лекции. В публикацию курса нами были включены (в квадратных скобках) эти ранее заявленные разделы, даже когда они в самом тексте оставались не обозначены.

ВБКД делится на две части: первая (лекции 1–8) показывает живучесть классического предания как в светском, так и в церковном восприятии (с. 11); вторая (лекции 9–11) посвящена христианской традиции. Первая часть разделяется, в свою очередь, на «внешнюю» и «внутреннюю» историю. Далее это разделение не всегда четко обозначено Веселовским: с одной стороны, «внешняя история» соответствует истории форм (классическое предание), тогда как «внутренняя история» описывает идейное содержание; с другой – в курсе мы находим иное разделение, где «внешняя история» скорее относится к событиям: «Возрождение бывает двоякое: реальное, или внешнее, и идеальное» (с. 5).

Как известно, об итальянской литературе и специально о Данте Веселовский писал очень много²³: одна из первых его работ – рецензия на биографию Данте²⁴. Итальянской литературе также посвящены первые две его большие работы о народной литературе: Введение к *Novella della figlia del re di Dacia* (1866 г.) и критическое издание *Paradiso degli Alberti* (1867–1869 гг.), которое автор переработал на русском языке и защитил в качестве кандидатской диссертации. В итоговом «Собрании сочинений» ученого «итальянская тема» занимает два объемных пол тома.

Неудивительно, что интерес к А.Н. Веселовскому в современной итальянистике закономерно возрастает. Так, составленный итальянистом Р. Раббони список работ А.Н. Веселовского об итальянской литературе с кратким изложением содержания занимает более 80 страниц²⁵. Тот же Раббони вместе со славишкой Р. Де Джорджи, собрал и издал почти все работы А.Н. Веселовского о Данте, написанные на итальянском языке или в переводе на итальянский²⁶. В этих изданиях очень остро ощущается недостаточное внимание к литографическим изданиям А.Н. Веселовского. Нигде филолог не дал такой полный обзор одной национальной литературы, как в своих лекционных курсах, предметом

²³ О дантологических публикациях А.Н. Веселовского и их методологическом значении для современной науки см., напр.: Асоян А.А. Александр Веселовский, Данте и современность // Филология: научные исследования. 2013. № 4. С. 344–358 [20].

²⁴ Веселовский А.Н. [Рец. на:] Данте Алигизери, его жизнь и произведения // Отеч. записки. 1859. Т. 125, отд. IV. С. 44–52 [21].

²⁵ См.: Rabboni R. Per una bibliografia “italiana” di A.N. Veselovskij: gli studi sulla letteratura e sul folklore // Schede umanistiche. 2002. Vol. 16, no. 1. P. 5–88 [22].

²⁶ Veselovskij A.N. Studi su Dante / eds. R. Rabboni and R. De Giorgi. Pisa-Rome, 2017 [23].

которых были французская, немецкая и английская литературы, а итальянской литературе были полностью посвящены три литографированных курса. Помимо публикуемого нами *ВБКД*, из наследия Веселовского остались неопубликованными литографии двух курсов, читанных в 1880–1881 учебном году в двух различных учебных заведениях. Из них *ВБКД* представляет собой самое ценное дополнение к изданию Раббони и Де Джорджи: только здесь мы находим полное и развернутое изложение идей А.Н. Веселовского о Данте. Проект издания данного курса, таким образом, восполняет большой пробел в восприятии наследия А.Н. Веселовского. Впоследствии к этому изданию необходимо добавить публикацию и других литографических циклов лекций, в особенности двух курсов по итальянской литературе, включающих дополнительный анализ наследия Данте.

Помимо ценного материала для понимания итальянской литературы и истоков европейского Возрождения, в *ВБКД* намечен целый ряд теоретических проблем, объясняющих и предвещающих идеи, которые Веселовский развивал позднее в своих публикациях или оставил недоработанными. Ранее мы уже говорили о понятиях «внешней» и «внутренней» истории у Веселовского. В его курсе о Данте затрагиваются и другие темы, которые были частично намечены в цикле «История поэтических родов» и будут развиты позднее в работах по «Исторической поэтике». Например, объяснение распространения среди итальянцев таких не оправдываемых этнографическими признаками типов, как красавица-блондинка, напоминает главу исторической поэтики о «психологическом параллелизме»²⁷: «Объяснение представится само собой, если мы допустим, что поэтическое чутье Средних веков воспиталось на чтении Овидия и других классических поэтов, и что поэзия средневековая повторяет лишь старые римские идеалы» (с. 100). Роль «амебейности» и «антифонизма» в литературном развитии, которая имеет важное место в «Исторической поэтике»²⁸, подчеркивается и в литографированном курсе, например, для оригинального объяснения эпизода о Паоло и Франческе²⁹. Очевидную связь с циклом об истории литературных родов представляют собой вступительные строки к 7-й лекции, определяющие отличия эпоса и лирики³⁰, и к 9-й лекции, где средневековые христианские легенды описываются как «своего рода эпос церкви» (с. 137). Таким образом, *ВБКД* включает материал, предвещающий и проясняющий некоторые разрабатываемые в работах по «Исторической поэтике» теоретические построения.

В наиболее обширной 11-й лекции курса А.Н. Веселовский во многом опирается на материалы своих статей 1875 г. из цикла «Опыты по истории раз-

²⁷ См.: Веселовский А.Н. Избранное: Историческая поэтика. С. 417–508.

²⁸ Там же. С. 228–229; 314 (и сл.).

²⁹ См.: Веселовский А.Н. Введение в «Божественную Комедию» Данте. С. 177–178 (ср.: С. 123–124, 280).

³⁰ Там же. С. 96–97.

вития христианской легенды», где, по заключению А.А. Панченко, «Веселовский достаточно подробно излагает один из главных теоретико-методологических принципов своих исследований в области религиозного фольклора Средних веков и Нового времени. В отличие от последователей “мифологической школы”, видевших почти во всех фольклорных мотивах и образах отголоски архаической мифологии, Веселовский утверждает, что европейская христианская культура не в меньшей степени способна продуцировать новые сюжеты и мотивы “мифологического характера”» [25, с. 13]. Этот теоретико-методологический принцип также прослеживается и в заключительных лекциях ВБКД: 1) в сопоставительном анализе источников из обширного контекста визионерских и эсхатологических легенд в западном и восточном христианстве; 2) в прослеживании миграции их сюжетов и мотивов от раннехристианской среды вплоть до БК.

Большое значение для восприятия наследия А.Н. Веселовского имеет сквозная тема аллегоризма, которому посвящен последний раздел курса. Помимо важного разграничения понятий «символ» и «аллегория», которые «прошли совершенно противоположные пути развития» (с. 237–238), в курсе представляется оригинальное объяснение психологических и исторических причин, обусловивших широчайшее распространение аллегоризма именно в средневековой Италии: стремление к сохранению классического предания при его вопиющем противоречии с христианским мировоззрением, приводило истолкователей к переосмыслению греческих и латинских авторов в христианском ключе. В курсе более или менее развернуто затрагиваются и другие аспекты, на которые будет специально указано в примечаниях к лекциям.

В ВБКД следует также отметить другой аспект, важный для исследователей творчества А.Н. Веселовского. О предшествовавших Данте веках много писал историк П.Н. Кудрявцев, лекции которого А.Н. Веселовский слушал в течение двух лет, когда он еще колебался между историей и литературоведением. Несмотря на то, что литературовед упоминает своего первого учителя только в автобиографии³¹, довольно очевидна близость его литографированного курса к работам П.Н. Кудрявцева. Такова, например, мысль о роли варварских народов для становления итальянской национальности, которая ранее была всесторонне обсуждена в издании диссертации П.Н. Кудрявцева «Судьбы Италии от падения Западной Римской Империи до восстановления ее Карлом Великом» (1850 г.)³². Можно также отметить возможное влияние другого историка, о котором до сих пор не упоминалось в связи со студенческой учебой А.Н. Веселовского. То, что С.В. Ешевский говорит о «живучести греческого элемента на юге Италии» в своей вступительной лекции к университетскому

³¹ См.: Веселовский А.Н. [Автобиография] // Пыпин А.Н. История русской этнографии: в 4 т. Т.2. СПб., 1891. С. 424–425 [26].

³² См.: Кудрявцев П.Н. Судьбы Италии от падения Западной Римской Империи до восстановления ее Карлом Великом.

курсу 1858 г.³³, с которым Веселовский по всей вероятности был знаком, близко напоминает фрагменты его собственного курса о Данте (с. 25–27) и монографии о Боккаччо³⁴. Таким образом, *ВБКД* предоставляет ценный материал не только для выяснения специальных и теоретических литературоведческих концепций А.Н. Веселовского, но и для изучения его источников в контексте российских гуманитарных наук того времени.

Невозможно даже перечислить все темы, затронутые в *ВБКД*. Если небольшую часть текста этих лекций можно найти в опубликованных А.Н. Веселовским и другими авторами работах, то только здесь, в курсе, им дается столь обширное обобщение по излюбленному предмету ученого, итальянской литературе, где она представлена на фоне авторских концепций о развитии всеобщей литературы. Литографированные курсы А.Н. Веселовского, и в особенности *ВБКД*, можно, следовательно, воспринимать как соединительное звено между его теоретическими и практическими исследованиями.

Prolegomena к «Божественной Комедии»

Изучая зарубежный опыт преподавания, в 1862 г. А.Н. Веселовский писал в своем отчете «Из Берлина» о том, как ему представляется деятельность на кафедре всеобщей литературы в русских университетах, когда в России эта «наука у нас стоит еще на степени первобытного хозяйства. <...> Да и при желании специализироваться – на чем остановиться, на что преимущественно обратить внимание, когда еще ничего нет и нет выбора? Надо по возможности дать больше *prolegomena* литературной истории, надо помочь осмотреться в массе фактов, обозначить точки опоры, на которых потом может остановиться другой более счастливый и более специальный труд» [29, с. 158]. Именно такими «*prolegomena* литературной истории» *БК* в итоге предстают публикуемые лекции А.Н. Веселовского, название которых «Введением» к ее изучению оказывается методологически оправданным.

В том же отчете А.Н. Веселовский приводит пример своих размышлений о задачах истории всеобщей литературы как науки, привлекая в доказательство *БК*. А.Н. Веселовский пишет, что если «поэзия – цвет народной жизни, ... где бесконечно и цельно высказался характер народа, его цели и душевные стремления», то, «чтобы понять цвет этой жизни», необходимо ощутить запах почвы, «надо стоять на этой почве»³⁵. Так, историю провансальской поэзии нельзя ограничить биографиями трубадуров, так как они «поведут к рыцарству, к жизни замков и судьбе женщин в Средние века; на ярком фоне крестовых по-

³³ См.: Ешевский С.В. Центр римского мира и его провинции. I // Вестник Европы. 1866. Т. 3 (сентябрь). С. 186 [27].

³⁴ См.: Веселовский А.Н. Боккаччо, его среда и сверстники. В 2 т. Т. 1. СПб., 1893. С. 20–25 [28].

³⁵ См.: Веселовский А.Н. Из Берлина / Извлечения из отчетов о занятиях во время заграничной командировки // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1863. Т. 117, январь – февраль. С. 155.

ходов яснее выскажется значение любовной песни; а сирвентезы заставят говорить об альбигойцах и их непоэтической литературе. <...> Все это также относится к истории литературы, хотя и не имеет претензии называться поэзией; разделить то и другое было бы также неуместно, как если бы кто вздумал ограничить изучение Данте одной поэтической экономией его Комедии, предоставив специалистам его исторические намеки, средневековую космогонию и богословские диспуты...» [29, с. 155].

Таким образом, *БК* для А.Н. Веселовского – «неисчерпаемый источник христианских и классических легенд, она долго будет привлекать исследователей, ибо материала сравнения с каждым днем открывается более, и вся опасность в том, как бы комментарий не перерос толкуемого и в исторической перспективе предания не затерялся величавый облик поэта...» [30, с. 172]. В своих пролегоменах к *БК* ученый выводит сравнительную историю литературы в область компаративного сопоставления различных видов культурного наследия, в том числе «пограничной литературы», расширяя общий историко-литературный экскурс к источникам Данте. Так, он акцентирует внимание на внецерковной литературе и религиозно-мистических идеях, основанных как на наследии античности, так и на христианском фольклоре, которые оказали влияние на Данте и отразились в мотивах и сюжете *БК*. Для демонстрации их типологических схождений с образами *БК* А.Н. Веселовский привлекает в *ВБКД* обширное число источников, в том числе в переводе на русский язык, что выгодно отличает его лекции от специализированных научных публикаций ученого и делает их доступными даже для неподготовленного читателя. С помощью этих средств ученый, в частности, наглядно показывает в своих лекциях исключительную важность для понимания *БК* реконструкции фольклорных христианских преданий о визионерских путешествиях в загробный мир, а также стоящих за ними эсхатологических пророчеств и религиозно-философских представлений, которые, по его мнению, Данте первым сознательно использовал как «средство для выражения своих собственных идей» (с. 8). Ряд рассмотренных А.Н. Веселовским источников, казалось бы, так далеко отстоит от привычной «литературной истории» *БК*, что Раббони предпочитает говорить о том, что эти лекции «посвящены прецедентам, подготовившим эпоху Данте, в частности литературе средневековых видений, наиболее непосредственно связанной с дантовским видением, за которой следуют анализ концепции ада у Данте, аллегории первой песни Ада и аллгоризма в религиозной, любовной и сатирической литературе первых веков...» (и т.д.) [15, с. 1]. В итоге, рассматривая «методологически новаторские», согласно тезису автора, предваряющие формалистические и семиотические подходы – «интерпретации эпизодов Комедии, касающихся типологии амбивалентных грешников», Раббони в своем новом исследовании³⁶

³⁶ Rabboni R. Frontiere di culture, frontiere dell'aldilà: Aleksandr N. Veselovskij, la *Commedia* e la letteratura folclorica // Confini, identità, appartenenze: Scenari letterari e filmici dell'Alpe Adria. Berlin, Boston: De Gruyter, 2020. P. 178 [31].

статьи А.Н. Веселовского «Нерешенные, нерешительные и безразличные дантовского ада», к сожалению, не принимает во внимание текст *ВБКД*, где эти вопросы впервые обширно обсуждаются А.Н. Веселовским.

По нашему мнению, рассмотренные текстовые особенности *ВБКД*, а также мемуарное свидетельство Е.В. Аничкова о том, что этот курс, изданный курсистками в литографированных листах, был проверен самим А.Н. Веселовским, позволяют сделать обоснованный вывод о соответствии литографированных лекций авторской воле А.Н. Веселовского и его итоговом авторстве публикуемого курса. В заключение остается выразить надежду, что предпринятое нами введение в научный оборот этого оригинального цикла об источниках *БК* вернет к нему интерес исследователей и внимание ценителей наследия Данте.

Список литературы

1. Виноградов Г.С. Архив А.Н. Веселовского // Бюллетени рукописного отдела Пушкинского дома. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947. Вып. 1. С. 58–65.
2. Веселовский А.Н. Введение в «Божественную Комедию» Данте. 1887–1888 г. / Пр. Веселовский; Выш. жен. курсы. СПб.: лит. Гробовой, [1888]. 288 с.
3. Симони П.К. Библиографический список учено-литературных трудов А.Н. Веселовского // Памяти академика Александра Николаевича Веселовского: По случаю десятилетия со дня его смерти (1906–1916 гг.). Пг.: 12-я Гос. тип., 1921. 68 с.
4. Веселовский А.Н. Историческая поэтика / ред., вступ. ст. и примеч. В.М. Жирмунского. Л.: ГИХЛ, 1940. 652 с.
5. Веселовский А.Н. Избранное: Историческая поэтика / вступ. ст. и коммент., сост. тома И.О. Шайтанов. М.: РОССПЭН, 2006. 687 с.
6. Веселовский А.Н. Эпос (Из авторского конспекта лекционных курсов) / публ. и коммент. С.Н. Азбелева // Александр Веселовский. Избранные труды и письма. СПб.: Наука, 1999. С. 99–118.
7. Веселовский А.Н. Эпос (Из авторского конспекта лекционных курсов) / публ. С.Н. Азбелева // Веселовский А.Н. Избранное. На пути к исторической поэтике / сост., коммент. И.О. Шайтанов. М.: Автокнига, 2010. С. 507–518.
8. Шайтанов И.О. Комментарии [к публикации «Эпос»] // Веселовский А.Н. Избранное. На пути к исторической поэтике / сост., коммент. И.О. Шайтанов. М.: Автокнига, 2010. С. 518–520.
9. Маццанти С. Неизвестные литографированные курсы А.Н. Веселовского: типологизация и проблема авторства // Литературный факт. 2021. № 4 (22). С. 302–336. DOI: 10.22455/2541-8297-2021-22-302-336.
10. Козырев А.П. Соловьев и гностики. М.: Изд. Савин С.А., 2007. 544 с.
11. Наберухин Ю.И. Примечания // Соловьев В.С. Лекции по истории философии. СПб.: Второе пространство, 2012. С. 118–121.
12. Каталог Библиотеки С.-Петербургских высших женских курсов: ист.-филол. отд. СПб.: типо-литография «Герольд», 1908. 275 с.
13. Рычков А.Л. Разыскания А.Н. Веселовского по религиозному фольклору в критическом осмыслении Е.В. Аничкова 1920–1930-х гг. // Наследие Александра Веселовского в мировом контексте. Исследования и материалы. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 157–195.
14. Веселовский А.Н. Нерешенные, нерешительные и безразличные дантовского ада // Журнал Министерства народного просвещения. 1888. Т. 260, отд. 11, ноябрь. С. 87–116.
15. Rabboni R. Veselovskij dantista: Sospesi, ignavi e indifferenti nell'inferno dantesco (1888) // L'Italianistica oggi: ricerca e didattica, Atti del XIX Congresso dell'ADI-Associazione degli Italianisti

(Roma, 9–12 settembre 2015). Roma: Adi editore, 2017. P. 1–10 [Электронное издание] [https://www.italianisti.it/pubblicazioni/atti-di-congresso/laitalianistica-oggi-ricerca-e-didattica/Rabboni\(1\).pdf](https://www.italianisti.it/pubblicazioni/atti-di-congresso/laitalianistica-oggi-ricerca-e-didattica/Rabboni(1).pdf) (доступ от 10.10.2021).

16. Батюшков Ф.Д. Из неизданной книги «Около талантов»: Александр Николаевич Веселовский / подгот. к печати П.П. Заборова // Русская литература. 2006. № 4. С. 62–91.

17. Юкина И.И. Русский феминизм как вызов современности. СПб.: Алетейя, 2007. 544 с.

18. Веселовский А.Н. Из истории развития личности: Женщина и старинные теории любви // Беседа. 1872. Ч. 2, № 3 (Март). С. 245–299.

19. Вахромеева О.Б. Преподавание наук на Высших женских (Бестужевских) курсах (1878–1918). М.: РОССПЭН, 2018. 903 с.

20. Асоян А.А. Александр Веселовский, Данте и современность // Филология: научные исследования. 2013. № 4. С. 344–358. DOI: 10.7256/2305-6177.2013.4.10426.

21. Веселовский А.Н. [Рец. на] Данте Алигизери, его жизнь и произведения // Отечественные записки. 1859. Т. 125, отд. IV. С. 44–52.

22. Rabboni R. Per una bibliografia “italiana” di A.N. Veselovskij: gli studi sulla letteratura e sul folklore // Schede umanistiche. 2002. Vol. 16, № 1. P. 5–88.

23. Veselovskij A.N. Studi su Dante. Eds. R. Rabboni and R. De Giorgi. Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore, 2017. 188 p. (La Parola del Testo 21.1–2).

24. Кудрявцев П.Н. Судьбы Италии от падения Западной Римской Империи до восстановления ее Карлом Великом. М.: Унив. типография, 1850. 726 с.

25. Панченко А.А. А.Н. Веселовский и теория фольклорной легенды // Русская литература. 2013. № 1. С. 3–20.

26. Веселовский А.Н. [Автобиография] // Пыпин А.Н. История русской этнографии: в 4 т. Т. 2. СПб.: Тип. М. Стасюлевича, 1891. С. 422–427.

27. Ешевский С.В. Центр римского мира и его провинции. I // Вестник Европы. 1866. Т. 3 (сентябрь). С. 175–231.

28. Веселовский А.Н. Боккаччо, его среда и сверстники. В 2 т. Т. 1. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1893. 561 с.

29. Веселовский А.Н. Из Берлина / Извлечения из отчетов о занятиях во время заграничной командировки // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1863. Т. 117, январь – февраль. С. 152–160.

30. Веселовский А.Н. Безразличные и обоюдные в Житии Василия Нового и народной эсхатологии // Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук. СПб., 1889. Т. 46, № 6. С. 117–172.

31. Rabboni R. Frontiere di culture, frontiere dell’aldilà: Aleksandr N. Veselovskij, la *Commedia* e la letteratura folclorica // Confini, identità, appartenenze: Scenari letterari e filmici dell’Alpe Adria. Berlin, Boston: De Gruyter, 2020. P. 177–188. DOI: 10.1515/9783110640069-013.

References

(Articles from Scientific Journals)

1. Asoyan, A.A. Aleksandr Veselovskiy, Dante i sovremennost' [Alexander Veselovsky, Dante and modern times], in *Filologiya: nauchnye issledovaniya*, 2013, no. 4, pp. 344–358. DOI: 10.7256/2305-6177.2013.4.10426.

2. Batyushkov, F.D. Iz neizdannoy knigi «Okolo talantov»: Aleksandr Nikolaevich Veselovskiy [From the unpublished book “About talents”: Alexander Nikolaevich Veselovsky], in *Russkaya literatura*, 2006, no. 4, pp. 62–91.

3. Eshevskiy, S.V. Tsentr rimskogo mira i ego provintsii (I) [Center of the Roman world and its provinces, part one], in *Vestnik Evropy*, 1866, vol. 3 (september), pp. 175–231.

4. Mazzanti, S. Litografirovannyye kursy A.N. Veselovskogo: tipologiya i problema avtorstva [Lithographic courses by A.N. Veselovsky: typology and issues about the author], in *Literaturnyy fakt*, 2021, no. 4(22), pp. 302–336. DOI: 10.22455/2541-8297-2021-22-302-336.
5. Panchenko, A.A. A.N. Veselovskiy i teoriya fol'klornoy legendy [A.N. Veselovsky and the theory of Folk Legend], in *Russkaya literatura*, 2013, no. 1, pp. 3–20.
6. Rabboni, R. Per una bibliografia “italiana” di A.N. Veselovskij: gli studi sulla letteratura e sul folclore. *Schede umanistiche*, 2002, vol. 16, no. 1, pp. 5–88.
7. Veselovskiy, A.N. [Review] Dante Alighieri; ego zhizn' i proizvedeniya [Dante Alighieri: His life and works], in *Otechestvennyye zapiski*, 1859, vol. 125, part IV, pp. 44–52.
8. Veselovskiy, A.N. Iz Berlina. Izvlecheniya iz otchetov o zanyatiyakh vo vremya zagranichnoy komandirovki [From Berlin: Report on research during a trip abroad], in *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshcheniya*, 1863, vol. 117 (january-february), pp. 152–160.
9. Veselovskiy, A.N. Iz istorii razvitiya lichnosti: Zhenshchina i starinnye teorii lyubvi [From the history of personality development. Woman and old theories of love], in *Beseda*, 1872, part 2, no. 3, pp. 245–299.
10. Veselovskiy, A.N. Nereshennyye, nereshitel'nye i bezrazlichnyye dantovskogo ada [Unresolved, indecisive and indifferent of Dante's “Hell”], in *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya*, 1888, vol. 260, part 11 (november), pp. 87–116.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

11. *Katalog Biblioteki S.-Peterburgskikh vysshikh zhenskikh kursov: ist.-filol. otd.* [Catalog of the library of the St. Petersburg Higher (Bestuzhev) Courses for Women: Historical and Philological Department]. Saint-Petersburg: Tipo-litografiya “Gerol'd”, 1908. 275 p.
12. Naberukhin, Yu.I. Primechaniya [Notes], in Solov'ev, V.S. *Lektsii po istorii filosofii* [Lectures on the history of philosophy]. Saint-Petersburg: Vtoroe prostranstvo, 2012, pp. 118–121.
13. Rabboni, R. Frontiere di culture, frontiere dell'aldilà: Aleksandr N. Veselovskij, la Commedia e la letteratura folclorica. Confini, identità, appartenenze: Scenari letterari e filmici dell'Alpe Adria. Berlin, Boston: De Gruyter, 2020, pp. 177–188. DOI: 10.1515/9783110640069-013.
14. Rychkov, A.L. Razyskaniya A.N. Veselovskogo po religioznomu fol'kloru v kriticheskom osmyslenii E.V. Anichkova 1920–1930 gg. [Apocryphal folklore in the studies of A.N. Veselovsky's and their critical rethinking in E.V. Anichkov publications (1920–1930)], in *Nasledie Aleksandra Veselovskogo v mirovom kontekste. Issledovaniya i materialy* [Heritage of Alexander Veselovsky. Studies and Materials]. Moscow: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2016, pp. 157–195.
15. Simoni, P.K. Bibliograficheskiy spisok ucheno-literaturnykh trudov A.N. Veselovskogo [Bibliographic list of scientific and literary works of A.N. Veselovsky], in *Pamyati akademika Aleksandra Nikolaevicha Veselovskogo: Po sluchayu desyatiletiya so dnya ego smerti (1906–1916 gg.)* [In memory of academician Alexander Nikolaevich Veselovsky: On the occasion of the tenth anniversary of his death (1906–1916)]. Petrograd: 12 Gosudarstvennaya tipografiya, 1921. 68 p.
16. Shaytanov, I.O. Kommentarii (k publikatsii «Epos») [Comments: to the publication of “Epos”], in Veselovskiy, A.N. *Izbrannoe. Na puti k istoricheskoy poetike* [Selected: On the way to historical poetics]. Moscow: Avtokniga, 2010, pp. 518–520.
17. Veselovskiy, A.N. Bezrazlichnyye i oboyudnye v Zhitii Vasiliya Novogo i narodnoy eskhatalogii [Indifferents and reciprocals in the Life of Basil the New and in folk eschatology], in *Sbornik Otdeleniya russkogo yazyka i slovesnosti Imperatorskoy Akademii nauk* [Collection of department of Russian Language and Literature of the Imperial Academy of Sciences]. Saint-Petersburg, 1889, vol. 46, no. 6, pp. 117–172.
18. Veselovskiy, A.N. Avtobiografiya [Autobiography], in Pypin, A.N. *Istoriya russkoy etnografii v 4 t., t. 2* [History of Russian Ethnography in 4 vol., vol. 2]. Saint-Petersburg: Tipografiya M. Stasyulevicha, 1891, pp. 422–427.

19. Veselovskiy, A.N. *Istoricheskaya poetika* [Historical poetics]. Leningrad: Hudozhestvennaya literatura, 1940. 652 p.
20. Veselovskiy, A.N. *Izbrannoe: Istoricheskaya poetika* [Selected: Historical poetics]. Moscow: ROSSPEN, 2006. 687 p.
21. Veselovskiy, A.N. Epos (Iz avtorskogo konspekta leksionnykh kursov) [Epos (From the author's summary of lecture courses)], in Veselovskiy, A.N. *Izbrannye trudy i pis'ma* [Selected Works and Letters]. Saint-Petersburg: Nauka, 1999, pp. 99–118.
22. Veselovskiy, A.N. Epos (Iz avtorskogo konspekta leksionnykh kursov) [Epos (From the author's summary of lecture courses)], in Veselovskiy, A.N. *Izbrannoe. Na puti k istoricheskoy poetike* [Selected: On the way to historical poetics]. Moscow: Avtokniga, 2010, pp. 507–518.
23. Veselovskij, A.N. Studi su Dante. Pisa-Rome: Fabrizio Serra Editore, 2017. 188 p. (La Parola del Testo 21.1–2).
24. Vinogradov, G.S. Arkhiv A.N. Veselovskogo [Archive of A.N. Veselovsky], in *Byulleteni rukopisnogo otdela Pushkinskogo Doma* [Bulletins of the Manuscript Department of the "Pushkin House"]. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR, 1947, issue 1, pp. 58–65.

(Monographs)

25. Kozyrev, A.P. *Solov'ev i gnostiki* [Soloviev and Gnostics]. Moscow: Izdatel' Savin S.A., 2007. 544 p.
26. Kudryavtsev, P.N. *Sud'by Italii ot padeniya Zapadnoy Rimskoy Imperii do vosstanovleniya ee Karlom Velikom* [The fate of Italy from the fall of the Western Roman Empire to its restoration by Charlemagne]. Moscow: Universitetskaya tipografiya, 1850. 726 p.
27. Vakhromeeva, O.B. *Prepodavanie nauk na Vysshikh zhenskikh (Bestuzhevskikh) kursakh (1878–1918)* [Teaching of sciences at the Higher women's (Bestuzhev) courses (1878–1918)]. Moscow: ROSSPEN, 2018. 903 p.
28. Veselovskiy, A.N. *Vvedenie v «Bozhestvennuyu komediyu» Dante. 1887–1888 g.* [An introduction to Dante's "Divine Comedy"]. Prof. Veselovskiy; Higher Courses for Women. Saint-Petersburg: Lithography Grobovoy, 1888. 288 p.
29. Veselovskiy, A.N. *Bokkachcho, ego sreda i sverstniki v 2 t., t. 1* [Boccaccio, his environment and contemporaries in 2 vol., vol. 1]. Saint-Petersburg: Tipografiya Imperatorskoy Akademii nauk, 1893. 561 p.
30. Yukina, I.I. *Russkiy feminizm kak vyzov sovremennosti* [Russian Feminism as a Challenge to Modernity]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 2007. 544 p.

(Electronic Resources)

31. Rabboni, R. Veselovskij dantista: Sospesi, ignavi e indifferenti nell'inferno dantesco (1888). *L'Italianistica oggi: ricerca e didattica*, Atti del XIX Congresso dell'ADI-Associazione degli Italianisti (Roma, 9–12 settembre 2015). Roma, Adi editore, 2017, pp. 1–10. Available at: <[https://www.italianisti.it/publicazioni/atti-di-congresso/laitalianistica-oggi-ricerca-e-didattica/Rabboni\(1\).pdf](https://www.italianisti.it/publicazioni/atti-di-congresso/laitalianistica-oggi-ricerca-e-didattica/Rabboni(1).pdf)> (accessed 10.10.2021).

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

Александр Николаевич Веселовский

Часть первая. Лекции первая и вторая

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

An Introduction to Dante's "Divine Comedy". Lectures on General Literature: The Training Course 1887–1888

Aleksandr Nikolaevich Veselovsky

Part one. Lectures one and two

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

План курса с указанием лекции

Введение	I
Отдел первый: Классическое Возрождение до Данте.	
1. Внешняя история классического предания в Италии:	
1.1. Развитие классического элемента в светских школах;	I–II
1.2. Следы классического предания в школах церковных;	II
1.3. Литература вагантов;	II
1.4. Деятельность Фридриха II и его кружка.	III
2. Внутреннее развитие классического предания в Италии:	
2.1. Итальянские хроники. Легенды о памятниках Рима.	
Легенды об императорах;	IV
2.2. Идея Рима. Политический идеал Фомы Аквинского и Данте;	V
2.3. Литературные традиции Рима;	VI–VII
2.4. Религиозное предание Рима;	VII
2.5. Народно-демократический мистицизм в Италии.	VIII
Отдел второй: Церковные предания.	
3.1. Легенды о хождении на тот свет;	IX
3.2. Строеие дантовского ада. Принцип наказаний;	X
3.3. Аллегория I песни «Ада». Дантовский <i>Veltro</i> и его происхождение. Христианская философия истории. Иоахим Флорский и его последователи. Легенды о грядущем избавителе;	XI
3.4. Аллегоризм в литературе богословской и светской.	
Аллегория религиозно-нравственная, любовная и сатирическая.	
Аллегоризм в драме. <i>Moralités</i> ;	XII
3.5. Влияние заходящих литератур на итальянскую.	XIII

Лекция первая¹

Введение

Предметом наших чтений в этом году будет итальянская литература и преимущественно тот период ее развития, который известен в истории под названием периода «Renaissance». Начнем мы наш курс с Данте.

Понятие «Renaissance» в общем, конечно, всем знакомо, тем не менее в науке приходится считаться с различными мнениями о нем. Обыкновенно говорят о Возрождении, как о движении, начинающемся в Италии в начале XIV в. с Петрарки и перекидывающемся во Францию и Германию, причем это Возрождение понимается, как попытка воскрешения классических знаний. В этом Возрождении, понятом внешним образом, Данте играет, конечно, лишь второстепенную роль. Он стоит вне этого Возрождения, но в нем самом много черт,^[3] которые заставляют его, тем не менее, выделить из Средних веков. В нем чувствуется что-то своё, оригинальное, чувствуется присутствие личности. В лице Данте перед нами не [просто] факт средневекового развития, а развития своеобразного, которое гораздо ближе подходит к тому, что мы обозначаем понятием «Renaissance». В последних обозрениях литературы Возрождения вопрос о том, что такое было это Возрождение – поставлен неясно. Мы имеем в виду книгу [Густава] Кёртинга «Die Anfänge der Renaissancelitteratur in Italien» [«Истоки литературы эпохи Возрождения в Италии»] (von G. Körting. 3 т.). По мнению Кёртинга, Данте не национальный поэт, а его место в ряду тех великих поэтов, которые принадлежат всемирной литературе; его произведения – продукт не национального, а общечеловеческого развития и представляют наиболее полное выражение средневековых воззрений¹. С таким мнением мы не можем согласиться. Возрождение мы не можем понимать лишь одним внешним образом, как воскресение классических знаний; вообще, понятия Средних веков и Возрождения меняются для разных стран. Если мы будем понимать Воз-

¹ Лекции воспроизводятся по рукописному литографированному курсу: Веселовский А.Н. Введение в «Божественную Комедию» Данте. 1887–1888 г. / Пр. Веселовский; Высш. жен. курсы. СПб: лит. Гробовой, [1888]. 288 с. Оригинал хранится в РГБ: ОMF2 Ф 1-61/4839. В публикуемом тексте дореформенная орфография и ряд упоминаемых имен приведены к современной практике написания (напр., Виргилій = Вергилий, Иоахимо-де-Флорис = Иоахим Флорский и т.д.), а также раскрыты авторские и библиографические сокращения и уточнена пунктуация. Редакторские вставки заключены в квадратные скобки, римскими цифрами обозначены ссылки на необходимые комментарии публикаторов, представленные после текста каждой лекции. Арабскими цифрами обозначены сноски на скрытые цитаты и литературные источники, не отмеченные в тексте литографии, авторские отсылки и комментарии помечены знаком «звездочка». Нумерация страниц литографического курса сохранена и для удобства размещена в квадратных скобках в верхнем регистре (номер указывает на конец страницы). Сокращением «Л.» с римскими цифрами обозначены ссылки на лекцию публикуемого курса. План лекций А.Н. Веселовского (далее – В.) составлен публикаторами согласно общему плану курса в Л. 1 и заголовкам в лекциях.

рождение именно как воскресение классических знаний, то Италия в сущности^[4] не имела Возрождения, не имела его потому, что в ней классические предания никогда окончательно не были заглушены.

Возрождение бывает двоякое: реальное, или внешнее, и идеальное, т.е. когда люди начинают не только интересоваться классическими древностями, но проникаются и начинают жить и старинными идеалами. Для Италии мы, очевидно, должны понимать Возрождение именно в последнем смысле.

Характер и значение идеального развития в Италии определяются двумя моментами – политическим и культурным. В Италии существовали совершенно особые, отличные от остальной Европы условия политического развития, определявшиеся местными условиями. Везде XI и последующие века были периодом борьбы церковной и императорской власти, движения, имевшего, несомненно, громадное общественное значение. В Италии эта борьба носила особый характер. Здесь папство было представителем римской традиции, римской централизации и в своем лице защищало их от притязаний внешней власти – власти императорской, также коренившейся в преданиях Рима. Борьба здесь принимает особый, острый характер, образуются партии – в результате то, что ни папство, ни империя не получили^[5] перевеса, а вместе с тем это помешало образованию Итальянского королевства. Италия осталась необъединенной. Долговременная борьба партий привела к образованию городской жизни: партии обособлялись в городах и сражались за интересы папы или императора. Затем образуются партии средние, нейтральные, народные. Резкая борьба мнений привела к выработке самостоятельных суждений, самостоятельной критики. Люди становились на сторону той или другой партии не только по рождению, но и по симпатиям. Так случилось и с Данте. Он сам говорит, что в известную пору своей жизни он один составлял свою партию [Рай, XVII, 69]^[1].

Таким образом, результатом этих брожений с одной стороны является обособление личности, личного мнения, с другой – они приводят постепенно к выработке идеи национальности. В Данте эти результаты сказываются особенно ясно. У него Италия представляется как культурное целое и, с другой стороны, он является самостоятельным судьей своей современности.

Второй момент, определяющий характер итальянского развития – это момент культурный. В Италии, как и во всей Европе, представительницей культуры была церковь.^[6] В церковных школах читались латинские тексты; благодаря этому, классические предания проникали в жизнь, хотя, конечно, лишь такие, в которых языческий элемент выступал не слишком резко. Рядом с церковными школами существовали и школы светские, служившие представительницами светской науки. Эти школы, посещавшиеся и церковными людьми, сохраняли традиции, шедшие по большей части даже наперекор церкви и связанные с традициями древнего Рима. Эти традиции проникали в народ, держались в его обычных воззрениях и даже отчасти институтах. Между этими двумя течениями необходимо было сделать выбор, и эта необходимость опять-

таки должна была привести к выработке личности. В людях того времени мы действительно замечаем раннее развитие личного начала, чего нет в остальной Европе. И вот причина, почему мы Данте причисляем к людям Возрождения, понимаемого именно в данном смысле т.е. в смысле возрождения не внешнего, а внутреннего – идеального.

Чтобы дать некоторое понятие о том, как сильно было это личное начало в Данте, достаточно обратить внимание на ту манеру, с которой он обработал в своей ^[7] «Божественной Комедии» народные легенды. Легенды, вроде той, которая послужила канвой для «Божественной Комедии», легенды о загробных видениях были весьма распространены в народе и существовали, как предмет веры, еще долго после Данте. Между тем этот религиозный сюжет послужил для Данте только средством для выражения своих собственных идей, материалом для аллегорической работы. Возьмем другой факт, не менее известный – роль Беатриче и ее значение. Беатриче – это 9-летняя девочка, которую Данте увидел еще будучи мальчиком и увлекся ею. Это была привязанность чистая, поэтическая, но скоро прекратившаяся. Беатриче вышла замуж и прожила недолго. Этот поэтический образ, взлелеянный Данте, играет важную роль в его произведении. В последнее время в итальянской критике появилось мнение, что Беатриче никогда и не существовала; однако это мнение оказалось несостоятельным^{III}. Причина такого отрицательного, недоверчивого отношения со стороны критики заключалось именно в странности роли, которую Беатриче играет в «Божественной Комедии». Казалось непонятным, каким образом Беатриче, предмет земной страсти, могла быть поставлена Данте на такую высоту, стать аллегорией ^[8] Богословия. Ответ на это дает совместный факт: появление самого Данте на путях осужденных, испытываемых и блаженных. Там и здесь точку отправления дало верование, легенда, отдавшая свои формы для выражения личного, биографического содержания.

Последующее обозрение наше мы расположим по двум отделам. Прежде всего мы проследим историю классического Возрождения до Данте. Этот отдел распадется на несколько подразделений. Сначала мы укажем на живучесть классических преданий в светских школах [Л. I–II]; рядом с этим укажем на следы этого предания и в школах церковных [Л. II]. Далее мы займемся вопросом о заходе в Италию поэзии вагантов [Л. II] и об образовательной деятельности Фридриха II [Л. III] и его кружка. Этим мы завершим обозрение внешней истории классического предания в Италии и перейдем к его внутреннему развитию: к вопросу о живучести римской идеи в культурных классах итальянского общества [Л. IV–VIII]. Ответ дадут легенды итальянских хроник о происхождении городов, баснословные рассказы о памятниках Рима, о его деятелях и императорах [Л. IV]. Эту удержавшуюся в Средние века идею Рима мы попытаемся анализировать с разных точек зрения, отвечая на ^[9] вопросы: как отразились в средневе-

ковом понимании политические [Л. V], литературные [Л. VI–VII] и религиозные идеи [Л. VII–VIII], завещанные языческой культурой.

Второй отдел будет заключать в себе обозрение церковных преданий [Л. VIII–XIII], причем особенное внимание будет обращено на группы преданий о хождении на тот свет [Л. IX] и своеобразные философски-религиозные представления о будущем избавителе Италии, дантовском Veltro [Л. X]. В заключении нам останется решить еще один вопрос: о влиянии захожих литератур (французской и провансальской) на итальянскую [Л. XIII].

[Отдел первый: Классическое Возрождение до Данте

1. Внешняя история классического предания в Италии]

Как известно, итальянский язык сложился позже, чем остальные романские, например французский, так как здесь окончательной выработке его, которая могла бы сделать его языком народных поэтических произведений, мешала живучесть латинского языка. В пору расцвета провансальской поэзии в Италии народный язык еще не стал органом итальянской поэзии, и ее первые памятники были навеяны западными образцами. Поневоле представляется вопрос, что сделала Италия с этим захожим материалом, как она усвоила себе, например, чуждый ей рыцарский идеал женщины, рыцарский этикет, самые формы поэзии и т. п. Все это предварительное обозрение будет служить для нас подготовкой^[10] к усвоению Данте.

Итак, сообразно нашему плану, нам предстоит теперь обратиться к рассмотрению 1) светского классического предания, жившего вне церковной опеки и 2) предания классического же, но в окраске церкви.

[1.1. Развитие классического элемента в светских школах]

Как мы уже говорили, представительницами светского предания, светской науки были школы, которые только в одной Италии имели светский характер, между тем как в остальной Европе существовали только школы церковно-монастырские и епископальные, где главным предметом преподавания было богословие и где обучение имело в виду лишь клерикальные карьеры. Между северными и южными школами поэтому существовало существенное различие. Первые имели в виду лишь формальное, теоретическое образование, вторые преследовали более практические цели. Сообразно с этим и обучение латинскому языку здесь и там носило особый характер – на севере, где латинский язык был чужим, его преподавали по всем правилам грамматики, между тем как на юге, где латинский язык был живой и употреблялся народом, хотя уже в испорченном виде, грамматика отступала на задний план, а главное внимание обращалось на риторику и^[11] стилистику, которые преследовали чисто практические цели. В большом ходу было здесь руководство также практиче-

ское – «Ars dictaminis» [«Искусства письма»]^{IV} – нечто вроде сборника, учившего писать деловые бумаги и снабженного, как пособием для украшения стиля, разными извлечениями из Цицерона и других классических писателей. Благодаря такому различию в преподавании латинского языка на севере и на юге, внешнее формальное знание языка и грамматики было на севере даже более развито, чем на юге. Так, когда в X в. император Оттон I вызвал из Италии грамматика Гунциона [Новарского], то последний даже подвергся насмешкам одного С[анкт-Галлен]ского монаха, который уличил его в незнании многих грамматических правил и особенно в смешении падежей, причем Гунцион в оправдание согласился на то, что он следует народной латинской речи^V. Самое название учителя в Италии – грамматика, ритор, или адвоката – указывает на его значение и характер его деятельности. Учитель должен был знать законы, уметь вести дела и корреспонденцию и т. п. Рядом с этим в Салерно существовала еще школа, имевшая характер медицинского факультета, также основанная не на опыте, а на изучении древних медиков, как светская школа лелеяла предания латинской риторики.^[12]

Итак, как мы видим, в Италии светское классическое предание никогда не прекращалось в школах, а сведения наши о последних восходят даже к остготской поре. Теодорих [Великий], почитатель римской цивилизации, заботился о них. Они продолжали существовать и в лангобардский период. Так, мы имеем известие о грамматике Феликсе, жившем при короле Куниберте Лангобардском и почтённом от него даром серебряного жезла. Ученик его [Фла]виан был учителем известного Павла Варнефрида [Диакона]. От VI в. мы имеем известие о грамматиках в Равенне, от VIII – в Лукке и т.д. Что в этих школах направление было чисто светское – это сознавалось даже современниками. Так, в Италии епископ Веронский Ратерий (X в.) протестует против излишних занятий светскими науками, говоря, что за грамматикой забыто богословие. Известно, что даже те немногие итальянские ученые, которые посветили себя богословию, жили по большей части вне Италии. С другой стороны, в итальянские школы стекались учащиеся со всех сторон. От XI в. мы имеем известие одного монаха, который приезжал учиться в Павию и указывает на присутствие там массы учащихся из других стран. В XII в., впрочем, главным центром,^[13] привлекавшим учащихся, сделался Парижский университет. В итальянских школах были в большом ходу сочинения Цицерона, Горация, Вергилия и Ювенала, которыми увлекались и многие духовные, несмотря на то, что с точки зрения церковников чтение этих писателей было противно богословию. Интересен анекдот, рассказываемый Глабером о равеннском грамматике Вильгарде. Последний, зачитавшись однажды классиками, заснул и увидел во сне демонов в образе Горация, Вергилия и Ювенала, которые благодарили его за то, что он посвятил себя их изучению и сделался провозвестником их славы, и обещали ему в будущей жизни разделение с ними их славы^{VI}.

О прикладном характере итальянского школьного образования может дать некоторое понятие один интересный памятник – «*Rhetorimachia*» [«Риторимахия», букв.: «Баталия риторов»] некоего Ансельма [Бесатского], называвшего себя Перипатетиком и жившего при дворе [императора] Генриха III (XI в.). Сочинение Ансельма, – риторическая схема. Оскорбленный будто бы в письме своим племянником Ротиландом, он сперва оправдывает себя, а потом обвиняет Ротиланда^{VII}. Подобный сюжет представлял Ансельму возможность показать наглядно, как следует вести диспуты; высказал он также при этом свою^[14] начитанность и знакомство с сочинениями Цицерона, Горация, Вергилия и др., и даже знание новелл Юстиниана, Юлиана и т. п. Но особенно интересен этот памятник тем, что в нем ясно выступает самосознание писавшего, который считает себя первым грамматиком. Эта черта сближает его с людьми позднейшего Возрождения.

Комментарии

I. В. обсуждает издание авторитетного немецкого филолога Г. Кёртинга (Gustav Carl Otto Körting, 1845–1913) об итальянском Возрождении в статье: Веселовский А.Н. Противоречия итальянского Возрождения // *Журнал Мин. Нар. Просв.* 1887. Т. 254. Декабрь. Отд. 2. С. 316–349. В Л. I и Л. VIII он пересказывает ряд тезисов этой статьи, напр.: «Кёртинг (Die Anfänge der Renaissance in Italien, I, стр. 106–107) ... спасается от наглядного противоречия заявлением, что Данте не столько итальянский, сколько общечеловеческий (средневековый, христианский) поэт» (там же. С. 317). В действительности В. излагает тезисы Кёртинга на стр. 108 указ. соч., который писал, что для Данте оказалось возможным понять Средние века как целостность и что Италия с заслуженной гордостью может радоваться рождению Данте под ее небом, но это лишь внешнее притязание, которое история итальянской литературы предъявляет к великому человеку, как доказывает тот факт, что у Данте не было ни реальных предшественников, ни реальных преемников, и, таким образом, то, что он создал, было результатом не национального, а общечеловеческого развития (см.: Körting G. Die Anfänge der Renaissance in Italien. Vol. 1: Einleitung; Die Vorläufer der Renaissance; Die Begründer der Renaissance. Leipzig: Fues, 1884, p. 108). Кёртинг также утверждал, что «Данте ни в коем случае нельзя причислить к основоположникам Возрождения» (ор. cit., p. 302), с чем полемизирует В. в указ. статье и лекциях.

II. Парафраз известного отзыва Франца Вегеле о Данте: «предоставлен был отныне самому себе, он сам составлял свою партию» (Вегеле Ф. Данте Алигьери, его жизнь и сочинения / пер. с 3-го нем. изд. Алексея Н. Веселовского. М.: Тип. Мартынова, 1881. С. 131), это сочинение обширно цитируется далее в Л. XI.

III. В. имеет в виду, в частности, критикуемую им далее в Л. XI позицию Г. Россетти (1783–1854), который заложил одну из традиций чисто аллегорического истолкования образов Данте, в том числе Беатриче, и утверждал, что «Божественная Комедия» является политической и антипапской аллегорией (см.: Rossetti G. La Divina Commedia di Dante Alighieri con commento analitico di Gabriele Rossetti in 2 vols. Londra, John Murray, 1826–1827; Rossetti G. La Beatrice di Dante. Ragionamenti critici. Londra, 1842)². В статьях о Данте В. критически отзывался о тех исследователях, которые «из Данте сделали заговорщика и реформатора, всю Божественную Комедию – одним длинным заговором. Россетти, итальянский изгнанник, комментировавший Боже-

² Подробнее о традиции интерпретации Г. Россетти см. в статье: Медоваров М.В. Интерпретации эзотеризма Данте в итальянских и французских исследованиях середины XIX – второй половины XX в. // Соловьёвские исследования. 2021. Вып. 4(72). С. 82–105.

ственную Комедию в Лондоне, доказывает это до подробностей: послушать его, так вся итальянская поэзия XIII–XV веков не что иное, как одно сплошное франкмасонство во всех возможных поэтических видах, в сонетах и дифирамбах и видениях загробного мира. Беатриче Данте ... не что иное, как политические аллегории, без тела и крови» (Веселовский А.Н. Данте и символическая поэзия католичества // *Вестник Европы*. 1866. Т. IV, отд. 1. С. 156).

IV. Под практическим руководством по искусству письма *Ars dictaminis* имеется в виду первый из дошедших до нас письмовников, составленный Альбериком из Монтекассино (1070), под названием *Breviarium de dictamine*.

V. В тексте лекции пересказывается письмо самого Гунцона, опубликованное Ж.-П. Ми-нем в серии «Латинская патрология» (Migne J.-P., *Patrologia Latina*, 136 (1853), col. 1283–1302), под названием Gunzo Grammaticus Novariensis, *Epistola ad Augienses fratres*.

VI. Приводимая в лекции история о ереси Вильгарда рассказана хронистом Радульфом Глабером (Rodulfus Glaber, 985–1047) в *Historiarum sui temporis libri quinque* [«История своего времени в пяти книгах» (лат.)], которую В. пересказывает, вероятно, по вышедшему в то же время научному изданию: Raoul Glaber. *Les cinq livres de ses histoires* (900–1044). Ed. M. Prou. Paris, 1886. P. 50. Рассказ о Вильгарде в лекции заканчивается дословным переводом В., в ориг.: «quadam nocte adsumpsere demones poetarum species Virgilii et Oratii atque Iuvenalis, apparentesque illi fallaces retulerunt grates quoniam suorum dicta voluminum carius amplectens exerceret, seque illorum posteritatis felicem esse preconem; promiserunt ei insuper sue glorie postmodum fore participem» (Radulf. Glabri *Hist.* II, xii, 23: 5–10). Далее Глабер сообщает там же, что «будучи осквернен обманом демонов, он [Вильгард] самонадеянно начал проповедовать, ...будто словам поэтов следует полностью верить. В итоге еретик был разоблачен и осужден Петром, епископом этого города». Несмотря на это, современные исследователи проводят параллели между Вильгардом и Данте, поскольку оба они были убеждены в своей мистической связи с Вергилием.

VII. *Rhetorimachia* – трактат итальянского ротора Ансельма из Безаты из трех книг создан ок. 1048 г. и выдержан в форме переписки с его племянником Ротиландом как прямым адресатом и предметом насмешек над его заблуждениями относительно риторики. Этот учебник, предлагающий практические примеры классических риторических практик и демонстрацию того, как построить цicerоновское судебное красноречие, написан в жанре менипповой сатиры, где серьезное дидактическое намерение смешивается с фарсом бурлескных любовных приключений Ротиланда и некромантии. Первое научное издание, доступное В.: Dümmler E., ed. *Anselm der Peripatetiker. Nebst andern Beiträgen zur Literaturgeschichte Italiens im eilften Jahrhundert*. Halle, 1872. Совр. изд. см.: Gunzo, ‘*Epistola ad Augienses*’ und Anselm von Besate, ‘*Rhetorimachia*’, ed. by Karl Manitius. Weimar, 1958.

Лекция вторая

Итак, мы указали существенный характер итальянских светских школ, которые существовали непрерывно в продолжение всех веков остготского и лагнобардского периодов и затем в период Возрождения при Карле Великом. До XIII в. Италия была центром, куда стекались любознательные люди всех стран. Спрашивается, что же произвела итальянская образованность до этого времени, т. е. до половины XIII в., когда появляются первые памятники народной итальянской речи? У нас есть целый ряд памятников, бросающих некоторый свет на это глухое время*.

* Желющие познакомиться с ними поближе могут обратиться к сборникам E. Dümmler’a «*Poetae latini Medii aevi*» (Berlin, 1881) и E. Du Méril’a: «*Poésies populaires latines antérieures au 12e s.*» (Paris, 1843)^{VI}.

Одним из древнейших памятников ^[15] этого рода можно считать стихотворение о Милане «*versum de Milano*»^I, относящееся ко времени [лангобардского] короля Лиутпранда [712–744]. Затем из времени Карла Великого мы имеем ряд стихотворений, принадлежащих Павлу Диакону; от VIII в. стихотворение Павлина Аквитанского^{II} и т.д. Но наиболее своеобразным памятником подобного рода является песнь солдат города Модены^{III}, песнь сторожевая, относящаяся к 924 г., ко времени вторжения в Италию и осады Модены мадьярами. Известно, что вторжение мадьяр, считавших себя потомками гуннов, обновило в Италии известную легенду об Аттиле. Вот отрывок из этой песни:

O tu, qui servas armis ista moenia,
Noli dormire, moneo, sed vigila!
Dum Hector vigil extitit in Troia,
Non eam cepit fraudulenta Graecia
Prima quiete dormiente Troia
Laxavit Synon fallax claustra perfida.
Per funem lapsa occultata agmina
Invadunt urbem et incendunt Pergama (*и т.д.*).

[О ты, хранящий эти укрепления,
Бодрствуй с оружием и не спи, молю тебя!
Покуда Гектор Троей правил, бодрствуя,
Ее обманом / не рушила Греция.
Чуть задремала ночью Троя сонная,
Лжецом Синоном вскрыта дверь обманная:
Вниз по канату дружина сокрытая
Стремится в город, стогна жжет пергамские...

(пер. Б.И. Ярхо)^{IV}]

Как мы видим, песня эта отличается народным характером и народным складом стиха. В итальянских школах еще долго спустя держались классические предания и классический метр. Здесь же мы видим совершенно новый ^[16] размер. Забыта долгота и краткость слогов, новый стихотворный размер построен на счет слогов, в конце своеобразная рифма на *a* – очевидно, мы имеем тут дело не со школьной формой, а с формой народной. А между тем цитируется сага о Трое и припоминается известный анекдот о гусях, спасших Капитолий своею бдительностью. На этом примере некоторым образом можно проследить, как легенды чисто школьные проникали в народ и, распространяясь в нем, делались его достоянием.

В том же столетии, почти одновременно, написано было другое стихотворение, чрезвычайно характерное для понимания того времени – это панегирик Беренгарию^V, написанный, очевидно, человеком, читавшим Вергилия, Овидия и Тацита, знавшим, если не текст, то имя и содержание Гомера и подчас переносившим в свое произведение целиком целые фразы и стихи из читанных им авторов. Интересны в этом памятнике не только его форма, но и содержание. Бе-

ренгарий принадлежал к числу деятелей, стремившихся к созданию Итальянского королевства. Беренгарий был француз. Известны ^[17] некоторые факты его жизни: его борьба с соперниками, вмешательство немецкого императора Арнульфа, поход последнего в Италию на помощь Беренгарию и т.д. В лице Беренгария мы имеем, таким образом, дело с попыткой восстановить итальянское единство. Вот это-то обстоятельство и заставило панегириста в угоду своим симпатиям исказить факты. Забыто франкское происхождение Беренгария, последний является у него ломбардцем и защищает он Италию от вторжения немцев и французов, как от вторжения иноплеменных сил. Такое содержание панегирика, хотя и противоречит истории, но интересно для нас, как выражение народных симпатий. Что же касается формы его, то панегирик представляет целый ряд описаний поединков, в которых фигурируют Беренгарий и его соперники, и все это описано слогом Вергилия. Самые сравнения, – например воина, выходящего на битву, с бешеным конем, – как они ни естественны сами по себе, но самой фактурой стиха указывают на то, что взяты не непосредственно из природы, а заимствованы из различных классических авторов.

Чем далее переходим к XI и XII вв., тем замечаем все большее и большее забвение ^[18] старого – забыт метр, чувствуется, что латинский язык портится, что в нем исказились его древние формы, что синтаксис его стал новый. Когда мы коснемся вопроса о происхождении итальянского языка, то мы познакомимся с образчиками народного говора в XI в. Это еще латинская речь, но уже искаженная, незаметно переходившая в итальянскую. Для XI в. укажем на хронике о нормандских событиях в Сицилии Вильгельма Апулийского^{VII}, родом не итальянца; на известную уже нам «Rhetorimachia» Ансельма Перипатетика; для XII в.: на «Жизнь графини Матильды» Донизона (1114 г.)^{VIII}; на стихотворения по поводу победы пизанцев (1187 г.)^X и в похвалу Бергамо^X, на «Пантеон» Готфрида из Витербо (1190 г.)^{XI}, на дидактический трактат Генриха Паупера из Settimello: «De diversitate Fortunaе» (1192 г.)^{XII} и т.д.

[1.2. Следы классического предания в школах церковных]

Рядом с произведениями светской поэзии мы встречаемся в Италии с церковной латинской поэзией. Здесь надо иметь в виду одно обстоятельство. Везде на Западе церковь служила единственной представительницей классических преданий, в Италии же эту роль вместе с церковью играли и светские школы. Впрочем, не во все времена церковь одинаково относилась к классическому преданию; в этом отношении мы можем наблюдать несколько течений. В III в. церковные писатели, как ^[19] например Тертуллиан, относятся отрицательно к классической традиции; но в IV в. сознание того, что христианство уже окрепло, заставляет церковников относиться к ней снисходительнее; таков, например, Амвросий Медиоланский [ок. 340–397]. Родился он в Трире, но деятельностью своею принадлежит Италии. Сочинения Амвросия отличаются ми-

стицизмом и аллегорическим характером. Эти особенности его произведений объясняются его знакомством с Филоном Александрийским и александрийской мистикой. Здесь мы встречаемся с началом целого движения, произведшего в Средние века литературное явление аллегоризма. Если это течение связывает Амвросия с классической философией, то другое течение, классическое, объясняет его почин в области христианской лирики^{XIII}.

Христианский гимн восходит к форме гимна еврейского, и древнейшие христианские гимны воспроизводят параллелизм своего первообраза. Это – гимн до-амвросиановский. Мало-помалу форма гимна начинает претерпевать изменения – Амвросий вводит в него классический метр и сообщает гимну строфическую форму. Если мы спросим, откуда у Амвросия появилось это стремление к новой форме, то в ответе придется указать на языческие предания, на формы греческого гимна, сложившегося в Александрии. Таким образом, мы в амвросиановском гимне встречаемся с различными элементами: содержание его навеяно христианством, почин еврейский,^[20] а форма, обработка – классическая.

Итак, как мы уже сказали, в IV в. мы видим со стороны христианских писателей стремление к сближению с преданиями классического язычества. В VI веке новая перемена направления – происходит новый разрыв между христианским и классическим направлением. Представителем этого нового направления был папа Григорий Великий. Причины разрыва понятны^{XIV}.

Рим христианский продолжал дело старого Рима, папство считало себя наследником его традиций. По этому поводу существовали разные воззрения и легенды, укреплявшие эту связь. Но наряду с этой национальной традицией стояла другая, христианская. С точки зрения христианства, будущее должно было осуществить не столько народный национальный идеал, сколько идеал христианский – национальность тут уступала место более широкому кругозору. Между этими двумя направлениями надо было сделать выбор – выбор и совершился, не без борьбы, и оставил глубокие следы. С одной стороны, христианский Рим явился завершением языческого, с другой его отражением; в одном направлении сохранялась идея национальной связи, в другом она исчезала, ибо с точки зрения христианства вся история представлялась рядом последовательных преобразований одной идеи, имеющей^[21] раскрыться в будущем, но эта идея не римская, и ее первое проявление в Библии. Между той и другой не было примирения. Так, Амвросий Медиоланский еще стоит на почве языческих преданий, Григорий Великий представляет уже полный разрыв с ними. Известно, что Григорий Великий старался писать слогом Вульгаты, презирал все правила грамматики Доната, как это видно из его письма к одному галльскому епископу, которого он упрекает за его приверженность к языческим наукам. В X в. это направление нашло еще более резкое выражение в лице Льва, аббата св. Бонифация^{XV}.

Таким образом, с VI в. оба течения, христианское и классическое, в начале не обособленные резко, расходятся принципиально. В истории этого обособленного развития церкви есть очень интересный уголок – Монте-Кассино. Этот центр играет очень важную роль в истории средневекового итальянского развития. Мы не станем здесь касаться значения устава [св.] Бенедикта [Нурсийского]^{XVI}, организации им монашеского жития и т. п. Для нас важна лишь та роль, которую Бенедикт уделил в своем уставе книжным занятиям. Последним посвящено было несколько часов в день, впоследствии число их увеличивается и мало-помалу вся почти деятельность монахов становится книжной, а бенедиктинские монастыри – ^[22] культурными центрами. Орден имеет свои легенды. Из них особенно интересна легенда о самом основателе его. Неудачные попытки преобразовать жизнь инок в вверенных ему монастырях побудили его удалиться в сообществе двух преданных ему учеников; два ангела, говорит легенда, привели его в Монте-Кассино. Эта местность, древнее Casinum, была еще полна классических преданий; пришлось даже бороться с воспоминаниями языческого культа. Здесь Бенедикт застал еще в полном цвете поклонение Аполлону и Венере; здесь по близости, в Agrinum, была родина Цицерона, здесь находилась вилла знаменитого Теренция Варрона. На этой-то почве св. Бенедикт построил свой монастырь, сделавшийся приютом классической образованности в Средние века. Но не только книжная деятельность сосредоточивалась в бенедиктинских монастырях, но и искусство итальянское получило первый толчок из Монте-Кассино. С историей Монте-Кассино связан целый ряд знаменитых имен – таковы: известный уже нам Павел Диакон, окончивший там свою жизнь, аббат Дезидерий [1027–1087], отстроивший заново этот монастырь, знаменитый поэт Гвайферий^{XVII}, историк Лев Остийский [XI–XII в.] и известный в истории средневековой науки монах Константин Африканский [XI в.]. Последний был родом из Африки, ^[23] побывал на Востоке, в Азии и Индии и явился в Монте-Кассино со знанием восточных языков и греческой медицины.

[1.3. Литература вагантов]

До сих пор мы успели рассмотреть только две группы явлений: 1) развитие классического элемента в светских школах и 2) развитие его в школах церковных. Теперь нам остается перейти к третьей группе явлений: к вопросу о значении для Италии в смысле поднятия светского образования и классической поэзии того международного, средневекового явления, которое носит название литературы вагантов.

Выражение «vagantes» [букв. «странствующие»] впервые появляется около 1170 г. во Франции, где самое явление могло быть и более древним. К концу XV в. во Франции их уже нет, но зато они появляются в других местах. Очевидно, это явление не итальянское, лишь впоследствии коснувшееся

Италии. Ваганты появляются сначала в университетских городах. Ваганты или голиарды были беглые клирики, студенты, которым опостылела школа и клерикальное ее направление. Из своих аудиторий они выносили нелюбовь к своей профессии и схоластической науке. Взамен, их увлекало содержание светских авторов, чтение которых в школе им запрещалось. Таким образом, у них случайно явилась та любовь к классическим ^[24] традициям, которую мы видели в Италии, так что они производят во Франции что-то вроде светского Возрождения. Поэзия их была чисто светская, иногда даже с крайне реальными мотивами, — они пели о любви, о вине, служили представителями общественной сатиры.

Комментарии

I. В настоящее время эта поэтическая похвала городу более известна под названием *Versum de Mediolano civitate* [«Стих о городе Милан»].

II. В тексте ошибочно указано имя галло-римского аристократа и епископа Павлина Аквитанского (Ноланского, ок. 353–431), но, судя по указанной в лекции датировке (VIII в.), здесь, очевидно, подразумевается Павлин Аквилейский (740–802 гг.), член Палатинской академии при дворе Карла Великого, патриарх Аквилейский.

III. «Песнь солдат города Модены», или *Canto delle scolte modenesi* [«Песнь моденских стражей»], анонимное латинское стихотворение, время создания которого окончательно не установлено (включает поздние вставки). Приведенная в курсе датировка 924 годом, вероятно, заимствована из книги: D'Ancona A. *La poesia popolare italiana* [«Народная итальянская поэзия»]. Livorno, 1878. P. 5 (Д'Анкона был главным итальянским корреспондентом и большим другом В., писавшего о нем (см., напр.: Wesselovsky A. *Italienische Mysterien in einem russischen Reisebericht des XV Jahrhunderts* (Brief an Herrn Prof. D'Ancona) // *Russische Revue*. 1877. Vol. X. P. 425–441). Ср.: «...из песни стражей города Модены во время осады его венграми (904 г.) и тому подобных произведений, обнародованных Дю Мерилем, отзывается то же поэтическое предание, уже лишенное школьного характера, хотя и не вполне народное» (Веселовский А.Н. Вилла Альберти. Новые материалы для характеристики литературного и общественного перелома в итальянской жизни XIV–XV столетия. Критическое исследование. М., 1870. С. VII). Здесь и далее В. развивает в лекции тезисы, поднятые им во вступительной статье к диссертации «Вилла Альберти» и перекликающиеся с его «Вступительной речью к защите диссертации „Вилла Альберти“» (1870 г.) о преемственности «той вульгарной латинской поэзии, которая на перепутье между Боэцием и Данте вдохновляла гимны святого Амвросия и сторожевую песнь воинов на стенах осажденной Модены» (см.: Веселовский А.Н. Взгляд на эпоху Возрождения в Италии // Веселовский А.Н. Избранное. На пути к исторической поэтике. М., 2010. С. 318 (впервые: *Московские университетские известия*. 1870. № 4. Отд. II. С. 285–297)).

IV. Перевод см.: Молитва о сохранении моденских стен, возведенных епископом Леудоном / пер. Б.И. Ярхо // Памятники средневековой латинской литературы / Грабарь-Пассек М.Е., Гаспаров М.Л. (отв. ред.). М.: Наука, 1970. С. 407–408.

V. Под панегириком Беренгарию имеется в виду латинская эпическая поэма *Gesta Berengarii imperatoris* [«Деяния императора Беренгара»], написанная между 916 и 924 гг. о деяниях короля Италии и последнего каролингского императора Беренгара I Фриульского (850–924). В 1871 г. Вышло ее научное издание: Dümmler E. (ed.). *Gesta Berengarii Imperatoris: Beiträge zur Geschichte Italiens im Anfänge des zehnten Jahrhunderts*. Halle, 1871.

VI. В. отсылает к предпринятому в Германии под редакцией известного историка Эрнста Дюммлера изданию всех написанных на латинском языке стихотворений каролингской эпохи, в том числе стихов Павлина Аквилейского (см. коммент. II): Dümmler E., ed. *Poetae latini aevi Carolini*, vol. 1: *Monumenta Germaniae historica. Poetae Latini medii aevi*, 1. Berlin: Wiedmann, 1881. Под

изданием «du Mèril'a» имеется в виду книга франц. филолога-медиевиста Эдельстана дю Мериля: *Du Mèril É. Poésies populaires latines antérieures au douzième siècle*. Paris: Avenarius, 1843.

VII. Имеется в виду написанная Вильгельмом Апулийским в конце XI в. латинским гекзаметром хроника «Деяния Роберта Гвискара» (лат. *Gesta Roberti Wiscardi*).

VIII. *Vita Mathildis* – латинское произведение бенедиктинского монаха Донизона из Каноссы о жизни графини Матильды Тосканской и ее династии.

IX. Приведенная в тексте дата (1187 г.) является ошибочной: *Carmen in victoriam Pisanorum* [«Поэма за победу пизанцев»] была написана незадолго после махдийского похода 1087 г.

X. *Liber Pergaminus* [Бергамская книга, иначе «Книга о Бергамо»] – поэма о городе Бергамо, написанная между 1110 и 1130 гг. равеннским архиепископом Монсеем де Брольо.

XI. *Pantheon* или *Universalis libri qui chronici appellantur* – хроника о мировой истории (1187–1190 гг.) германского хрониста Готфрида Витербского (ок. 1120–ок. 1196/98).

XII. *De diversitate Fortune et Philosophiae consolatione* [«О превратности Судьбы и утешении Философией»] – латинская элегическая поэма тосканского поэта XII в. Генриха из Сеттимеллы (лат.: *Henricus Septimellensis*, ит.: *Arrighetto da Settimello*; Апригетто у В.) по прозвищу «Бедный».

XIII. Определению аллегоризма и выявлению его роли в переходе из Средних веков в Возрождение посвящена немалая часть курса (см. Л. VI–VII и особенно Л. XI–XIII).

XIV. В. имеет в виду реакцию христианского мира против возрастающего вторжения языческих народов, приобретающего именно в VI в. масштабный характер (см., напр., ранее цитированную статью «Взгляд на эпоху Возрождения в Италии» (указ. соч. С. 320)): «Церковь едва успевает среди варварских нашествий спасти сокровищницу веры, оставляя позади себя, как ненужный балласт, все культурное содержание древности, проводником которой она до тех пор являлась» (см. коммент. III).

XV. Лев из Лукки (?–1079), аббат Святой Троицы в Кава-де-Тиррени (на юге Италии), утверждал, что апостольская простота важнее классической мудрости.

XVI. Бенедикт Нурсийский (480–547), одна из важнейших фигур католического христианства, автор устава основанного им бенедиктинского ордена (*Regula Benedicti*). О нем и его жизни также идет речь в Л. IX.

XVII. Поэт и писатель XI в. Гвайферий – автор известных в XIX в. «Диалогов», которого привел в монастырь Дезидерий, о чем идет речь в «Хронике Монтекассино» (III, 62) (см.: Лев Марсианский, *Петр Дьякон. Хроника Монтекассино*. В 4 кн. / пер. И.В. Дьяконов. М., 2015. С. 204). См. в этом издании также о других известных монахах Монте-Кассино, упомянутых в лекции).

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

HISTORY OF PHILOSOPHY

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

Алексей Валерьевич Малинов

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

Ленка Налдониова

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

Виктор Александрович Куприянов

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

В.И. Ламанский

Письмо второе

Об умственном и литературном общении русских

с их соплеменниками

(продолжение)¹

Публикация и примечания В.А. Куприянова, А.В. Малинова и Л. Налдониовой

Aleksey Valeryevich Malinov

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

Lenka Naldoniova

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

Victor Alexandrovich Kupriyanov

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

¹ Начало публикации см.: Соловьёвские исследования. 2022. Вып. 1(73). С. 132–137. Публикация и примечания подготовлены В.А. Куприяновым, А.В. Малиновым и Л. Налдониовой в рамках проекта РФФИ (грант № 20-011-00071).

V.I. Lamansky
The second letter.

**On the intellectual and literary communication
of Russians with their fellow tribesmen**
(continued)

*The publication and notes were prepared
by V.A. Kupriyanov, A.V. Malinov and L. Naldoniov*

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.2.077-086

Не разделяя, таким образом, взгляда Запада на христиан восточных, как на каких-то отверженных илотов, не имеющих никакого голоса в делах веры и только обязанных ему безропотным послушанием, – чехи отнюдь не питали и дикой, безумной ненависти к немцам, к иноплеменникам, в чем нас убеждают и права, предоставленные немецким гуситам в Праге и приведенные нами отрывки из стихотворения и манифеста чешских к немцам, а, наконец, и те знаки сочувствия, которые оказывали чехам-гуситам бедные, угнетенные классы народа во Франции². Нет сомнения, как уже заметил великий историк чешский, Палацкий, –

² *Примечание Ламанского:* Во Франции, где чистое христианство в период Галльский глубоко пустило свои корни, где еще в IV и V вв. происходили церковные соборы в истинном христианском духе, где убеждения мыслителей: Пор-Рояля, Паскаля и Фенелона обнаруживали сильные стремления к более чистому, неискаженному Римом христианству, – во Франции, где, как в Дофине, народ посылал денежные пособия гуситам чешским, где катары и альбигойцы находились в прямых связях с славянскими богумилами, – неоднократно уже раздавались голоса, живо и радостно приветствовавшие возрождение славян, беспристрастно и правдиво ценившие их исторические заслуги. Напомню только Санда, метко понявшего Жижку и гуситов, Бонншоа, который так верно и превосходно уразумел значение Гуса: «Il était réservé à la petite ville de Constance de donner un spectacle, que le monde n'avait pas vu depuis des siècles: là, un home seul affaibli par une longue prison et par les maladies, isolé de quelques amis dispersés et tremblants, résista fort de L'Évangile et de sa conscience, à tout ce que l'autorité extérieure peut mettre en oeuvre pour intimider et maîtriser les âmes; il ne fléchit pas sous l'effort de toutes les puissances spirituelles conjurées avec les temporelles; Jean Hus enfin, par son exemple plus encore que par ses doctrines, rouvrit au monde chrétien une voie longtemps fermée; et s'il est permis de comparer le sacré au profane, il fit dans la sphère de la religion et de la morale ce que plus tard fit Colomb dans le monde extérieur et physique; il découvrit une empire nouveau, ou, pour mieux dire, il retrouva un domaine oublié depuis des siècles, celui de la conscience en matière de foi. L'examen était un champ interdit à tous: Hus y revint, au milieu de sinistres clameurs etc. – Par sa foi, par son courage en présence du tribunal le plus élevé dans l'opinion des hommes, par l'immense retentissement de ses vertus, de sa condamnation et de son supplice, il fit comprendre à une partie de l'Europe le droit sacré de cette liberté intérieure qui, saintement employée, fait le chrétien sur le trône comme dans les fers; Jean Hus, en un mot, contribua fortement à rappeler le christianisme à son caractère, qui est celui de la religion du coeur, à son esprit, qui est un esprit de vie, de progrès et de liberté...».

владей тогда чехи типографским станком, этим верным союзником и другом народов, – дело их кончилось бы иначе и они сумели бы разработать в свою пользу общественное мнение на Западе и поднять весь народ в Европе не только против пап и прелатов, но против всех тяжёлых феодальных порядков, происшедших из завоевания и державшихся на грубой силе, с одной, и невежестве, с другой стороны. Так по крайности заключать надо по тому сочувствию, которое встретило учение Гуса не только во Франции, но и в Германии, а также и по той энергии, которую прилагали тогда чехи к распространению своих идей, приводивших в отчаяние тогдашний казённый, официальный Запад. Император Си-

Примечание публикаторов: Пер. французской фразы: «Его скрыли в маленьком городке Констанце для того, чтобы представить спектакль, каковой мир не видел веками: там человек, ослабленный долгим заключением и болезнями, изолированный от нескольких разбросанных и трепещущих друзей, опираясь на Евангелие и свою совесть, противостоял всему тому, что внешний авторитет мог осуществить, чтобы запугать и подавить души; он не согнулся под усилиями всех духовных властей, закливаемых также и светскими властями; наконец, скорее своим примером, нежели учением. Ян Гус вновь открыл христианскому миру путь, который долго был закрыт; и, если можно сравнить священное с мирским, в сфере религии и морали он сделал то, что позднее сделал Колумб в мире внешнем и физическом; он открыл новую империю, или, лучше сказать, он вновь нашел область, забытую веками, – совесть в делах веры. Обсуждение было сферой, запрещенной для всех: Гус в нее снова вернулся среди зловещих криков. Своей верой, отвагой перед судом, возвышенный в мнении людей, огромным воздействием своей доблести, осуждением и казнью, он внушил части Европы священное право этой внутренней свободы, которая, свято использованная, ставит христианина на трон также и в кандалах; Ян Гус, одним словом, решительно напомнил христианству о его характере, заключающемся в религии сердца, духа, который есть дух жизни, прогресса и свободы». (Цит. по: *Palacky F. Dějiny národu českého. D. III. Č. 1. Praha: J.G. Calve, 1851. Str. 197–198.*).

В своем примечании В.И. Ламанский, возможно, имеет в виду так называемые арелатские соборы, которые на протяжении IV–V вв. регулярно собирались в г. Арль (Арелат) на территории Римской Галлии. Интересно, что среди православных поместных церквей эти соборы не пользуются авторитетом; более того, например, собор 353 г. встал на сторону арианства и осудил Афанасия Великого. Поэтому утверждение В.И. Ламанского о «соборах в истинно христианском духе» является весьма провокативным по отношению к принятой православной догматике. *Пор-Рояль* – цистерцианский монастырь во Франции, ставший в XVII в. центром янсенизма, к которому принадлежали работавшие в этом монастыре Б. Паскаль, А. Арно и ряд других ученых. Важнейшим вкладом мыслителей Пор-Рояля в науку, помимо их достижений в математике, является «Грамматика Пор-Рояля» Арно и Лансло и «Логика Пор-Рояля» Арно и Николя. *Франсуа Фенелон* (1651–1715) – французский богослов и писатель, перу которого принадлежит известный роман «Приключения Телемака», трактат «О воспитании девиц», «Трактат о существовании Бога» и ряд других работ. *Катары, альбигойцы, богомилы* – средневековые еретические течения в христианстве; катары (альбигойцы) – течение, распространенное на территории Западной Европы, в то время как богомилы – течение, имевшее место на Балканах. Действительно, между этими проявлениями средневекового религиозного свободомыслия прослеживается определенное сходство. Далее, видимо, имеется в виду французская писательница Ж. Санд и французский историк Э. де Бонншоз (1801–1875), автор «Истории Франции» (16 т.) и «Истории Англии» (4 т.). Тематике, связанной с гуситами, Бонншоз посвятил отдельное произведение «Реформаторы до Реформации (XV век): Ян Гус и Констанцкий Собор» (2 т.).

гизмунд³, призывая всех немецких князей помочь ему против зловерных чехов-еретиков, говорил им, что это дело касается всего христианства, что эта зараза может проникнуть и в их княжеские земли. Сигизмунд не был неправ. Хотя люди, заинтересованные удержанием старых порядков, и употребляли все усилия, чтобы возбудить в народных массах на Западе ненависть ко всему чешскому, распускали о чехах всякий вздор и нелепости, с кафедр провозглашали будто бы чехи предалися язычеству, вызывают на пражских площадях злого духа в виде белого барана и т. д., хотя официальная Европа и старалась поставить всевозможные преграды против распространения чешских идей в угнетённых своих массах, – однако они проникали не только в славянскую Венгрию и Польшу, в которой, по великому её несчастию, учение Гуса хотя и встретило живое сочувствие, но в народе распространиться и утвердиться не успело: римско-немецкое направление слишком глубоко пустило в ней свои корни, – но и в Германию. Большой епископский собор в Зальцбурге, около 1420 г.⁴ грозил казнью тем проповедникам, которые осмелились бы выражать какие-нибудь мнения в смысле Виклефа или Гуса; Яков Бремер в Магдебурге и Ульрик Грюнледер в Дрездене были сожжены за свою приверженность к идеям Гуса⁵; отдан был приказ, сначала жителям дрезденским и бамбергским, а после, по определению имперского сейма, всей Германии и Швейцарии, – о том, чтобы каждый, старше 12-ти лет, дал присягу в том, что будет верно стоять и всячески помогать против еретиков-чехов. На севере, в старой Пруссии и Бранденбурге, даже в Нидерландах, не мало находилось духовных лиц, которых тогда обвиняли в приверженности к чешским учениям. В доказательство же, что чехи понимали значение пропаганды и прилагали к ней свои заботы, довольно энергические, можно указать на то обстоятельство, что манифесты и циркуляры их (вероятно, вроде того, отрывок из которого приведен нами), проникали даже в Испанию⁶. Не питали чехи безумной и дикой вражды к народу немецкому не только во дни своей славы, но и во времена террора, в темные периоды гонений и иступлений неистовых изуверов, вроде Фердинанда II или езуита Коняна (†1760 г.)⁷, который на

³ Сигизмунд I Люксембург (1368–1437) – император Священной Римской империи (1433–1437 гг.), возглавивший борьбу против гуситов, один из организаторов Констанцкого собора (1414–1418 гг.).

⁴ Этот Собор имел место в 1419 г. и был посвящен вопросу о борьбе с еретиками, под которыми действительно подразумевались последователи Дж. Уиклифа и Я. Гуса.

⁵ Указание неточное: Ульрик Грюнледер был сожжен в Регенсбурге.

⁶ *Примечание Ламанского*: Один из деятельных членов Базельского собора и вместе его историк, знаменитый испанец Иоанн де Сеговия говорит в своем перечне побудительных причин созыва Собора: «Accidit rursum his diebus publicatas fuisse etiam usque ad Hispaniam plurimas copias diversarum et diffusarum epistolarum Bohemorum ex parte» etc. (Palacky. D. III. Č. 2. Str. 111.).

Примечание публикаторов: Перевод фразы: «Случалось, что в те дни постоянно в Испании публиковались многочисленные копии разнообразных и распространенных писем из страны Богемцев».

⁷ *Антоний Коняш* (1691–1760) – чешский иезуит, известный своими яркими антиеретическими проповедями. Вошел в историю как страстный борец против еретической литературы, уничтожив около 60 тыс. книг.

смертном одре вспоминал, как о святейшем своем подвиге, о том, что он собственноручно сжег до 60000 гуситских чешских книг. Как в годину этого, так сказать поэтического, гнёта, так и в прозаический период Гезантфатерланда⁸, всегда чехи испытывали сильное гонение со стороны немецкой стихии, тогда торжествовавшей. Но и в известных современных протестах благородных защитников чешской народности вы слышите глубокую скорбь, подавленные вопли души, болеющей от всяких неправд, но никогда не поддающейся безумной злобе мщения, жестокому желанию немцам испытать то от славян, что те испытали от них. После несчастной Белогорской битвы (1620 г.), когда Чехия была совершенно отведена в немецкую неволю, не без участия поляков, которые, не слушая увещаний и предсказаний чехов, ходили помогать цесарю, и действительно оказали огромную услугу, и так, после Белогорской битвы, когда Чехия совершенно прикреплена была к немцам, славянская стихия в чехах подверглась страшным гонениям. До нас дошёл от XVII в. один политический пам-

⁸ Правильно: *Гезамтфатерланд* (Gesamt Vaterland) – австрийская идея единой родины для разных народов на основе одного культурного стандарта (немецкого) и, следовательно, единой нации, составленной из многих частных народов. Для славянофилов Австрийская империя (как и Турция) была примером искусственного государственного объединения, которое основывалось не на органическом соединении народов в единое политическое целое, а на их силовом подчинении одному – чуждому – национальному элементу. Механическому единству Австрийской империи и ее имперской, т. е. искусственной, национальности славянофилы противопоставляли органическое единство, вырастающее из недр народной жизни и народного быта, что составляло основу славянофильской идеи народности. Мировоззрение В.И. Ламанского в этом контексте вполне гармонирует с такими словами И.С. Аксакова: «Три года сряду неутомимо повторялось в “Дне”, вслух нашего общества, что “условие государственного единства состоит не во внешнем единообразии форм и учреждений, не в большей или меньшей крепости звеньев той внешней государственной связи, которая держит и сплачивает все части государства, но в силе и живучести внутреннего объединяющего начала. Это объединяющее начало – есть народность, условие жизни и силы всякого государства, – вот чего не забывать просили мы наших патриотов. Неужели еще есть люди, говорили мы, которым надо доказывать, что Россия не сочлененный, составленный “агрегат” в род искусственного Австрийского гезамтфатерланда, в котором по штату не полагается никакой живой народной индивидуальности, а взамен ее имеет существовать какая-то отвлеченная национальность имперская, – национальность, которой единый живой принцип и вероисповедание есть верноподданничество Австрийскому императору? <...> Неужели еще нужно доказывать, что всякое государство может быть крепко только внутреннею органическою силою, которая и есть – народность? <...> ... что никакое государство никогда не должно опускать из виду зерно своей жизни и силы, истинный родник, причины и основы своего бытия ...? Неужели еще не ясно, что если бы эта сила перестала действовать или почему-либо ослабла в действии, если бы от какой бы то ни было причины произошло расстройство органических отправлениях или непомерное развитие одного органа в ущерб другому (например, внешнего покрову, т. е. государства, на счет всего тела), то государство, при всем своем наружном блеске и могуществе, не представляло бы залогов истинной крепости и долгоденствия, и не удержало бы своего единства?» (см.: Аксаков И.С. В чем залог прочного развития и единства России? // Аксаков И.С. Полное собрание сочинений. Славянофильство и западничество, 1860–1886 статьи из «Дня», «Москвы», «Москвича» и «Руси». Т. 2. М., 1886. С. 308).

флет, написанный чехом Бальбином⁹, тайно ходивший в то время по рукам и принадлежавший к тогдашней подземной, рукописной литературе. Лучшим свидетельством его силы, значения и достоинства, может, кажется, служить то обстоятельство, что Пельцель¹⁰, издавший его почти через сто лет по смерти автора, притом оговорившийся, что он издал его, как памятник старины, Пельцель посажен был за это на несколько дней под арест. Этот памфлет замечателен ещё тем, что обличает собою великое и благотворное действие чувства народности. Бальбин, конечно, всячески старавшийся в своём памфлете удалить малейшее о себе подозрение и скрыть своё имя, Бальбин был езуитом, или лучше, принадлежал к этому ордену, но, к чести своей, не разделял ни одного из дрянных и грязных правил этого учреждения. В этом памфлете Бальбина, как ни жутко приходилось тогда чехам от немцев, вы не замечаете и следа дикой вражды и безумной ненависти к немецкому народу. В своём памфлете, писанном на латинском языке (Boh. Balbini Disertatio apologetica pro lingua Slavonica praecipue Bohemica, adclarissimum virum Th. Cz. Opus postumum. Pragae. 1775.), Богуслав Бальбин, родившийся в год прикрепления чехов к немцам (1620 г. Белогорской битвы), в числе причин исчезновения славянской народности и языка в чехах, приводит: пренебрежение старых уставов, которые предписывали каждому гражданину Чехии в непременную обязанность знакомство с языком чешским; недостаток патриотизма в дворянстве чешском, которое легко подкупается ласками двора и наградами, совершенно равнодушно к тому, возвышаются ли на известные места лю-

⁹ Богуслав Бальбин (1621–1683) – чешский патриот и политический мыслитель. Главная работа Бальбина – *Miscellanea historica regni Bohemiae* («Разнообразная история богемского королевства») – была издана при его жизни лишь частично и осталась незавершенной. Б. Бальбин является автором знаковой для чешского национального возрождения XIX в. работы «Апологетическое рассуждение в пользу славянского языка, преимущественно Богемского», которую В.И. Ламанский ниже цитирует. Оригинальное название этой работы – *De regni Bohemiae felici quondam, nunc calamitoso statu...* («О Богемском королевстве, некогда счастливом, а теперь бедствующем...»). Под указанным названием («Апологетическое рассуждение в пользу славянского языка, преимущественно Богемского») в 1775 г. издал это сочинение М. Пельцель. Следует отметить при этом, что Б. Бальбин писал на латинском языке. В 1869 г. в Праге вышел чешский перевод Э. Тоннера (см. лат. издание, цитируемое Ламанским: Balbini, Bohuslai Dissertatio Apologetica pro lingua Slavonica. Praha, 1775. – 165 + I-IV). (Далее указание страниц в скобках дает по этому изданию). Ламанский находит у Бальбина выражение принципа *народности*, который являлся основанием политической философии славянофилов (Р. 52). Важным элементом понимания народности у Ламанского является признание важности языка как языка культуры народа. В оценке деятельности Бальбина также обращает на себя внимание акцент на мысли об отсутствии патриотизма у чешских дворян, которые тяготеют к иностранной культуре. Мысль о «ненародности» дворянства и интеллигенции являлась важнейшим положением славянофильства, которая была высказана уже у А. С. Хомякова (статья «Мнение иностранцев о России»). О Бальбине см. также энциклопедическую статью В.И. Ламанского: Бальбин, Богуслав-Алоизий, чешский историк // Русский энциклопедический словарь, издаваемый профессором С.-Петербургского университета И. Н. Березиным. Отд. I. Т. III. Вып. I. СПб.: тип. т-ва «Общественная польза», 1873. С. 169.

¹⁰ Пельцель Франтишек Мартин (1734–1801) – чешский филолог, историк, писатель, профессор Карлова университета в Праге.

ди честные, благородные или какие-нибудь проходимцы без стыда и чести. Далее он говорит о новых постановлениях, по которым все законы пишутся по-немецки, и о запрещении переводить их по-чешски, что приносит, прибавляет он, очевидный вред чехам. Виновников этих новостей Бальбин называет, в насмешку, отцами отечества. «И эти-то отцы отечества, из-за того ли, чтобы отомстить свои личные обиды и своих предков, или из-за других причин, наверное не знаю, стали убеждать цесарей, что надо истощить Чехию, налогами и податями выжимать пот и кровь бедного народа, и что особенно нужно заботиться об искоренении старого языка, при котором чехи никогда не полюбят немецкого государя, верность их не будет твёрдою и постоянною; я сам слышал не от одного из них, что лучше всего было бы всех старых жителей Чехии (Богемии) изгнать вон; этим бы был положен конец всяким возмущениям. Они грезят о мятежах, ждут их, стараются убедить высшие власти, чтобы они безнаказанно растаскивали богатые имения знатных и забирали бы себе деньги, добытые потом, слезами кровью поселян и граждан; как будто Чехия недостаточно доказала свою верность государю во время войны Мансфельдские, Саксонские и Шведские»¹¹. «Сеянам, Маккиавеллиянам и их подражателям принадлежит такого рода образ действий: покойную жизнь монарха возмущают страшными заботами и, себя выдавая за дивных, с неба упавших слуг государевых, любовь, почтение и преданность народа к государю омрачают подозрениями, Бог ведает в каких намерениях отложения, которых будто бы всегда надо опасаться; тут народ видит уже, что он не любим, а ненавидим, не воспomoществуем, а угнетаем; таких сановников яркими красками обрисовали славные писатели своего времени – Гвиччардини и Коммин. Невероятно, до чего доходит их бдительность и заботливость о поступках тех, которых гнетут они; как они пользуются тысячами ушей и глаз, тысячами разных средств; все их попечения посвящены не благу отечества, а его гибели; велико в том нечестие, ибо кто губит отечество, тот более преступен, нежели материубийца; в наше время столько представлено нам свидетельств, что кто их не видит, тот ничего не видит; нет для них, говорит Фукидид, иной славы, кроме личного спокойствия, все для них честно, лишь бы сохранить свое господство; смешивают области правосудия и верховной власти; говорят, что не монарх для народа, а народ для него существует, утверждают, что он может всё, что ни захочет, делают противно законам Божеским и человеческим; им ненавистен всякий человек свободный, говорящий правду государям; ими заподозривается всякое лицо сильное, считаются опасными браки знатных»¹².

¹¹ Balbín B. Rozprava na obranu jazyka slovanského, zvláště pak českého. Praha: Nákladem spolku pro vydávání laciných knih českých, 1869. S. 37–38.

¹² Ibid. S. 39–42. В цитате имеется в виду *Луций Элий Сеян* (лат. Lucius Aelius Seianus) (ок. 20–31 г. до н.э.) – римский политический деятель. Префект преторов, одно время приближенный к императору Тиберию. Тиберий сделал Сеяна консулом. Тацит обвиняет Сеяна в убийстве Друза Младшего, сына Тиберия, а также в планировании убийства всего потомства Тиберия и всего рода Юлиев Клавдиев. Впоследствии Сеян был казнен на основании обвинений Тиберия. *Никколо*

Далее, Бальбин продолжает: «Принимают иностранцев, патриотов всячески тревожат или им вредят, не говоря уже о другом; людям этим, так убийственно губящим отечество и все сословия, обратившим их в крайнюю нищету, чего, спрашиваю остается бояться и ожидать, какое получить достойное наказание, как ни предать своего имени на проклятие потомства. Они, – говорит Бальбин, – в злобе своей только и твердят, что о заговорах, слово – заговор не сходит с их языка; рощи, леса, пригорки, деревья, их листья и ветви всё шепчет и кричит им: заговор, заговор! Следуя наставлениям Макиавелли, прекрасно, впрочем, опровергнутого славными политическими писателями: Липсием, Сципионом Аммиратом и другими, – они настаивают на необходимости всё истреблять на этой подозрительной земле, разрушать замки, города и местечки, попускать падение старинных построек и не давать исправлять их, с народом поступать, как с будущим неприятелем, жестоко и насильственно, а если покажется недостаточным, то не щадить в отношении его ни обманов, ни лукавства, ни хитростей»¹³. В эти времена славянская народность была предметом самых диких, самых безумных преследований. Иностранцы, немцы *несли* тогда Чешскую землю *розно*; Бальбин убеждает дворянство туземное не пренебрегать родным языком, а правительство управлять чехами через чехов, а не немцев, и в то же время отклонять от себя всякую тень подозрения в ненависти к последним. «Я утверждаю, – говорит Бальбин, – что туземцы должны иметь в отечестве первый доступ к почестям; это предписывается самою справедливостью, с которою согласны все законы божеские и человеческие, все указы монархов, все частные и общественные уставы всех государств; обращаться же к иностранцам только в том случае, когда не отыщется достойных людей из среды туземцев или граждан. Мы любим все народы, никакого не презираем, тем не менее ненавидим, однако и не разделяем нелепого предрассудка о том, что людям нашего рода и нашего языка не должно давать никаких государственных должностей; *pars libertatis est*, говорит мудрый Тацит, а *suis gubernari* (т. е. управляться своими соотечественниками есть своего рода свобода), кроткая власть назначает туземцев на государственные должности: правления, переходящие в тиранию, в

Макиавелли (1469–1527) – итальянский государственный деятель, писатель, философ. Автор важнейшего в истории политической философии трактата «Государь», за которым европейская политическая мысль закрепляет идею разделения морали и политики, отчего предполагается, что последняя допускает применение любых методов (вплоть до полностью несовместимых с моралью) ради достижения и удержания власти. Франческо Гвиччардини (1483–1540) – итальянский политик, дипломат, писатель и историк, друг Макиавелли. Автор важнейших сочинений по истории Италии: «История Флоренции» (1509 г.) и «История Италии» (1537–1540 гг.). По многим вопросам не соглашался с Макиавелли. Филипп де Коммин (1447–1511) – французский политический деятель фламандского происхождения. Автор знаменитых «Мемуаров», в которых дается описание правления Карла Смелого и Людовика XI, а также испанского похода Карла VIII.

¹³ Ibid. S. 43–45. В цитате имеются в виду: Юст Липсий (1547–1606) – нидерландский философ, политический мыслитель и филолог. Основатель неостоицизма. Сципион Аммирато (1531–1601) – флорентийский историк. В своих трудах критиковал Н. Макиавелли. Главный труд: «История Флоренции» (в 2 ч.), содержащая ценные сведения по этому вопросу.

числе тягостей, которыми обременяют народ, искореняют его язык, отдают своих подданных под ярмо иностранцев»¹⁴. Бальбин, заметив, что в некоторых религиозных обществах положено за правило не обращать никакого внимания на род и племя человека, говорит, однако, что этого нельзя одобрять, так как за это паства часто не слушает своих пастырей, не любит их, как иностранцев. Бальбин замечает, что государство не надо смешивать с церковью. «Велика и неблагоприятна ошибка — допускать владычество иностранцев в государстве; не трудно доказать историческими примерами, что такой обычай приводит к большому замешательству, как то доказал недавний пример правления итальянца кардинала Мазарини на живом и горячем французском народе. Как в божественном управлении вселенной ангелы поучаются ангелами, люди же управляются не ангелами, а людьми, так точно, сохраняя известное соотношение и следуя примеру божества, которое всё держит мудро и благостно, поступают и монархи, и другие мудрые правители народов, назначая в управление страной людей к народу благорасположенных, связанных с ним сознанием единства языка и происхождения»¹⁵. В заключении, Бальбин указывает на Спасителя, пославшего своих учеников во все концы мира проповедовать народам слово Божие на их отечественных языках, применяясь к их понятиям, нравам и обычаям.

Не должно думать, что немецкая стихия таким образом торжествовала в Австрии над одними чехами; она также разрушительно действовала и на других славян, например, хорватов; но и у них, как и у чехов, если и вырывались иногда крики мщенья, то большею частию из груди отдельных лиц, в минуты сильного негодования. Но вражды фанатической к немецкому народу нет у хорватов, как и у чехов. Если хорват и *мрзи шваба*¹⁶, то не как человека иной с ним крови, а как своего угнетателя, в лице австрийского чиновника и жандарма. Конечно, в народе ходят пословицы и поговорки, иногда весьма бранные и ругательные, о немцах, но нельзя же и забывать, что такие поговорки встречаются более или менее у всех народов, и, прощая итальянцам сицилийские вечера, несправедливо было бы не простить хорватам некоторых резких выходов, диких для нас только потому, что история навсегда нас поставила выше всякой вражды к какой бы то ни было чужой национальности. Несправедливо, говорю, не прощать того хорватам, когда вспомним хоть один из сотни подвигов австрийской проповеди, обращавшей славян в немцев, с одной, и покорных чад езуитов и папы, с другой стороны. Не неверно замечено, что судьба некоторых фамилий нередко представляет собою в малом виде судьбу целой страны. Любопытна в этом отношении история знатной и богатой венгерско-хорватской фамилии Зриниев. Юрий Зриний¹⁷, честный патриот и протестант умер в 1603 году, 54 лет от роду. Сын

¹⁴ Ibid. S. 33.

¹⁵ Ibid. S. 34–35.

¹⁶ Ненавидит шваба, т.е. немца.

¹⁷ Юрий IV Зринский (1549–1603) – граф, был казначеем (*magister tavarnicorum*) в Хорватском государстве.

его, Юрий¹⁸ же, бан хорватский, умер от яду. Старший сын последнего, Николай¹⁹, бан хорватский и поэт мадьярский, убит на охоте, или, как некоторые пишут, *разорван венгrem*; младший его сын, Петр, бан и поэт хорватский, поплатился головою за свою любовь к свободе²⁰. Адам²¹, сын Николая, в сражении с турками 1681 г., *был застрелен своими*, а незадолго перед тем, его мать, жена Николая, заключила письменный договор с вараждинскими езуитами о том, что она, как большая любительница церковной музыки, обязуется отказать 40000 флоринов благочестивым отцам, буде сын её Адам умрёт скоропостижно, без завещания. Езуиты получили эту сумму. Иван Валтасар²², сын Петра, окончил свою жизнь в 1703 г. в каземате Тирольской крепости – Раттенбург, лишившись в двадцатилетнее своё заключение языка и рассудка. Вдова Петра, рождённая княжна Франкопан²³, умерла в темнице. Елена²⁴, дочь Петра, сестра Валтасара, умерла изгнанницею в Азии, в том же 1703 году. Две другие дочери провлачили свою жизнь под затвором в женском монастыре²⁵. После падения этой фамилии, в земле Хорватской замерло всякое движение в жизни политической, народной и литературной, что, конечно, и требовалось. Приведением таких возмутительных данных, мы не ненависть желаем возбуждать в читателе, а хотели бы показать, что есть в Европе свои негры, только белые.

¹⁸ *Юрий V Зринский* (1599–1626) – бан Хорватии, участник Тридцатилетней войны. Был отравлен в Прессбурге по указанию А. фон Валленштейна.

¹⁹ *Николай Зринский*, или же Миклош Зриньи (1620–1664) – хорватский и венгерский политический деятель, поэт, бан Хорватии. Действительно погиб во время охоты на вепря.

²⁰ *Петр Зринский*, или же Петр Зриньи (1621–1671), – хорватский политический деятель, поэт, бан Хорватии. Был участником антигабсбургского заговора Зринских-Франкопана, после раскрытия которого был вместе с Ф. К. Франкопаном казнен. Фактически раскрытие Заговора и последующие события привели к разгрому рода Зринских.

²¹ *Адам Зринский* (1662–1691) – хорватский граф, один из последних представителей мужской линии Зринских. Был убит во время *битвы при Сланкамене* в ходе Великой турецкой войны (1683–1699) от выстрела своего солдата. Его матерью, о которой упоминает Ламанский, была австрийская баронесса Мария София Лёбль, вторая жена его отца Николая Зринского.

²² *Иван IV Антун Балтазар Зринский* (1654–1703) – последний представитель рода Зринских по мужской линии. В юности пережил смерть отца, казнённого за участие в заговоре Зринских-Франкопана. Результатом провала заговора для Ивана-Антуна стало последующее двадцатилетнее заключение в Раттенбурге в Тироле и в замке Шлосберг в Граце, где он, истощённый, потеряв рассудок, умер в 1703 г.

²³ *Ана Катарина Зринская* (1635–1673) – графиня, представительница хорватского рода Франкопанов. После провала заговора Зринских-Франкопана была заключена в тюрьму в городе Брук-ан-дер-Мур. Тем не менее позднее была заточена в доминиканском монастыре в Граце, где и скончалась.

²⁴ *Елена Зринская*, или же Илона Зриньи (1643–1703), – жена трансильванского князя Ференца I Ракоци, затем, после его смерти, – венгерского политика Имре Тёкёле. Последние годы жизни провела в заточении в монастыре, затем была сослана в Турцию, где умерла.

²⁵ *Юдита Петронела* (1652–1699) – почти всю жизнь была монахиней, скончалась в загребском монастыре клариссинок. *Аврора Вероника* (1658–19 января 1735) – почти всю жизнь была монахиней, скончалась в монастыре урсулинок в Клагенфурте. Последние представители рода Зринских.

УДК 141:316.462

ББК 87.3(2)61-07

Илья Вячеславович Дёмин

Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева, доктор философский наук, доцент, профессор кафедры философии, Россия, Самара, e-mail: ilyadem83@yandex.ru

Понятие власти в философско-политических концепциях Л.А. Тихомирова и Б.П. Вышеславцева¹

Аннотация. Проводится сравнительный анализ двух трактовок и методологических стратегий обоснования идеи власти, представленных в философско-политических концепциях Л.А. Тихомирова и Б.П. Вышеславцева. Исследование проведено с применением компаративного метода и с использованием проблемно-тематического способа анализа и изложения материала. Обоснован тезис о том, что оба философа рассматривали понятие власти в общем контексте христианского миропонимания и ставили вопрос о нравственном оправдании власти. Доказано, что в концепции Л.А. Тихомирова власть, будучи первичным фактом социальной жизни, получает нравственное оправдание через служение Богу и нравственному идеалу нации; власть оправдана в той мере, в какой она является властью идеи, идеократией. Проанализирован тезис Б.П. Вышеславцева о несовместимости идеократической модели государственной власти с христианским учением о свободе. Показано, что Л.А. Тихомиров рассматривал власть как первичное и конститутивное начало социальной жизни, не противостоящее идее самостоятельности личностного бытия, Б.П. Вышеславцев же видел сущность власти в гетерономном принуждении, несовместимом с презумпцией свободы и достоинством личности. В результате проведенного исследования сделан вывод о несовместимости двух трактовок власти, которая объясняется не только тем обстоятельством, что русские философы по-разному определяли объем понятия «власть», но и тем, что они руководствовались различными философско-антропологическими презумпциями. Показано, что Л.А. Тихомиров исходил из понимания человека как существа, стремящегося не столько властвовать над другими, сколько подчиняться верховной власти идеи, тогда как Б.П. Вышеславцев видел первичную и естественную интенцию человеческой самости в восстании против гетерономного властного приказа.

Ключевые слова: власть, проблема власти, социальная власть, идеократия, демократия, политическая философия Тихомирова, философия Вышеславцева, русский консерватизм, русский либерализм, русская религиозная философия

¹ Статья подготовлена при поддержке Совета по грантам Президента Российской Федерации, проект МД-2252.2021.2 «Политический язык российского консерватизма: культурно-семиотический анализ» (The article was prepared with support from the Grants Council of the President of the Russian Federation, Project MD-2252.2021.2 “The Political Language of Russian Conservatism: A Cultural and Semiotic Analysis”).

Ilya Vyacheslavovich Demin

Samara National Research University, Doctor of Philosophical Sciences, associate professor, Professor at the Department of Philosophy, Russia, Samara, e-mail: ilyadem83@mail.ru

The Concept of Power in the Philosophical and Political Concepts of L.A. Tikhomirov and B.P. Vysheslavtsev

Abstract. The article provides a comparative analysis of two interpretations and methodological strategies for substantiating the idea of power, presented in the philosophical and political concepts of L.A. Tikhomirov and B.P. Vysheslavtsev. A problem-thematic method of analysis and presentation of the material in the research process was used. The article substantiates the thesis that both philosophers considered the concept of power in the general context of the Christian worldview and raised the question of the moral justification of power. The author shows that in L.A. Tikhomirov's conception, power, being the primary fact of social life, receives moral justification through service to God and the moral ideal of the nation; power is justified to the extent that it is the power of the idea, ideocracy. The article analyzes B.P. Vysheslavtsev's thesis about the incompatibility of the ideocratic model of state power with the Christian doctrine of freedom. The article shows that L.A. Tikhomirov considered power as the primary and constitutive principle of social life, not opposed to the idea of independence of personal existence; B.P. Vysheslavtsev, on the other hand, saw the essence of power in heteronomous coercion, incompatible with the presumption of the freedom and dignity of the individual. As a result of the study, it was concluded that the incompatibility of the two interpretations of power is explained not only by the fact that Russian philosophers defined the scope of the concept of "power" in different ways, but also by the fact that they were guided by various philosophical and anthropological presumptions. The author shows that L.A. Tikhomirov proceeded from the understanding of a person as a being striving not so much to rule over others, as to submit to the supreme power of an idea, while B.P. Vysheslavtsev saw the primary and natural intention of the human self in rebellion against a heteronomous authoritative order.

Key words: power, power problem, social power, ideocracy, democracy, Tikhomirov's political philosophy, Vysheslavtsev's philosophy, Russian conservatism, Russian liberalism, Russian religious philosophy

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.2.087-106

Несмотря на то, что сложившиеся на протяжении XVIII–XIX вв. границы между тремя базовыми идеологиями (либерализмом, социализмом, консерватизмом) все более размываются (и на уровне теоретической рефлексии, и на уровне массового общественного сознания), современная политико-правовая мысль по-прежнему идентифицирует себя преимущественно *идеологически*.

«Власть» является одним из тех понятий, посредством которых философская рефлексия не только смыкается с политико-идеологической сферой, но и начинает влиять на формы и содержание самой социальной жизни. Вот почему, начиная с классической философии античности и вплоть до нашего времени, вокруг идеи власти не утихают теоретические споры².

² Об основных значениях и вариантах употребления термина «власть» в современном интеллек-

Особенность современных философских дискуссий по поводу «власти» и смежных с ней категорий («господство», «порядок», «насилие», «принуждение») заключается в смещении исследовательского фокуса с институциональных на неинституциональные (экзистенциальные и повседневные) аспекты функционирования власти³. Следование в русле этой тенденции приводит к тому, что объем понятия «власть» предельно расширяется (вплоть до «власти любви», «власти совести» т.д.), а его содержание размывается и становится все более неопределенным.

Не отрицая значимости изучения неинституциональных, неполитических аспектов власти, подчеркнем, что исходной и приоритетной областью для рассмотрения проблемы власти остается все же *философия политики*, при этом трактовка сущности власти определяется не только выбранной философской методологией, но и целостным контекстом политического мировоззрения. В этой связи обращение к истории русской философско-политической мысли кон. XIX – пер. пол. XX в., в которой был представлен чрезвычайно широкий спектр мировоззренческо-идеологических позиций и направлений, позволяет понять истоки и прояснить теоретические рамки современных дискуссий вокруг понятия власти.

Ниже предлагается сравнительный анализ двух трактовок и методологических стратегий обоснования идеи власти, представленных в философско-политических концепциях Льва Александровича Тихомирова и Бориса Петровича Вышеславцева.

Л.А. Тихомиров обращался к проблеме обоснования и религиозно-этического смысла власти в работах «Единоличная власть как принцип государственного строения» (1897 г.)⁴, «Монархическая государственность» (1905 г.)⁵, а также в ряде брошюр и статей⁶. Б.П. Вышеславцев анализировал различные аспекты понятия власти (социально-психологический, правовой, этический, религиозный) в «Этике преображенного Эроса» (1931 г.)⁷, статьях «Социальный вопрос и

туальном контексте см.: Матвейчев О.А. Понятие власти и эволюция либерализма // Тетради по консерватизму. 2021. № 3. С. 62–82 [1].

³ См.: Соловьева С.В. На стороне власти: очерки об экзистенциальном смысле власти. Самара: Самарский университет, 2009 [2].

⁴ Тихомиров Л.А. Единоличная власть как принцип государственного строения. М.: Унив. тип., 1897 [3].

⁵ Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. М.: ГУП «Облиздат», ТОО «Алир», 1998 [4].

⁶ Напр.: Тихомиров Л.А. Демократия либеральная и социальная. М.: Унив. тип., 1896 [5]; Тихомиров Л.А. Социализм в государственном и общественном отношении. М.: типо-лит. И. Ефимова, 1907 [6].

⁷ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса / вступ. ст., сост. и коммент. В. В. Сапова. М.: Республика, 1994 [7].

ценность демократии» (1932 г.)⁸ и «Проблема власти и ее религиозный смысл» (1934 г.)⁹, а также в работе «Кризис индустриальной культуры» (1953 г.)¹⁰.

Несмотря на то, что философские работы Л.А. Тихомирова и Б.П. Вышеславцева вызревали и создавались в различных исторических и политических условиях¹¹, их объединяет не только общая проблематика, но и стремление рассматривать категорию власти в контексте целостного христианского мировоззрения.

Социально-философские, политико-правовые, этические воззрения Л.А. Тихомирова и Б.П. Вышеславцева неоднократно рассматривались как отечественными¹², так и зарубежными¹³ исследователями, однако сравнительный анализ представленных в их работах трактовок понятия власти еще не проводился.

Обратимся вначале к тем сходствам, которые обнаруживаются у обоих философов в постановке проблемы власти и подходах к ее решению.

⁸ См.: Вышеславцев Б.П. Социальный вопрос и ценность демократии // Новый Град. 1932. № 2. С. 39–50 [8].

⁹ См.: Вышеславцев Б.П. Проблема власти и ее религиозный смысл // Путь. 1934. № 42. С. 3–21 [9].

¹⁰ Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры: марксизм, неосоциализм, неолиберализм. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2017 [10].

¹¹ Теория монархической государственности создавалось Л.А. Тихомировым на рубеже XIX–XX вв. в условиях кризиса монархического политического сознания и правосознания в России, эта теория представляла собой попытку реактуализации монархической идеи в новых интеллектуальных и социально-политических условиях (см.: Милевский О.А. Л.А. Тихомиров: из истории формирования консервативной мысли в России в конце XIX–начале XX веков: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Томск, 2007 [11]). Что же касается Б.П. Вышеславцева, то его философско-политические взгляды формировались в 20–40-е гг. XX в. в условиях интеллектуального противостояния русской философской эмиграции большевистской «идеократии» (см.: Алешин А.И. Критика Б.П. Вышеславцевым философии К. Маркса и индустриализма // Борис Петрович Вышеславцев / под ред. А.И. Алешина. М.: РОССПЭН, 2013. С. 258–316 [12]).

¹² Напр.: Кудрявцев В.К., Ширинянц А.А. Идеалы и политика: монархическая государственность Л.А. Тихомирова // Вестник Московского университета. Сер. 12. Политические науки. 2008. № 6. С. 45–50 [13]; Смолин М.Б. Государственные идеи Льва Тихомирова // Тихомиров Л.А. Апология Веры и Монархии. М.: Москва, 1999. С. 5–18 [14]; Попов Э.А. Проблема верховной власти в политико-правовых доктринах Л.А. Тихомирова и Б.Н. Чичерина // Философия права. 2005. № 2(14). С. 14–17 [15]; Камнев В.М. Русская консервативная мысль XIX – начала XX века. Опыт типологии. СПб.: Наука, 2012 [16]; Гаврюшин Н.К. Б.П. Вышеславцев и его «философия сердца» // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 55–62 [17]; Алешин А.И. Проблема власти в творчестве Б.П. Вышеславцева // Борис Петрович Вышеславцев / под ред. А.И. Алешина. М.: РОССПЭН, 2013. С. 246–257 [18]; Осипов И.Д. Антитеза закона и благодати в антропологии права Б.П. Вышеславцева // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения. 2008. № 2. С. 44–50 [19]; Соболев А.В. Б.В. Вышеславцев: творческий облик // Борис Петрович Вышеславцев / под ред. А.И. Алешина. М.: РОССПЭН, 2013. С. 9–20 [20]; Шестопалов С.В. Аксиология права в философии российского консерватизма: Л.А. Тихомиров, И.А. Ильин: дис. ... канд. филос. наук. Тула, 2009 [21].

¹³ Напр.: Tidmarch K. Lev Tikhomirov and a Crisis in Russian Radicalism // Russian Review. 1961. Vol. 20. № 1. P. 45–63 [22]; Thaden Edward C. Conservative nationalism in nineteenth century Russia. Washington: Univ. press, Seattle, 1964. P. 181–221 [23]; Gleason A. The Emigration and Apostasy of Lev Tikhomirov // Slavic Review. 1967. Vol. 36, №. 3. P. 414–429 [24]; Wada H. Lev Tikhomirov: His Thought in His Later Years, 1913–1923. Tokyo, 1987 [25].

Оба философа исходили из религиозно-этического и ценностного примата личности и свободы над любыми социально-политическими формами и институтами. Так, Л.А. Тихомиров писал: «Личность человека в политике есть основная реальность. Все коллективности, общество, государство – все это имеет смысл только как среда развития и жизни личности» [4, с. 563]. Именно человеческая личность, возможности ее развития полагались Тихомировым в качестве мерила и критерия оценки всех форм власти: «Из различных форм власти выше та, которая с наибольшим вниманием относится к личности, испытывает наибольшее ее влияние, дает ей наибольший простор творчества» [4, с. 567]. Та же фундаментальная презумпция обнаруживается и в работах Б.П. Вышеславцева¹⁴.

Оба философа рассматривали власть как *двусторонние* отношения и исходили из того, что любая (даже самая деспотическая) власть в конечном счете опирается на *признание* и предполагает хотя бы минимальную степень автономии и самостоятельности личности. «Самость, – писал Вышеславцев, – в принципе неуничтожима, она существует даже в рабском повиновении, ибо всякая власть опирается на признание» [10, с. 191].

К несомненным сходствам в построениях философов следует отнести также признание идеи естественного права как ценностного ориентира законотворческой деятельности государственной власти. «Права и обязанности личности, – отмечал Л.А. Тихомиров, – вытекают в первичном источнике из естественного права, прирожденного, связанного с самой природой личности, общества и государства» [4, с. 569]. Б.П. Вышеславцев, отождествлявший «естественное право» с правом «идеальным» и «справедливым»¹⁵, видел в нем бесконечную задачу и критерий оценки всякого исторически конкретного правопорядка.

Персоналистская установка, провозглашаемая обоими философами, вытекает из их стремления рассматривать понятие власти в общем контексте христианского миропонимания. Однако, провозглашая одни и те же принципы, Л.А. Тихомиров и Б.П. Вышеславцев, как будет показано ниже, приходили к различным и во многом несовместимым трактовкам сущности власти.

Л.А. Тихомиров о природе социальной власти

Общее понимание сущности социальной власти в концепции Л.А. Тихомирова может быть выражено в следующих тезисах:

- 1) власть есть исконное, универсальное, этически нейтральное начало социальной жизни;
- 2) власть предполагает подчинение, но не сводится к принуждению;

¹⁴ См.: Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры... С. 176.

¹⁵ Там же. С. 200.

3) «свобода» и «власть» есть проявления одного и того же начала – самостоятельности и автономии личности.

В философско-политической концепции Л.А. Тихомирова факт власти рассматривается как исходный и неустранимый. Власть уподобляется не подлежащим этической оценке явлениям природы. «Факт власти в междучеловеческих отношениях, – отмечает русский философ, – есть совершенно основной» [3, с. 16]. Без этого факта «не бывает никакой организации, никакого общежития»¹⁶. С точки зрения Тихомирова, бессмысленно рассуждать о том, составляет ли факт власти добро или зло, «ибо это значило бы подымать вопрос уже о направлении и употреблении власти, а не о ней самой по себе»¹⁷. «Относительно же власти, как о всех явлениях природы, можно лишь рассуждать – в смысле отыскания ее причин и следствий» [3, с. 17] (курсив наш. – И.Д.).

Власть и подчинение, способность властвовать и подчиняться в концепции Л.А. Тихомирова – не только первичные и неустранимые факты социальной жизни, но и в известном смысле психологические условия, делающие возможной саму социальность: «сама способность группировки в некоторую коллективность обуславливается у людей их способностью властвовать и подчиняться»¹⁸. Власть и подчинение – «столь основные условия общественности, что все мечты построить общество без этой связи напоминают по фантастической неопределенности скорее туманные картины сновидений, нежели хотя бы даже плохое рассуждение человека»¹⁹.

Показывая неизбежность власти, ее *исконность* и *неустранимость*, Л.А. Тихомиров оппонирует анархистским политическим теориям, рассматривающим власть как неизбежное зло. Власть как факт социально-психической жизни не есть ни добро, ни зло, этический характер принимают лишь конкретные действия власти, способы ее употребления. Более того, власть, будучи направляющей силой общества, не является чем-то внешним, гетерогенным по отношению к социальной жизни, она «сама порождается общественными силами, то есть, стало быть, в известном смысле им подчинена и без их поддержки не может существовать»²⁰.

Власть рассматривается Л.А. Тихомировым также и в качестве *универсального* начала, пронизывающего всю социальную жизнь. Проявление власти «видно решительно во всех междучеловеческих отношениях, <...> никогда и нигде не видно общежития без какой-либо власти и принуждения»²¹.

Универсальный психологический источник власти Л.А. Тихомиров усматривал в «свойстве всякого живого существа влиять на другое суще-

¹⁶ См.: Тихомиров Л.А. Единоличная власть как принцип государственного строения. С. 16.

¹⁷ Там же. С. 17.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. С. 16.

²¹ Там же.

ство»²². При этом русский философ подчеркивал, что такое влияние «может быть для последнего приятным или неприятным, создаваемым или несоздаваемым, благотворным или губительным», оно «может проходить все градации от тончайшего нравственного до грубейшего физического насилия»²³. Для подведения тех или иных социальных фактов под понятие «власть» важно лишь то обстоятельство, что «один человек заставил или не допустил другого сделать нечто в противность собственному стремлению последнего»²⁴.

Как уже было отмечено, власть как *фундаментальное начало социальной жизни* в концепции Л.А. Тихомирова не описывается в этических категориях и не представляет сама по себе нравственной проблемы. В этой связи важно прояснить соотношение «власти» с такими этически нагруженными категориями, как «принуждение» и «свобода».

Понятие принуждения у Л.А. Тихомирова выводится из понятия власти: принуждение есть *следствие* властвования. Обратной стороной власти (властвования) выступает *подчинение*, однако не всякое подчинение есть подчинение *через принуждение и насилие*. Подчинение власти может быть и добровольным. «Власть, с одной стороны, и подчинение – с другой, – подчеркивал Л.А. Тихомиров, – вовсе не являются непременно результатом какого-либо насилия, подавления одной личности другою» [3, с. 17]. Развивая эту мысль, философ приходит к значимому тезису о том, что человек есть существо, которому свойственно «искание над собой власти». В искании над собой власти, в желании подчиняться Л.А. Тихомиров усматривает столь же исконное и естественное движение человеческой воли, как и в стремлении властвовать и повелевать другими. Данный момент представляется исключительно важным, поскольку здесь мы имеем дело с фундаментальной и далеко не в полной мере артикулированной в текстах русского философа философско-антропологической презумпцией.

Власть, которой человек стремится подчиниться, в конечном счете переживается им как «власть правды», «власть нравственного идеала». Подчинение этой власти не закрепощает, но освобождает человека, поскольку, «подчиняясь источнику правды, человек подчиняется не чему-либо чуждому, а только наиболее высокой части своего собственного “я”»²⁵. И хотя сознательное понимание этого психологического состояния, как отмечает Л.А. Тихомиров, «доступно только христианину, но смутное ощущение факта собственной природы свойственно всякому человеческому существу»²⁶. «Человек, – подчеркивает русский философ, – ищет правды и ищет именно для того, чтобы ей подчиниться» [4, с. 33]. Такое понимание сущности человека в значительной сте-

²² Там же.

²³ См.: Тихомиров Л.А. Единоличная власть как принцип государственного строения. С. 16.

²⁴ Там же.

²⁵ См.: Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. С. 33.

²⁶ Там же.

пени задает общие контуры и мировоззренческую направленность консервативной политической философии Тихомирова.

Таким образом, будучи возможным *следствием* власти, принуждение в трактовке Л.А. Тихомирова не составляет *сущности* властных отношений. Высший тип власти предполагает как раз свободное, добровольное подчинение.

Л.А. Тихомиров стремился показать неправомерность тех социальных и политических теорий (либеральных и анархистских), которые основаны на противопоставлении начал власти и свободы. «Власть» и «свобода», согласно трактовке русского философа, есть «различные проявления одного и того же факта», а именно «самостоятельности человеческой личности»²⁷. Понятие «самостоятельность» в данном контексте одновременно имеет и онтологический, и этический смысл, оно фиксирует бытийный статус человеческой личности, и задает нравственный идеал.

Из принципа автономии, самостоятельности личности вытекают, согласно Л.А. Тихомирову, оба состояния социального бытия – свобода и власть: «Если бы человек не был существом, заключающим в себе некоторую самостоятельную силу, если бы он был простым результатом каких-либо внешних влияний, он не был бы способен ни к состоянию свободы, ни к состоянию власти» [4, с. 27].

«Свобода» и «власть» рассматриваются Л.А. Тихомировым как различные, но неразрывно связанные и *взаимопроизводные* состояния и способности. Если «свобода» есть способность напряжения и концентрации внутренних сил для *преодоления* наличных условий и состояний, то «власть» есть способность *подчинения* внешних условий и внешних сил²⁸. Состояние власти, таким образом, оказывается *продолжением* состояния свободы, а последнее, в свою очередь, предполагает способность власти. «Свобода» отсылает к «власти», а «власть», в свою очередь, – к «свободе». Русский философ подчеркивал, что «способность свободы и власти прежде всего и чаще всего проявляется в отношении других личностей» [4, с. 27]. Иными словами, «свобода» и «власть» в концепции Л.А. Тихомирова рассматриваются *по преимуществу* как *социально-философские* категории, хотя при этом не исключается их употребление в более широком мировоззренческом контексте («свобода от внешних природных сил», «власть над природными стихиями», «власть правды», «власть идеи» и пр.).

Власть как способность и возможность, изначально присутствующая в социальном бытии, не является в концепции Л.А. Тихомирова прерогативой лишь немногих, избранных. Носителем власти в известной степени выступает *каждый*. Русский философ отмечал, что во взаимодействии со своим социальным окружением «каждый человек, смотря по обстоятельствам, является попе-

²⁷ См.: Тихомиров Л.А. Единоличная власть как принцип государственного строения. С. 17.

²⁸ См.: Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. С. 27.

ременно в состоянии свободы и власти»²⁹. Важно подчеркнуть, что состояние власти в концепции Л.А. Тихомирова не противопоставляется *состоянию подчинения*. «Гражданское состояние» описывается русским философом как «сплетение власти и подчинения»³⁰. Интенции *властвования* (осуществления власти) и *подчинения власти* не исключают, но предполагают друг друга. Нет властвования без подчинения, и невозможно властвовать, не подчиняясь. «Подчинение» выступает оборотной стороной власти, причем такое соотношение характерно и для общества в целом, и для всякой отдельно взятой личности, независимо от ее социального статуса и положения.

Понятие власти в социальной философии Б.П. Вышеславцева

Понимание природы власти у Б.П. Вышеславцева можно сформулировать в виде трех взаимосвязанных тезисов, которые по своему содержанию противоположны ключевым положениям политической философии Л.А. Тихомирова:

- 1) сущность власти антиномична: власть «богоугодна», но власть и «богопротивна»;
- 2) всякая власть есть принуждение, принуждение составляет сущностную характеристику власти;
- 3) власть всегда выступает в качестве гетерономного начала, бесконтрольность власти несовместима с принципом автономии, презумпцией свободы и достоинства личности.

Если в концепции Л.А. Тихомирова факт социальной власти рассматривался как религиозно-этически нейтральный, не содержащий в себе ни позитивной, ни негативной ценности, то в трактовке Б.П. Вышеславцева власть *сущностно антиномична*: она есть и позитивная, и негативная ценность одновременно, она «от дьявола» и она же «от Бога»³¹.

В способности видеть антиномичность всех исходных начал человеческого бытия Б.П. Вышеславцев видел признак подлинной философии. В отличие от таких не поддающихся рациональному разрешению антиномий, как «Богочеловечество», «провидение и свобода», антиномия власти (антиномия «богоугодности» и «богопротивности» власти) отчасти может быть разрешена.

Б.П. Вышеславцев отвергал представление о том, что власть является всего лишь «нейтральным орудием, или органом, который одинаково может служить добру и злу»³². Мысль о том, что «власть может быть всецело в руках дьявола, и та же самая власть может всецело перейти в руку Божию»³³, не раз-

²⁹ Там же. С. 28.

³⁰ См.: Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. С. 28.

³¹ См.: Вышеславцев Б.П. Проблема власти и ее религиозный смысл. С. 6.

³² Там же. С. 7.

³³ Там же.

решает антиномию власти. Власть в трактовке Б.П. Вышеславцева *не нейтральна*, она «содержит в себе некоторое принципиальное зло»³⁴, и в то же время «нести власти еще не от Бога». Заметим, что в философско-политической концепции Л.А. Тихомирова власть как неустранимый компонент социальной жизни полагалась именно в качестве *этически нейтрального (неантиномического) начала*.

Раскрывая религиозно-этическую антиномичность христианского понимания власти, Б.П. Вышеславцев последовательно отвергал как этатизм («абсолютизм власти»), так и «наивный анархизм». Будучи противоположными по своему содержанию и своей идеологической направленности, эти политикомировоззренческие установки проистекают из одной и той же ошибки – неспособности видеть антиномию власти и осознавать «трагизм власти». Если наивный этатизм утверждает «тезис власти» (всякая власть от Бога) и отвергает «антитезис безвластия» («вся власть принадлежит дьяволу»), то наивный анархизм мыслит прямо противоположным образом³⁵.

Б.П. Вышеславцев последовательно различает власть в буквальном (социально-психологическом и политическом) смысле и власть в переносном, метафорическом смысле. Так, во всех случаях, когда говорится о «власти идеи», «власти любви», «власти красоты», термин «власть» используется метафорически, в значении «силы», «могущества»³⁶. О власти в строгом смысле слова можно говорить лишь там, где имеется взаимодействие живых и сознательных существ.

Еще менее допустимо, с точки зрения русского философа, смешение «власти земной» и «власти небесной». В таких выражениях, как «власть Бога», «власть Христа», «Царство Божие», понятия «власть» и «царство» не содержат отсылок к социально-политической проблематике, а потому заложенный в этих выражениях смысл ничего не дает для понимания природы мирской, земной власти. Антиномична, согласно Б.П. Вышеславцеву, именно *мирская* власть, а Царство Божие – не антиномично. «“Царство Божие”, – отмечал русский философ, – ни в каком случае не может подкреплять *тезис власти* и не может быть вставлено в этот тезис и введено в антиномию» [9, с. 11].

Тот факт, что Бог в Библии именуется «царем», не может служить оправданием власти вообще и монархической власти в частности. Б.П. Вышеславцев писал: «Навсегда должны быть оставлены попытки санкционировать и оправдать земную власть тем, что Бог называется небесным Царем. Скорее, наоборот, сияние этого Царства как бы сжигает всякую земную власть» [9, с. 10].

³⁴ Там же. С. 8.

³⁵ Вышеславцев подробно рассматривает «анархистские» и «этатистские» мотивы в Библии и Святоотеческой традиции, разбирает библейские аргументы в пользу богоугодности и богопротивности власти, божественности власти и «демонизма» власти.

³⁶ См.: Вышеславцев Б.П. Проблема власти и ее религиозный смысл. С. 11.

Главную ошибку всех теоретиков монархизма и «абсолютизма власти» Вышеславцев видел в том, что они «святость власти, святость монархии» пытались «доказывать тем, что Бог есть Царь, и самодержец, и абсолютный монарх»³⁷. Вся суть монархической идеи может быть выражена в пословице: «что Бог на небе, то царь на земле»³⁸. Русский философ полагал, что теоретики монархизма, начиная с Ивана Грозного, не только ошибочно уподобляли власть земного царя «власти» Бога, игнорируя антиэтатистские и анархистские мотивы в христианском вероучении, но и оказывались совершенно нечувствительными к антиномичности власти. Монархическая и этатистская политическая философия «знает только тезис власти», но полностью игнорирует антитезис. Эта философия «покоится на смешении “царства” в тесном смысле и “Царства” в переносном символическом смысле»³⁹ и объявляется Б.П. Вышеславцевым *антихристианской* и *антибиблейской*. Русский философ подчеркивал, ссылаясь, кстати, на концепцию Л.А. Тихомирова, что «абсолютизм власти есть теория языческая, во всем противоположная древнееврейскому и христианскому миросозерцанию»⁴⁰.

Что позволяет Б.П. Вышеславцеву не только различать, но и *противопоставлять* «земную власть» и «Царство Небесное»? Что придает земной власти антиномический характер? Не что иное, как гетерономность властного приказа, необходимость подвластного подчиняться *чужой* (а зачастую и *чуждой*) воле. В этой связи представляется важным проводимое в «Этике преображенного Эроса» противопоставление понятий «призыв» и «приказ». «“Призыв”, – отмечает русский философ, – не есть “приказание”, не есть власть и подчинение», «призыв» есть «встреча двух свобод, двух волей – божеской и человеческой», в «приказе» же одна человеческая воля подчиняет себе другую⁴¹.

Именно момент подчинения гетерономному приказу, составляющий самую суть *мирской* власти, и отсутствует в христианской идее «Царства Божия»: «Если всякая власть есть принуждение, то ясно, что принуждению нет места в Царстве Божию», однако всякое земное «царство» «есть власть и, следовательно, принуждение»⁴². По Б.П. Вышеславцеву, принуждение (подчиненность воли гетерономному приказу) является тем «неизбежным злом», которое придает власти неустранимо антиномический характер, «власть “князя мира сего” содержит в себе некоторое неизбежное зло (меч и принуждение) – Царство “не от мира сего” никакого неизбежного зла, конечно, в себе не содержит», Бог не принуждает, а потому и не может мыслиться в качестве «властителя»⁴³.

³⁷ См.: Вышеславцев Б.П. Проблема власти и ее религиозный смысл. С. 9.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ См.: Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. С. 90.

⁴² См.: Вышеславцев Б.П. Проблема власти и ее религиозный смысл. С. 8.

⁴³ Там же.

Описывая психологический генезис отношений власти (властеотношений), Б.П. Вышеславцев проводит аналогию с гипнозом и внушением. Сущность власти состоит в том, что «чужое “я” в некоторых отношениях занимает место моего собственного “я”, что характерно для феномена внушения»⁴⁴. Подчинение власти квалифицируется русским философом как *самоотчуждение*: «совершается как бы временная потеря своего “я”, *самоотчуждение*, превращение себя в *орудие чужой воли*»⁴⁵. Так понятая власть не может считаться истинным и неустраняемым началом социальной жизни. В рецензии Б.П. Вышеславцева на книгу С.Л. Франка «Духовные основы общества» прямо утверждается, что «власть не есть конструктивная категория социального бытия», и «идеальная власть есть та, которая наименее властвует»⁴⁶.

Сущностную характеристику власти Б.П. Вышеславцев усматривает в ее *непроницаемости* для подчиняющегося. Непроницаемость (бесконтрольность) властного приказа является чертой власти *как таковой*, а не только власти деспотической: «в самой культурной, законной власти, далекой от всякого деспотизма, присутствует этот момент абсолютности, бесконтрольности, *непроницаемости приказа* для подчиняющегося» [9, с. 14]. В трактовке Б.П. Вышеславцева особенно подчеркивается, что подчиняющийся (хотя бы и «добровольно») с необходимостью видит во власти *гетерономное* начало: «Существенно то, что повинующийся совершенно не имеет права ставить свое повиновение в зависимость от *оценки приказа*, от *оценки его разумности*, целесообразности, полезности. Приказ действует вполне *гетерономно*, во всяком приказе есть некоторый момент *абсолютного произвола и бесконтрольности*» [9, с. 13].

Власть как бесконтрольное и гетерономное принуждение оказывается началом, противостоящим принципу нравственной автономии личности. Под «автономией» Б.П. Вышеславцев понимает «право и обязанность подчиняться только тому закону и той власти, которые нами самими признаны и установлены»⁴⁷.

Примечательно, что в трактовке Б.П. Вышеславцева роли «властвующего» и «подвластного» концептуально разделены и альтернативны: субъект *или* властвует, *или* подчиняется, он *или* осуществляет свою волю, *или* выступает орудием воли чужой. Это разделение переносится русским философом и на область философско-политической рефлексии: «Все политические теории всегда строились или с точки зрения властвующих, или с точки зрения подвластных, строились или людьми, желавшими властвования и подчинения, или людьми, утверждавшими свободу и в принципе не желавшими ни властвования, ни подчинения» [10, с. 178]. В противопоставлении власти и свободы дает о себе знать фундаментальная предпосылка, согласно которой власть хотя и

⁴⁴ См.: Вышеславцев Б.П. Проблема власти и ее религиозный смысл. С. 13.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ См.: Вышеславцев Б.П. С. Франк. Духовные основы общества // Путь. 1930. № 20. С. 110 [26].

⁴⁷ См.: Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры: марксизм, неосоциализм, неолиберализм. М.: Берлин: Директ-Медиа, 2017. С. 200.

присутствует на всех уровнях социальной жизни, но является *гетерогенным* по отношению к личностному бытию началом.

Представленная в работах Б.П. Вышеславцева трактовка категории власти опирается на иные философско-антропологические основания, нежели политическая теория Л.А. Тихомирова, в которой, как мы видели, «власть» и «свобода» рассматривались в качестве двух взаимосвязанных проявлений одного и того же начала – самостоятельности человеческой личности. «Нет никакого сомнения, – писал Б.П. Вышеславцев, – в том, что самосознание рождается от восстания, в конфликте, в столкновении спонтанных влечений, идущих изнутри, из центра, из самости, – с воздействиями, влияниями, насилиями, императивами, идущими извне, от “не-я”, от внешнего мира и от других людей. Отсюда – *революционный характер всякой автономии*. В столкновении с внешним миром (с социальным и природным) рождается самосознание; в столкновении с гетерономией рождается автономия» [10, с. 192–193] (курсив наш. – И.Д.). Если в концепции Л.А. Тихомирова в качестве первичной и естественной интенции человеческой личности полагалось *искание власти над собой, стремление подчиниться верховной власти* (как «власти правды»), то у Б.П. Вышеславцева исходным антропологическим актом признается *восстание, протест* личности против «гетерономных приказов и запретов социальной среды»⁴⁸. Здесь мы имеем дело с принципиальной несовместимостью двух мировоззренческих и философско-антропологических установок. В концепции Л.А. Тихомирова власть не рассматривается как внешнее, гетерономное и враждебное личностному бытию начало, тогда как Б.П. Вышеславцев констатирует изначальный конфликт между автономией личности и гетерономией властного приказа.

Антиномия власти раскрывается и конкретизируется Б.П. Вышеславцевым как *антиномия власти и права*. Начала власти и права неразрывно связаны друг с другом («нераздельны и неслиянны»), и в то же время они находятся в постоянной борьбе: «Власть всегда стремится сбросить с себя оковы права и всегда получает известную сферу, непроницаемую для права. Право всегда стремится подчинить себе власть, сублимировать власть, сделать ее ненужной, ибо право есть, по своей идее, взаимодействие свободных и равных лиц, есть идея безвластной организации» [10, с. 177]. Б.П. Вышеславцев противопоставляет «диктатуру» и «демократию» как два противоположных способа решения антиномии власти и права⁴⁹. «Демократия» подчиняет власть началу нравственно-правовой автономии личности, тогда как «диктатура» знаменует собой торжество гетерономного регулирования⁵⁰.

⁴⁸ См.: Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры... С. 193.

⁴⁹ См.: Власкин А.Г. Проблемы демократии в социальной философии русского зарубежья (Б.П. Вышеславцев, С.И. Гессен, Ф.А. Степун) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2010. Т. 11. № 1. С. 139–147 [27].

⁵⁰ См. об этом подробнее: Алешин А.И. Проблема власти в творчестве Б.П. Вышеславцева.

Оправдание власти: идеократия или демократия?

Наиболее отчетливо несовместимость двух трактовок власти, представленных в концепциях Л.А. Тихомирова и Б.П. Вышеславцева, проявляется в отношении философов к *принципу идеократии*.

Ключевую роль в философско-политической концепции Л.А. Тихомирова, как известно, имеет различение понятий «верховная власть» и «власть управительная»⁵¹. Верховная власть едина, управительная же власть всегда функционально разделена, распределена (принцип «разделения власти», согласно Л.А. Тихомирову, применим лишь к власти *управительной*, но никак не к власти *верховой*). Верховная власть является источником позитивно-правовых норм (и в этом смысле она стоит не только над законом, но и над государственным правопорядком); управительная же власть всегда функционирует в рамках существующей системы позитивного права⁵². Не углубляясь в эти различия, остановимся на тезисе об идеократической природе верховной власти.

В концепции Л.А. Тихомирова верховная власть ограничена не юридически, но *этически* и *аксиологически*, иными словами, она ограничена только *содержанием собственной идеи*. Это и означает, что «всякая верховная власть идеократична, т.е. находится единственно под властью своего идеала»⁵³. Важно подчеркнуть, что идеократией, согласно Л.А. Тихомирову, является не только *монархическая* верховная власть, но и *демократическая*, и *аристократическая*⁵⁴. Всякая верховная власть есть *власть идеи, идеократия*, но только монархическая власть является властью *нравственного идеала*. «Монархия, – писал Л.А. Тихомиров, – есть верховенство нравственного идеала» [4, с. 579]. Этот идеал «живет и в душе подданных, становясь государственно верховным только потому, что каждый гражданин признает его верховенство в душе своей»⁵⁵ (курсив наш. – И.Д.). Таким образом, каждый гражданин государства «есть как бы создатель Верховной власти монарха, сходно с тем, как в демократии каждый гражданин есть частичка Верховной власти самодержавного

⁵¹ См.: Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. С. 47–55.

⁵² См.: Ермашов Д.В. Теория власти и государственности Л. А. Тихомирова // PolitBook. 2012. № 4. С. 96–103 [28]; Попов Э.А. Проблема верховной власти в политико-правовых доктринах Л.А. Тихомирова и Б.Н. Чичерина.

⁵³ См.: Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. С. 75–76.

⁵⁴ «Монархия», «аристократия» и «демократия» рассматриваются Тихомировым в качестве трех равноисходных и «вечных» принципов верховной власти. Форма верховной власти (монархическая, аристократическая или демократическая) определяется духовным состоянием нации и, в свою очередь, выражает представления народа об общественном идеале. «В той или иной форме Верховной власти, – подчеркивал русский философ, – выражается дух народа, его верования и идеалы, то, что он внутренне сознает как высший принцип, достойный подчинения ему всей национальной жизни» [4, с. 76]. Именно «идеократическая подкладка верховной власти» позволяет Л.А. Тихомирову устанавливать связь между формами власти и «нравственным состоянием нации» (см.: Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. С. 76).

⁵⁵ Там же. С. 579.

народа»⁵⁶. Верховная власть, понятая как идеократия, оказывается не возвышающейся над стихией общественной жизни *инстанцией*, но *делом, в котором объективно соучаствуют все*.

Сущность монархической верховной власти раскрывается Л.А. Тихомировым сквозь призму *идеи служения*. Монарх несет в своем царствовании службу Богу, «подобно тому, как и каждый подданный, в своем долге семейном и общественном, исполняет известную малую миссию, Богом назначенную»⁵⁷. «Служение» выступает здесь не только в качестве характеристики монархической власти и монархического правосознания, но и как *всеобщее начало*, пронизывающее общественную жизнь.

Начало служения в концепции Л.А. Тихомирова является религиозно-этическим *оправданием* верховной (юридически не ограниченной) власти. Самодержавная власть монарха законна⁵⁸ потому, что направлена на служение нравственному идеалу. Власть неоспорима, пока совпадает с идеалом, и «становится узурпацией, тиранией, олигархией или охлократией, когда сама выходит из подчинения ему»⁵⁹. Пределы, определяющие нравственную законность или незаконность верховной власти, согласно Л.А. Тихомирову, «не подлежат точной формулировке, но всегда чувствуются нацией»⁶⁰. Утрачивая связь с нравственным идеалом, с духовной жизнью нации, отступаясь от идеократического элемента (переставая быть идеократией), верховная власть становится *незаконной, узурпаторской*.

Каким бы принципом (монархическим, аристократическим или демократическим) ни руководствовалась верховная власть, по своей сути она всегда остается идеократией. Причем «властвующая идея» в концепции Л.А.Тихомирова не может быть сведена к «идеологии», которую принимают и используют «власть имущие». «Властвующая идея» – это нравственное основание всякого государственно-политического порядка, а не орудие политического господства. «Властвующая идея» выражает единство и властвующих, и подвластных, и руководителей, и подчиненных. Важно отметить, что «идеократия» для Л.А. Тихомирова не является всего лишь метафорой. Выражение «власть идеи» не более метафорично, чем «власть одного человека над другим». «Идея» в концепции Л.А. Тихомирова понимается скорее в платоновском, нежели в кантовском смысле. «Идея» выступает *конститутивным* началом государственно-политической жизни при всякой форме власти.

Если в политической философии Л.А.Тихомирова идеократический элемент репрезентирует духовно-нравственный смысл государственно-

⁵⁶ См.: Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. С. 579.

⁵⁷ Там же. С. 121.

⁵⁸ Верховная власть не может быть законной или незаконной в *юридическом* смысле, но только в *религиозно-этическом*.

⁵⁹ См.: Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. С. 76.

⁶⁰ Там же.

политической жизни, то в концепции Б.П. Вышеславцева «идеократия» становится жупелом и главным объектом критики.

Исторически первое и наиболее последовательное обоснование идеократии, идеократической государственности, Б.П. Вышеславцев находил в политическом учении Платона. Платон «исходил из полного отрицания “демократии” и противопоставлял ей идеократию, т.е. как раз господство единой идеи, единой веры, единого обязательного мирозерцания в государстве»⁶¹. Для Платона «власть непосредственно насаждает добро и истину»⁶². В этом, согласно Б.П. Вышеславцеву, и состоит суть идеократии. Неправду идеократии русский философ видел в том, что «в числе идей, сублимирующих власть, облагораживающих ее и делающих мудрой (т.е. властью философов), – нет идеи личности и свободы, нет идеи субъективного права, нет идеи свободной гармонии» [10, с. 189]. Данное обстоятельство, согласно Б.П. Вышеславцеву, не является простым упущением Платона и его последователей, но выражает природу идеократической государственности.

В политической концепции Л.А. Тихомирова «идеократия» рассматривается как общее, родовое понятие, а «демократия» – как понятие видовое, у Б.П. Вышеславцева же «демократия» и «идеократия» оказываются несовместимыми типами власти и способами организации государственно-политической жизни. Идеократия, согласно Б.П. Вышеславцеву, есть диктатура, «тирания идей». В этом качестве она оказывается «величайшим злом», «даже если эти идеи вовсе не ложны»⁶³. Идеократическая государственность несовместима с принципом духовной автономии личности: «то, что Платон упустил в своей философии, было идеей абсолютной ценности личности, идеей свободной индивидуальности и ее неотчуждаемых прав» [10, с. 198].

Как видим, и Л.А. Тихомиров, и Б.П. Вышеславцев поднимали вопрос о религиозно-этическом оправдании власти, но решали его противоположным образом.

В философской концепции Л.А. Тихомирова власть оправдана и законна именно как *идеократия* и в той мере, в какой она сохраняет связь со своей конститутивной идеей, выражает и утверждает духовный идеал нации. В концепции Б.П. Вышеславцева власть рассматривается как начало, отчуждающее человека от самого себя. «Умаление самости, – писал он, – неизбежно во всяком властном отношении» [10, с. 190]. Начало власти предполагает гетерономный приказ или запрет, а потому враждебно началу свободы и автономии личности. Власть содержит в себе момент бесконтрольности и произвола, а потому нуждается в оправдании, «облагораживании», «сублимации». Сублимация власти

⁶¹ См.: Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры: марксизм, неосоциализм, неолиберализм. С. 198.

⁶² Там же. С. 189.

⁶³ Там же. С. 198.

осуществляется посредством *права*⁶⁴. Оправдание власти Б.П. Вышеславцев видел в том, что она служит праву и действует в формах права. Право делает власть осмысленной и сублимированной силой, никогда, впрочем, не устраняя до конца ту «демоническую» ее сторону, которая выражается в понятиях «насилие», «принуждение», «гетерономия», «произвол».

Подведем итог. Обращаясь к проблеме сущности власти, оба философа стремились опираться на христианское учение о человеке, рассматривали «власть» в перспективе выработки и обоснования целостного христианского миропонимания. При этом Л.А. Тихомиров в своей философско-политической концепции делал однозначный выбор в пользу идеократии и монархической государственности, тогда как Б.П. Вышеславцев связывал возможность утверждения христианского понимания сущности власти с политической демократией и либеральной моделью правового государства.

Л. А. Тихомиров рассматривал власть как первичное и конститутивное начало социальной жизни, не противостоящее идее самостоятельности и автономии личности. Б.П. Вышеславцев же видел сущность власти в гетерономном принуждении, несовместимом с христианским пониманием свободы.

Несовместимость двух трактовок власти объясняется не только тем обстоятельством, что русские философы по-разному определяли объем понятия «власть», но и тем, что в трактовке проблемы власти они руководствовались различными философско-антропологическими презумпциями. Если Б.П. Вышеславцев ограничивал объем понятия «власть» областью социально-психологических и политических взаимодействий, то Л.А. Тихомиров включал в него феномены духовного влияния и духовного авторитета («власть идеи», «власть идеала», «власть правды»).

Консервативная философско-политическая концепция Л.А. Тихомирова опирается на понимание человека как существа, стремящегося не столько властвовать над другими, сколько подчиняться верховной власти идеи (идеократии), тогда как либеральная политическая философия Б.П. Вышеславцева базируется на иной философско-антропологической презумпции. Согласно этой презумпции первичной и естественной интенцией человеческой самости признается не стремление властвовать над другими и не искание власти над собой, но восстание против гетерономного властного приказа.

Список литературы

1. Матвейчев О.А. Понятие власти и эволюция либерализма // Тетради по консерватизму. 2021. № 3. С. 62–82.
2. Соловьева С.В. На стороне власти: очерки об экзистенциальном смысле власти. Самара: Самарский университет, 2009. 248 с.

⁶⁴ См. об этом: Дядина Е.А. Проблемы человека и культуры в философии Б. П. Вышеславцева: дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2000 [29]; Абрамова А.В. Этика сублимации Б.П. Вышеславцева: дис. ... канд. филос. наук. Тула, 2007 [30].

3. Тихомиров Л.А. Единоличная власть как принцип государственного строения. М.: Унив. тип., 1897. 135 с.
4. Тихомиров Л.А. Монархическая государственность / вступ. ст. С. Сергеева. М.: ГУП «Облиздат», ТОО «Алир», 1998. 672 с.
5. Тихомиров Л.А. Демократия либеральная и социальная. М.: Унив. тип., 1896. 188 с.
6. Тихомиров Л.А. Социализм в государственном и общественном отношении. М.: типолит. И. Ефимова, 1907. 55 с.
7. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса / вступ. ст., сост. и коммент. В.В. Сапова. М.: Республика, 1994. С. 14–152.
8. Вышеславцев Б.П. Социальный вопрос и ценность демократии // Новый Град. 1932. № 2. С. 39–50.
9. Вышеславцев Б.П. Проблема власти и ее религиозный смысл // Путь. 1934. № 42. С. 3–21.
10. Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры: марксизм, неосоциализм, неолиберализм. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2017. 285 с.
11. Милевский О.А. Л.А. Тихомиров: из истории формирования консервативной мысли в России в конце XIX–начале XX веков: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Томск, 2007. 48 с.
12. Алешин А.И. Критика Б.П. Вышеславцевым философии К. Маркса и индустриализма // Борис Петрович Вышеславцев / под ред. А.И. Алешина. М.: РОССПЭН, 2013. С. 258–316.
13. Кудрявцев В.К., Ширинянц А.А. Идеалы и политика: монархическая государственность Л.А. Тихомирова // Вестник Московского университета. Сер. 12: Политические науки. 2008. № 6. С. 45–50.
14. Смолин М.Б. Государственные идеи Льва Тихомирова // Тихомиров Л.А. Апология Веры и Монархии / сост., вступит. ст. и примеч. М.Б. Смолина. М.: Москва, 1999. С. 5–18.
15. Попов Э.А. Проблема верховной власти в политико-правовых доктринах Л.А. Тихомирова и Б.Н. Чичерина // Философия права. 2005. № 2(14). С. 14–17.
16. Камнев В.М. Русская консервативная мысль XIX – начала XX века. Опыт типологии. СПб.: Наука, 2012. 157 с.
17. Гаврюшин Н.К. Б.П. Вышеславцев и его «философия сердца» // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 55–62.
18. Алешин А.И. Проблема власти в творчестве Б.П. Вышеславцева // Борис Петрович Вышеславцев / под ред. А.И. Алешина. М.: РОССПЭН, 2013. С. 246–257.
19. Осипов И.Д. Антитеза закона и благодати в антропологии права Б. П. Вышеславцева // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения. 2008. № 2. С. 44–50.
20. Соболев А.В. Б.В. Вышеславцев: творческий облик // Борис Петрович Вышеславцев / под ред. А.И. Алешина. М.: РОССПЭН, 2013. С. 9–20.
21. Шестопалов С.В. Аксиология права в философии российского консерватизма: Л.А. Тихомиров, И.А. Ильин: дис. ... канд. филос. наук. Тула, 2009. 160 с.
22. Tidmarsh K. Lev Tikhomirov and a Crisis in Russian Radicalism // Russian Review. 1961. Vol. 20, № 1. P. 45–63.
23. Thaden Edward C. Conservative nationalism in nineteenth century Russia. Washington: Univ. press, Seattle, 1964. P. 181–221.
24. Gleason A. The Emigration and Apostasy of Lev Tikhomirov // Slavic Review. 1967. Vol. 36, № 3. P. 414–429.
25. Wada H. Lev Tikhomirov: His Thought in His Later Years, 1913–1923. Tokyo, 1987. 42 p.
26. Вышеславцев Б.П. С. Франк. Духовные основы общества // Путь. 1930. № 20. С. 107–111.
27. Власкин А.Г. Проблемы демократии в социальной философии русского зарубежья (Б.П. Вышеславцев, С.И. Гессен, Ф.А. Степун) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2010. Т. 11, № 1. С. 139–147.
28. Ермашов Д.В. Теория власти и государственности Л.А. Тихомирова // PolitBook. 2012. № 4. С. 96–103.

29. Дядина Е.А. Проблемы человека и культуры в философии Б.П. Вышеславцева: дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2000. 176 с.

30. Абрамова А.В. Этика сублимации Б.П. Вышеславцева: дис. ... канд. филос. наук. Тула, 2007. 138 с.

References

(Sources)

Individual Works

1. Tikhomirov, L.A. *Demokratiya liberal'naya i sotsial'naya* [Democracy liberal and social]. Moscow: Univ. tip., 1896. 188 p.

2. Tikhomirov, L.A. *Edinolichnaya vlast' kak printsip gosudarstvennogo stroeniya* [Sole power as a principle of state structure]. Moscow: Univ. tip., 1897. 135 p.

3. Tikhomirov, L.A. *Monarkhicheskaya gosudarstvennost'* [Monarchic statehood]. Moscow: GUP «Oblizdat»; TOO «Alir», 1998. 672 p.

4. Tikhomirov, L.A. *Sotsializm v gosudarstvennom i obshchestvennom otnoshenii* [Socialism in state and public relations]. Moscow: tipo-lit. I. Efimova, 1907. 55 p.

5. Vysheslavtsev, B.P. *Etika preobrazhennogo Erosa* [The Ethics of transformed Eros]. Moscow: Respublika, 1994. 368 p.

6. Vysheslavtsev, B.P. *Krizis industrial'noy kul'tury: marksizm, neosotsializm, neoliberalism* [Crisis of industrial culture: Marxism, Neo-Socialism, Neo-Liberalism]. Moscow; Berlin: Direkt-Media, 2017. 285 p.

7. Vysheslavtsev, B.P. Problema vlasti i ee religioznyy smysl [The problem of power and its religious meaning], in *Put'*, 1934, no. 42, pp. 3–21.

8. Vysheslavtsev, B.P. S. Frank. Dukhovnye osnovy obshchestva [S. Frank. Spiritual foundations of society], in *Put'*, 1930, no. 20, pp. 107–111.

9. Vysheslavtsev, B.P. Sotsial'nyy vopros i tsennost' demokrati [The social question and the value of democracy], in *Novyy Grad*, 1932, no. 2, pp. 39–50.

(Articles from Scientific Journals)

10. Ermashov, D.V. Teoriya vlasti i gosudarstvennosti L.A. Tikhomirova [L.A. Tikhomirov's Theory of Power and Statehood], in *PolitBook*, 2012, no. 4, pp. 96–103.

11. Gavryushin, N.K. B.P. Vysheslavtsev i ego «filosofiya serdtsa» [B.P. Vysheslavtsev and his “philosophy of the heart”], in *Voprosy filosofii*, 1990, no. 4, pp. 55–62.

12. Gleason, A. The Emigration and Apostasy of Lev Tikhomirov, in *Slavic Review*, 1967, vol. 36, no. 3, pp. 414–429.

13. Kudryavtsev, V.K., Shirinyants, A.A. Idealy i politika: monarkhicheskaya gosudarstvennost' L.A. Tikhomirova [Ideals and Politics: Monarchical Statehood of L.A. Tikhomirov], in *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 12: Politicheskie nauki*, 2008, no. 6, pp. 45–50.

14. Matveychev, O.A. Ponyatie vlasti i evolyutsiya liberalizma [The Concept of Power and the Evolution of Liberalism], in *Tetrad' po konservatizmu*, 2021, no. 3, pp. 62–82.

15. Osipov, I.D. Antiteza zakona i blagodati v antropologii prava B.P. Vysheslavtseva [The antithesis of law and grace in B.P. Vysheslavtsev's anthropology of law], in *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriya 6. Filosofiya. Kul'turologiya. Politologiya. Pravo. Mezhdunarodnye otnosheniya*, 2008, no. 2, pp. 44–50.

16. Popov, E.A. Problema verkhovnoy vlasti v politiko-pravovykh doktrinah L.A. Tikhomirova i B.N. Chicherina [The problem of supreme power in the political and legal doctrines of L.A. Tikhomirov and B.N. Chicherin], in *Filosofiya prava*, 2005, no. 2(14), pp. 14–17.

17. Tidmarch, K. Lev Tikhomirov and a Crisis in Russian Radicalism, in *Russian Review*, 1961, vol. 20, no. 1, pp. 45–63.

18. Vlaskin, A.G. Problemy demokratii v sotsial'noy filosofii russkogo zarubezh'ya (B.P. Vysheslavtsev, S.I. Gessen, F.A. Stepun) [Problems of Democracy in the Social Philosophy of the Russian Diaspora (B.P. Vysheslavtsev, S.I. Gessen, F.A. Stepun)], in *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii*, 2010, vol. 11, no. 1, pp. 139–147.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

19. Aleshin, A.I. Kritika B.P. Vysheslavtsevym filosofii K. Marksa i industrializma [B.P. Vysheslavtsev's Criticism of Philosophy of K. Marx and Industrialism], in *Boris Petrovich Vysheslavtsev*. Moscow: ROSSPEN, 2013, pp. 258–316.

20. Aleshin, A.I. Problema vlasti v tvorchestve B.P. Vysheslavtseva [The Problem of Power in the work of B.P. Vysheslavtsev], in *Boris Petrovich Vysheslavtsev*. Moscow: ROSSPEN, 2013, pp. 246–257.

21. Smolin, M.B. Gosudarstvennye idei L'va Tikhomirova [State Ideas of Lev Tikhomirov], in Tikhomirov, L.A. *Apologiya Very i Monarkhii* [Apology of Faith and Monarchy]. Moscow: Moskva, 1999, pp. 5–18.

22. Sobolev, A.V. B.V. Vysheslavtsev: tvorcheskii oblik [B.P. Vysheslavtsev: creative look], in *Boris Petrovich Vysheslavtsev*. Moscow: ROSSPEN, 2013, pp. 9–20.

23. Thaden Edward C. *Conservative nationalism in nineteenth century Russia*. Washington: Univ. press, Seattle, 1964. P. 181–221.

(Monographs)

24. Kamnev, V.M. *Russkaya konservativnaya mysl' XIX – nachala XX veka. Opyt tipologii* [Russian conservative thought of the 19th – early 20th centuries. Typology experience]. Saint-Petersburg: Nauka, 2012. 157 p.

25. Solov'eva, S.V. *Na storone vlasti: ocherki ob ekzistentsial'nom smysle vlasti* [On the Side of Power: Essays on the Existential Meaning of Power]. Samara: Samarskiy universitet, 2009. 248 p.

26. Wada H. *Lev Tikhomirov: His Thought in His Later Years, 1913–1923*. Tokyo, 1987. 42 p.

(Thesis and Thesis Abstracts)

27. Abramova, A.V. *Etika sublimatsii B.P. Vysheslavtseva*. Diss. ... kand. filos. nauk [B.P. Vysheslavtsev's Ethics of Sublimation. Cand. philos. sci. diss.]. Tula, 2007. 138 p.

28. Dyadina, E.A. *Problemy cheloveka i kul'tury v filosofii B.P. Vysheslavtseva*. Diss. ... kand. filos. nauk [Problems of Man and Culture in B.P. Vysheslavtsev's Philosophy. Cand. philos. sci. diss.]. Saint-Petersburg, 2000. 176 p.

29. Milevskiy, O.A. L.A. Tikhomirov: iz istorii formirovaniya konservativnoy mysli v Rossii v kontse XIX–nachale XX vekov. Avtoref. diss. ... d-ra ist. nauk [L.A. Tikhomirov: from the History of the Formation of Conservative Thought in Russia in the late 19th and early 20th centuries. Abstr. Dr. hist. sci. diss.]. Tomsk, 2007. 48 p.

30. Shestopalov, S.V. *Aksiologiya prava v filosofii rossiyskogo konservatizma: L.A. Tikhomirov, I.A. Il'in*. Diss. ... kand. filos. nauk [Axiology of Law in the Philosophy of Russian Conservatism: L.A. Tikhomirov, I.A. Ilyin. Cand. philos. sci. diss.]. Tula, 2009. 160 p.

УДК 141.33
ББК 87.3(2)6-07

Николай Игоревич Герасимов

Дом русского зарубежья имени А. Солженицына, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, Россия, Москва, e-mail: nickgerasimow@yandex.ru

Мистический анархизм А.А. Солоновича (историко-философский анализ)

Аннотация. Комплексно реконструируются философские воззрения одной из ключевых фигур мистического анархизма 1920–1930-х гг. А.А. Солоновича. С помощью историко-философского анализа на материале эмигрантской периодики (газет и журналов), а также с привлечением некоторых архивных документов раскрывается специфика религиозно-философской концепции мыслителя, основанной на идейном синтезе гностицизма и анархизма, в контексте таких областей знания, как философская антропология, философия культуры и социальная философия. В результате анализа установлено, что в основе философских воззрений А.А. Солоновича лежит представление о том, что все люди делятся, согласно гностическому учению, на три категории: физики, психики, пневматики. Доказывается, что свои историко-культурные и социально-философские взгляды он так или иначе связывает с этой идеей. Анализ биографии А.А. Солоновича, в частности событий из его жизни, прямо связанных с историей организации «Орден света», позволяет сделать этот вывод, что интеллектуальная жизнь мыслителя была неотделима от его общественно-политической активности как участника движения мистических анархистов 1920–1930-х гг. Этим объясняется, почему А.А. Солонович, прежде всего, стремился выражать себя через лекции, статьи и философские эссе, а не через формат масштабных монографий (единственная большая книга А.А. Солоновича была уничтожена большевиками). В заключение делается вывод о том, что мыслитель вобрал в себя множество характерных черт интеллигента эпохи начала XX в. (революционизм, радикализм, увлечение мистикой и т.д.), но вместе с тем, наряду с А.А. Карелиным, он являлся особым интеллектуалом, религиозно-философские воззрения которого легли в основу идеологии целостного течения внутри теории анархизма.

Ключевые слова: мистический анархизм, масонство, гностицизм, русский анархизм, анархисты, Серебряный век, анархизм Солоновича

Nikolay Igorevich Gerasimov

Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad, Candidate in Philosophy, leading researcher, Russia, Moscow, e-mail: nickgerasimow@yandex.ru

Aleksei A. Solonovich's Mystical Anarchism (A Historical and Philosophical Analysis)

Abstract. In this article the philosophical views of one of the key figures of 1920–1930s Russian mystical anarchism, Aleksei A. Solonovich, are reconstructed in a comprehensive manner. With the help of a historical and philosophical analysis based on the émigré community publications (newspapers and magazines), as well as on some archival documents, the author discloses the main peculiarities of

Solonovich's religious and philosophical thought. The latter, in fact, is based on the ideological synthesis of Gnosticism and anarchism within the following areas of knowledge: philosophical anthropology, philosophy of culture, and social philosophy. As a result, the origin of Aleksei A. Solonovich's philosophical views appears to lie in the idea that, according to the Gnostic doctrine, all people are divided into three categories, which relate to the dimensions of physics, of the psyche, and of the soul. The article demonstrates that Solonovich associated his historical, cultural, and socio-philosophical views with this concept: in fact, an analysis of his biography – including the events of his life directly related to the history of the organization named "Order of Light" – allows us to draw such a conclusion. The author concludes that Solonovich's intellectual life was inseparable from his social and political activity as a participant in the 1920-1930s mystical anarchist movement. This fact explains why he primarily decided to express himself through lectures, articles and philosophical essays, rather than through the format of large-scale monographs (the only significant book written by Solonovich was destroyed by Bolsheviks). In conclusion, it can be affirmed that Aleksei A. Solonovich epitomized many of the characteristic features of an intellectual who lived in the early 20th century in Russia (revolutionary spirit, radicalism, passion for mysticism, etc.), but at the same time, along with Apollon A. Karelin, he was a special intellectual, whose religious-philosophical views formed the basis of the ideology of a holistic movement within the theory of anarchism.

Key words: Mystical Anarchism, Freemasonry, Gnosticism, Russian Anarchism, Anarchists, Silver Age, Solonovich's Anarchism

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.2.107-120

Алексей Александрович Солонович (1887–1937) – математик и религиозный мыслитель, являющийся одной из ключевых фигур в мистическом анархизме 1920–1930-х гг. К сожалению, в историко-философской литературе он практически не представлен. Гностицизм, культура масонства, анархизм – все это А.А. Солонович удивительным образом сочетал в своей деятельности, творчески реализуя себя и в качестве общественно-политического активиста, и в качестве оригинального мыслителя, внесшего весомый вклад в интеллектуальную культуру эпохи глобальных перемен и катастроф.

А.А. Солонович и А.А. Карелин – люди, вокруг которых в 1920–1930-е гг. складывался Восточный отряд Тамплиеров Всемирного ордена Тамплиеров (также известный как «Орден света»). Это была законспирированная организация, в рамках которой создавалась целая сеть эзотерических кружков, эклектично соединяющих в своей деятельности и масонство, и гностицизм, и анархизм. На собраниях таких кружков читались лекции, а также проходили экспериментальные театральные постановки (читки гностических текстов). О философских взглядах предшественников «советских тамплиеров» (Г.И. Чулков, Вяч. Иванов) мы знаем немало. Совершенно иная ситуация с А.А. Солоновичем и А.А. Карелиным. Их мистический анархизм как концептуальное явление представлен в научных публикациях весьма фрагментарно. Историки склонны интегрировать деятельность двух анархистов в общий контекст социально-политической жизни России 1920–1930-х гг., не вдаваясь в историко-философские подробности их интеллектуальной биографии. В тех же случаях,

когда делается попытка анализа мировоззренческих установок двух мыслителей, речь идёт в большей степени о социально-политических вопросах, нежели о собственно-философских. Например, Д.И. Рублев лишь в общих чертах замечает, что анархо-мистики использовали гностические и христианские идеи¹. В.А. Савченко, анализируя деятельность мистических анархистов 1920-х гг., упоминает печатные органы этого движения в эмиграции (газета «Рассвет» и журнал «Пробуждение»), но ничего не говорит о публикуемых в них философских эссе (среди которых, в том числе, и работы А.А. Солоновича)². В тех случаях, когда философы-исследователи преследуют цель раскрыть идейное своеобразие мыслителей, речь идёт исключительно об А.А. Карелине (как это делают, например, С.О. Зотов и Н.И. Димитрова)³, а А.А. Солоновича просто упоминают как анархиста-мистика в контексте российского либертарного движения.⁴ Европейские историки философии, чаще всего, о феномене мистического анархизма в России знают очень мало, нередко их исследования взаимосвязи анархизма и мистики не выходят за границы анализа средневековых ересей и мистицизма XVII в. (как это делает, например, С. Кричли)⁵. В американских исторических исследованиях А.А. Солонович в лучшем случае заслуживает лишь краткого упоминания⁶. Тем не менее есть редкие научные публикации (русскоязычные и англоязычные), в которых «советского тамплиера» справедливо рассматривают в качестве автора философской концепции, которая легла в основу идеологии анархо-мистической организации. К сожалению, даже в таких случаях идеи А.А. Солоновича используются скорее как средство для раскрытия другой темы (связь космизма и анархизма и т.д.)⁷, а не в качестве самостоятельного историко-философского явления. Многие сочинения мыслителя пока ещё труднодоступны для исследователей, а о некоторых из них

¹ См.: Рублев Д.И. Российский анархизм в XX веке. М.: Родина, 2019. С. 451 [1].

² См.: Савченко В.А. Эмигрантская русскоязычная и украиноязычная анархистская пресса 20-х гг. XX в. // Интеллигенция и власть. 2017. № 36. С. 186–199[2].

³ См.: Зотов С.О. Гностические образы в корпусе легенд ордена российских тамплиеров // Платоновские исследования. СПб.: Изд-во Общество с ограниченной ответственностью «Издательство РХГА». 2014. С. 389–414 [3]; Димитрова Н.И. «Мягкая революция» мистического анархизма // Соловьевские исследования. 2017. № 3 (55). С. 112–121 [4].

⁴ См.: Сапон В.П. «Боевая радуга новой культуры» (анархо-мистическое движение в нижегородской провинции) // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2007. № 1. С. 26–32 [5]; Рябов П.В. Краткий очерк истории русского анархизма. От Феофосия Косого до Алексея Борового. М.: Common place, 2020. С. 240 [6].

⁵ См.: Critchley S. Mystical Anarchism // Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory. 2009. Vol. 10, issue 2. P. 272–306 [7].

⁶ См.: Avrich. P. The Russian anarchists. Princeton University Press. 1967. P. 228 [8].

⁷ См.: Евлаников В.П., Евланикова Г.Е. Идеи космизма в русской неонархистской философии // Символ науки: международный научный журнал. 2016. № 3–4 (15). С. 99–101[9]; Heim R. Rethinking Reality: Here's How Anarchism and Mysticism Go Together (II) [Электронный ресурс]. URL: <https://newageru.hypotheses.org/1819> [Дата обращения: 13.03.2022] [10]; Aronova E. The Vicissitudes of the Science Citation Index in the USSR // Cold War Social Science: Transnational Entanglements // ed. by M. Solovey, C. Daye. London: Palgrave Macmillan, 2021. P. 84–98 [11].

мы вообще знаем по второисточникам. Тратат «Бакунин и культ Иальдобао-фа», например, и вовсе уничтожен ГПУ⁸. Некоторые труды А.А. Солоновича переиздаются⁹, но в таких малых масштабах, что этого просто недостаточно для того, чтобы привлечь внимание философского сообщества. На данный момент нет ни одного специального академического исследования, в котором комплексно рассматривались бы философские воззрения русского либертария. В рамках данной статьи с опорой на эмигрантскую периодику («Рассвет», «Русский Вестник – Рассвет», «Пробуждение», «Дело труда» и «Волна») и некоторые архивные документы (РГАЛИ и ЦА ФСБ) мы предлагаем посмотреть на собственно философские взгляды одного из главных представителей мистического анархизма XX в.

Жизненный путь А.А. Солоновича

В 1905 г. А.А. Солонович, молодой дворянин, студент физико-математического факультета Московского университета и поклонник гностицизма, был поставлен «на учёт за революционную агитацию»¹⁰. К сожалению (или к счастью), судьба распорядилась так, что в сообщество Г.И. Чулкова и Вяч. Иванова он попасть не успел. В 1914 г. он заканчивает университет и в том же году на несколько месяцев становится послушником Святогорского монастыря. Тогда же в печать выходит и его небольшая книга «Скитания духа» (1914 г.)¹¹, против автора которой церковная цензура выдвигает обвинение в оскорблении религии и нравственности (но суд выносит оправдательный приговор). В 1914–1918 гг. А.А. Солонович преподаёт математику в гимназиях Москвы, в 1920–1925 гг. – в звании приват-доцента читает курс математики в Московском высшем техническом училище. С 1917 г. становится активным участником анархического движения, а в последующем вместе с А.А. Карелиным создаёт анархо-мистическую организацию «Орден света». В 1919–1921 гг. А.А. Солонович – активный участник бесед в «Вольном Содружестве духовных течений», где в своих публичных выступлениях критикует и марксизм, и антропософию, к которой в ранние годы своей жизни испытывал симпатию¹². В 1921–1930 гг. проводит в Кропоткинском музее регулярные встречи анархи-

⁸ См.: Савченко В. 100 знаменитых анархистов и революционеров. Харьков: Фолио, 2008. С. 338 [12].

⁹ См.: Солонович А.А. Критика материализма (2-й цикл лекций по философии) // Орден российских тамплиеров. Т. 3. Документы 1922–1930 гг. Легенды тамплиеров. Литература Ордена // ред. А.Л. Никитин. М.: Минувшее, 2003. С. 443–514 [13].

¹⁰ См.: Никитин А.Л. К событиям 20-х гг. вокруг Кропоткинского музея // Труды Комиссии по научному наследию П.А. Кропоткина / ред. А.В. Гордон, Н.М. Пирумова, Н.К. Фигуровская, А.В. Бирюков. М., 1992. Вып. 2. С. 82–123 [14].

¹¹ См.: Солонович А.А. Скитания духа. М.: Сфинкс, 1914. 188 с. [15].

¹² См.: Жемчужникова М.Н. Воспоминания о Московском антропософском обществе // Минувшее. Исторический альманах / ред. В. Эллой. Париж: Atheneum, 1988. Вып. 6. С. 42–43 [16].

стов-мистиков (с разражения С.Г. Кропоткиной)¹³. В рамках просветительских собраний «Ордена света» А.А. Солонович читает лекции по разным философским проблемам. До конца неизвестен тематический размах этих лекционных курсов, но уже можно сказать, что, помимо критики материализма, он посвящал свои лекции восточной философии. На занятиях присутствовали различные представители интеллигенции (например, юные М.А. Чехов и Ю.А. Завадский)¹⁴. Сильнейшим образом А.А. Солонович повлиял на математика В.В. Налимова, который систематически посещал собрания «Ордена света» и по словам которого «советский тамплиер» убедил его в том, что «философское осмысление мироздания возможно только на языке математики»¹⁵. О своём учителе он вспоминает так: «Он был прирожденным оратором. Речь его захватывала и завораживала с первых слов — высокая мысль, оригинальность суждений, вдохновенность и смелость... в те уже начинавшие мрачнеть годы. Он был умен и отважен» [19, с. 325].

После смерти А.А. Карелина в 1926 г. А.А. Солонович становится центральной фигурой мистического анархизма. Из следственных показаний Д.А. Бека следует, что А.А. Солонович был одним из соорганизаторов эмигрантского «филиала» мистического анархизма в США¹⁶. Во второй половине 1920-х гг. анархо-мистики стали максимально уязвимы для критики (больше, чем раньше). Признания и поддержки со стороны международных анархистских движений не было, конфликты с другими анархистами в СССР усиливались, а из-за «градуса» большевистской цензуры деятельность «Ордена света» постепенно сходилась на нет. В 1929 г. в анархо-коммунистическом журнале «Дело труда» выходит одна из самых язвительных статей против анархо-мистиков, которая называется «Трубадур мистического анархизма (А.А. Солонович)»¹⁷. Может показаться, что в этом сюжете можно увидеть исключительно идеологические разногласия между анархистами мистического толка и анархо-коммунистами. В действительности это, как выражается А.Л. Никитин, «был ничем не прикрытый политический донос», так как и П.А. Аршинов, редактор журнала, и Ю. Аникист, автор статьи, сотрудничали с органами ОГПУ¹⁸. По сути, против А.А. Солоновича как главного выразителя мистического анархизма шла продуманная информационная атака большевиков. В 1937 г. после оче-

¹³ См.: Рублев Д.И., Рябов П.В. Алексей Алексеевич Боровой: человек, мыслитель, анархист // Россия и современный мир. 2011. № 2 (71). С. 226 [17].

¹⁴ См.: Сапон В.П. Русский либертариан А.А. Карелин // Отечественная история. 2008. № 2. С. 160–169 [18].

¹⁵ См.: Налимов В. В. Канатоходец. М.: Прогресс, 1994. С. 122 [19].

¹⁶ См.: Показания Бека Д.А. 5–7 марта 1937 г. // Орден Российских тамплиеров. Т. 2. Документы 1930–1944 гг. / ред. А.Л. Никитин. М.: Минувшее, 2003. С. 245–253 [20].

¹⁷ См.: Аникист Ю. Трубадур мистического анархизма (А.А. Солонович) // Дело труда. 1929. № 50–51. С. 15–17 [21].

¹⁸ См.: Никитин А.Л. Дело «Ордена света» // Орден российских тамплиеров. Т. 2. Документы 1930–1944 гг. М.: Минувшее, 2003. С. 11 [22].

редного ареста русский мыслитель объявляет голодовку. К сожалению, этот жест протеста оказался несовместим с болезнью сердца – русский либертариий умирает. В.В. Налимов позднее признался, что после того, как узнал о смерти своего учителя, «принял его духовную эстафету»¹⁹.

Учение о трёх типах личности

Учение о трёх типах личности является, пожалуй, центральной идеей всех философских взглядов А.А. Солоновича. В развёрнутой форме эта концепция изложена в эссе «Личность и общество», которое было опубликовано в 3 частях в журнале «Пробуждение» (№3, №4, 1927; №6, 1928). Данная работа была написана как ответ на концепцию анархиста и философа-интуитивиста А.А. Борового, полагавшего, что между личностью и обществом всегда будет конфликт и что этот конфликт невозможно преодолеть никакими социальными преобразованиями и духовными практиками (полемика между мыслителями началась ещё в 1907 г.²⁰).

А.А. Солонович считает, что убеждение М.А. Бакунина в том, что человеческие животность, мысль и бунт составляют три принципа существования личности, есть не что иное, как «зеркало» гностической типологии людей (физики, психики, пневматики)²¹. Из этой мысли он выводит следующее: есть три социальных типа и три стадии развития индивидуального и коллективного.

Физик – тип личности, для которого характерно полное определение себя через телесность. Наиболее сильные телесные переживания создают аксиологическую систему его мировоззрения. Им руководят голод, чувственность и страх смерти. Голоду соответствует утилитаризм и алчность, чувственности – патриархальное отношение к женщине, страху смерти – бытовые суеверия. Физик погружён в родовую историю и не отделяет себя от предков. Он может хорошо проявить себя в экспериментальной науке, но всегда будет снисходительно относиться к математике и метафизике. Потусторонний мир для него не отличается от окружающего земного мира, поэтому в сфере религии он будет проводить весьма грубые ассоциативные параллели между материальной действительностью и вероятной загробной жизнью.

Если у физика рождается сын психик, то последний восстает против своего отца, так как психику характерно мыслить себя в качестве индивидуальной личности, которая априори находится в конфликте с окружающим миром. Психик по своей натуре философ. Реальность психика создается посредством эмоционального переживания отвлеченных понятий, которые порождает его ра-

¹⁹ См.: Налимов В.В. Умер ли анархизм? // Труды по научному наследию П.А. Кропоткина. Вып. 2. М.: Институт экономики РАН, 1992. С. 127 [23].

²⁰ Впервые А.А. Солонович написал А.А. Боровому 8 февраля 1907 г. (см.: Солонович А.А. Письмо А.А. Боровому. 8 февраля 1907 г. РГАЛИ. Ф. 1023. Оп. 1. Д. 675. Л. 1–2 [24]).

²¹ См.: Солонович А.А. Личность и общество // Пробуждение. 1927. № 3. С. 36 [25].

зум. Враждебный окружающий мир он стремится «обуздать» – он создает разного рода социальные учреждения (от науки до политики и права). Психик творит порядок через властные институты. Если физику соответствует бакунинская «животность», психику – «мысль». А.А. Солонович склонен видеть в А.А. Боровом психика, который не может провести границу между равенством и понятием о равенстве. Косвенно он даже отказывает своему оппоненту в каких-либо притязаниях на бакунинский «бунт»: «”Бунт” знает само равенство, “мысль” же – только понятие о нем» [26, с. 66].

Пневматик восстает против психика с его культурой отвлеченных понятий, так как стремится к «подлинному Логосу», который укоренен в сфере мистического. Психик не понимает, что «область “мысли” есть в сущности область чистого релятивизма»²², так как на уровне отвлеченных понятий нет глубинного соприкосновения со Вселенной, которое доступно через мистику. Пневматик своеобразным образом синтезирует чувственность физика и психика. Если физик суть продукт эволюции окружающей среды, психик – результат конфликта между «Я» и окружающей средой, то пневматик – это тот, кто стоит выше этой самой среды и видит преходящее и вселенское в каждой личности и в каждом коллективе (преодолевая антропоцентризм психика). Он рассматривает свое «Я» пластично и осознает, что индивидуальные переживания личности не исчерпывают все многообразие человеческого сознания.

Социальные формы взаимодействия для физика – семья, толпа, масса, для психика – учреждения и организации, для пневматика – тайные альянсы и «адепты». В этом смысле К. Маркс для А.А. Солоновича – психик (коммунистическая партия, поиск закономерностей), М.А. Бакунин – пневматик («Тайный альянс», духовный бунт). А.А. Боровой, с точки зрения А.А. Солоновича, настаивает на том, что конфликт между личностью и обществом преодолеть невозможно, так как ему (А.А. Боровому) недоступно мышление пневматика. Хотя «советский тамплиер» высоко ценил ум и эрудицию своего оппонента²³, он полагал, что в рамках его концепции личность и общество «представляют из себя как бы два лезвия ножниц, которыми режется жизнь»²⁴.

Философия культуры

«Подобно тому, как отдельный человек в своем развитии проходит известные фазисы, так точно проходит известные фазисы и культура» [29, с. 26], – пишет А.А. Солонович, тем самым сближаясь с идеями Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева и О. Шпенглера. Всякая историческая эпоха, с его точки зрения, обязательно включает в себя своеобразную культурную исчерпаемость –

²² См.: Солонович А.А. Личность и общество // Пробуждение. 1928. № 6. С. 34 [27].

²³ См.: Солонович А.А. Письмо А.А. Боровому. 21 сентября 1922 г. РГАЛИ. Ф. 1023. Оп. 1. Д. 675. Л. 3 [28].

²⁴ См.: Солонович А.А. Личность и общество // Пробуждение. 1927. № 3. С. 39.

наука, искусство и философия доходят до своих исторически обусловленных пределов, человек же остается наедине с собой, когда пределы эти оказываются достигнуты. Конкретная культура начинает разрушаться, оставляя после себя пустоту, которая предшествует будущей, еще не созревшей исторической эпохе. В начале каждой эпохи культура сопряжена с идеей Вселенной, поэтому мифотворчество стоит у истоков новой эстетики, этики и космологии. В дальнейшем от мифотворчества культура переходит к этапу появления рациональных отвлеченных систем (что вовсе не свидетельствует о том, что люди в эпоху систем в чем-то умнее людей эпохи мифотворчества). В своей статье «Философия культуры» (1927 г.) А.А. Солонович замечает, что наука и философия с методологической точки зрения сводятся к комбинаторике фактов, что любая теория суть не более чем утилитарное отношение к фактическим данным, их приспособление к удобству использования человеческим разумом (в этом А.А. Солонович солидарен с идеями Э. Маха). Любая философия по своей природе стремится к антропоморфизации жизни (в философии высший такой предел – И. Кант). Всякая культура – стремление человека наделить личностными чертами окружающую его действительность. Есть ли в этом власть и насилие над жизнью? А.А. Солонович полагает, что безусловно есть. Предвосхищая анархо-примитивизм Дж. Зерзана, он считает, что «понять вещи – значит владеть ими», что всякая философия есть «система использования» фактов, которая относится «к критериям пользы» и к истине не имеет никакого отношения²⁵. В итоге человек в конце концов «исчерпывает» культуру, извлекает из нее все смыслы (посредством интеллектуального насилия над жизнью), которые она может дать, – так завершается историческая эпоха. С онтологической точки зрения в конце своего пути культура покидает земной мир и устремляется в другие части Вселенной. Таким образом, для А.А. Солоновича существуют три этапа развития культуры: 1) мифотворческий; 2) рациональный; 3) этап «исчерпания» культуры.

Однако не стоит полагать, что мыслитель является агностиком. Для познания истины, с его точки зрения, необходимо отказаться от власти, отказаться от стремления «владеть» явлениями и «найти какой-то свой язык» в области гносеологии²⁶. Что это может быть за язык? А.А. Солонович не отвечает на этот вопрос, зато в «Критике материализма» (1925 г.) представляет весьма развернутое изложение своей собственной гносеологической концепции. С его точки зрения, субъектно-объектные отношения заканчиваются там, где человек вступает в область самопознания. В самопознании субъект и объект сливаются. Познающий субъект смотрит не на свое отстраненное отражение, а на себя, включенного в жизнь. Так происходит иррациональное познание, в отношении которого невозможно говорить о каком-то академическом научном языке ана-

²⁵ См.: Солонович А.А. Философия культуры // Пробуждение. 1927. №2. С. 27–30 [29].

²⁶ Там же.

лиза²⁷. Так как человек способен духовно впустить в себя окружающий мир, то он посредством познания себя переживает и жизнь. Переживание это выражается в созерцании исторической культуры как индивидуальности.

Анархизм, религия и общество

«Подлинная великая анархия» для А.А. Солоновича возможна только там, где есть мистика пневматика. Все формы секулярного анархизма покоятся на слепой вере в силу человеческого разума, на «примитивной мистике»²⁸. Эгоизм и альтруизм – две крайности развития такого вида анархистской мысли, которые в конечном счете утверждают «религию человечества» (Л. Фейербах) или вовсе «замыкают» человека на себе (М. Штирнер). Парадоксально, но именно через секуляризацию в анархизме гибнут гуманистические идеалы. В статье «Задача рабочего» (1930 г.) он показывает, как идея трудящегося затемняет идею личности²⁹. Подлинная человеческая свобода связана не с социалистическим дискурсом, а с религиозной жизнью. По мнению А.А. Солоновича, идеал христианства – «проповедник, восставший против безобразий современного ему общества»³⁰. Такой христианский идеал актуален во все исторические эпохи. В истории, с его точки зрения, существуют клерикально-этактистская форма религии и ее противоположность, которая социально и культурно выражается в анархическом бунте³¹. Сквозь всю хронологию жизни человечества эти две формы религии конфликтуют, порождая войны и революции.

Синтез антиэтактизма и антиклерикализма – это идея, которая уходит корнями в эпоху раннего христианства и особо ярко проявляется в гностицизме Карпократа с его «учением о коммунистическом анархизме»³². В Средние века этот конфликт двух форм религии получил дальнейшее развитие. Тамплиеры, с точки зрения мыслителя, являются «духовными рыцарями», погибшими в ходе средневековых военных конфликтов (сражаясь на стороне восставших крестьян)³³. Их орденская культура легла в основу будущих тайных обществ и масонских организаций, из которых выросли все революционные политические партии³⁴.

В «антиэтактизме» М.А. Бакунина А.А. Солонович склонен видеть бунт против клерикально-этактистской формы религии, но не против религии как вы-

²⁷ См.: Солонович А.А. Критика материализма (2-й цикл лекций по философии) // Орден российских тамплиеров. Т.3: Документы 1922–1930 гг. Легенды тамплиеров. Литература Ордена / ред. А.Л. Никитин. С. 450.

²⁸ См.: Солонович А.А. Личность и общество // Пробуждение. 1928. № 6. С. 34 [27].

²⁹ См.: Солонович А.А. Задача рабочего // Рассвет. 1930. № 14(182). С. 2 [30].

³⁰ См.: Солонович А.А. Волхвы и предтечи // Русский Вестник – Рассвет. 1926. № 156. С. 2 [31].

³¹ См.: Солонович А.А. Волхвы и предтечи (продолжение) // Русский Вестник – Рассвет. 1926. № 157. С. 2 [32].

³² Там же.

³³ Там же.

³⁴ См.: Показания А.А. Солоновича. ЦА ФСБ РФ. Р-33312, Т. 7, Л. 601 [33].

ражения духовной свободы. В этом мнении он не одинок – подобную точку зрения высказывали В.В. Зеньковский, Д.С. Мережковский и др.³⁵ Философские взгляды П.А. Кропоткина он характеризует как «реалистические», понимая под этим его интеллектуальную борьбу за подлинное знание, которое противостоит государственной академической науке. Синтезируя свое учение о трех типах личности с этикой «бунтующего князя», он выводит следующую мысль: мораль физика покоится исключительно на инстинкте, мораль психика – на личной симпатии, мораль пневматика – на сверхличной любви³⁶.

Несмотря на то что «подлинная анархия» возможна только посредством религии, «советский тамплиер» полагает, что каждый человек выбирает свой путь общественных освободительных преобразований. Политическая модель поведения должна складываться индивидуально, в зависимости от того, как устроена духовная жизнь личности, к чему она больше всего расположена (религия, разум, инстинкт)³⁷. Конечная цель освобождения общества – появление «согласий» как форм анархических юридических связей между людьми³⁸. «Согласиями» он называет «свободные анархические союзы, коммуны, общества и т.д., существующие для каждого лишь постольку, поскольку этого хочет он сам»³⁹.

С одной стороны, А.А. Солонович органически вписывается в религиозно-философский мир Серебряного века в качестве типичного представителя, впитавшего в себя характерные увлечения и стремления своей эпохи. Сочетание академической карьеры в области математики с вольной концептуализацией христианских сюжетов (П.А. Флоренский), увлечение гностицизмом (Вл. С. Соловьев), стремление через философские беседы создавать свободные интеллектуальные ассоциации (Н.А. Бердяев и др.), попытка сформировать принципиально новый диалог между обществом и религией (Д.С. Мережковский и др.) – все это легло в основу его духовного творчества. С другой стороны, в переломную для России эпоху мы едва ли сможем найти иного мыслителя (помимо А.А. Карелина), чьи религиозно-философские воззрения создавали бы интеллектуальный фундамент для анархической организации с множеством самостоятельных ячеек. Общественно-политическая жизнь А.А. Солоновича неотделима от его творческой биографии – этим обуславливается тот факт, что «советский тамплиер» стремился духовно реализовать себя через эссе, статьи и лекции, т.е. через максимально пластичные формы

³⁵ См.: Герасимов Н.И. М.А. Бакунин и философия русского зарубежья // Философские науки. 2014. № 7. С. 103–112 [34].

³⁶ Здесь, очевидно, А.А. Солонович отсылает к кропоткинской рецепции этики М. Гюйо (см.: Кропоткин П.А. Этика: Избранные труды. М.: Политиздат, 1991. С. 248–249 [35]). Гностическое прочтение моральной философии П.А. Кропоткина осуществлялось мыслителем всего один раз, но весьма обстоятельно и систематично (см.: Солонович А.А. Философские предпосылки учения П.А. Кропоткина // Пробуждение. 1928. № 8. С. 28–46 [36]).

³⁷ См.: Солонович А.А. Волхвы и предтечи // Русский Вестник – Рассвет. 1926. № 157. С. 2.

³⁸ См.: Солонович А.А. Памяти А.А. Карелина // Пробуждение. 1927. № 1. С. 8 [37].

³⁹ См.: Солонович А.А. Анархизм и социализм (философско-психологический и социологический этюд в афористической форме) // Волна. 1924. № 50. С. 20 [38].

существования философской мысли. Эклектично синтезируя элементы разных концепций, он создал хотя и противоречивое, но весьма целостное учение, в котором есть магистральная идея (учение о трех типах личности) и дополняющие ее мысли (рассуждения о философии культуры, специфическая рецепция анархистской теории и т.д.). Мистический анархизм А.А. Солоновича – характерный феномен так называемого «постклассического»⁴⁰ этапа развития либертарной теории, в рамках которого радикальные левые теоретики порождали многообразные формы ревизионизма, адаптируя (А.Л. Гордин) или радикально переосмысляя/преодолеывая (А.А. Боровой) классические концепции М.А. Бакунина и П.А. Кропоткина.

Список литературы

1. Рублев Д.И. Российский анархизм в XX веке. М.: Родина, 2019. 704 с.
2. Савченко В.А. Эмигрантская русскоязычная и украинскоязычная анархистская пресса 20-х гг. XX в. // Интеллигенция и власть. 2017. № 36. С. 186–199.
3. Зотов С.О. Гностические образы в корпусе легенд ордена российских тамплиеров // Платоновские исследования. СПб.: Изд-во Общество с ограниченной ответственностью «Издательство РХГА». № 1. С. 389–414.
4. Димитрова Н.И. «Мягкая революция» мистического анархизма // Соловьевские исследования. 2017. Вып. 3(55). С. 112–121.
5. Сапон В.П. «Боевая радуга новой культуры» (анархо-мистическое движение в нижегородской провинции) // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2007. № 1. С. 26–32.
6. Рябов П.В. Краткий очерк истории русского анархизма. От Феодосия Косого до Алексея Борового. М.: Common place, 2020. 384 с.
7. Critchley S. Mystical Anarchism // Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory. 2009. Vol. 10, issue 2. P. 272–306.
8. Avrich. P. The Russian anarchists. Princeton University Press, 1967. 303 p.
9. Евланников В.П., Евланникова Г.Е. Идеи космизма в русской неонанархистской философии // Символ науки: международный научный журнал. 2016. № 3–4 (15). С. 99–101.
10. Heim R. Rethinking Reality: Here's How Anarchism and Mysticism Go Together (II) [Электронный ресурс]. URL: <https://newageru.hypotheses.org/1819> [Дата обращения: 13.03.2022].
11. Aronova E. The Vicissitudes of the Science Citation Index in the USSR // Cold War Social Science: Transnational Entanglements / ed. by M. Solovey, C. Daye. London: Palgrave Macmillan, 2021. P. 84–98.
12. Савченко В. 100 знаменитых анархистов и революционеров. Харьков: Фолио, 2008. 510 с.
13. Солонович А.А. Критика материализма (2-й цикл лекций по философии) // Орден российских тамплиеров. Т. 3. Документы 1922–1930 гг. Легенды тамплиеров. Литература Ордена / ред. А.Л. Никитин. М.: Минувшее, 2003. С. 443–514.
14. Никитин А.Л. К событиям 20-х гг. вокруг Кропоткинского музея // Труды Комиссии по научному наследию П.А. Кропоткина / ред. А.В. Гордон, Н.М. Пирумова, Н.К. Фигуровская, А.В. Бирюков. М., 1992. Вып. 2. С. 82–123.
15. Солонович А.А. Скитания духа. М.: Сфинкс, 1914. 188 с.

⁴⁰ Подробно о концептуальных различиях между «классическим» и «постклассическим» анархизмом пишет П.В. Рябов (см.: Рябов П.В. Философия постклассического российского анархизма – terra incognita для историко-философских исследований (к постановке проблемы) // Преподаватель XXI век. 2009. № 3. С. 289–297 [39]).

16. Жемчужникова М.Н. Воспоминания о Московском антропософском обществе // Минувшее. Исторический альманах / ред. В. Эллой. Париж: Atheneum, 1988. Вып. 6. С. 42–43.
17. Рублев Д.И., Рябов П.В. Алексей Алексеевич Боровой: человек, мыслитель, анархист // Россия и современный мир. 2011. № 2(71). С. 221–239.
18. Сапон В.П. Русский либертариан А.А. Карелин // Отечественная история. 2008. № 2. С. 160–169.
19. Налимов В. В. Канатоходец. М.: Прогресс, 1994. 456 с.
20. Показания Бема Д.А. 5–7 марта 1937 г. // Орден Российских тамплиеров. Т. 2. Документы 1930–1944 гг. / ред. А.Л. Никитин. М.: Минувшее, 2003. С. 245–253.
21. Аникст Ю. Трубадур мистического анархизма (А.А. Солонович) // Дело труда. 1929. № 50–51. С. 15–17.
22. Никитин А.Л. Дело «Ордена света» // Орден российских тамплиеров. Т. 2. Документы 1930–1944 гг. М.: Минувшее, 2003. С. 6–15.
23. Налимов В.В. Умер ли анархизм? // Труды Комиссии по научному наследию П.А. Кропоткина / ред. А.В. Гордон, Н.М. Пирумова, Н.К. Фигуровская, А.В. Бирюков. М.: Институт экономики РАН, 1992. Вып. 2. С. 124–127.
24. Солонович А.А. Письмо А.А. Боровому. 8 февраля 1907 г. РГАЛИ. Ф. 1023. Оп. 1, Д. 675. Л. 1–2.
25. Солонович А.А. Личность и общество // Пробуждение. 1927. № 3. С. 36–39.
26. Солонович А.А. Личность и общество // Пробуждение. 1927. № 4. С. 62–66.
27. Солонович А.А. Личность и общество // Пробуждение. 1928. № 6. С. 33–48.
28. Солонович А.А. Письмо А.А. Боровому. 21 сентября 1922 г. РГАЛИ. Ф. 1023. Оп. 1, Д. 675. Л. 3.
29. Солонович А.А. Философия культуры // Пробуждение. 1927. № 2. С. 26–37.
30. Солонович А.А. Задача рабочего // Рассвет. 1930. № 14(182). С. 2.
31. Солонович А.А. Волхвы и предтечи // Русский Вестник – Рассвет. 1926. № 156. С. 2.
32. Солонович А.А. Волхвы и предтечи (продолжение) // Русский Вестник – Рассвет. 1926. № 157. С. 2.
33. Показания А.А. Солоновича. ЦА ФСБ РФ. Р-33312. Т. 7. Л. 601.
34. Герасимов Н.И. М.А. Бакунин и философия русского зарубежья // Философские науки. 2014. № 7. С. 103–112.
35. Кропоткин П.А. Этика: Избранные труды. М.: Политиздат, 1991. 496 с.
36. Солонович А.А. Философские предпосылки учения П.А. Кропоткина // Пробуждение. 1928. № 8. С. 28–46.
37. Солонович А.А. Памяти А.А. Карелина // Пробуждение. 1927. № 1. С. 5–10.
38. Солонович А.А. Анархизм и социализм (философско-психологический и социологический этюд в афористической форме) // Волна. 1924. № 50. С. 16–26.
39. Рябов П.В. Философия постклассического российского анархизма – terra incognita для историко-философских исследований (к постановке проблемы) // Преподаватель. XXI век. М., 2009. № 3. С. 289–297.

References

Sources

Individual Works

1. Ankist, Yu. Trubadur misticheskogo anarkhizma (A.A. Solonovich) [The Troubadour of Mystical Anarchism (A.A. Solonovich)], in *Delo truda*, 1929, no. 50–51, pp. 15–17.
2. Pokazaniya A.A. Solonovicha [A.A. Solonovich's investigative evidence], in *Central Archive of the Federal Security Service of the Russian Federation*, R-33312, vol. 7, L., 601.

3. Pokazaniya D.A. Bema. 5–7 marta 1937 г. [D.A. Bem's investigative evidence. 5–7 March 1937], in *Orden Rossiyskikh tamplirov. T. 2. Dokumenty 1930–1944 gg.* [Order of Russian Templars. Vol. 2. Documents 1930–1944]. Moscow: Minuvshee, 2003, pp. 245–253.
4. Solonovich, A.A. Anarkhizm i sotsializm (filosofsko-psikhologicheskii i sotsiologicheskii etyud v aforisticheskoy forme) [Anarchism and Socialism (a philosophical-psychological and sociological sketch in aphoristic form)], in *Volna*, 1924, no. 50, pp. 16–26.
5. Solonovich, A.A. Volkhyi i predtechi (prodolzhenie) [Magi and forerunners (continued)], in *Russkiy Vestnik – Rassvet*, 1926, no. 157, p. 2.
6. Solonovich, A.A. Volkhyi i predtechi [Magi and forerunners], in *Russkii Vestnik – Rassvet*, 1926, no. 156, p. 2.
7. Solonovich, A.A. Zadacha rabochego [The worker's task], in *Rassvet*, 1930, no. 14(182), p. 2.
8. Solonovich, A.A. Kritika materializma (2-y tsikl lektsiy po filosofii) [Critique of Materialism (2nd Philosophy lecture series)], in *Orden rossiyskikh tamplirov. T. 3. Dokumenty 1922–1930 gg. Legendy tamplirov. Literatura Ordena* [The Order of the Russian Templars. Vol. 3. Documents 1922–1930. Legends of the Templars. Literature of the Order]. Moscow: Minuvshee, 2003, pp. 443–514.
9. Solonovich, A.A. Lichnost' i obshchestvo [Person and society], in *Probuzhdenie*, 1927, no. 4, pp. 62–66.
10. Solonovich, A.A. Lichnost' i obshchestvo [Person and society], in *Probuzhdenie*, 1927, no. 3, pp. 36–39.
11. Solonovich, A.A. Lichnost' i obshchestvo [Person and society], in *Probuzhdenie*, 1928, no. 6, pp. 33–48.
12. Solonovich, A.A. Pamyati A.A. Karelina [In memory of A. A. Karelin], in *Probuzhdenie*, 1927, no. 1, pp. 5–10.
13. Solonovich, A.A. Skitaniya dukha [Wandering in the Spirit]. Moscow: Sfinks, 1914. 188 p.
14. Solonovich, A.A. Filosofiya kul'tury [The philosophy of culture], in *Probuzhdenie*, 1927, no. 2, pp. 26–37.
15. Solonovich, A.A. Pis'mo A.A. Borovomu. 8 fevralya 1907 g [Letter to A.A. Borovoy. 8 February 1907], in *Russian State Archives of Literature and Art*. F. 1023. Arch.inv.1, Inv. N. 675, L. 1–2.
16. Solonovich, A.A. Pis'mo A.A. Borovomu. 21 sentyabrya 1922 g. [Letter to A.A. Borovoy. 21 September 1922], in *Russian State Archives of Literature and Art*. F.1023, Arch.inv.,1, Inv. N .675, L. 3.
17. Solonovich, A.A. Filosofskie predposylki ucheniya P.A. Kropotkina [The philosophical background to P. Kropotkin's teachings], in *Probuzhdenie*, 1928, no. 8, pp. 28–46.

Articles from Proceedings and Collections of Research Papers

18. Aronova, E. The Vicissitudes of the Science Citation Index in the USSR, in *Cold War Social Science: Transnational Entanglements*. London: Palgrave Macmillan, 2021, pp. 84–98.
19. Nalimov, V.V. Umer li anarkhizm? [Is anarchism dead?], in *Trudy Komissii po nauchnomu naslediyu P.A. Kropotkina* [Proceedings of the Commission on the Scientific Heritage of P.Kropotkin]. Moscow: Institut ekonomiki RAN, 1992, issue 2, pp. 124–127.
20. Nikitin, A.L. Delo «Ordena sveta» [The Case of “the Order of Light”], in *Orden rossiyskikh tamplirov. T. 2. Dokumenty 1930–1944 gg.* [The Order of Russian Templars. Vol. 2. Documents 1930–1940]. Moscow: Minuvshee, 2003, pp. 6–15.
21. Nikitin, A.L. K sobytiyam 20-kh gg. vokrug Kropotkinskogo muzeya [Towards the events of the 1920s around the Kropotkinsky Museum], in *Trudy Komissii po nauchnomu naslediyu P. Kropotkina* [Proceedings of the Commission on the Scientific Heritage of P. Kropotkin]. Moscow: Institute of Economics, Russian Academy of Sciences, 1992, issue 2, pp. 82–123.
22. Zhemchuzhnikova, M.N. Vospominaniya o Moskovskom antroposofskom obshchestve [Memories of the Moscow Anthroposophical Society], in *Minuvshee. Istoricheskiy al'manakh* [The Historical Almanac]. Paris: Atheneum, 1988, issue 6, pp. 42–43.

Articles from Scientific Journals

23. Critchley, S. Mystical Anarchism, in *Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory*, 2009, vol. 10, issue 2, pp. 272–306.
24. Dimitrova, N.I. «Myagkaya revolyutsiya» misticheskogo anarkhizma [The Soft Revolution of “Mystical Anarchism”], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2017, issue 3(55), pp. 112–121.
25. Evlannikov, V.P., Evlannikova, G.E. Idei kosmizma v russkoy neoanarkhistskoy filosofii [Cosmic ideas in Russian neo-anarchist philosophy], in *Simvol nauki: mezhdunarodnyy nauchnyy zhurnal*, 2016, no. 3–4(15), pp. 99–101.
26. Gerasimov, N.I. M.A. Bakunin i filosofiya russkogo zarubezh'ya [M. Bakunin and the philosophy of the Russian Abroad], in *Filosofskie nauki*, 2014, no. 7, pp. 103–112.
27. Rublev, D.I., Ryabov, P.V. Aleksey Alekseevich Borovoy: chelovek, myslitel', anarkhist [Alexei Alexeyevich Borovoy: Man, thinker, anarchist], in *Rossiya i sovremennyy mir*, 2011, no. 2(71), pp. 221–239.
28. Ryabov, P.V. Filosofiya postklassicheskogo rossiyskogo anarkhizma – terra incognita dlya istoriko-filosofskikh issledovaniy (k postanovke problemy) [Philosophy of Postclassical Russian Anarchism – terra incognita for historical-philosophical research (to the problem statement)], in *Prepodavatel'. XXI vek*, 2009, no. 3, pp. 289–297.
29. Sapon, V.P. «Boevaya raduga novoy kul'tury» (anarkho-misticheskoe dvizhenie v nizhegorodskoy provintsii) [“Combat Rainbow of the New Culture” (anarcho-mystical movement in the Nizhny Novgorod province)], in *Izvestiya vysshikh uchebnykh zavedeniy. Povolzhskiy region. Gumanitarnye nauki*, 2007, no. 1, pp. 26–32.
30. Sapon, V.P. Russkiy libertariy A.A. Karelin [Russian libertarian A.A. Karelin], in *Otechestvennaya istoriya*, 2008, no. 2, pp. 160–169.
31. Savchenko, V.A. Emigrantskaya russkoyazychnaya i ukrainoyazychnaya anarkhistskaya pressa 20-kh gg. XX v. [Emigrant Russian and Ukrainian-language anarchist press of the 1920s.], in *Intelligentsiya i vlast'*, 2017, no. 36, pp. 186–199.
32. Zotov, S.O. Gnosticheskie obrazy v korpuse legend ordena rossiyskikh tamplierov [Gnostic Images in the Corps of Legends of the Order of Russian Templars], in *Platonovskie issledovaniya*, 2014, vol. 1, pp. 389–414.

Monographs

33. Avrich, P. The Russian anarchists. Princeton University Press, 1967. 303 p.
34. Kropotkin, P.A. *Etika: Izbrannye Trudy* [Ethics: Selected Works]. Moscow: Politizdat, 1991. 496 p.
35. Nalimov, V.V. *Kanatokhodets* [The ropewalker]. Moscow: Progress, 1994. 456 p.
36. Rublev, D.I. *Rossiyskiy anarkhizm v XX veke* [Russian anarchism in XX century]. Moscow: Rodina, 2019. 704 p.
37. Ryabov, P.V. *Kratkiy ocherk istorii russkogo anarkhizma. Ot Feodosiya Kosogo do Alekseya Borovogo* [A brief sketch of the history of Russian anarchism. From Feodosii Kosoy to Alexei Borovoy]. Moscow: Common place, 2020. 384 p.
38. Savchenko, V. *100 znamenitykh anarkhistov i revolyutsionerov* [100 Famous Anarchists and Revolutionaries]. Khar'kov: Folio, 2008. 510 p.

Electronic Resources

39. Heim, R. Rethinking Reality: Here's How Anarchism and Mysticism Go Together (II). Available at: <https://newageru.hypotheses.org/1819>

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ SCIENTIFIC LIFE

УДК 1(09)(47)
ББК 87.3(2):76.024.712

Михаил Викторович Максимов

Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории, философии и права, главный редактор журнала «Соловьёвские исследования», Заслуженный работник высшей школы Российской Федерации, Россия, Иваново, e-mail: mvmaximov@yandex.ru

Александр Александрович Ермичёв

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

Разговор двух приятелей о пользе журналов по русской философии

*(Беседа М.В. Максимова с главным редактором журнала
«Русская философия»¹ А.А. Ермичёвым)*

Аннотация. Представлено обсуждение проблем издания журналов, посвященных истории русской философии и культуры. Выявляются предпосылки учреждения, цели и задачи журналов «Соловьёвские исследования» и «Русская философия». Подчеркивается роль научных центров – ивановского Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва (Соловьёвского семинара) и петербургского семинара «Русская мысль» – для становления журналов. Отмечается значение источниковедческих исследований и публикаций, как важнейшего условия и предпосылки достоверной реконструкции истории русской философии. Рассматриваются различные формы научной и просветительской деятельности журналов проблемы подготовки исследовательских кадров, способных и готовых работать с архивными документами. Дается характеристика тематического разнообразия содержания первых двух выпусков журнала «Русская философия».

Ключевые слова: журнал «Русская философия», культурно-историческая целостность России и русская философия, просветительский семинар «Русская мысль», журнал «Соловьёвские исследования», научно-образовательный центр «Соловьёвский семинар», Русская философия в российских университетах

¹ Журнал «Русская философия» издается Русской Христианской гуманитарной академией в Санкт-Петербурге. Предполагается выход двух выпусков в год (в июне и декабре); объем каждого выпуска по 13 – 14 п.л. Первые два выпуска вышли в свет в декабре 2021 г. Редактор журнала – д.ф.н., проф. А.А. Ермичёв, секретарь – к.ф.н. О.И. Кулиев.

Mikhail Viktorovich Maksimov

Ivanovo State Power Engineering University named after V.I. Lenin, PhD in Philosophy, Professor, Professor of the Department of History, Philosophy and Law, Honored Worker of the Higher School of the Russian Federation, Russia, Ivanovo, e-mail: mvmaximov@yandex.ru

Alexander Alexandrovich Ermichev

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

**A Conversation between two Friends
about the Benefits of Journals on Russian Philosophy**
(*Conversation between M.V. Maksimov and the editor-in-chief of the journal
“Russian Philosophy” A.A. Ermichev*)

Abstract. The present essay offers a discussion of the problems connected with establishing a journal devoted to the history of Russian philosophy and culture. In this article, we reveal the prerequisites that were needed for the creation, goals and objectives of the journals “Solovyov Studies” and “Russian Philosophy”. The role of scientific centers – the Ivanovo Interregional Scientific and Educational Center for the Investigation of V.S. Solovyov’s Legacy (Solovyov Seminar) and the St. Petersburg seminar “Russian Thought” – in the formation of journals is emphasized. We show the importance of source studies and publications as the most important condition and prerequisite for a reliable reconstruction of the history of Russian philosophy. We also consider the various forms of scientific and educational activities of journals and the problems associated with the training of research personnel who are capable and ready to work with archival documents. Finally, we characterize the thematic diversity of the content of the first two issues of the journal “Russian Philosophy”.

Key words: the journal “Russian Philosophy”, cultural and historical integrity of Russia and Russian philosophy, educational seminar “Russian thought”, the journal “Solovyov Studies”, scientific and educational center “Solovyov seminar”, Russian philosophy in Russian universities

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.2.121-133

М. В. Максимов. Дорогой Александр Александрович, прежде всего, позвольте поздравить Вас с событием неординарным – учреждением журнала «Русская философия» и выходом в свет двух его первых номеров. Впервые за многие не то, что десятилетия – столетия истории русской философии появился журнал, само название которого утверждает явление, существование которого у многих вызывает сомнение и даже отрицание. Какими соображениями Вы, многоопытнейший исследователь русской мысли, руководствовались, отваживаясь на такое предприятие?

А. А. Ермичев. Михаил Викторович, не я был инициатором издания и не мне адресуете Ваш вопрос. Инициатором «Русской философии» выступил наш ректор, доктор философских наук, профессор Богатырев Дмитрий Кириллович, известный, помимо своих работ по философии культуры и образования,

еще и как постоянный редактор книжной серии «Pro et contra». Но, безусловно, я поддержал его начинание. Главное-то в Вашем вопросе – в ином. Вы говорите, что некоторые сомневаются, есть ли русская философия, а то, быть может, ее нет вовсе. Так сказать, явления – нет, а журнал, придуманный изучать его – есть. Нет, скептиков я прошу успокоиться. Русская философия есть, существует и, даст Бог, будет существовать. Но вопрос о социально-культурном статусе этого явления имеет место быть.

М. В. Максимов. По названию Ваш журнал, безусловно, – первый. Но однажды, в 2014 году, в «Вестнике РХГА» Вы опубликовали рецензию на несколько выпусков журнала «Соловьёвские исследования», в которой назвали его «первым в истории России журналом по истории отечественной философии»². Ну что ж, будем считать, что в нашей огромной стране на сегодняшний день есть, по крайней мере, два журнала по русской философии. Вы полагаете этого достаточно?

А.А. Ермичёв. А я и не отрицаю. Да, «Соловьёвские исследования» – первый в России журнал по истории отечественной философии. Разумеется, Ваше детище несет на себе родовые отметины общего состояния философии в России, уровня историко-философских исследований и, в частности, источниковедения. Но первый – Ваш. И вдогонку – а почему бы не быть и второму? Существует же несколько журналов по русской литературе, по русскому искусству. Почему бы не быть второму журналу по русской философии? Кстати, и третий журнал есть: я обращаю Ваше внимание на большое количество материалов о русской философии, предлагаемых журналом «Вопросы философии». Помнится, – не знаю, как сейчас обстоят дела, – Александр Фазлаевич Замалеев в Петербургском университете издавал «Вече» – альманах по истории русской философии и культуры. Что касается нас, то посмотрим, как пойдут дела, найдутся ли авторы, найдется ли читатель...

М.В. Максимов. Отчасти согласен с Вами по поводу «родовых отметин». Но скажу, что в замысел «Соловьёвских исследований» входило, между прочим, намерение стать лабораторией исследования и площадкой обсуждения проблем, связанных с изданием Полного собрания сочинений и писем В.С. Соловьёва в двадцати томах. Но, к сожалению, своевременно это не было понято (или не было воспринято по ряду субъективных причин) издателями ПСС и П В.С. Соловьёва. Только в последние годы ситуация начинает меняться благодаря публикациям Б.В. Межуева, В.В. Сидорина, А.Л. Рычкова, К.Ю. Бурмистрова,

² См.: Ермичёв А.А. «Соловьёвские исследования» за 2014 год. Издание Ивановского энергетического университета // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15, вып. 1. С. 344 [1].

М.В. Медоварова³. Здесь надо отметить и Ваши публикации в «Соловьёвских исследованиях»⁴. Но таких – источниковедческих – публикаций, к сожалению, пока очень мало: около сорока, посвященных В.С. Соловьёву, и чуть более полусотни – другим русским философам. Тем не менее одна из постоянных рубрик нашего журнала – «Наследие В.С. Соловьёва: исследования и публикации», и мы ждем и приглашаем авторов. Приоритет именно этому направлению. А какое место займет источниковедческое направление в Вашем журнале? Достаточно ли специалистов, готовых сидеть в архивах и расшифровывать рукописи? Как готовятся такие специалисты на философских факультетах?

А. А. Ермичёв. Вы говорите о самом важном в работе историка русской философии – об источниках, из которых – или – от которых *истекает* вся наша наука истории русской философии. Не помнить об этом главном факторе невозможно. Иначе – всё, профессионализм отсутствует, профессионала изначально нет ...

Если мы примем русскую философию, возможную, по мнению некоторых, в невербальном исполнении, то перед нами образуется один круг источников. Если мы признаем философию в слове – круг источников сужается до библиографии и архива. Чудаковатое представление о невербальной философии мы оставим, а вот о главном в Вашем вопросе – о месте источника в журнале и понимании его, о специалистах, готовых сидеть в архиве, о том, как их готовят на факультетах, – нельзя не сказать.

Но ведь и без «вневербальной философии» у нас хлопот достаточно. Кто-то видит в истории философии филиацию идей, а другой видит ее стороной культуры. Первый подчас гнушается вторым, а второй, погруженный в конкретику имен, обстоятельств, событий, бессилён воспарить к движению категорий. Поделился я с одним из своих питерских коллег жалобой на отсутствие полной библиографии С.А. Аскольдова-Алексеева, он же, переспросив об имени, заявил: «Ну, что же – помню, фигура в целом, второстепенная. Дорогой Вы мой, Александр Александрович, история философии творится высоко, в идейных небесах, а не в пыли библиотек и архивов. От ионийцев до Хайдеггера и Линькова с Ильенковым – вот история философии, и тогда же, русской. Оттого-то, зачем нам его библиография? Конечно, если Вы работаете на уровне феноменологическом, то

³ См., например: Межуев Б.В. Первое издание «Оправдание добра» (1897 г.): отклики современников. Ч. 1 // Соловьёвские исследования. 2022. Вып. 1(73). С. 6–25 [2]; Сидорин В.В. Вл.С. Соловьёв и Н.И. Кареев: к творческой истории «Оправдания добра» // Соловьёвские исследования. 2020. Вып. 4(68). С. 8–19 [3]; Владимир Соловьёв. <Бог есть всё. Всё становится Богом> / подгот. публ. и коммент. А.Л. Рычкова и К.Ю. Бурмистрова // Соловьёвские исследования. 2019. Вып. 2(62). С. 19–38 [4]; Медоваров М.В. Полемика Владимира Соловьёва и Александра Киреева о соединении церквей в 1897 году: хронология, контекст, источники // Соловьёвские исследования. 2021. Вып. 3(71). С. 22–64 [5].

⁴ См.: Ермичёв А.А. Вл. Соловьёв о Белинском / публ. А.А. Ермичёва // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 4–13 [6].

и флаг Вам в руки. Сами найдите эту библиографию. Успехов Вам». Мой собеседник знал, что я вижу историю русской философии подобно истории русской литературы – эмпирической наукой, разумеется, с приличествующими предмету методологическими и иными обобщающее-философскими отсылками. На мой взгляд, феноменологическое рассмотрение является наиболее адекватной формой познания истории русской философии, почти не выделившейся из русской жизни и культуры. К собственно философии (то есть философии по Гегелю и Линькову) русские пришли только в начале XX века. С этого времени она началась как правильная философия, к которой было приложимо логическое рассмотрение. Но когда такое стало возможно, то оказалось, что место правильной философии было занято журналом «Под знаменем марксизма». В наших университетах всегда и до сих пор учат истории философии по-прежнему, а множество источников, о которых вопиёт в своих изданиях М.А. Колеров, никого не интересуют. В заключение скажу, что по мере сил будем выполнять Ваше пожелание.

М. В. Максимов. В России более пятидесяти высших учебных заведений готовят студентов по специальности «философия». Разумеется, это очень разные вузы. Не у всех такие богатые *философские* традиции, как, скажем, у МГУ имени М.В. Ломоносова или СПбГУ. Не везде есть кафедры истории русской философии, хотя соответствующие курсы читаются, есть специалисты, но, как видим, журналы по русской философии учреждаются не в ведущих философских университетах: в провинции, в Ивановском государственном энергетическом университете (в 2001 г.)⁵, и в культурной столице страны, в РХГА (в 2021 г.). Почему так?

А. А. Ермичёв. Вы, собственно, уже ответили на свой вопрос, сказав, что центры исследований русской философии – это наши столицы. Особенно я выделил бы выдающееся значение Москвы. Но это значит, что появление первого журнала по истории русской философии – а таковым являются Ваши «Соловьёвские исследования» – зависело от случайных причин. В Иванове появился М.В. Максимов, который нашел общий язык с ректором технического вуза.

М. В. Максимов. Мне лично ответ на вопрос «почему в Иванове?» представляется не таким простым и однозначным, но это – особая тема. Я хотел бы вернуться к Вашему журналу. Мне кажется, что «*широкие массы*» преподавателей философии до сего дня, к сожалению, не избавились от явного комплекса – скептического отношения к русской философии. Можно говорить о разных причинах этого, но одна из них – недоступность текстов – точно преодолена. За последние три десятилетия опубликованы и продолжают публиковаться и от-

⁵ См.: Максимов М.В. «Любовь сорадуется истине...»: к 20-летию журнала // Соловьёвские исследования. 2021. Вып. 4(72). С. 6–24 [7].

дельные книги, и собрания сочинений русских философов разных направлений и веков. Лидируют В.В. Розанов, С.Л. Франк, К.Н. Леонтьев, И.А. Ильин... Правда, *«не везёт»* В.С. Соловьёву – за двадцать два года опубликованы только четыре тома из заявленного полного собрания в двадцать томов. Но ведь в любом случае *всё это надо читать и осмысливать*... Кстати, с чтения и осмысления текстов Соловьёва начались Соловьёвский семинар в ИГЭУ (в 1999 г.) и его естественное продолжение – журнал «Соловьёвские исследования» (в 2001 г.). Здесь – пример классического пути становления научного журнала: он возникает как печатный орган научного центра. Я только добавлю, что и центр, и журнал – исключительно инициативные проекты. Меня никто не вызывал и не поручал создавать центр и издавать журнал. Иного и не могло быть в техническом университете, где философия всего лишь общеобразовательный предмет. А как начинался журнал «Русская философия»? Как родился замысел? Почему только сейчас, не раньше, ведь РХГА образована в 1989 г. и у вас есть философский факультет?

А. А. Е р м и ч ё в. Наше частное образовательное учреждение (ЧОУ) давно к нему шло. Обратите внимание на наше имя – Русская, не Российская, а Русская академия. Назову давно издаваемую серию «Русский путь: pro et contra», назову постоянный раздел о русской философии в журнале «Вестник РХГА», назову второе десятилетие работающий просветительский семинар «Русская мысль». Возможно, потому, что теперь, когда стало видно, что количество учебных часов на философию упало, что сокращается преподавательский корпус на философских факультетах, пришло время для нашего журнала. Осторожно назову и другой повод. Рухнула советская идеократия, а теперь на наше сознание стало давить глобальное восстание соединенного Запада. Да кто же мы есть? Да будем мы во веки веков!

М. В. М а к с и м о в. Имя – это судьба. Известно, что *«как назовешь корабль, так он и поплывет»*. Название Вашего журнала – «Русская философия» – исключительно ответственное. Почему такое название? Связан ли выбор такого имени с многолетней деятельностью руководимого Вами Историко-методологического семинара «Русская мысль»?

А. А. Е р м и ч ё в. Вы спрашиваете: почему наш журнал имеет такое – так Вы говорите – ответственное название. А что, собственно, в нем ответственного? Русская философия существует. Вот и журнал посвящен русской философии. Большая ответственность лежит на тех, кто делает журнал; но точно такая же – на тех, кто делает журнал, ну, предположим, «Станкостроение» (если такой журнал имеется).

Русская христианская гуманитарная академия давно шла к этому своему журналу. Идея образовательного учреждения, основанного на принципах хри-

стианского гуманизма, получившего свое полное выражение в русской философии, уже предполагала семинар «Русская мысль» и отдел «Русская философия» в «Вестнике РХГА» и появление нашего журнала.

М. В. Максимов. Ваш семинар существует с 2005 года. Это что же – потребовалось 16 лет, чтобы понять, что Ваш семинар – выдающееся явление в научной жизни не только Петербурга, но и всей России? Участники семинара – крупнейшие специалисты – историки русской философии из разных университетов страны и зарубежья. Казалось бы, сама ситуация подсказывала необходимость создания печатного органа. Заинтересованность в публикации докладов наверняка была. Например, одна из стенограмм заседания Вашего семинара была опубликована в «Соловьёвских исследованиях»⁶. Были какие-то сдерживающие обстоятельства?

А. А. Ермичёв. Нет, сдерживающих обстоятельств внутри Академии не было. Многие статьи в «Вестнике РХГА» первоначально были выступлениями на семинаре.

М. В. Максимов. Во всём, что мы делаем, наряду с объективными обстоятельствами присутствует субъективный фактор. Готовясь к нашему разговору, я еще раз перелистал Вашу бесценную книгу «Имена и сюжеты русской философии»⁷, подаренную Вами в 2014 г. на Московском вокзале, когда Вы пришли проводить нас с Ларисой Михайловной после одной из петербургских конференций. В этой книге нашли отражение Ваши широчайшие научные интересы: от Чаадаева до Франка и Степуна, от славянофилов до марксистов, и каждая статья – на высочайшем уровне. А Ваши библиографические указатели по истории русской философии, философским журналам являются, я уверен, настольными книгами каждого исследователя, работающего в этой области. Словом, Вы как ученый, на мой взгляд, в полной мере соответствуете требованиям, предъявляемым к главному редактору журнала с таким именем – «Русская философия». Имел ли значение этот субъективный фактор для формирования научной программы журнала, его целей и задач?

А.А. Ермичёв. Все было проще. Задумав журнал, ректор РХГА знал, что кто-то из его работников должен будет им руководить. Этим работником оказался я.

М. В. Максимов. Учредителем Вашего журнала является Русская христианская гуманитарная академия. Как я понял из статьи ректора академии

⁶ См.: Козырев А.П. Русская софиология: от Вл. Соловьева к о. С. Булгакову. Стенограмма заседания Историко-методологического семинара «Русская мысль» // 2010. Вып. 2(26). С. 104–140 [8].

⁷ Ермичёв А.А. Имена и сюжеты русской философии. СПб.: Наука, 2014. 710 с. [9].

профессора Д.К. Богатырёва⁸, открывающей первый выпуск журнала, учредитель принял активное участие в формировании повестки, над которой Вам и редколлегии предстоит работать. Каковы программные цели и задачи журнала «Русская философия»?

А. А. Е р м и ч ё в. По большому счету, целью журнала является утверждение идентичности культурно-исторической целостности России. Наша задача – исследование истории русского сознания, с тем чтобы в переменчивых обстоятельствах его бытия обнаруживать его константу – русскую идею. Разумеется, предполагается возможное внимание к интерпретациям известного и поиск незамеченных историографических проблем.

М. В. М а к с и м о в. Вот именно в таком определении программных целей журнала «Русская философия», предполагающих «утверждение идентичности культурно-исторической целостности», и состоит, на мой взгляд, трудность и ответственность Вашего предприятия. Как сформировать под такие цели работоспособную редколлегию? Впрочем, в первых двух номерах журнала Вам удалось собрать авторов с весьма различными мировоззренческими и научными позициями. Это дает надежду на сотрудничество и в будущем ради достижения поставленной цели. И всё же, как формировался состав редакционной коллегии и редакционного совета журнала и не опасаетесь ли Вы, как главный редактор, непримиримых противоречий внутри коллектива?

А. А. Е р м и ч ё в. Дорогой Михаил Викторович, сами знаете, как... Мы запрашивали известных знатоков русской философии об их согласии помогать журналу в этом качестве, то есть членов коллегии и совета, и, получив его, смело напечатали их имена на оборотной стороне титульного листа первых двух номеров. Нам было достаточно знать их научную позицию и интересы, а им – поверить, что цель нашего издания – всего лишь научное исследование процесса русского мышления. Этого было достаточно. Теперь, по выходе двух номеров, мы подступили к нашим друзьям-коллегам с вопросами о качестве нашей работы. Им, наверное, будет что сказать... Но я отмечу, что членами редакционного совета и редакционной коллегии журнала являются известные историки русской философии как у нас, так и за рубежом.

М. В. М а к с и м о в. Журнал – важнейший фактор научной, образовательной и воспитательной деятельности вуза. Я убедился в этом, организуя на протяжении двух десятилетий работу научного центра и журнала по этим направлениям. И Соловьёвский семинар, и «Соловьёвские исследования» стали не

⁸ См.: Богатырёв Д.К. Русская философия в России // Русская философия. 2021. Вып. 1. С. 7–24 [10].

только центрами научной коммуникации и дискуссионными площадками для ученых, мы активно вовлекаем в наши научные и образовательные проекты студентов, проводим регулярные студенческие научные конференции по русской философии и наследию В.С. Соловьева⁹. Журнал открывает великолепные возможности знакомить студентов с философским периодическим изданием, читать и обсуждать философские тексты. Это очень важно. Какое место займет журнал «Русская философия» в жизни академии?

А. А. Ермичёв. Знаете, на этот вопрос ответить легко. Уверен, что уже сейчас в планах учебных занятий найдется место для статей журнала.

М. В. Максимов. Увы, учебных занятий по философии катастрофически мало. Вот типичная ситуация для технических университетов: вся философия в один семестр: 11 лекций и 6 семинарских занятий, а вместо экзамена – зачет. Сколько минут преподаватель может посвятить русской философии? Неизбежно надо выбрать что-то самое важное. Каким проблемам, каким именам Вы отдали бы предпочтение?

А.А. Ермичёв. Мое предпочтение – проблеме незрелости русского сознания, не сумевшего справиться с трудностями социально-экономической и социально-политической истории России, что и привело к кризису 1917–1989 годов. Я говорил бы о блеске и нищете русского мышления, о линии Белинского – Чернышевского – народников – Ленина и линии Чаадаева – Соловьева – веховцев.

М. В. Максимов. В ходе одной из наших дискуссий о русской философии в ответ на мое утверждение о ее ключевой фигуре – В.С. Соловьеве – Вы сказали, что такой фигурой является В.Г. Белинский. Ваша оценка осталась прежней?

А. А. Ермичёв. Михаил Викторович, припоминая обстоятельства нашего разговора, снова скажу: если центральным событием русской истории является большевистская революция, то начальной фигурой русской мысли (и в этом смысле – главной) является В.Г. Белинский, который сделал русское сознание податливым (не найду более точного слова) для революционных идей. Вы, говоря о В.С. Соловьеве как центральной фигуре русского сознания, имеете в виду другие критерии.

⁹См., например: Максимов М.В., Максимова Л.М. Добро есть реальная сила истории. О студенческой философской конференции, посвященной 120-летию публикации сочинения В.С. Соловьева «Оправдание добра» // Соловьёвские исследования. 2017. Вып. 2(54). С. 217–220 [11].

М. В. Максимов. Безусловно, общеобразовательный учебный курс философии можно существенно обогатить проблематикой русской философии. Но как это сделать? В чём Вы видите основные проблемы?

А. А. Ермичёв. Я так давно не преподавал институтский курс философии, что не решаюсь высказаться по этому вопросу. Мне кажется, что на материалах русской философии было бы правильным рассматривать проблему человека – *навершия* мирового бытия и, возможно, его последнего творения.

М. В. Максимов. Руководителей вузов всегда заботят вопросы *реальной пользы* философских начинаний. Что тут скрывать, в технических университетах, как отметил один мой знакомый, мы вынуждены *доказывать пользу философии*. В вашей гуманитарной академии ситуация, разумеется, иная. Учреждение журнала «Русская философия» в РХГА – вполне закономерно и естественно. Уверен, что у журнала прекрасное будущее. Уже первые два выпуска, увидевшие свет в 2021 году, демонстрируют в целом высокий научный уровень издания и являются несомненным успехом.

Конечно, ещё рано ожидать устоявшиеся рубрики. Это дело времени и предпочтений не только главного редактора и редколлегии, но и во многом – авторов, которые будут наполнять редакционный портфель и определять тем самым тематический репертуар журнала. Но уже по статьям первого и второго выпусков можно утверждать, что редакцию интересуют вопросы специфики русской философии и историософии. И в первом, и во втором выпусках опубликованы статьи и материалы, посвященные творчеству крупнейших русских философов и мыслителей – В.Г. Белинского¹⁰, В.С. Соловьёва¹¹, Ф.М. Достоевского¹², К.Н. Леонтьева¹³, Н.Я. Данилевского, Н.Ф. Федорова, Н.А. Бердяева¹⁴, С.Н. Булгакова, И.А. Ильина, Ф.А. Степуна. Интересны разделы «Архив русской философии» и «Библиография». Важно сохранить их в следующих выпусках журнала.

Большая часть авторов первых двух выпусков – петербуржцы и москвичи, что вполне объяснимо, учитывая столичный статус этих городов. Тем не менее, на мой взгляд, одним из приоритетных направлений развития журнала должно стать расширение «географии» авторов. А как Вы видите в целом пер-

¹⁰ См.: Маслин М.А. Личность и реформы Петра Великого в наследии Виссариона Белинского // Русская философия. 2021. Вып. 1. Октябрь. С. 76–91 [12].

¹¹ См.: Шапошников Л.Е. Идейное наследие В.С. Соловьёва и православное богословие // Русская философия. 2021. Вып. 1. Октябрь. С. 92–100 [13].

¹² См.: Сабиров В.Ш., Соина О.С. Иван и Дмитрий Карамазовы: два типа русского философствования // Русская философия. 2021. Вып. 1. Октябрь. С. 25–45 [14].

¹³ См.: Светлов Р.В. Империя и Россия: версии К. Леонтьева и О. Шпенглера // Русская философия. 2021. Вып. 2. Декабрь. С. 92–105 [15].

¹⁴ См.: Дитрих В. Федор Степун и Николай Бердяев // Русская философия. 2021. Вып. 1. Октябрь. С. 132–148 [16].

спективы журнала? Вы полагаетесь на стихийный поток поступающих в редакцию статей или у редакции есть перспективный издательский план? Если есть, то каким темам, проблемам, именам будут посвящены ближайшие (на полтора – два года) выпуски журнала «Русская философия»?

А. А. Ермичёв. В первых двух выпусках журнала опубликованы статьи 22 авторов из Петербурга, Москвы, Белграда, Софии, Кракова, Пекина, Берлина и др. Главные проблемы первых номеров – специфика русской философии и предметное поле религиозной философии в России. Мы рады любому предложению о сотрудничестве с журналом специалистов из всех регионов. Более того, мы настоятельно просим Вас, дорогие коллеги, не забывать о нашем журнале. Мы ждем от Вас самых разнообразных материалов. А Вам, Михаил Викторович, скажу особо: Вы, задавая такие вопросы (допустим о перспективном издательском плане), просто забыли о разных «весовых категориях» Вашего и нашего журналов. «Соловьёвские исследования» – это двадцать лет жизни, устойчивый круг авторов, это всероссийская известность, это огромное количество проведенных научных конференций, это Ваш огромный опыт руководства журналом. Мы (вдвоем с секретарем редакции О.И. Кулиевым) выпустили два номера... О чем еще говорить?

Впрочем, пример «Соловьёвских исследований» вдохновляет.

М. В. Максимов. Спасибо за беседу, Александр Александрович! Желаю Вам и всем Вашим коллегам спокойной и успешной работы.

Список литературы

1. Ермичёв А.А. «Соловьёвские исследования» за 2014 год. Издание Ивановского энергетического университета // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15, вып. 1. С. 342–344.
2. Межуев Б.В. Первое издание «Оправдание добра» (1897 г.): отклики современников. Ч. 1 // Соловьёвские исследования. 2022. Вып. 1(73). С. 6–25.
3. Сидорин В.В. Вл.С. Соловьёв и Н.И. Кареев: к творческой истории «Оправдания добра» // Соловьёвские исследования. 2020. Вып. 4(68). С. 8–19.
4. Владимир Соловьёв. <Бог есть всё. Всё становится Богом> / подгот. публ. и коммент. А.Л. Рычкова и К.Ю. Бурмистрова // Соловьёвские исследования. 2019. Вып. 2(62). С. 19–38.
5. Медоваров М.В. Полемика Владимира Соловьёва и Александра Киреева о соединении церквей в 1897 году: хронология, контекст, источники // Соловьёвские исследования. 2021. Вып. 3(71). С. 22–64.
6. Ермичёв А.А. Вл. Соловьёв о Белинском / публ. А.А. Ермичёва // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 4–13.
7. Максимов М.В. «Любовь сорадуется истине...»: к 20-летию журнала // Соловьёвские исследования. 2021. Вып. 4(72). С. 6–24.
8. Козырев А.П. Русская софиология: от Вл. Соловьёва к о. С. Булгакову. Стенограмма заседания Историко-методологического семинара «Русская мысль» // 2010. Вып. 2(26). С. 104–140.
9. Ермичёв А.А. Имена и сюжеты русской философии. СПб.: Наука, 2014. 710 с.
10. Богатырёв Д.К. Русская философия в России // Русская философия. 2021. Вып. 1. С. 7–24.

11. Максимов М.В., Максимова Л.М. Добро есть реальная сила истории. О студенческой философской конференции, посвященной 120-летию публикации сочинения В.С. Соловьёва «Оправдание добра» // Соловьёвские исследования. 2017. Вып. 2(54). С. 217–220.

12. Маслин М.А. Личность и реформы Петра Великого в наследии Виссариона Белинского // Русская философия. 2021. Вып. 1. Октябрь. С. 76–91.

13. Шапошников Л.Е. Идеиное наследие В.С. Соловьёва и православное богословие // Русская философия. 2021. Вып. 1. Октябрь. С. 92–100.

14. Сабиров В.Ш., Соина О.С. Иван и Дмитрий Карамазовы: два типа русского философствования // Русская философия. 2021. Вып. 1. Октябрь. С. 25–45.

15. Светлов Р.В. Империя и Россия: версии К. Леонтьева и О. Шпенглера // Русская философия. 2021. Вып. 2. Декабрь. С. 92–105.

16. Дитрих В. Федор Степун и Николай Бердяев // Русская философия. 2021. Вып. 1. Октябрь. С. 132–148.

References

(Articles from Scientific Journals)

1. Bogatyrev, D.K. Russkaya filosofiya v Rossii [Russian philosophy in Russia], in *Russkaya filosofiya*, 2021, issue 1, pp. 7–24.

2. Ditrikh, V. Fedor Stepun i Nikolay Berdyaev [Fedor Stepun and Nikolay Berdyaev], in *Russkaya filosofiya*, 2021, issue 1, pp. 132–148.

3. Ermichev, A.A. «Solov'evskie issledovaniya» za 2014 god. Izdanie Ivanovskogo energeticheskogo universiteta ["Solovyov studies" for 2013. The publication of Ivanovo state powerengineering university], in *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii*, 2014, vol. 15, issue 1, pp. 342–344.

4. Ermichev, A.A. Vl. Solov'ev o Belinskom [Vl. Solovyov about Belinsky], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2011, issue 1(29), pp. 4–13.

5. Kozyrev, A.P. Russkaya sofologiya: ot Vl. Solov'eva k o. S. Bulgakovu. Stenogramma zasedaniya Istoriko-metodologicheskogo seminar «Russkaya mysl'» [Russian Sophiology: from Vl. Solovyov to Fr. S. Bulgakov. Transcript of the meeting of the Historical and Methodological Seminar "Russian Thought"], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2010, issue 2(26), pp. 104–140.

6. Maksimov, M.V., Maksimova, L.M. Dobro est' real'naya sila istorii. O studencheskoy filosofskoy konferentsii, posvyashchennoy 120-letiyu publikatsii sochineniya V.S. Solov'eva «Opravdanie dobra» [The good is real power of history. On the student philosophical conference devoted to the 120th anniversary of the publication "Justification of good"], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2017, issue 2(54), pp. 217–220.

7. Maksimov, M.V. «Lyubov' soraduetsya istine...»: k 20-letiyu zhurnala ["Love Rejoices in Truth ...": to the 20th anniversary of the journal "Solovyov Studies"], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2021, issue 4(72), pp. 6–24.

8. Maslin, M.A. Lichnost' i reformy Petra Velikogo v nasledii Vissariona Belinskogo [Personality and Reforms of Peter the Great in the Heritage of Vissarion Belinsky], in *Russkaya filosofiya*, 2021, issue 1, pp. 76–91.

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

10. Mezhuiev, B.V. Pervoe izdanie «Opravdanie dobra» (1897 g.): otkliki sovremennikov. Ch. 1 [The First Edition of "The Justification of Good" (1897): the Responses by Contemporaries. Part 1], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2022, issue 1(73), pp. 6–25.

11. Sabirov, V.Sh., Soina, O.S. Ivan i Dmitriy Karamazovy: dva tipa russkogo filosofstvovaniya [Ivan and Dmitry Karamazov: two Types of Russian Philosophizing], in *Russkaya filosofiya*, 2021, issue 1, pp. 25–45.

12. Shaposhnikov, L.E. Ideynoe nasledie V.S. Solov'eva i pravoslavnoe bogoslovie [Ideological Heritage of Vladimir Solovyov and orthodox Theology], in *Russkaya filosofiya*, 2021, issue 1, pp. 92–100.

13. Sidorin, V.V. VI.S. Solov'ev i N.I. Kareev: k tvorcheskoy istorii «Opravdaniya dobra» [VI. Solovyov and N.I. Kareev: the question of the creative history of the “Justification of the Moral Good”], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2020, issue 4(68), pp. 8–19.

14. Solov'ev, Vladimir. <Bog est' vse. Vse stanovitsya Bogom> [Vladimir Solovyov. <God is all. All becomes God>], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2019, issue 2(62), pp. 19–38.

15. Svetlov, R.V. Imperiya i Rossiya: versii K. Leont'eva i O. Shpenglera [Empire and Russia: Versions of K. Leontiev and O. Spengler], in *Russkaya filosofiya*, 2021, issue 2, pp. 92–105.

(Monographs)

16. Ermichev, A.A. *Imena i syuzhety russkoy filosofii* [Names and Stories of Russian Philosophy]. Saint-Petersburg: Nauka, 2014. 710 p.

«КРУГЛЫЙ СТОЛ» В «ДОМЕ А.Ф. ЛОСЕВА»

“ROUND TABLE” IN THE “HOUSE OF A.F. LOSEV”

6 апреля 2021 г. в Научной библиотеке и мемориальном музее «Дом А.Ф. Лосева» (г. Москва) состоялся «круглый стол», посвященный обсуждению вышедшего в свет в Оксфорде в 2020 г. справочника «The Oxford Handbook of Russian Religious Thought» (редакторы Кэрил Эмерсон, Джордж Паттисон, Рэндалл А. Пул)¹.

Организаторами «круглого стола» выступили «Дом А.Ф. Лосева» / “A.F. Losev House” – Research Library and Memorial Museum; Семинар «Русская литература и философия: пути взаимодействия» (ИМЛИ РАН) / Workshop “Russian literature and philosophy: Ways of interaction” (А.М. Горький институт мировой литературы, Российская академия наук). Ведущий круглого стола: Коре Йохан Мьёр / Kåre Johan Mjør, доктор философии, старший преподаватель Университета прикладной науки Западной Норвегии.

Участники «круглого стола» – российские и зарубежные ученые – известные специалисты по истории русской философии и культуры:

Рэндалл Пул / Randall A. Poole (USA, Professor of History, College of St. Scholastica, Duluth, Minnesota).

Надежда Киценко / Nadieszda Kizenko (USA, Professor of History, State University of New York, Albany).

Виктория Фреде / Victoria Frede (USA, Associate Professor of History, University of California, Berkeley).

Клемена Антонова / Clemena Antonova (Austria, Research Director of the ‘Eurasia in Global Dialogue’ Programme, Institute for Human Sciences (IWM), Vienna).

Регула Цвален / Regula M. Zwahlen (Switzerland, Postdoctoral Research Associate and Head of the Sergij Bulgakov Research Center, University of Fribourg).

о. Роберт Слесинский / Fr. Robert F. Slesinski.

Джошуа Хит / Joshua Heath (за Rowan Williams) (UK, doctoral student, University of Cambridge).

Сестра Тереза Оболевич / Sr. Teresa Obolevitch (Польша, Краков, ординарный профессор философского факультета Папского университета им. Иоанна Павла II / Poland, Krakow, Professor and Chair of Russian and Byzantine Philosophy, Pontifical University of John Paul II).

Игорь Евлампиев / Igor Evlampiev (Россия, Санкт-Петербург, профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета /

¹ The Oxford Handbook of Russian Religious Thought / ed. by Emerson C., Pattison G., Poole Randall A. Oxford: Oxford University Press, 2020. Xxviii + 712 p.

Russia, St. Petersburg, Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University).

Анастасия Гачева / Anastasia Gacheva (Россия, Москва, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы имени А.М. Горького РАН / Russia, Moscow, Leading Research Fellow at A.M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences).

Татьяна Касаткина / Tatuana Kasatkina (Россия, Москва, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы имени А.М. Горького РАН / Russia, Moscow, Leading Research Fellow at A.M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences).

С вступительным словом, обращенным к участникам «круглого стола» выступили:

Е.А. Тахо-Годи (Россия, Москва, профессор кафедры истории русской литературы МГУ имени М.В. Ломоносова, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы имени А.М. Горького РАН, заведомом Библиотеки-музея «Дом А.Ф. Лосева» (Russia, Moscow, Professor at the Department of History of Russian Literature at M.V. Lomonosov State University, Leading Research Fellow at A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Head of the Department at The Library-Museum «A.F. Losev House»);

Кэрил Эмерсон / Caryl Emerson (USA, Princeton University, A. Watson Armour III University Professor Emeritus of Slavic Languages and Literatures);

Джордж Паттисон / George Pattison (UK, Professor of Theology and Modern European Thought, University of Glasgow).

Предлагаем читателям «Соловьёвских исследований» ознакомиться с выступлениями некоторых участников «круглого стола», приславших свои тексты в редакцию журнала.

*М.В. Максимов, доктор философских наук, профессор,
главный редактор журнала «Соловьёвские исследования»*

УДК 1(09)(47)

ББК 87.3(2)

Елена Аркадьевна Тахо-Годи

МГУ имени М.В. Ломоносова, доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы; Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН, ведущий научный сотрудник; библиотека-музей «Дом А.Ф. Лосева», зав. отделом, Россия, Москва, e-mail: tahogodi@mail.ru

Пути русской философии. Вступительное слово

Elena Takho-Godi

Lomonosov Moscow State University, Professor at the Department of History of Russian Literature; A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Leading Research Fellow; the Library-Museum "A.F. Losev House", Head of the Department, Russia, Moscow, e-mail: tahogodi@mail.ru

The ways of Russian philosophy. Introduction

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.2.136-137

Дорогие коллеги, сегодняшний наш симпозиум, на мой взгляд, чрезвычайно интересное событие не только потому, что мы радуемся появлению новой книги о русской философской мысли, но и потому, что мы видим в ней определенное «знамение» времени.

Русская культура, русская мысль, особенно после реформ Петра I, все время находилась в сложном взаимодействии и противоборстве с западной. Наиболее наглядный и хорошо всем известный пример – это русское славянофильство, изначально прошедшее школу немецкой философии. Как бы не были дороги русской душе священные камни Европы, если вспомнить рассуждения на эту тему Ф.М. Достоевского, тем не менее мысль о скорой гибели Европы все время владела умами русских и привлекала к себе даже тех, кто вроде бы был несводим к чистому славянофильству, таким как князь Владимир Федорович Одоевский, еще в начале 1830-х годов написавший в Эпигаме к своему философскому роману «Русские ночи», что Европа гибнет, потому что в ней поколеблены такие основы, как культура и религия. Может быть, именно поэтому русским мыслителям начала XX века как никому близка и дорога оказалась книга Шпенглера «Закат Европы». Недаром Бердяев, отзываясь на нее, писал, что для русской мысли центральная идея книги Шпенглера давно «своя», еще с XIX столетия.

Отталкиваясь от Европы, ища свой собственный путь, русская мысль обращалась и на Восток – будь то буддизм или восточком насыщенная теософия Блаватской, предреволюционное «скифство» или постреволюционное «евразийство», или как недавно было сформулировано одним из российских исследователей, «ассирософия» начала XX века. Обращалась на Восток и все-таки не находила себя там во всей своей полноте. Видимо, не только для одного Юлия Айхенвальда, литературного критика и собеседника крупнейших русских мыслителей – от Вл. Соловьева до Н.А. Бердяева и Семена Франка, была внутренне близка парадоксальная на первый взгляд идея о том, что весь культурный мир есть Европа, что из Европы переместиться русскому человеку некуда, даже если он уедет в Америку или Японию. Правда, голос Айхенвальд не был таким громким, чтобы в эпоху эмиграции, русского рассеяния быть услышанным всеми, а затем долгие десятилетия он вообще был вычеркнут из философской мысли советской эпохой.

Заговорить обо всем этом меня заставляет обсуждаемая нами книга, потому, что она не только еще одно свидетельство неиссякающего интереса к загадке русской «души», к русской мысли, но и определенного рода культурно-исторический синтез: недаром книга подготовлена в тесном взаимодействии западных и российских ученых, а также тех «русских европейцев», которые живут и работают на Западе, будучи русскими по своему происхождению. Вместе с тем чрезвычайно интересно вникнуть в то, какой видится русская религиозная мысль с другого берега, с Запада, где и как совпадает или не совпадает привычная русским исследователям оптика с интерпретациями и трактовками западных коллег. Очень надеюсь, что наш сегодняшний симпозиум поможет прояснению этого вопроса. В заключение я хочу поприветствовать всех участников нашего симпозиума и сердечно поблагодарить тех, кто способствовал его организации и проведению, – главных редакторов этого масштабного труда: профессоров Джорджа Паттисона, Кэрил Эмерсон и – особенно – Рэндалла Пула, без деятельного содействия которого организация данного заседания была бы невозможна. Кроме того, я хотела бы сказать, что и наша Библиотека-музей «Дом А.Ф. Лосева», и наш научный семинар «Русская литература и философия: пути взаимодействия», работающий в Институте мировой литературы РАН, открыты для сотрудничества и представления книг, посвященных русской философии и таким образом еще большего сближения различных частей мировой Европы – англоязычной и русскоязычной – в одном общем деле созидания культуры.

УДК 141:27-1(47)

ББК 87.3(2)-302

Кэрил Эмерсон

Принстонский университет, почетный профессор славянских языков и литератур, Принстон, Нью Джерси, США, e-mail: cemerson@princeton.edu

Вступительное слово**Emerson C.**

Princeton University, Professor Emeritus of Slavic Languages and Literatures, Princeton, New Jersey, USA, e-mail: cemerson@princeton.edu

Introduction**DOI:** 10.17588/2076-9210.2022.2.138-140

Моя задача сегодня от имени трех соредакторов коротко рассказать предысторию нашей совместной работы над этим справочником. С чего все началось?

Мое сотрудничество с Джорджем Паттисоном (George Pattison) началось шесть лет назад, в 2015 г. Джордж был в Штатах по делам и заехал в Принстонский университет. Незадолго до этого, к нему обратилось Издательство Оксфордского университета с вопросом: есть ли у него идеи для новых справочников? Тема русской религиозной мысли казалась Джорджу важной и при этом малоизвестной. Но, так как сам он не был славистом, ему нужна была помощь. За помощью он обратился ко мне.

Моей специализацией является творчество М.М. Бахтина, А.С. Пушкина, А.Н. Толстого, духовные темы в русской литературе и оперной музыке. Все эти интересы лежат, скорее, в сфере искусства, нежели религии. Чтобы восполнить этот пробел, нашей команде был необходим серьезный историк русской религиозной традиции. И нам посчастливилось привлечь одного из лучших специалистов, Рэндалла Пула.

Итак, команда собралась. Перед нами возникла первая большая дилемма: как правильно ограничить наше погружение в бесконечно обширную тему русской духовности. В русской культуре религиозная тематика пронизывает собою все. Джордж предложил действовать апофатически – то есть, начать с

определения тех направлений, в которые наша книга вовлекаться не будет. (Об этой стадии нашего проекта можно прочитать в Предисловии).

Мы решили, что наша книга *не будет* справочником по русскому православию и, тем более, *по* православному богословию. Она также не будет справочником по религии в России. Такая необъятная тема потребовала бы слишком много глав, посвященных буддизму, протестантизму, шаманизму, сектантству и другим подобным существенным сложным темам. Мы остановились на русской религиозной мысли как главной теме нашего сборника.

Но что такое религиозная мысль? Постановка вопроса по-толстовски! Мы решили ограничиться тремя типами источников: произведениями писателей, художников и мыслителей. Такое решение нам показалось удачным. Подобное творчество, как правило, совершалось без официального на то повода – или, как сказал бы В. Розанов, в тени церковных стен.

Наш справочник разбит на семь частей: история, институты, идеология, ведущие религиозные мыслители, диаспора, судьба религиозной мысли в Советском Союзе и оценки. Мы решили не уделять особого внимания политическим страстям сегодняшнего дня. Они приходят, уходят и обычно либо пугают, либо разочаровывают. Мы стремились, насколько это было возможно, к более крупным контурам и временным горизонтам.

Установив границы нашей тематики и разбив сборник на части, мы подошли к более приятной задаче – приглашению ученых. Однако для координации проекта необходимо было собраться всем авторам вместе и обсудить наши главы лицом к лицу. Сегодня даже сложно представить, что такая роскошь когда-то была возможна! С целью собрать всех участников вместе Джордж организовал симпозиум в июле 2017 года в Университете Глазго. Он попросил каждого из авторов: «Принесите с собой свою главу продуманной, но не законченной». Я вспоминаю, каким облегчением для меня была возможность представить на суд своих коллег тезисы моих глав о религиозной мысли Толстого и Бахтина. Их критический отзыв был временами суров, но весьма полезен и, самое главное, своевремен.

В конце замечу, что при всех достоинствах у нашего проекта, конечно много недостатков и пробелов. Подобные сборники всегда очень сложны и никогда не бывают достаточно полными. Наш сборник не стоит рассматривать как эквивалент, например, русской серии *Pro Et Contra*. Русский сборник такого рода создается в системе координат родных убеждений, что позволяет добиться большей точности и глубины погружения в тему. Русские авторы, пишущие о русской культуре для русского или даже зарубежного читателя, наверняка поставили бы проблемы иначе, чем их ставим мы.

Перед нами, с нашей позиции «бахтинской вненаходимости», стояла другая задача – помочь международному и весьма разнообразному сообществу

читателей, любящему Достоевского, Толстого, Чайковского и Репина как своих, но зачастую знающему о русской духовной культуре очень мало, найти вход в эту огромную тему. Нашей целью было не столько стать кладезем знаний, сколько мостом в многогранный мир вечно актуальной русской культуры.

В заключение подтверждаю то, что мы все уже знаем: что религиозная мысль – вещь интимная и очень безмерно тонкая. Чужая культура к ней всегда должна подходить осторожно. В той степени, в которой нам это удалось, мы трое редакторов, выражаем благодарность нашим российским коллегам за их участие в нашем проекте и поддержку.

А теперь разрешите передать слово Рэндаллу Пулу.

УДК 17:27(47)
ББК 87.3(2)-401

Randall A. Poole

College of St. Scholastica, Professor of Intellectual History, Department of History and Politics, Duluth, Minnesota, 55805, USA, e-mail: rpoole@css.edu

Christian Humanism in Russian Religious Thought

Apropos *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*, ed. Caryl Emerson, George Pattison, and Randall A. Poole (Oxford: Oxford University Press, 2020), 712 pp.

Abstract. The article offers comments on the book *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*, to which was dedicated a symposium held on April 6, 2021. It took place at the Library of Russian Philosophy and Culture “The Losev House” in cooperation with the Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow. It considers the topic of Christian humanism, the main position of which can be defined as the possibility of improving a person in his unity with God. It is noted that Christian humanism took the form of personalism for some Russian philosophers. The theme of Christian humanism is considered taken as an example the work of the outstanding philosopher Vladimir Solovyov and his followers: Sergei Bulgakov, Nikolai Berdyaev and Semyon Frank.

Key words: Christian humanism, Russian religious philosophy, Russian idealism, theism, personalism

Рэндалл А. Пул, доктор философии

Колледж Св. Схоластики, профессор интеллектуальной истории, факультет истории и политики, Дулут, Миннесота, США, e-mail: rpoole@css.edu

Христианский гуманизм в русской религиозной мысли

Apropos *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*, ed. Caryl Emerson, George Pattison, and Randall A. Poole (Oxford: Oxford University Press, 2020), 712 pp.

Аннотация. Предлагаются замечания по поводу книги *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*, которой был посвящен симпозиум, состоявшийся 6 апреля 2021 года в Научной библиотеке и Мемориальном музее им. А.Ф. Лосева при сотрудничестве с Институтом мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, г. Москва. Рассматривается тема христианского гуманизма, основная позиция которого может быть определена как возможность совершенствования человека в его единении с Богом. Отмечается, что у некоторых русских философов христианский гуманизм принимал форму персонализма. Тема христианского гуманизма рассматривается на примере творчества выдающегося философа Владимира Соловьёва и его последователей: Сергея Булгакова, Николая Бердяева и Семёна Франка.

Ключевые слова: христианский гуманизм, русская религиозная философия, русский идеализм, теизм, персонализм

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.2.141-155

© Randall A. Poole, 2022

Соловьёвские исследования, 2022, вып. 2(74), с. 141–155.

The history of Russian religious thought is a very big topic. Accordingly *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought* is a big book, with forty chapters. There are many good reasons to study the topic, and the editors did not try to impose any unifying framework. But one of the book's main themes is Christian humanism.¹ I would define the basic position of Christian humanism as the possibility of human progress toward union with the divine, that is, toward salvation. Christian humanism is distinctive in its emphasis on human capabilities – on human dignity rather than human depravity. It holds that human beings are created in the image of God and are capable of recognizing the divine image (or ideal) in themselves and of striving to become ever more worthy of it, to approximate it ever more closely, and to realize it ever more fully in themselves and in the world. In short, Christian humanism maintains that human beings are capable of working toward their own salvation, of positively contributing to it. In Orthodox Christianity, salvation is conceived as *theosis* or deification, which emphasizes human cooperation in the salvific process. Theosis is a prominent idea in the *Handbook*, with a whole chapter devoted to it and numerous references in other chapters. For Russian religious thinkers, theosis was the core of Christian humanism. According to Ruth Coates, they developed “the dynamic anthropology of the Greek patristic tradition that suggests – in contradistinction to the Latin tradition cemented by Augustine – that humans are not helpless in the face of their fallenness, but retain agency, and can become collaborators with God in the work of their own theosis and that of the cosmos” [2, p. 242–243].

In Russian religious-philosophical thought, Christian humanism rested on a certain conception of human nature, of what it means to be human. In my chapter on the liberalism of Russian religious idealism, I noted that this conception of human nature was idealist in the basic meaning of the term: human beings are conscious of ideals (e.g., truth, the good, and beauty) and can freely act on them, thereby overcoming determinism in the external, naturalistic sense of the term [3, p. 258–259]. According to this conception, reason has a remarkable dual power: first, to recognize or posit ideals, and, second, to determine the will according to them. This type of philosophical anthropology was advanced by Boris Chicherin and Vladimir Soloviev, the two greatest philosophers of nineteenth-century Russia, and formed one of the basic frameworks for the further development of Russian religious-philosophical thought in the twentieth century. Russian philosophers extolled “ideal self-determination” (as Sergei Trubetskoi called it) as the quintessential human capacity [4, p. 108; 5, p. 121]. In the modern period, the concept has been most associated with Kant, but its roots can be traced to the patristic period (Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor, for example).²

¹ The development of a distinctive Russian tradition of philosophical humanism (a broader category than Christian humanism) is the focus of Hamburg and Poole [1].

² Kant's most influential exposition of the concept is *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785). For a recent edition, see [6]. For patristic roots, see [7, p. 48–50, 232–237; 8]. According to Louth, “For Maximus, what is distinctive to being human is self-determination (*autexousios kinēsis*: movement that

In my chapter, I wrote that one might perhaps remain agnostic about whether the human capacity for ideal self-determination has metaphysical implications, but that Russian idealists, beginning with Chicherin and Soloviev, had no doubt that it did – indeed that it entailed theism. This is precisely what made them “religious idealists.” They understood that human nature, if properly appreciated for its capabilities, provides good grounds for theistic belief. These capabilities include the theoretical and practical powers of reason, the power to appreciate and create beauty (a whole section of the *Handbook* is devoted to art), and the power of love. These powers refute naturalism, rationally justify faith in God, and warrant a conception of reality that includes the divine. This “anthropological” approach, proceeding from the human to the divine, is an important part of the meaning of Christian humanism. By contrast, anti-humanistic forms of Christian thought deny themselves some of our best and most immediate reasons for theistic belief. These forms emphasize human depravity and denigrate human capabilities, holding that human beings are so corrupted by sin that any capacity for ideal self-determination is radically impaired. By dimming awareness of the image of God in man, they even can be seen as contributing to the rise of atheistic belief.

Why did Russian religious idealists think that ideal self-determination provided a rational basis for theism? Let me suggest three basic reasons. First, they recognized that the ideals of reason are by their nature infinite and absolute. Such ideals invalidate reductive positivism, since the positive data of sensory experience are finite and suggest nothing of the absolute. Infinite ideals cannot come from finite sense data. Thus, they refute materialism (or naturalism) and provide good grounds for belief that there is more to reality than the material, natural world, for belief, that is, in a transcendent metaphysical reality. Our ideals form (or are aspects of) the idea of the absolute, which is a priori or intrinsic to consciousness. Chicherin defined reason as consciousness of the absolute, or of the absolute principle.³ Soloviev also took the view that the absolute (or divine) principle was intrinsic to human consciousness.⁴ Both believed that the idea of the absolute entailed (or at least implied) its ontological reality, since its presence in consciousness was otherwise inexplicable. This was a basic conviction among other Russian religious idealists such as Sergei Trubetskoi, Evgenii Trubetskoi, Pavel Novgorodtsev, Sergei Bulgakov, Nikolai Berdiaev, and Semyon Frank. For them, the absolute was the philosophically precise term for God. They thought the very idea of the absolute implied the reality of God (their logic recalled the ontological argument, especially in Descartes’s version).

Second, the capacity for ideal self-determination involves not only consciousness of ideals (and the idea of the absolute), but also the ability of reason to deter-

is within one’s own power). . . . This self-determination is not, however, absolute: human beings are created in God’s image, and it is in their self-determination that they reflect God’s image” [8, p. 60]. I am grateful to Philip Boobbyer for referring me to Louth’s book.

³ He develops his conception of reason in part one (“Science”) of [9, pp. 1–173]. See also [3, p. 260].

⁴ This is one of the main ideas in *Lectures on Divine Humanity* [10]. See also [11].

mine the will according to its ideals – free will in the highest, positive meaning of the term. This power overrides external determination by sensible-empirical causes and again makes naturalism untenable. Third, ideal self-determination enables human perfectibility or progress, our striving toward and ever closer approximation to the *telos* of perfection (the absolute). Because our ideals, as ideals, can never be fully realized, human progress toward them is a process of infinite perfectibility. The transcendent culmination of this process must be life or union with God, who is absolute perfection, the ontological reality that grounds our ideals and aspiration toward them.⁵

This type of “argument from human perfectibility” was central to Vladimir Soloviev’s religious philosophy [11, p. 223–228]. In *Lectures on Divine Humanity*, he wrote that the human capacity for “infinite development” (or for perfectibility, as he will refer to it in his later works) presupposes an ultimate end toward which it is directed, which he called the positive absolute of all-unity or perfect “fullness of being.” Infinite human striving toward the absolute ideal convinced Soloviev of the reality of the absolute. He formulated this in striking terms: “Thus, belief in oneself, belief in the human person, is at the same time belief in God” [10, p. 17, 23]. These words captured perfectly the Christian humanism of Russian religious thought. Sergei Bulgakov made this same “argument from human perfectibility” in his famous essay, “Basic Problems of the Theory of Progress,” which opens *Problems of Idealism* [13, p. 104].

Russian Christian humanists emphasized that their modern idealist conception of human nature was also biblical and patristic: We are graciously created in God’s “image” (the absolute ideal) but are endowed with capabilities – reason, conscience, free will – that enable us to assimilate progressively to God’s “likeness” by our own efforts. Again, the transcendent culmination of this process is theosis. The roots of this dynamic, synergetic interpretation of Genesis 1:26 go back to Greek patristic theology and bore fruit in the full-fledged Christian humanism of the European Renaissance and then of Russian religious thought. In Russia, the patristic heritage was recovered by the country’s four theological academies, which undertook a massive, multigenerational effort (from approximately 1821 to 1918) to publish the works of Church fathers in Russian translation, accompanied by extensive scholarly analysis [14, p. 102–106]. Among those featured were the Cappadocian fathers (Basil of Caesarea, Gregory of Nazianzus, and Gregory of Nyssa) and Maximus the Confessor, whose “similitude anthropology” emphasized human agency and self-determination in the salvific process.

⁵ Perhaps the best known example of the third type of argument is Kant’s derivation of the postulates of immortality and the existence of God from moral perfectibility. Recently Paul Gavriluk has shown that this “ethico-teleological argument,” together with the other classic arguments from natural theology, was developed into a tradition of philosophical theism in the Russian theological academies of the nineteenth century [12].

Theosis was an important patristic source of Vladimir Soloviev's religious philosophy, which helped to advance a modern, moral-philosophical (rather than strictly mystical or ascetic) understanding of it [15]. Soloviev often invoked the terminology of Genesis 1:26. In *Justification of the Good*, he wrote that our consciousness of infinite, divine perfection (the absolute) is the "image" of God in us and our striving for infinite perfectibility according to this ideal is our "likeness" to God. This "double infinity" of the image and likeness belongs to everyone. "It is in this that the absolute significance, dignity, and worth of human personhood consist, and this is the basis of its inalienable rights" [16, p. 145, 176.] In another passage he wrote, "The absolute value of man is based, as we know, upon the *possibility* inherent in his reason and his will of infinitely approaching perfection or, according to the patristic expression, the possibility of becoming divine (*theosis*)" [16, p. 296].

To be human is to be a person. Russian Christian humanism typically took the form of a robust personalism: the defense of personhood (*lichnost'*), the idea that human beings are persons or ends-in-themselves, each having an intrinsic and absolute worth or dignity, with the implication that persons are the highest form of reality and its supreme value.⁶ Chicherin and Soloviev both followed Kant in locating personhood and human dignity in "practical reason," that is, in the capacity for ideal self-determination or perfectibility. Both philosophers thought this power made persons "metaphysical beings" (i.e., irreducible to physical-chemical processes), which in turn philosophically justified their grounding of personhood in theism – specifically in the idea that persons are created in the image and likeness of God [3, p. 258–264]. In this way, Russian personalism was religious in its conclusions but humanist (or idealist-humanist) in its premises. This is what made it a form of Christian humanism, even the core of Christian humanism in Russia. This is not surprising, if we take into account the broader context of Russian intellectual history. The defense of human dignity and of personhood were arguably the most important preoccupations of nineteenth-century Russian social thought. The defense of personhood is not always the same as personalism, which generally has a metaphysical and theistic meaning. But the defense of personhood in Russian social thought was easily elevated, so to speak, to the form of personalism in Russian religious thought, because in both spheres Russian thinkers were concerned to defend human values against the autocracy and, in the case of Russian religious thought, specifically against the autocracy's control of the Russian Orthodox Church through the Holy Synod. These structural features of Russian intellectual history help account for the humanism of Russian thought, including Russian religious thought.

Personalism has been a deep feature of the Russian religious-philosophical tradition ever since Ivan Kireevsky and Aleksei Khomiakov, as I emphasized in my chapter on the Slavophiles [20]. Beginning with them, Russian idealism has been extolled as "concrete" in contrast to "abstract" German forms. The opposition encap-

⁶ On personhood and personalism in Russian thought, see [17, 18, 19].

sulates the Russian philosophical recognition that being is transcendent to immanent consciousness and must be experienced through faith rather than merely thought through abstract concepts. As Kireevsky wrote, only faith can ascertain “the relationship between the living Divine personality and the human personality” [21, p. 285]. The term “concrete” captures the much-vaunted “ontologism” of Russian religious thought – and also its personalism, which holds that divine being is revealed in personhood. In his book on Khomiakov (1912), Nikolai Berdiaev helped to turn the ontologism and personalism of Russian religious thought into tropes. He also used the term “concrete spiritualism” to designate what he called the “fundamental idea of all Russian philosophy”: that free will and creativity refute materialism, affirm the ontological reality of the spiritual, and make human beings persons [22, p. 341]. Berdiaev himself became a prominent Russian personalist, as Ana Siljak recounts in her chapter [23]. Like Soloviev, he thought that personhood, in its capacity to transcend the natural world, was itself good grounds for belief in God. As he wrote, “the existence of personality presupposes the existence of God; its value presupposes the supreme value – God” [23, p. 315; 24, p. 55]. This type of “argument from personhood” or “personological proof” was advanced by other Russian religious thinkers, including Semyon Frank (see below).

As I have suggested, the greatest Russian Christian humanist was Vladimir Soloviev. His early biographer Ernst Radlov compared him to the great Renaissance humanist Giovanni Pico della Mirandola [25, pp. 49–50; 26, p. 39, 52–53]. The central concept of Soloviev’s religious philosophy is *Bogochelovechestvo* (Godmanhood or divine humanity). It was the vehicle, Paul Valliere has written, “for a principled and profound Orthodox Christian humanism” [27, p. 12]. *Bogochelovechestvo* refers to the free human realization of the divine principle in ourselves and in the world. It is the divine-human project of building the Kingdom of God and of cosmic transformation in the unity of all (*vseedinstvo*), in which God will be all in all (1 Cor. 15:28). In developing the concept, it is clear that one of Soloviev’s main theological sources was the patristic doctrine of theosis, effectively conveyed by St. Athanasius’s teaching that “God became man so that man might become God.” Another source was Chalcedonian Christology, which confirms that the two natures of Christ, divine and human, are united in his person in perfect harmony, without “division or confusion” – Christ being the integral “Godman.” It is hard to imagine a more powerful vindication of human worth: the humanity of Christ is preserved even alongside his divinity. Russian Christian humanism helps us to appreciate that this type of esteem for humanity is the true spirit of Christianity.

Soloviev’s heirs emphasized human agency in the salvific process, in the divinization of the world. None was more indebted to Soloviev than Sergei Bulgakov. In *Problems of Idealism*, he referred to Soloviev as “so far the last word in world philosophical thought, its highest synthesis” [28, p. 116]. In *Philosophy of Economy: The World as Household* (1912), Bulgakov conceived the purpose of economic activity as the humanization of the world, the return of creation to the Creator, through human

creativity [29]. His cosmology develops Soloviev's idea of Sophia: the divine Wisdom or archetype of creation (the world-soul), and also the ideal by which humanity continues God's creative work. According to Regula Zwahlen, "The concept refers to a potential for perfection that empowers human beings to transfigure the world, even if their capacities are limited after the fall" [30, p. 283]. Beauty is the supreme way that Sophia is revealed in the world, and art is the supreme way that human beings work to transfigure the world in her image.

Bulgakov's *Unfading Light: Contemplations and Speculations* (1917) is an essential work of Russian religious philosophy. It includes a further exposition of Bulgakov's cosmology, but the last and longest part of the book ("The Human Being") is devoted to his theological anthropology. Here the essential framework is Genesis 1:26, which Bulgakov interprets to mean that we are "deiform" in nature and capable of divinization [31, p. 286]. In *The Tragedy of Philosophy* (1927), written in Crimea before his expulsion from the Soviet Union in 1922, and in *Glavy o Troichnosti* (*Chapters on Trinitarity*) (1928-1930), Bulgakov elaborated a Trinitarian theology of personhood and a personalist metaphysics [32, 33].⁷ His basic intuition was, "Anthropology is the natural basis of theology" [33, p. 54; 36, p. 179]. Some years later, in his "Social Teaching in Modern Russian Orthodox Theology" (1934), he used a simple but apt term to describe the main direction of his theology and of modern Russian religious thought as a whole: "Christian humanism." Its distinctiveness, again simply and aptly put, is that "it includes the creativity of man in the means of his salvation" [37, p. 283].

Vasilii Zenkovsky famously regarded Semyon Frank as the "most outstanding" Russian philosopher [38, vol. 2, p. 853]. Frank himself thought the distinction belonged "unquestionably" to Soloviev, precisely because of his significance for understanding the truth of Christian humanism [39, p. 9, 30-31]. Forty years before rendering this judgment, Frank had concluded his famous essay in *Vekh* (and thus the volume itself) with the clarion call to pass from the radical intelligentsia's "nihilistic moralism" to "religious humanism" [40, p. 155]. This remained a lifelong theme [41, 504-507]. He returned to it in his last major work, *Reality and Man: An Essay on the Metaphysics of Human Nature*, which includes an account of Christian humanism and its historical fate. But he was most concerned with theological foundations, which were also anthropological ones (hence the book's subtitle): "The only completely adequate 'proof of the existence of God' is the existence of the human person taken in all its depth and significance as an entity that transcends itself" [42, p. 104]. This type of "argument from personhood," which he also made in *The Unknowable*, was utterly convincing to Frank: "If the human being is aware of himself as a person, i.e., as a being generically distinct from all external objective existence and transcending it in depth, primacy and significance, if he feels like an exile having no true home in

⁷ On these works, see [34, 35, 36].

this world – that means that he *has* a home in another sphere of being,” the sphere, that is, of ultimate reality [42, p. 104]. “The apprehension of the reality of God is, thus, immanently given in the apprehension of my own being as a person” [42, p. 106; see also 43, p. 200].⁸

The exile of Russian religious thinkers after the Russian Revolution had paradoxical consequences for Russian Christian humanism. On the one hand, figures such as Berdiaev, Bulgakov, Frank, Lev Shestov, and Lev Karsavin continued to work within the general framework of the Russian Religious Renaissance.⁹ On the other hand, the neopatristic revival, associated first of all with Georges Florovsky and Vladimir Lossky, constituted a reaction against it [46]. The reaction was paradoxical because neopatristic theology emphasized personalism but rejected its modernist religious-philosophical defense, seeking to return it entirely to its patristic and Byzantine foundations. Yet it is clear that the personalist focus owed at least as much to the Russian Religious Renaissance as to the Church Fathers [47, 48]. The paradox has much to do with the extraordinary historical circumstances surrounding the Russian Revolution: the neopatristic revival was largely an effort to forge a distinctive Orthodox theological identity against Western philosophical modernism (especially German idealism), which was influential in the Russian Religious Renaissance – but which also could be blamed for Russian Marxism (in their youth Berdiaev, Bulgakov, and Frank were all “legal” Marxists) and thus for the Russian Revolution and for the exile of Russian religious thinkers. Rejecting the Hegelianism that led to Marxism meant rejecting Kant and Schelling, too.

Its anti-modernism generally prevented the neopatristic school of Orthodox theology from engaging with the problems of modern society (including law, culture, and politics). Instead, it was a Roman Catholic theologian, Jacques Maritain, who turned Christian personalism to the purposes of rebuilding the intellectual and social foundations of a world ravaged by war and genocide. His 1936 treatise, *Integral Humanism*, is a profound exposition of Christian humanism and personalism [49]. Four years later he began to fashion this philosophy into an explicit and robust defense of human rights. The Universal Declaration of Human Rights followed in 1948, and Maritain was one of its intellectual architects. He had arrived at his personalist theory of human dignity and human rights under the influence of Berdiaev and the Russian religious-philosophical emigration in Paris, in which he was immersed thanks to his Russian-born wife Raissa Oumançoff. Maritain thus rediscovered what Russian Christian humanists had known since Soloviev [50].

⁸ For an impressive study of Frank’s philosophical anthropology, see [44].

⁹ They are the subjects of chapters by George Pattison, Robert F. Slesinski, Philip Boobbyer, Ramona Fotiade, and Martin Beisswenger, respectively, in Part V (“Russian Religious Thought Abroad”) of *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*. In this part, see also [45].

Список литературы

1. A History of Russian Philosophy, 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity / ed. Hamburg G.M., Poole Randall A. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 423 p.
2. Coates Ruth. Theosis in Early Twentieth-Century Russian Religious Thought // The Oxford Handbook of Russian Religious Thought / ed. Caryl Emerson, George Pattison, Randall A. Poole. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 240–254.
3. Poole Randall A. The Liberalism of Russian Religious Idealism // The Oxford Handbook of Russian Religious Thought / ed. Caryl Emerson, George Pattison, Randall A. Poole. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 255–276.
4. Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Трубецкой С.Н. Собрание сочинений. Т. 2 / под ред. Л.М. Лопатина. М.: Типография Г. Лисснера и Д. Собко, 1908. P. 1–110.
5. Трубецкой С.Н. Психологический детерминизм и нравственная свобода // Трубецкой С.Н. Собрание сочинений. Т. 2 / под ред. Л.М. Лопатина. М.: Типография Г. Лисснера и Д. Собко, 1908. P. 111–133.
6. Kant Immanuel. Groundwork of the Metaphysics of Morals. Practical Philosophy / trans. and ed. Mary J. Gregor, intro. Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 41–108.
7. Yannaras Christos. Person and Eros / trans. Norman Russell. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2007. 395 p.
8. Louth Andrew. Maximus the Confessor. London: Routledge, 1996. 230 p.
9. Чичерин Б.Н. Наука и религия. 2-е изд. М.: И.Н. Кушнерев, 1901. 451 p.
10. Solovyov Vladimir. Lectures on Divine Humanity / trans. Peter Zouboff, revised and ed. Boris Jakim. Hudson, New York: Lindisfarne Press, 1995. 189 p.
11. Poole Randall A. Kant and the Kingdom of Ends in Russian Religious Thought (Vladimir Solov'ev) // Thinking Orthodox in Modern Russia: Culture, History, Context / ed. Patrick Lally Michelson and Judith Deutsch Kornblatt. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 2014. P. 215–234.
12. Gavriluk Paul. Natural Theology in Modern Russian Religious Thought // Natural Theology in the Eastern Orthodox Tradition / ed. David Bradshaw and Richard Swinburne. St. Paul, MN: IOTA Publications, 2021. P. 89–123.
13. Problems of Idealism: Essays in Russian Social Philosophy / ed. Poole Randall A. New Haven: Yale University Press, 2003. 468 p.
14. Michelson Patrick Lally. Russian Orthodox Thought in the Church's Clerical Academies // The Oxford Handbook of Russian Religious Thought / ed. Caryl Emerson, George Pattison, Randall A. Poole. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 94–110.
15. Pilch Jeremy. 'Breathing the Spirit with Both Lungs': Deification in the Work of Vladimir Soloviev. Leuven: Peeters, 2018. 249 p.
16. Solovyov, Vladimir. The Justification of the Good: An Essay on Moral Philosophy / trans. Natalie A. Duddington, ed. and annotated Boris Jakim. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005. 410 p.
17. Персональность: язык философии в русско-немецком диалоге / под ред. Н.С. Плотникова, А. Хаардта. М.: Модест Колеров, 2007. 479 p.
18. Антонов К.М., Болдарева В.Н., Бурмистров М.Ю. Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России / под ред. В.Н. Болдаревой. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2018. 391 p.
19. Половинкин С.М. Русский персонализм. М.: Синаксис, 2020. 1154 p.
20. Poole Randall A. Slavophilism and the Origins of Russian Religious Philosophy // The Oxford Handbook of Russian Religious Thought / ed. Caryl Emerson, George Pattison, Randall A. Poole. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 133–151.
21. Kireevsky, Ivan. Fragments. On Spiritual Unity: A Slavophile Reader / ed. and trans. Boris Jakim and Robert Bird. Hudson, NY: Lindisfarne Books, 1998. P. 275–291.

22. Berdiaev Nikolai. Aleksei Stepanovich Khomiakov. On Spiritual Unity: A Slavophile Reader / ed. and trans. Boris Jakim and Robert Bird. Hudson, NY: Lindisfarne Books, 1998. P. 326–350.
23. Siljak Ana. The Personalism of Nikolai Berdiaev // The Oxford Handbook of Russian Religious Thought / ed. Caryl Emerson, George Pattison, and Randall A. Poole. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 309–326.
24. Berdyayev Nicolas. The Destiny of Man / trans. Natalie Duddington. San Rafael, CA: Semantron Press, 2009. 328 p.
25. Радлов Е.Л. Владимир Соловьёв: жизнь и учение. СПб.: Образование, 1913. 266 p.
26. Boikov V.F. The Nightingale Song of Russian Philosophy // Russian Studies in Philosophy. 2007. Vol. 46, No. 1. P. 35–63.
27. Valliere Paul. Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000. 443 p.
28. Bulgakov S.N. Basic Problems of the Theory of Progress // Problems of Idealism: Essays in Russian Social Philosophy / ed. and trans. Randall A. Poole. New Haven: Yale University Press, 2003. P. 85–123.
29. Bulgakov S.N. Philosophy of Economy: The World as Household / ed. and trans. Catherine Evtuhov. New Haven, CT: Yale University Press, 2000. 347 p.
30. Zwahlen Regula. Sergei Bulgakov's Intellectual Journey, 1900–1922 // The Oxford Handbook of Russian Religious Thought / ed. Caryl Emerson, George Pattison, and Randall A. Poole. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 277–292.
31. Bulgakov Sergius. Unfading Light: Contemplations and Speculations / translated, edited, and introduced by Thomas Allan Smith. Grand Rapids, MI: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 2012. 554 p.
32. Bulgakov Sergij. Tragedy of Philosophy (Philosophy and Dogma) / trans. Stephen Churchyard. New York: Angelico Press, 2020. 302 p.
33. Булгаков С.Н. Главы о Троичности // Булгаков С.Н. Труды о Троичности / под ред. А.И. Резниченко. М.: ОГИ, 2001. 336 p.
34. Heath Joshua. On Sergii Bulgakov's The Tragedy of Philosophy // Modern Theology. July 2021. Vol. 37, No. 3. P. 805–823.
35. Heath Joshua. Sergii Bulgakov's Linguistic Trinity // Modern Theolog. October 2021, Vol. 37, No. 4. P. 888–912.
36. Антонов К.М. Проблема личности в мышлении о. С. Булгакова и проблематика богословского персонализма в XX веке // Рождение персонализма из духа Нового времени: сб. ст. по генеалогии богословского персонализма в России / под ред. В.Н. Болдаревой. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2018. P. 176–185.
37. Bulgakov S.N. Social Teaching in Modern Russian Orthodox Theology // Sergii Bulgakov: Towards a Russian Political Theology / ed. and intro. Rowan Williams. Edinburgh: T&T Clark, 1999. P. 273–286.
38. Zenkovsky V.V. A History of Russian Philosophy. 2 vols. / trans. George L. Kline. New York, NY: Columbia University Press, 1953. 947 p.
39. A Solovyov Anthology / ed. Frank S.L., trans. Natalie Duddington. London: SCM Press, 1950. 255 p.
40. Frank S.L. The Ethic of Nihilism: A Characterization of the Russian Intelligentsia's Moral Outlook // Vekhi/Landmarks: A Collection of Articles about the Russian Intelligentsia / trans. and ed. Marshall S. Shatz and Judith E. Zimmerman. Armonk, NY: M.E. Sharpe, 1994. P. 131–155.
41. Boobbyer Philip. Semyon Frank // The Oxford Handbook of Russian Religious Thought / ed. Caryl Emerson, George Pattison, and Randall A. Poole. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 495–509.
42. Frank S.L. Reality and Man: An Essay in the Metaphysics of Human Nature / trans. Natalie Duddington. New York, NY: Taplinger Publishing Co., 1966. 238 p.
43. Frank S.L. The Unknowable: An Ontological Introduction to the Philosophy of Religion / trans. Boris Jakim. Athens, OH: Ohio University Press, 1983. 313 p.

44. Зиньковский о. Евгений. Понятие личности в антропологии Семена Франка (в перспективе классического определения «Persona est naturae rationalis individua substantia»). Караганда: Римско-католическая церковь «Кредо», 2018. 309 p.
45. Arjakovsky Antoine. The Way, the Journal of the Russian Emigration (1925–1940) // The Oxford Handbook of Russian Religious Thought / ed. Caryl Emerson, George Pattison, and Randall A. Poole. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 435–449.
46. Gavrilyuk Paul L. Varieties of Neopatristics: Georges Florovsky, Vladimir Lossky, and Alexander Schmemmann // The Oxford Handbook of Russian Religious Thought / ed. Caryl Emerson, George Pattison, and Randall A. Poole. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 528–542.
47. Williams Rowan. The Theology of Vladimir Nikolaevich Lossky: An Exposition and Critique. D. Phil. thesis, University of Oxford, 1975. 298 p.
48. Gavrilyuk Paul L. Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance. Oxford: Oxford University Press, 2014. 298 p.
49. Maritain Jacques. Integral Humanism. Integral Humanism, Freedom in the Modern World, and a Letter on Independence / ed. O. Bird, trans. O. Bird, J. Evans, and R. O’Sullivan. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1996. P. 143–345.
50. Poole Randall A. Integral Humanisms: Jacques Maritain, Vladimir Soloviev, and the History of Human Rights // Vestnik Sankt-Peterburgskogo Universiteta: Filosofii i konfliktologii. 2019. Vol. 35, no. 1. P. 92–106.

References

(Sources)

Collected works

1. Frank, S.L., ed. A Solovyov Anthology. London: SCM Press, 1950. 255 p.
2. Poole, Randall A., ed. Problems of Idealism: Essays in Russian Social Philosophy. New Haven: Yale University Press, 2003. 468 p.

Individual Works

3. Berdiaev, N. Aleksei Stepanovich Khomiakov. On Spiritual Unity: A Slavophile Reader. Hudson, NY: Lindisfarne Books, 1998, pp. 326–350.
4. Berdyaev, N. The Destiny of Man. San Rafael, CA: Semantron Press, 2009. 328 p.
5. Bulgakov, S.N. Basic Problems of the Theory of Progress. Problems of Idealism: Essays in Russian Social Philosophy. New Haven: Yale University Press, 2003, pp. 85–123.
6. Bulgakov, S.N. Philosophy of Economy: The World as Household. New Haven, CT: Yale University Press, 2000. 347 p.
7. Bulgakov, S.N. Social Teaching in Modern Russian Orthodox Theology. Sergii Bulgakov: Towards a Russian Political Theology. Edinburgh: T&T Clark, 1999, pp. 273–286.
8. Bulgakov, S. Tragedy of Philosophy (Philosophy and Dogma). New York: Angelico Press, 2020. 302 p.
9. Bulgakov, S.N. *Trudy o Troichnosti* [Chapters on Trinitarity]. Moscow: OGI, 2001. 336 p.
10. Bulgakov, S. Unfading Light: Contemplations and Speculations. Grand Rapids, MI: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 2012. 554 p.
11. Chicherin, B.N. *Nauka i religiya* [Science and religion]. Moscow: I.N. Kushnerev, 1901. 451 p.
12. Frank, S.L. The Ethic of Nihilism: A Characterization of the Russian Intelligentsia’s Moral Outlook. Vekhi/Landmarks: A Collection of Articles about the Russian Intelligentsia. Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1994, pp. 131–155.
13. Frank, S.L. Reality and Man: An Essay in the Metaphysics of Human Nature. New York, NY: Taplinger Publishing Co., 1966. 238 p.

14. Frank, S.L. *The Unknowable: An Ontological Introduction to the Philosophy of Religion*. Athens, OH: Ohio University Press, 1983. 313 p.
15. Kant, I. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Practical Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 41–108.
16. Kireevsky, I. *Fragments. On Spiritual Unity: A Slavophile Reader*. Hudson, NY: Lindisfarne Books, 1998, pp. 275–291.
17. Maritain, J. *Integral Humanism. Integral Humanism, Freedom in the Modern World, and a Letter on Independence*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1996, pp. 143–345.
18. Radlov, E.L. *Vladimir Solov'ev: zhizn' i uchenie* [Vladimir Soloviev: life and teaching]. Saint-Petersburg: Obrazovanie, 1913. 266 p.
19. Solovyov, V. *The Justification of the Good: An Essay on Moral Philosophy*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005. 410 p.
20. Solovyov, V. *Lectures on Divine Humanity*. Hudson, New York: Lindisfarne Press, 1995. 189 p.
21. Trubetskoy, S.N. *O prirode chelovecheskogo soznaniya* [On the nature of human consciousness], in Trubetskoy, S.N. *Sobranie sochineniy. T. 2* [Collected works. Vol. 2]. Moscow: Tipografiya G. Lissnera i D. Sobko, 1908, pp. 1–110.
22. Trubetskoy, S.N. *Psikhologicheskiy determinizm i npravstvennaya svoboda* [Psychological determinism and moral freedom], in Trubetskoy, S.N. *Sobranie sochineniy. T. 2*. [Collected works. Vol. 2]. Moscow: Tipografiya G. Lissnera i D. Sobko, 1908, pp. 111–133.
23. Yannaras, Ch. *Person and Eros*. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2007. 395 p.
24. Zenkovsky, V.V. *A History of Russian Philosophy*. 2 vol. New York, NY: Columbia University Press, 1953. 947 p.

(Articles from Research Journals)

25. Boikov, V.F. *The Nightingale Song of Russian Philosophy*. *Russian Studies in Philosophy*, 2007, vol. 46, no. 1, pp. 35–63.
26. Heath, J. *On Sergii Bulgakov's The Tragedy of Philosophy*. *Modern Theology*, July 2021, vol. 37, no. 3, pp. 805–823.
27. Heath, J. *Sergii Bulgakov's Linguistic Trinity*. *Modern Theology*, October 2021, vol. 37, no. 4, pp. 888–912.
28. Poole, R.A. *Integral Humanisms: Jacques Maritain, Vladimir Soloviev, and the History of Human Rights*. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo Universiteta: Filosofiia i konfliktologiya*, 2019, vol. 35, no. 1, pp. 92–106.

(Edited research volumes. Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

29. Antonov, K.M. Boldareva, V.N., Burmistrov, M.Yu. *Problema lichnosti v myshlenii o. S. Bulgakova i problematika bogoslovskogo personalizma v XX veke* [The problem of personhood in Fr. S. Bulgakov's thought and the problem of theological personalism in the 20th century], in *Sbornik statei po genealogii bogoslovskogo personalizma v Rossii «Rozhdenie personalizma iz dukha Novogo vremeni»* [A collection of articles on the genealogy of theological personalism in Russia "The birth of personalism out of the spirit of the modern era"]. Moscow: Izdatel'stvo PSTGU, 2018, pp. 176–185.
30. Arjakovsky, A. *The Way, the Journal of the Russian Emigration (1925–1940)*. The Oxford Handbook of Russian Religious Thought. Oxford: Oxford University Press, 2020, pp. 435–449.
31. Boldareva, V.N., ed. *Rozhdenie personalizma iz dukha Novogo vremeni: Sbornik statei po genealogii bogoslovskogo personalizma v Rossii* [The birth of personalism out of the spirit of the modern era: A collection of articles on the genealogy of theological personalism in Russia]. Moscow: Izdatel'stvo PSTGU, 2018. 391 p.
32. Boobbyer, Ph. *Semyon Frank*. The Oxford Handbook of Russian Religious Thought. Oxford: Oxford University Press, 2020, pp. 495–509.

33. Coates, Ruth. Theosis in Early Twentieth-Century Russian Religious Thought. The Oxford Handbook of Russian Religious Thought. Oxford: Oxford University Press, 2020, pp. 240–254.
34. Gavriluyuk, P. Natural Theology in Modern Russian Religious Thought. Natural Theology in the Eastern Orthodox Tradition. St. Paul, MN: IOTA Publications, 2021, pp. 89–123.
35. Gavriluyuk, P.L. Varieties of Neopatristics: Georges Florovsky, Vladimir Lossky, and Alexander Schmemmann. The Oxford Handbook of Russian Religious Thought. Oxford: Oxford University Press, 2020, pp. 528–542.
36. Hamburg, G.M., Poole, R.A., ed. *A History of Russian Philosophy, 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 423 p.
37. Michelson, P.L. Russian Orthodox Thought in the Church's Clerical Academies. The Oxford Handbook of Russian Religious Thought. Oxford: Oxford University Press, 2020, pp. 94–110.
38. Plotnikov, N.S., Khaardt, A. ed. *Personal'nost': yazyk filosofii v russko-nemetskom dialoge* [Personhood: The language of philosophy in Russian-German dialogue]. Moscow: Modest Kolerov, 2007. 479 p.
39. Poole, R.A. Kant and the Kingdom of Ends in Russian Religious Thought (Vladimir Solov'ev). Thinking Orthodox in Modern Russia: Culture, History, Context. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 2014, pp. 215–234.
40. Poole, R.A. The Liberalism of Russian Religious Idealism. The Oxford Handbook of Russian Religious Thought. Oxford: Oxford University Press, 2020, pp. 255–276.
41. Poole, R.A. Slavophilism and the Origins of Russian Religious Philosophy. The Oxford Handbook of Russian Religious Thought. Oxford: Oxford University Press, 2020, pp. 133–151.
42. Siljak, A. The Personalism of Nikolai Berdiaev. The Oxford Handbook of Russian Religious Thought. Oxford: Oxford University Press, 2020, pp. 309–326.
43. Zwahlen, Regula. Sergei Bulgakov's Intellectual Journey, 1900–1922. The Oxford Handbook of Russian Religious Thought. Oxford: Oxford University Press, 2020, pp. 277–292.

(Monographs)

44. Gavriluyuk, P.L. Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance. Oxford: Oxford University Press, 2014. 298 p.
45. Louth, A. Maximus the Confessor. London: Routledge, 1996. 230 p.
46. Pilch, J. 'Breathing the Spirit with Both Lungs': Deification in the Work of Vladimir Soloviev. Leuven: Peeters, 2018. 249 p.
47. Polovinkin, S.M. *Russkiy personalizm* [Russian personalism]. Moscow: Sinaxis, 2020. 1154 p.
48. Valliere, Paul. Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov – Orthodox Theology in a New Key. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000. 443 p.
49. Zin'kovskiy o. Evgeniy. *Ponyatie lichnosti v antropologii Semena Franka (v perspektive klassicheskogo opredeleniya «Rersona est naturae rationalis individua substantia»)* [The concept of personhood in Semyon Frank's anthropology (within the perspective of the classical definition "persona est naturae rationalis individua substantia")]. Karaganda: Rimsko-katolicheskaya Tserkov' "Kredo," 2018. 309 p.

(Theses and Thesis Abstracts)

50. Williams, R. The Theology of Vladimir Nikolaevich Lossky: An Exposition and Critique D. Phil. thesis, University of Oxford, 1975. 298 p.

Реферат

Статья посвящена одной важной теме книги *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought* – христианскому гуманизму. Основная позиция христианского гуманизма может быть определена как возможность совершенствования человека в единении с божественным, в спасении. В православном христианстве спасение понимается как *theosis*, или обожение, которое подчеркивает человеческое сотрудничество с Богом в процессе спасения и, таким образом, опирается на определенную концепцию человеческой природы. Для русских религиозных философов эта концепция человеческой природы (или философская антропология) была одновременно идеалистической, библейской и святоотеческой: люди милостиво созданы по «образу» Бога (абсолютный идеал), но наделены способностями (разумом, совестью и свободной волей), которые позволяют им постепенно ассимилироваться с «подобием» Бога собственными усилиями. Трансцендентная кульминация этого процесса – теозис. В России христианский гуманизм обычно принимал форму стойкого персонализма. Самым выдающимся русским христианским гуманистом был Владимир Соловьев. В статье рассматривается творчество Вл. Соловьева и его наследников: Сергея Булгакова, Николая Бердяева и Семена Франка.

Русские религиозные философы были идеалистами в основном значении этого термина: они считали, что люди осознают идеалы (например, истину, добро и красоту) и могут свободно действовать в соответствии с ними, тем самым преодолевая детерминизм во внешнем, натуралистическом смысле слова. Они превозносили «идеальное самоопределение» (как назвал его Сергей Трубецкой) как важнейшую человеческую способность. Можно было бы оставаться агностиком относительно того, имеет ли человеческая способность к идеальному самоопределению метафизические последствия, но русские идеалисты, начиная с Бориса Чичерина и Владимира Соловьева, не сомневались в этом. Именно это и сделало их «религиозными идеалистами». Они понимали, что человеческая природа, если правильно оценить ее возможности, дает хорошие основания для теистической веры. Эти способности включают теоретические и практические силы разума, способность ценить силу любви и творить красоту (целый раздел *The Oxford Handbook* посвящен искусству). Эти силы опровергают натурализм, рационально оправдывают веру в Бога и подтверждают концепцию реальности, включающую в себя божественное. Этот «антропологический» подход, идущий от человеческого к божественному, является важной частью смысла христианского гуманизма.

Быть человеком – значит быть личностью. Русский христианский гуманизм обычно принимает форму стойкого персонализма – идеи о том, что люди являются личностями, каждая из которых имеет внутреннюю и абсолютную ценность и достоинство, является высшей формой реальности и ее высшей ценностью. Персонализм – черта русской религиозно-философской традиции со

времен Ивана Киреевского и Алексея Хомякова. Начиная с них, русский идеализм превозносился как «конкретный», в отличие от «абстрактных» немецких форм. Противопоставление *русского* и *немецкого* идеализма основано на признании первым того, что бытие трансцендентно имманентному сознанию и должно переживаться через веру, а не через абстрактные понятия, что характерно для второго. Термин «конкретный» отражает «онтологизм» русской религиозной мысли, а также ее персонализм, согласно которому божественное бытие раскрывается в личности. В своей книге о Хомякове (1912 г.) Николай Бердяев смог трансформировать онтологизм и персонализм русской религиозной мысли в тропы, усиливающие образность языка.

Величайшим русским христианским гуманистом был Владимир Соловьев. Центральным понятием его религиозной философии является *Богочеловечество*. Как писал Поль Валлиер, оно явилось средством выражения «принципиального и глубокого православного христианского гуманизма». Богочеловечество является свободной человеческой реализацией божественного начала в себе и в мире. Это божественно-человеческий проект построения Царства Божьего и космического преобразования в единстве всех – всеединстве, в котором Бог будет всем во всем (1 Кор. 15:28). Наследники Вл. Соловьева подчеркивали роль человека в процессе спасения, обожествления мира. Никто не был обязан Вл. Соловьеву больше, чем Сергей Булгаков. В своем сочинении, посвященном социальному учению православного богословия, он использовал простой, но подходящий термин для описания основного направления своего богословия и современной российской религиозной мысли в целом – «христианский гуманизм», отличительная черта которого состоит в том, что «он включает творчество человека как средство его спасения».

УДК 141:27-1(47)

ББК 87.3(2:4)-302

George Pattison

University of Glasgow, Professor of Theology and Modern European Thought, the United Kingdom, Glasgow, e-mail: George.Pattison@glasgow.ac.uk

Russian Religious Thought in the West: an Autoethnographical Approach

Джордж Паттисон

Университет Глазго, профессор теологии и современной европейской мысли, Великобритания, Глазго, e-mail: George.Pattison@glasgow.ac.uk

Русская религиозная мысль на Западе: автоэтнографический подход

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.2.156-161

In this brief exploration of the presence of Russian religious thought in Western philosophy and theology, I shall take what some of my colleagues call an autoethnographical approach. This simply means addressing the topic in question from within the perspective of one's own experience. For example, one narrates how one first heard of such-and-such an idea or thinker and maybe explores the context and impact of this experience rather than the standard academic formula along the lines of 'As x argues in his 2002 article 'yyy' in xxxx', etc. However, this is not simply to reduce intellectual enquiry to a memoir. As in any other approach, the key is to identify and bring to the fore what is essential and decisive for the matter at issue and it is my experience that autoethnography can indeed yield new insights that serve the more formal academic approach.

It is also the case that when we are dealing with a matter of existential significance, such an approach can help avoid giving an inappropriate sense of detachment or mastery, as if the truth were something objectively out there, independently of the way in which it enters into the ongoing history of humanity's attempt to think the meaning of its own existence. What is true for us is inseparable from how we relate to it. Truths of this kind both shape and are shaped by the way in which we think them. This insight owes a lot to Kierkegaard, who stressed that existential truth is not a matter of what one says but of how one says it and Kierkegaard too provided an early and highly influential example of autoethnography. I am thinking here of his

pseudonym Johannes Climacus who described how he hit upon the idea of problematizing his generation's understanding of Christianity when he was smoking his cigar in a fashionable café and marvelling how his contemporaries were all collectively engaged in making life easier and easier—including Christianity and philosophy.

It is in this vein that I shall offer a brief account of my own engagement with Russian religious thought: not as a personal memoir but in order to bring to view significant aspects of the reception of Russian religious thought in Britain in the last forty years.

I have to begin, however, long before I started the formal study of theology. I was born in 1950 and the first half of my life was lived in the period of the Cold War, which undoubtedly played an important, complex, and often ambivalent part in my and my generation's overall reception of Russian culture and thought, including its religious thought.

Probably my first awareness of any distinctively Russian cultural work was, as a child, watching Eisenstein's *Ivan the Terrible* on television. I do not know exactly when this was, but it was certainly before the age of eight. I knew that what I was watching was Russian, but not really what it was. The images of the cannon being taken to the siege of Kazan and of the people coming to beseech Ivan to return to Moscow were imprinted indelibly on my mind—although it was only when I re-watched the film as a young adult that I learned exactly what these early memories meant. Dostoevsky speaks of the importance of childhood memories, and these, undoubtedly, were very important.

Even during the Cold War era there were (at least in Britain) many positive representations of Russian culture. People read the classics of Russian literature, extending from Tolstoy, Dostoevsky and Chekhov through Sholokhov and Pasternak to Yevtushenko and Solzhenitsyn. The classics of Russian music, from Tchaikovsky though Stravinsky to Shostakovich were widely performed and recorded. Ballet too played its part as did the choirs and dancers of the Red Army who regularly toured in the West and even appeared on popular television shows. And, at a certain point, we began to be aware of the Samizdat literature, of which some anthologies were published in the West.

Now I have to admit that the way in which I experienced these and other sources played into an image of Russia and 'the Russian soul' forged during the first quarter of the twentieth century, when there was a 'vogue for Russia' in the West. In this 'vogue' Russia played the role of an exotic 'other' to Western culture, an 'other' characterized by extremism and even primitivism—as in the initial reception of Stravinsky's *Rite of Spring*. In a way that was both intellectually incoherent and unreflective characters such as Dolokhov, Anna Karenina, and Rasputin, and movements such as nihilism and Bolshevism fused with the testimony of extreme endurance in the War and in the Gulags to create a rather fantastic image of Russianness. In his epoch-making 1921 commentary on Paul's letter to the Romans (which was one of the first theological books I ever read), Karl Barth, an enthusiastic reader of Dostoev-

sky, spoke of 'Russian man', meaning, as he put it, the human being who lives outside the norms and conventions of bourgeois, i.e. Western society. This, Barth claimed, was the human being one encounters in Dostoevsky's novels.

I did not, in fact, read Dostoevsky during my schooldays, but Tolstoy had a big impact – thanks to *Resurrection* I decided not to study law as my parents wished! Of course, Nekhlyudov's gesture in renouncing his wealth to follow Katyusha to Siberia played to the image of Russian extremism. This was not how wealthy aristocrats behaved *or could behave* in the English novels I knew.

All of this was, of course, a fantasy Russia – but it is one that has been historically and culturally powerful, resonating with leading elements of 'orientalist' views of non-Western cultures. At the same time (as in the case of Barth) this also involved an element of admiration, a sense that Russia and Russians were able to tap sources of vitality that had been eroded or flattened out in the West.

I began to develop a more sophisticated view in the 1970s, during my time as a theology student, although this second encounter was probably still coloured by the 'orientalist' atmosphere I had soaked up in my childhood and adolescence. It was at this time that I began to read Dostoevsky, working my way fairly rapidly through the major fiction in the Constance Garnett translations. Naturally, I was especially interested in the religious themes in Dostoevsky (to which I shall return) but also in the testimony of Russian Christianity more generally. Like many in Britain, I was fortunate enough to hear the preaching of Archbishop Anthony Bloom, a powerful and attractive voice for Russian Orthodoxy. There have been few preachers (and I have heard many) who have spoken in such a way as to give full meaning to the expression 'speaking from the heart'—where 'the heart' should carry its full theological connotations as the organ of divine-human relationship. This certainly seemed something different from the often rather staid and conventional tones of average Anglican preaching at that time.

Like many others in my generation, my first real introduction to Russian Orthodox theology was Vladimir Lossky's *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Probably it is still serviceable as an Introduction, although the range of possible sources available in English is now vastly expanded. Certainly to my mind, it made connections that were often lacking in our own Western theology where religious experience and mysticism often seemed in tension or even competition with doctrinal theology. Lossky made it possible to see how these could be connected and how, indeed, doctrinal theology could itself be a pathway to mystical life in Christ. My interest was sufficiently sparked to lead me on to read other essays of his, collected in *Image and Likeness*, and also to dip into a range of articles in *Sobornost*, the journal of the Fellowship of St Alban and St Sergius that played a vital role in the Anglican-Orthodox dialogue.

This was also a time of many experiments in liturgy and spirituality and a range of religious practices were being adopted into Anglicanism from other Christian traditions and even Buddhism. The Jesus prayer had a prominent place amongst

these and I was not the only one of my contemporaries to take it seriously as a devotional practice, guided by an anonymous pamphlet by an Orthodox monk. At that time *The Way of a Pilgrim*, an autobiographical account by a wandering practitioner of the prayer of the name, was published in English and we devoured that too, although I was put off by the second volume in which I picked up elements of Anti-Semitism that I was uncomfortable with.

Philosophically, my first mentor in Russian thought was Berdyaev, one of whose works appeared on a course reading list. I was enthused and set about acquiring more of his books, which wasn't difficult since back then (in the 1970s) copies were frequently to be found in secondhand bookshops. The vast majority of his works had appeared in English from the 1930s to the 1950s and were widely read by the generation who fought the Second World War. As they got retired or died, many of their books found their way to the kind of bookshops where I picked them up – new editions were not coming out at that time. Berdyaev's stature was recognized in 1949 by the award of an honorary doctorate from the University of Cambridge. During the ceremony he was hailed as a 'new Socrates'. Analytic philosophers, of course, tended to dislike his aphoristic and often rather generalizing style—but I enjoyed it. I liked his radicalism, by which I mean his willingness to push an idea to its limits and I liked the speculative force of his anthropogony and his refusal of an either/or between divine and human. This was good medicine for someone overexposed to the theology of Karl Barth, with its insistence on the irrelevance of the human perspective in thinking about God.

I considered choosing Berdyaev as a subject for my doctoral research, settling in the end for Kierkegaard. Coleridge had been another thinker in this mix and, although they are a very disparate group, they do have this in common: that having been shaped by German Idealism they attempted to think through a new understanding of Christianity that does not reduce Christianity to philosophy or, even worse, to logic (as they thought Schelling and Hegel did). In this respect they all had a certain proximity to existentialism and perhaps more particularly to personalism; while insisting on human beings' inalienable and creative freedom they each explored ways of grounding this in the God-relationship. The same is true of another theologian who was very important to my development—Paul Tillich, who, I later discovered, wrote the first English-language article on Berdyaev and went to visit him in Clamart on the eve of the war. Berdyaev in turn adopted Tillich's idea of Kairos, the moment of intersection of time and eternity.

For the next decade or so, my Russian interests slipped into the background and my theological investigations focussed on Kierkegaard. This changed when I took up a post in Cambridge University in 1991. Partly this was a result of external pressure—no one else in the theology faculty was willing or able to take on teaching *The Brothers Karamazov* in a first-year undergraduate course so I took up the challenge (students had one week to read it and write an essay on it before moving on to the next text). This compelled me to engage with Dostoevsky in a more sustained

manner. Fortunately, I was befriended in this engagement by Diane Thompson, an eminent Dostoevsky scholar, who had attended a lecture I gave on the dead Christ, a lecture that brought the dead Christ of *The Idiot* into dialogue with Manet's contemporaneous painting of the *Dead Christ with Angels*. In 1995, Diane and I organized a conference on Dostoevsky and religion that took place in Glasgow. Of course, by this time it was starting to become much easier for Russian scholar to travel to Britain and we were able to invite distinguished Russian Dostoevsky scholars such as Ivan Esaulov and Vladimir Zakharov. The conference was the basis for the book *Dostoevsky and Christian Tradition*, to which Vladimir Kantor, whom I had in the meantime met in Moscow, also contributed. Although the generation of the interwar years—Berdyayev and his contemporaries—had of course made an enormous contribution to reading Dostoevsky as a religious author and, indeed, philosopher, that kind of approach had been in abeyance for a number of years. Probably—at last in the West—existentialism had more emphasized Dostoevsky as an analyst of the dark side of human nature and Ivan Karamazov's rebellion had a higher profile than the Elder Zosima's response. Bakhtin was now being read in the West but, at first, this was often from a secular and atheistic perspective and his polyphonic reading of Dostoevsky was seen as being opposed to a Christian reading.

The period – the mid-1990s – was also significant for the easing of relations between Russia and the West and the re-emergence of the Orthodox Church as a dynamic presence in Russian public life. This provided the stimulus for a research project that, together with Dr Aileen Kelly, I organized at King's College, Cambridge, on the role of religion in Russia today. Speakers at the project seminars included both prominent Western scholars such as James P. Scanlan and also Russian guests such as Hilarion Alfeyev (at that time still Secretary for Inter-Christian Affairs of the Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate). Speakers covered a range of topics, including Shamanism and new religious movements.

At this time, I also established a connection, through Alexei Bodrov, with the St Andrew's Biblical-Theological Institute in Moscow, an Institute that has done much to stimulate the two-way flow of theological ideas between Russia and the West, through publications, conferences, and courses. The Institute hosted lectures I gave in 2000 that became the basis for my *Short Course in the Philosophy of Religion*, where Berdyayev and Dostoevsky both played a part.

It is perhaps significant that at this point the story becomes harder to tell. What had been a fairly private interest that many colleagues probably thought was rather eccentric, I now got caught up in the multiple openings and opportunities of the time. By the turn of the millennium, the fax machine was being replaced by the internet as international scholarly communication moved into a new dimension. The commonalities of intellectual challenges were coming more to the fore and it was possible for scholars from both sides of the former Iron Curtain to feel part of a shared and multi-sided movement of research and exchange. In 2004 I helped facilitate the London-based Art and Christianity Enquiry hold its major conference

in St Petersburg in collaboration with the St Petersburg State Academy of Culture and speakers coming from the USA, Australia, and Germany as well as from the UK and, of course, Russia.

History and religious affiliation remained powerful, of course, meaning that significant differences of content and approach were still felt – but that is equally true of, say, Britain and Germany or America and France. Though philosophy and religion both aspire to a certain universality and address the whole of being human, both are also – and perhaps necessarily – shaped in their concrete manifestations by the specificities and contingencies of history. Such variety, constantly generating new forms, is part of what makes work in the humanities of insistent interest. Each point of arrival is a new point of departure. In its optimal development, this facilitates a truly polyphonic intellectual universe – even if those of a monological orientation hear it as dissonance.

Without this openness and breadth, a work such as the *Handbook of Russian Religious Thought* could not have got off the ground. It embraces a range of approaches and a range of views of religious life and thought and was able to cross national and cultural boundaries with extraordinary freedom. In this regard it perhaps reflects what has become possible in the course of the last twenty-five years. Geopolitical movements, of course, do not stop and certainly do not wait on scholarship. The last few years have seen significant reversals in relations between Russia and the West. Whether or how this will impact the intellectual commonwealth of humanities scholarship is uncertain. It is hard to envisage the two-way flow of books, travel, zoom seminars, etc. ceasing. Some doors, once opened, cannot be shut again. Or so the optimist in me says. And perhaps also the philosopher, since, in the majority of its historically attested forms, philosophy reveals a certain utopianism, from Plato's Republic and Plotinus's Platonopolis onwards. Faith, though hopeful, is under no illusions as to the ways in which human beings can mess up their God-given freedoms and opportunities. Which is to say that it has never been more urgent to expand and to strengthen the conversation out of which our work has developed and to which it contributes.

УДК 141:27:81(47)

ББК 87.3(2)6-302

Джошуа Хит

Кембриджский университет, Тринити-колледж, младший научный сотрудник, Великобритания, Кембридж CB2 1TQ, e-mail: jh796@cam.ac.uk

Размышления о языковых парадигмах русской религиозной мысли

Apropos *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*,
ed. Caryl Emerson, George Pattison and Randall A. Poole
(Oxford: Oxford University Press, 2020), 712 pp.

Аннотация. Статья написана в связи с публикацией книги “Oxford Handbook of Russian Religious Thought”. Рассматривается проблема восприятия русской религиозной мысли XX в. в англоязычном мире и значимость языковых вопросов в англоязычной философской традиции. Дан анализ трех языковых парадигм: *диалога, перевода и предложения*, которые в русской религиозной мысли воспринимаются как феномены, выражающие предмет философского мышления: философия есть диалог, или перевод, или предложение. Первой парадигме соответствует появление книги “Oxford Handbook” как новейший шаг в непрерывном диалоге русской религиозной мысли с Западом. Подчеркивается, что этот диалог не случаен, поскольку «диалог» является не только кардинальным понятием в этой традиции (Вл. Соловьёв, Вяч. Иванов, М. Бахтин), но и самой ее формой. Отмечается значение исследований Роберта Бёрда в философском осмыслении перевода как интерпретации идиом русских мыслителей в языке другой культуры. Анализируются концепции С.Н. Булгакова, А.Ф. Лосева и С.С. Хоружего и их значение в современной религиозной мысли на Западе.

Ключевые слова: философия языка, имяславие, исихазм, русская религиозная мысль, духовные упражнения, метафизика, предложение, диалог, перевод

Joshua Heath

University of Cambridge, Trinity College, Junior Research Fellow, Cambridge, CB2 1TQ, United Kingdom, e-mail: jh796@cam.ac.uk

Reflections on the Linguistic Paradigms of Russian Religious Thought

Apropos *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*, ed. Caryl Emerson, George Pattison, and Randall A. Poole (Oxford: Oxford University Press, 2020), 712 pp.

Abstract. This article was written in connection with the publication of the new *Oxford Handbook of Russian Religious Thought*. It considers the reception of twentieth-century Russian religious thought in the English-speaking academy, as well as the importance of linguistic questions in this tradition. Three

‘linguistic paradigms’ are analysed: dialogue, translation and the proposition. In Russian religious thought, these paradigms are interpreted as phenomena that reveal the object of philosophical thought: philosophy is dialogue, or translation, or a proposition. The publication of the *Oxford Handbook* corresponds to the first paradigm, as the latest step in a continuous dialogue between Russian religious thought and the West. This article emphasises that this dialogue is not incidental, insofar as ‘dialogue’ is not only a crucial concept in this tradition (Soloviev, Ivanov, Bakhtin), but is its very form. Then, this article highlights the significance of the work of Robert Bird. Bird’s work enables a philosophical conception of translation, as the interpretation of the idiom of Russian religious thought in terms of the language of another culture. Finally, this article analyses the theories of S.N. Bulgakov, A.F. Losev and S.S. Khoruzhii, and their significance for contemporary religious thought in the West.

Key words: Sergii Bulgakov, Aleksei Losev, Sergei Horuji, Russian religious philosophy, imiaslavie, philosophy of language, spiritual exercises, metaphysics, the proposition, dialogue, translation

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.2.162-175

С появлением новой книги *Oxford Handbook of Russian Religious Thought*¹ начинается новая глава в восприятии русской религиозной философии в англоязычном мире. Конечно, у этого восприятия длинная история, которая во многом вытекает из скорби изгнания. Один из самых блестящих деятелей Русской эмиграции в западной Европе о. Сергей Булгаков постоянно настаивал на том, что человеческая история (и даже история всего сотворения) есть трагедия. Такое утверждение находим в ранней статье Булгакова о Соловьеве, где он разрабатывает «теорию [исторического] прогресса трагическую»², и в последней его книге: «мировая история изображается здесь как величайшая мировая трагедия, в которой небесные воинства вместе с земною церковью воинствуют с драконом и ангелами его» [2, с. 11]. Здесь очевидно, что для о. Булгакова трагедия заключается, прежде всего, в «борьбе» между добром и злом: «в душе человека и человечества борются две стихии, два начала»³.

Но суть трагедии, по мнению о. Булгакова, состоит отнюдь не в бессилии добра перед превышающим злом или безразличной природой. Напротив, «прогресс трагедии предполагает усиление и укрепление добра, но и параллельное укрепление зла»⁴. Такой прогресс трагедии находит свое совершение и разрешение в Распятии и Воскресении Господа: «трагедии ... нельзя устранить из религии креста, которая только и знает разрешение мировой трагедии»⁵. В этом событии самое ужасное – изгнание добра из мира, разъединение мира и Бога, – есть одновременно и совершение божественной любви в мире, соединение мира с

¹ Caryl Emerson, George Pattison and Randall A. Poole (eds.): *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2020. Xxviii + 712 p.

² См.: Булгаков С.Н. Без Плана: Несколько замечаний по поводу статьи Г.И. Чулкова о поэзии Вл. Соловьева // Булгаков С.Н. Тихие Думы: из статей 1911–1915 гг. М.: Республика, 1996. С. 225 [1].

³ Там же. С. 227.

⁴ Там же. С. 226.

⁵ Там же. С. 222.

Богом в единстве Отца и Сына через Святого Духа. Человеческая история как трагедия есть постоянное рождение, или воскресение по образу «трагического» рождения Сына и восторженного дыхания Духа Отцом в Троице.⁶ Изгнание философов и богословов из России в начале XX века является явным примером этой антиномичной исторической динамики. Ибо это время рассеяния и разделения было в не меньшей степени временем новых диалогов и единений.

I: Диалог

Можно сказать, что история русской религиозной философии в XX веке есть история непрерывного диалога между православной Россией и христианским Западом. Влияние немецкой философии (особенно критической философии Канта и разных, не согласующих между собой систем его последователей) на русскую мысль XX века бесспорно. Но влияние всегда было взаимным. Бесспорной была, например, значимость Шестова для экзистенциализма во Франции или значимость Вл. Соловьева и о. Булгакова для богословствования Ганса Урс фон Бальтазара⁷. Современные русские богословы XXI века, такие как С.С. Хоружий, также разрабатывают свои собственные системы через критический обмен с современной западной философией, например учениями Пьера Адо и Мишеля Фуко. Таким образом, этот диалог продолжается и усложняется.

Новая книга *Oxford Handbook* вписывается в историю развития мысли – как диалога. Она отличается, конечно, своей современностью. Эта современность выражается, во-первых, в обсуждении *новых* течений и авторов. Например, глава Скотта Кенворти об имяславских спорах кончается не в XX, а в XXI веке, охватывая труды по этому вопросу С.С. Хоружего и митрополита Волоколамского Илариона. Современность этой книги также определяется именами русских мыслителей, труды которых были долго недоступны вне России. Здесь обратим внимание на имя А.Ф. Лосева, чье наследие богословского и духовного характера можно оценивать сейчас в полной мере. В.В. Зеньковский писал, что об этом мыслителе «не имеется собственно никаких сведений – ни того, у кого он учился, ни того, где он ныне, жив ли он»⁸. В «Истории русской философии» (*History of Russian Philosophy*) (1951 г.) Н.О. Лосского⁹ западные читатели могли находить некоторые более конкретные сведения, однако обсуждение А.Ф. Лосева ограничивается трудами, опубликованными в 20-е гг. XX в.

⁶ С.Н. Булгаков в своей «большой» трилогии прямо говорит о «трагедии» рождения Сына: «Взаимоотношение Отца и Сына в его непосредственности есть трагическая сторона любви» [3, с. 82].

⁷ См.: Martin Jennifer Newsome. Hans Urs von Balthasar and the Critical Appropriation of Russian Religious Thought. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2015 [4].

⁸ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект, 2011. С. 784 [5].

⁹ См.: Лосский Н. О. История русской философии / предисл. и коммент. В.А. Кувакина, М.А. Маслина. М.: Высш. шк., 1991. 559 с. [6].

Но и мыслители, уже (и даже слишком) известные в англоязычном мире, появляются здесь в новом, необычном свете. Хорошо известный на Западе, прежде всего как литературовед, М. Бахтин не вызывает такого интереса на богословских факультетах¹⁰, однако на факультетах славянских языков богословские аспекты бахтинского понятия слова постоянно отмечаются в последние десятилетия¹¹. В связи с этим появляется надежда, что благодаря главе, написанной К. Эмерсоном о Бахтине как религиозном мыслителе и новой книге Джорджа Паттисона «Риторика Слова» (2019 г.)¹², в которой рассматривается концепция Бахтина с точки зрения западного богослова, Бахтинское размышление о логосе займет свое достойное место и в англоязычном богословии.

С новыми взглядами на хорошо известных авторов приходят и новые взгляды на известные понятия. С именем М. Бахтина в англоязычном мире тесно связано понятие *диалога*. Однако это понятие часто понимается или в частном, эстетическом смысле, как формальная черта литературных произведений, или в неясном, нравственном смысле, как идеал личных отношений. Но в обоих случаях диалог остается второстепенным феноменом. Такая относительная значимость понятия диалога исчезает, когда оно рассматривается в контексте других трудов Бахтина, неизвестных в англоязычном мире¹³, и что еще важнее, в контексте трудов других мыслителей русского религиозного ренессанса.

Проблема *другого я*, или, по слову о. Булгакова, тайна *второго* (и третьего) *лица*,¹⁴ появляется на всем протяжении русской религиозной мысли XX века. По мнению Ивана Лапшина, как отмечает М. Косталевски (M. Kostalevsky), Владимир Соловьев «был первым писателем в русской философской литературе, поставившим вопрос о “другом я”» (*«was the first writer in Russian philosophical literature to raise the question of the “other I”»*)¹⁵ в своей статье 1875 г. «О действительности внешнего мира и основании метафизического познания»¹⁶. Как и в других областях творчества деятелей Серебряного века, влияние Вл. Соловьева здесь было решительно, что подтверждается сравнением

¹⁰ Англиканский богослов Роуэн Уильямс написал замечательную монографию о Ф.М. Достоевском, в которой он ясно выясняет богословские рамки бахтинского понятия слова (см.: Williams Rowan. Dostoevsky: Language, Faith and Fiction. London: Bloomsbury, 2008 [7]).

¹¹ См., например: Felch Susan M. and Contino Paul J. Bakhtin and Religion: A Feeling for Faith. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001 [8]; Coates Ruth. Christianity in Bakhtin: God and the Exiled Author. Cambridge: Cambridge University Press, 1998 [9].

¹² Pattison George. A Rhetorics of the Word. Oxford: Oxford University Press, 2019 [10].

¹³ Такие неизвестные тексты постепенно переводят на английский. См.: Bakhtin Mikhail. Selections from the Wartime Notebooks, trans. Irina Denischenko and Alexander Spektor // The Slavic and East European Journal. 2017. Vol. 61, no. 2. P. 201–232 [11].

¹⁴ С. Булгаков часто говорит о «тайне» или «гении» грамматики. См., например: Булгаков С.Н. Главы о троичности // Булгаков С.Н. Труды о троичности. М.: ОГИ, 2001. С. 60 [12].

¹⁵ См.: Kostalevsky M. Dostoevsky and Soloviev: The Art of Integral Vision. New Haven and London: Yale University Press, 1997. С. 42 [13].

¹⁶ Соловьев В.С. О действительности внешнего мира и основании метафизического познания // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 1. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1966. С. 216–226 [14].

его статьи с текстами Вяч. Иванова¹⁷. К тому же, блестящую троичную трактовку проблемы *другого я* находим во втором письме сочинения П.А. Флоренского «Столп и утверждение Истины».¹⁸

Но заслуга С. Булгакова заключается в том, что он разработал самое обширное и тщательное троичное изложение проблемы *другого я* в своих сочинениях «Трагедия философии» (1925 г.)¹⁹ и «Главы о Троичности» (1928, 1930 гг.). В этих сочинениях диалог показывается самым существом науки и знания: «истинность определяется со стороны субъекта, ее достижение связано именно с этим состоянием ипостаси – замкнутой в эгоистической моноипостасности или же расширяющейся в соборном, крылом любви к истине, ипостасном многоединстве» [17, с. 412]. Диалог есть основа знания, поскольку он есть и основа сознания: «Произнося я, мы молча сопроизносим *ты*»²⁰. Таким образом, исследования русских религиозных мыслителей о диалогической структуре сознания имеют то преимущество, что, как отмечает Анри де Любак (Henri de Lubac), они преодолевают значительный недостаток идеалистической философии: «idealism has never conceived of any relationship except that of a knowing “subject” and a known “object”»²¹. Тем самым они отвечают на требование ирландской мыслительницы Айрис Мёрдок: «нам нужна нравственная философия, в которой понятие любви, столь редко упоминаемое теперь философами, может снова стать центральным» («*we need a moral philosophy in which the concept of love, so rarely mentioned now by philosophers, can once again be made central*»)²². Заметим, что эти мыслители вводят понятие любви не только в нравственную философию, но и в гносеологию и метафизику.

При этом настоящее усвоение такого глубокого созерцания слова, собственного русским религиозным мыслителям XX века и выраженное в их обращении к проблеме *другого я*, является самой плодотворной возможностью будущего диалога западной мысли с русской религиозной философией. В третьем разделе статьи рассмотрим, как концепции, разработанные С.Н. Булгаковым и А.Ф. Лосевым, могут обогащать философию языка и религии на Западе. Но перед этим стоит поразмыслить, *как* читать сегодня русскую религиозную философию прошлого века.

¹⁷ См., например: Иванов В. Ты еси // Иванов В. Собрание сочинений. Т. 3. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. С. 262–268 [15].

¹⁸ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. Т. 1. М.: Правда, 1990. С. 15–50 [16].

¹⁹ Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 311–518 [17].

²⁰ См.: Булгаков С.Н. Главы о троичности. С. 58.

²¹ См.: Lubac Henri de. The Discovery of God, trans. Alexander Dru. Edinburgh: T&T Clark, 1996. P. 99 [18].

²² См.: Murdoch Iris. The Sovereignty of Good. London and New York: Routledge, 2001. P. 45 [19].

II: Перевод

Как было отмечено выше, книга *The Oxford Handbook* отличается тем, что она включает в себя авторов и темы, которые отсутствуют в предыдущих изданиях обзоров русской (религиозной) философии. Однако в списке участвующих авторов все-таки сильно ощущается отсутствие одного имени, а именно Роберта Бёрда, покойного профессора русской культуры Чикагского университета. Можно сказать, что Р. Бёрд был настоящим *переводчиком* русской религиозной философии, в узком и расширенном смысле. В узком, поскольку его переводы Вяч. Иванова,²³ А.С. Хомякова, И.В. Киреевского и других²⁴ стоят в одном ряду с самыми важными англоязычными сборниками русской религиозной философии. В расширенном, поскольку он понял, как передать структуру, проблематику и выводы этих философов на языке западной теории литературы и искусства, политической философии. Хорошие примеры такого «умного» перевода имеются в текстах Р. Бёрда о Вяч. Иванове, в которых русский символизм толкуется, например, через призму философии Хайдеггера (и, наоборот, философия Хайдеггера – через русский символизм)²⁵, или теория поэзии Иванова разъясняется и оценивается по сравнению с мышлением не только его современников, но и Г. Гадамера и П. Рикёра²⁶.

Р. Бёрд, отвечая на вопрос, *почему* следует заниматься этими философиями, сказал своим студентам (в числе которых и автор этого текста), занимающимся русской религиозной философией, что им надо постоянно переводить трудную идиому этих мыслителей на язык их собственной культуры. Р. Бёрд определял мышление Булгакова как *перевод* православного предания на язык современности: «...больше, чем заставить православие говорить в терминах современности, Булгаков был озабочен тем, чтобы научить современность говорить на религиозном языке, даже на православном языке, даже если получившийся язык заметно отличался от того, на котором говорило само православие» («*more than making Orthodoxy speak in terms of modernity, Bulgakov was concerned with teaching modernity to speak a religious language, even an Orthodox language, even if the resulting language differed markedly from the one Orthodoxy itself was speaking*») [24, с. 214]. По мнению Бёрда, булгаковский перевод православного предания на язык «модернизма» неизбежно трагичен (потому что относителен). Тем не менее относительность этого опыта перевода вытекает из

²³ Ivanov Viacheslav. Selected Essays, trans. Robert Bird. Evanston: Northwestern University Press, 2001 [20].

²⁴ Jakim Boris and Bird Robert, ed. and trans. On Spiritual Unity: A Slavophile Reader. Hudson, NY: Lindisfarne Books, 1998 [21].

²⁵ Martin Heidegger and Russian Symbolist Philosophy // Studies in East European Thought. 1999. Vol. 51, no. 2. P. 85–108 [22].

²⁶ См.: The Russian Prospero: The Creative Universe of Viacheslav Ivanov. Madison: University of Wisconsin Press, 2006 [23].

самой структуры жизни в предании: «Опыт Булгакова напоминает нам об одном из его ключевых убеждений, что человеческий субъект ограничен своими историческими влияниями и задачами, но что эта историческая ограниченность есть условие неразрывной преемственности Традиции» (*Bulgakov's experience reminds us of one of his key beliefs, that the human subject is limited by his or her historical influences and tasks, but that this historical limitedness is a condition for the unbroken continuity of Tradition*) [24, с. 228].

С.Н. Булгаков сам многократно описывает задачу богословия через метафору перевода. В своей статье о природе догматики он утверждает, что есть «вольная или невольная неизбежность влияния современной философской мысли, которой не могут избежать догматисты, как бы *перевода* на современный язык того лексикона, который был свойствен древней церкви» [25, с. 23]. Богословие должно быть переводом, потому что образы мышления и выражения подчиняются течению времени. Однако богословие есть *перевод*, а не произвольное производство, потому что его объект остается и даже обеспечивает цельность того самого течения времени. Поэтому, хотя способы богословия постоянно обновляются, цель не изменяется. Словом, богословие есть перевод потому, что оно старается «выражать религиозную мысль о вечности во времени»²⁷.

Но для С.Н. Булгакова существует более глубокий, онтологический перевод, который есть первообраз перевода богословского мышления. Этот «первый» перевод – сотворение мира: «То, что в Боге вечно для творения раскрывается только во времени, и здесь действительно необходим перевод с одного языка на другой» [26, с. 151]. Не только сотворение, но и Воплощение Второй Ипостаси есть перевод вечной жизни Бога на язык сотворенного существования. Точнее, Воплощение есть перевод во времени *вечного именования* Отца в Сыне, так что имя Иисуса есть имя Троицы. Мир есть откровение Бога, поскольку мир есть перевод этого именования Бога в Троице, и мы находим это языковое понимание сотворения у Булгакова в его особенном истолковании образа Бога в человеке.

Согласно С.Н. Булгакову, этот образ появляется в *предложении*, сказанном в первом лице (*Я есмь А*)²⁸ и взятом как основная структура человеческой (и поэтому мировой) жизни: «в суждении запечатлен триединый образ субстанции, и имя этому образу – *человек*. Субстанция есть человек, – сущая ипостась, имеющая в мире свое бытие, – подлежащее, получающее свое сказуемое и скрепленное с ним связкой» [17, с. 415]. Творение предстает у Булгакова как одно вселенское предложение: с одной стороны, все отдельные, сотворенные ипостаси являются многоединым, соборным субъектом, по образу триединого, ипостасного Бога; с другой – сказуемое или природа этого соборного субъекта

²⁷ См.: Булгаков С.Н. Догмат и догматика. // Живое предание: Православие в современности. Париж: ИМКА-Пресс, 1936. С. 21[25].

²⁸ См.: Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. С. 324.

является *миром*. Как Бог живет в своей природе, так и человечество живет в мире. Вот почему эту жизнь можно считать *переводом* божественной жизни. Такое понимание творения как перевода или повторения Божественного именования находим также в исследованиях А.Ф. Лосева об имяславии: «Имяславие требует также в области наук вообще таких методов, с помощью которых можно выработать *учение о мире как своего рода законченном имени, подражающем Божиему имени*» [27, с. 17].

Таким образом, через размышление о переводе мы подходим, наконец, к вопросу о *предложении*. При этом стоит обратить внимание на значение этого вопроса для современной религиозной мысли.

III: Предложение

Понимание языка и субъекта, которое С.Н. Булгаков развивал в своих трудах о Троице, является весьма актуальным. Эта актуальность заключается в понимании грамматического предложения как структуры субстанции. Такая трактовка существенно отличается от господствующего восприятия *предложения* в аналитической и континентальной философии.

С одной стороны, предложение в аналитической философии является объектом самого отвлеченного философского взгляда.²⁹ В результате между предложением, как оно изложено аналитической философией, и живым языком лежит пропасть. (Надо отметить, что под влиянием английского философа А.Н. Уайтхеда у некоторых мыслителей в этой традиции появляется новый интерес к реалистическому пониманию *предложения*³⁰.) С другой стороны, континентальная философия давно признала важнейшую роль *предложения* в мышлении и самосознании говорящего субъекта. Как отмечал Ф. Ницше, «развитие языка и развитие сознания ... идут рука об руку»³¹. Однако с точки зрения этой философской традиции предложение обманчиво, поскольку грамматическое подлежащее создает иллюзию мира, сложенного из отдельных, скрытых субстанций и субъектов. «Если происходит мышление, – утверждает Ницше, – то должно быть нечто, “что мыслит”, – это ведь просто формулировка нашей грамматической привычки» [31, с. 333]. Таким образом, Ницше «предоставляет» «противоположность между субъектом и объектом ... теоретикам познания, которые запутались в сетях грамматики (этой народной метафизики)»³². Задача философии – разрушение этой метафизики и, как следствие, разрушение грамматики.

²⁹ Об этой отвлеченности см.: Pickstock Catherine. Aspects of Truth: A New Religious Metaphysics. Cambridge: Cambridge University Press, 2021 [28].

³⁰ См.: MacBride Fraser. On the Genealogy of Universals. Oxford: Oxford University Press, 2018 [29].

³¹ См.: Ницше Фридрих. Веселая наука // Ницше Фридрих. Полное собрание сочинений: в 13 т.

Т. 3. М.: Культурная Революция, 2014. С. 542 [30].

³² Там же. С. 543.

С.Н. Булгаков также стремится к разрушению мифа отдельного субъекта. Однако, по мнению Булгакова, этот миф *не* вытекает из искушений грамматики. Напротив, он видит в самой структуре предложения новые возможности для самосознания субъекта. Точнее, с помощью грамматики С.Н. Булгаков создает вместо онтологии монадических субстанций, онтологию отношений. В «тайне грамматики» он обнаруживает невозможность самосознания *я* без отношения к другим субъектам и к миру.³³ Самосознание для С.Н. Булгакова зависит от других субъектов, так что местоимение первого лица не указывает на отдельное, первое *я*, а указывает на соборное единство, *мы*. С.Н. Булгаков и М. Бахтин доказывают, что новый, открытый субъект появляется не помимо обычного языка, а внутри его.

Но С.Н. Булгаков, так же как и А.Ф. Лосев, расширяет границы языка за пределы человеческих субъектов – вещи сами именуются через человека. Но самое важное – они и оправдывают такое участие мира в языке *онтологически*. И этим С.Н. Булгаков и А.Ф. Лосев отличаются от М.М. Бахтина – более известного в англоязычном мире русского исследователя языка. Ирина Денищенко доказала, что, по Бахтину, говорящий субъект может обращаться к миру и его объектам *лично*.³⁴ С этой точки зрения у знания есть два предела – *вещь* и *личность*, и субъекту можно обращаться к чему бы то ни было *вещественно* или *лично*. Первая форма знания стремится к *овладению* объектом, вторая позволяет своему объекту свободное самооткровение. Однако М. Бахтин не отвечает на вопрос, каким образом возможно личное обращение к неодушевленному объекту *онтологически*.

Для С.Н. Булгакова и А.Ф. Лосева различие между одушевленным и неодушевленным (у Лосева)³⁵, или ипостасью и не-ипостасью (у Булгакова,³⁶ – онтологично и поэтому неустранимо. Однако они тем не менее утверждают, что мир *именуется* в нас через свои имена. Онтологическая основа для гармонизации этих двух, видимо, противоположных предложений 1) есть разница между одушевленным и неодушевленным; 2) неодушевленные *именуются* в языке – находится в восприятии субъекта, или *я*, как *отношение*. Точнее, сознание или понимание объекта есть *именование* объекта и субъекта одновре-

³³ Более полное изложение троичной философии я Булгакова см.: Heath Joshua. On Sergii Bulgakov's The Tragedy of Philosophy // Modern Theology. 2021. Vol. 37, no. 3. P. 805–823 [32]; Heath Joshua. Sergii Bulgakov's Linguistic Trinity // Modern Theology. 2021. Vol. 37, no. 4. P. 888–912 [33].

³⁴ Denischenko Irina. Beyond Reification: Mikhail Bakhtin's Critique of Violence in Cognition and Representation // The Slavic and East European Journal. 2017. Vol. 61, no. 2. P. 255–277 [34].

³⁵ «Есть существенное, совершенно очевидное, общечеловечески принятое и признанное различие между двумя одинаково реальными сферами бытия – одушевленной и неодушевленной природой» (см.: Лосев А. Ф. Вещь и имя. Самое само. М.: Олег Абышко, 2008. С. 49 [35]).

³⁶ «Всякое суждение предметного содержания можно рассматривать как сказуемое к *я*, как его самоопределение: хотя самостоятельное подлежащее (“этот стол черен”) и дает ему подобие ипостасности» (см.: Булгаков С.Н. Трагедия Философии. С. 324).

менно, поскольку имя есть «энергия взаимообщения вещи с ее окружающим»³⁷. Это совпадение именования субъекта и объекта в акте познания объясняется Роуэном Уильямсом: «...то, о чем говорится, находится в распоряжении говорящего, по крайней мере, в той мере, в какой позиция говорящего в мире в момент речи определяется присутствием того, о чем говорится» (*«what is being spoken of has the speaker at its disposal, at least to the extent that the speaker's stance in the world is for the moment of speaking defined by the presence of what is spoken of»*) [36, с. 110]. Поэтому собственное *имя* как энергия человека есть его интегральное отношение с окружающим. Мы должны считать, что окружающее проговаривает самого себя в нас, потому что наше имя или самоопределение в мире (по-аристотелевски) неотделимо от действия мира на нас через наш (воплощенный) ум. Тем самым С.Н. Булгаков и А.Ф. Лосев подчеркивают неразрывность человеческого мира и мира природы.

В отличие от Ницше, который считает язык и предложение орудием господства, С.Н. Булгаков видит в предложении схему христианского подвига, в котором человек осуществляется в языке, поскольку он осуществляется в *других*, т. е. в *мы*, и в мире, т.е. в сказуемом. Через такое понимание языка можно считать все человеческое знание «духовным упражнением», по выражению французского философа Пьер Адо.³⁸ Понятие «духовного упражнения» известно в России благодаря работам покойного философа С.С. Хоружего. С.С. Хоружий истолковывает феномен исихазма отчасти с помощью Адо и его понятия «духовных упражнений», чтобы отвечать на критику метафизики Хайдеггера и Фуко изнутри православной и русской традиции. Однако С.С. Хоружий отличается настоящее христианское богословие и подвиг, который обеспечивает правоту богословия, от спекулятивной мысли С.Н. Булгакова и других. Для С.С. Хоружего метафизика *всеединства* С.Н. Булгакова, А.Ф. Лосева и других суть поврежденна, особенно в утверждающем ими *единстве* Бога и мира.³⁹ Это единство согласно С.С. Хоружему, ошибочно онтологически, поскольку оно противоречит абсолютной разнице между творцом и творением, провозглашенным догматом творения из ничего и выраженным в различении Божественной Сущности и Божественных Энергий. Это единство – нравственная ошибка, потому что оно, как считает Хоружий, ослабляет значение и необходимость человеческого усилия в судьбах мировой истории:

«Православный подвиг, постигший на опыте *энергийную* природу связи Бога и человека, с IV века предупреждал: лишь трезвым и непрестанным усилием держится эта связь ... Однако софиология утверждала “идеальные первообразы” и “корни в Боге” за всем на свете, независимо ни от какого трезвения и усилия» [39, с. 166].

³⁷ См.: Лосев А. Ф. Вещь и имя. Самое само. С. 61.

³⁸ См.: Hadot Pierre. Exercices spirituels et philosophie antique. Paris: Albin Michel, 2002 [37].

³⁹ См.: Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Парад, 2005. С. 296–298 [38].

Такую удовлетворенность невозможно найти в трудах С.Н. Булгакова. Как уже было отмечено, для него прогресс мировой истории неизбежно трагичен. С.Н. Булгаков, стоящий перед ужасами XX века, явно ощущал *обязанность* выражать свое космическое, софиологическое видение единства мира с Богом. Не чтобы избежать ужасов истории, а для того, чтобы возбуждать «трезвение и усилие» церкви в мире. «В христианстве зарождается новое чувство жизни, что не человеку надлежит убегать из мира, но что Христос приходит в мир на брачную вечерю Агнца», – утверждал С.Н. Булгаков [26, с. 20]. Желание С.Н. Булгакова и А.Ф. Лосева «выработать учение о мире как своего рода законченном имени, подражающем Божиему имени», не является (по мнению С.С. Хоружего) симптомом «прекраснодушия, маниловщины, принятия желаемого за действительное»⁴⁰. Напротив, такое учение о единстве мира с Богом, заложенное в теории языка С.Н. Булгакова и А.Ф. Лосева, есть условие христианской надежды, без которой действие церкви в истории невозможно.

Список литературы

1. Булгаков С.Н. Без Плана: Несколько замечаний по поводу статьи Г.И. Чулкова о поэзии Вл. Соловьева // Булгаков С.Н. Тихие Думы: из статей 1911–1915 гг. М.: Республика, 1996. С. 216–233.
2. Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна. М.: Директ-Медиа, 2014. 428 с.
3. Булгаков С.Н. Утешитель. М.: Общедоступ. православ. ун-т, основ. протоиер. А. Менем, 2003. 463 с.
4. Martin Jennifer Newsome. Hans Urs von Balthasar and the Critical Appropriation of Russian Religious Thought. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2015. 310 p.
5. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект, 2011. 878 с.
6. Лосский Н.О. История русской философии / предисл. и коммент. В.А. Кувакина, М.А. Маслина. М.: Высш. шк., 1991. 559 с.
7. Williams Rowan. Dostoevsky: Language, Faith and Fiction. London: Bloomsbury, 2008. 290 p.
8. Felch Susan M. and Contino Paul J., ed. Bakhtin and Religion: A Feeling for Faith. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001. 252 p.
9. Coates Ruth. Christianity in Bakhtin: God and the Exiled Author. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 201 p.
10. Pattison George. A Rhetorics of the Word. Oxford: Oxford University Press, 2019. 275 p.
11. Bakhtin Mikhail. Selections from the Wartime Notebooks, trans. Irina Denischenko and Alexander Spector // The Slavic and East European Journal. 2017. Vol. 61, no. 2. P. 201–232.
12. Булгаков С.Н. Главы о Троичности // Булгаков С.Н. Труды о Троичности. М.: ОГИ, 2001. С. 54–180.
13. Kostalevsky M. Dostoevsky and Soloviev: The Art of Integral Vision. New Haven and London: Yale University Press, 1997. 224 p.
14. Соловьев В.С. О действительности внешнего мира и основании метафизического познания // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 1. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1966. С. 216–226.
15. Иванов В. Ты еси // Иванов В. Собрание сочинений. Т. 3. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. С. 262–268.
16. Флоренский. П.А. Столп и утверждение истины в двух томах. М.: Правда, 1990. 839 с.

⁴⁰ См.: Хоружий. С.С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Парад, 2005. С. 166 [39].

17. Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1996. С. 311–518.
18. Lubac Henri de. The Discovery of God / trans. Alexander Dru. Edinburgh: T&T Clark, 1996. 220 p.
19. Murdoch Iris. The Sovereignty of Good. London and New York: Routledge, 2001. 105 p.
20. Ivanov Viacheslav. Selected Essays / trans. Robert Bird. Evanston: Northwestern University Press, 2001. 328 p.
21. Jakim Boris and Bird Robert. On Spiritual Unity: A Slavophile Reader. Hudson, NY: Lindisfarne Books, 1998. 352 p.
22. Bird Robert. Martin Heidegger and Russian Symbolist Philosophy // Studies in East European Thought. 1999. Vol. 51, no. 2. P. 85–108.
23. Bird Robert. The Russian Prospero: The Creative Universe of Viacheslav Ivanov. Madison: University of Wisconsin Press, 2006. 310 p.
24. Bird Robert. 'The Tragedy of Russian Religious Philosophy: Sergei Bulgakov and the Future of Orthodox Theology' // Orthodox Theology and Contemporary Europe / ed. Jonathan Sutton and Wil van den Bercken. Leuven: Peeters, 2003. P. 211–228.
25. Булгаков С.Н. Догмат и догматика // Живое предание: Православие в современности. Париж: ИМКА-Пресс, 1936. С. 9–24.
26. Булгаков С.Н. Агнец Божии. М.: Общедоступ. православ. ун-т, основ. протоиер. Александром Менем, 2000. 463 с.
27. Лосев А.Ф. Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. СПб.: Олег Абышко, 2009. 218 с.
28. Pickstock Catherine. Aspects of Truth: A New Religious Metaphysics. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. 323 p.
29. MacBride Fraser. On the Genealogy of Universals. Oxford: Oxford University Press, 2018. 263 p.
30. Ницше Фридрих. Веселая наука // Ницше Фридрих. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 3. М.: Культурная Революция, 2014. С. 313–636.
31. Ницше Фридрих. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная Революция, 2016. 824 с.
32. Heath Joshua. On Sergii Bulgakov's The Tragedy of Philosophy // Modern Theology. 2021. Vol. 37, no. 3. P. 805–823.
33. Heath Joshua. Sergii Bulgakov's Linguistic Trinity // Modern Theology. 2021. Vol. 37, no. 4. P. 888–912.
34. Denischenko Irina. Beyond Reification: Mikhail Bakhtin's Critique of Violence in Cognition and Representation // The Slavic and East European Journal. 2017. Vol. 61, no. 2. P. 255–277.
35. Лосев А.Ф. Вещь и имя. Самое само. М.: Олег Абышко, 2008. 576 с.
36. Williams Rowan. The Edge of Words. London: Bloomsbury, 2012. 204 p.
37. Hadot Pierre. Exercices spirituels et philosophie antique. Paris: Albin Michel, 2002. 404 p.
38. Хоружий. С.С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Парад, 2005. 445 с.
39. Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетея, 2000. 475 p.

References

(Sources)

Collected works

1. Ivanov, Viacheslav. Selected Essays, trans. Robert Bird. Evanston: Northwestern University Press, 2001. 328 p.
2. Jakim, Boris, Bird, Robert, ed. and trans. On Spiritual Unity: A Slavophile Reader. Hudson, NY: Lindisfarne Books, 1998. 352 p.

3. Losev, A.F. *Izbrannye trudy po imyaslaviyu i korpusu sochineniy Dionisiya Areopagita* [Selected Works on Imiaslavie and the Corpus of Works of Dionysius the Areopagite]. Saint-Petersburg: Oleg Abyshko, 2009. 218 p.

Individual Works

4. Bulgakov, S.N. *Agnets Bozhii* [Lamb of God]. Moscow: Obshchedostupnyy pravoslavnyy universitet, osnovannyi protoiereem Aleksandrom Menem, 2000. 463 p.

5. Bulgakov, S.N. *Apokalipsis Ioanna* [The Apocalypse of John]. Moscow: Direkt-Media, 2014. 428 p.

6. Bulgakov, S.N. Bez Plana: Neskol'ko zamechaniy po povodu stat'i G.I. Chulkova o poezii Vl. Solov'eva [Ad-Hoc: Some Thoughts Following G.I. Chulkova's Article on the Poetry of Vladimir Solovyov], in Bulgakov, S.N. *Tikhie Dumy* [Gentle Thoughts]. Moscow: Respublika, 1996, pp. 216–233.

7. Bulgakov, S.N. Dogmat i dogmatika [Dogma and Dogmatics], in *Zhivoe Predanie: Pravoslavie v sovremennosti* [Living Tradition: Orthodoxy and the Contemporary]. Paris: IMKA –Press, 1936, pp. 9–24.

8. Bulgakov, S.N. Glavy o Troichnosti [Chapters on Trinitarity], in Bulgakov, S.N. *Trudy o Troichnosti* [Works on Trinitarity]. Moscow: OGI, 2001, pp. 54–180.

9. Bulgakov, S.N. Tragediya Filosofii [The Tragedy of Philosophy], in Bulgakov, S.N. *Sobranie sochineniy v 2 t., t. 1* [Collected Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Nauka, 1996, pp. 311–518.

10. Bulgakov, S.N. *Uteshitel'* [The Comforter]. Moscow: Obshchedostupnyy pravoslavnyy universitet, osnovannyi protoiereem Aleksandrom Menem, 2003. 463 p.

11. Florenskiy, P. *Stolp i utverzhdenie istiny v 2 t.* [The Pillar and Ground of the Truth in 2 vol.]. Moscow: Pravda, 1990. 839 p.

12. Ivanov, V. Ty esi [You Are], in Ivanov, V. *Sobranie sochineniy. T. 3* [Collected Works. Vol. 3]. Brussels: Foyer Oriental Chrétien, 1971, pp. 262–268.

13. Khoruzhie, S.S. *Opyty iz russkoy dukhovnoy traditsii* [Experiments from the Russian Spiritual Tradition]. Moscow: Parad, 2005. 445 p.

14. Khoruzhii, S.S. *O starom i novom* [On the Old and the New]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 2000. 475 p.

15. Losev, A.F. *Veshch' i imya. Samoe samo* [Thing and Name. The Very Thing]. Moscow: Oleg Abyshko, 2008. 576 p.

16. Losskiy, N.O. *Istoriya russkoy filosofii* [A History of Russian Philosophy]. Moscow: Vysshaya shkola, 1991. 559 p.

17. Nietzsche, Friedrich. Veselaya Nauka [The Gay Science], in *Polnoe sobranie sochineniy v 13 t., t. 3* [Complete Collected Works in 13 vol., vol. 3]. Moscow: Kul'turnaya Revolyutsiya, 2014, pp. 313–636.

18. Nietzsche, Friedrich. *Volya k vlasti* [The Will to Power]. Moscow: Kul'turnaya Revolyutsiya, 2016. 824 p.

19. Solov'ev, V.S. O deystvitel'nosti vneshnego mira i osnovanii metafizicheskogo poznaniya [On the Actuality of the External World and the Basis of Metaphysical Knowledge], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy. T. 1* [Collected Works. Vol. 1]. Brussels: Foyer Oriental Chrétien, 1996, pp. 216–226.

20. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii* [A History of Russian Philosophy]. Moscow: Akademicheskii Proekt, 2011. 878 p.

(Articles from Research Journals)

21. Bakhtin, Mikhail. Selections from the Wartime Notebooks, trans. Irina Denischenko and Alexander Spektor. *The Slavic and East European Journal*, 2017, vol. 61, no. 2, pp. 201–232.

22. Bird, Robert. Martin Heidegger and Russian Symbolist Philosophy. *Studies in East European Thought*, 1999, vol. 51, no. 2, pp. 85–108.

23. Denischenko, Irina. Beyond Reification: Mikhail Bakhtin's Critique of Violence in Cognition and Representation. *The Slavic and East European Journal*, 2017, vol. 61, no. 2, pp. 255–277.

24. Heath, Joshua. On Sergii Bulgakov's The Tragedy of Philosophy. *Modern Theology*, 2021, vol. 37, no. 3, pp. 805–823.

25. Heath, Joshua. Sergii Bulgakov's Linguistic Trinity. *Modern Theology*, 2021, vol. 37, no. 4, pp. 888–912.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

26. Bird, Robert. The Tragedy of Russian Religious Philosophy: Sergei Bulgakov and the Future of Orthodox Theology. *Orthodox Theology and Contemporary Europe*. Leuven: Peeters, 2003, pp. 211–228.

27. Felch, Susan M., Contino, Paul J., ed. Bakhtin and Religion: A Feeling for Faith. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001. 252 p.

(Monographs)

28. Bird, Robert. The Russian Prospero: The Creative Universe of Viacheslav Ivanov. Madison: University of Wisconsin Press, 2006. 310 p.

29. Coates, Ruth. Christianity in Bakhtin: God and the Exiled Author. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 201 p.

30. Kostalevsky, M. Dostoevsky and Soloviev: The Art of Integral Vision. New Haven and London: Yale University Press, 1997. 224 p.

31. Hadot, Pierre. Exercices spirituels et philosophie antique. Paris: Albin Michel, 2002. 404 p.

32. Lubac, Henri de. The Discovery of God, trans. Alexander Dru. Edinburgh: T&T Clark, 1996. 220 p.

33. MacBride, Fraser. On the Genealogy of Universals. Oxford: Oxford University Press, 2018. 263 p.

34. Martin, Jennifer Newsome. Hans Urs von Balthasar and the Critical Appropriation of Russian Religious Thought. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2015. 310 p.

35. Murdoch, Iris. The Sovereignty of Good. London and New York: Routledge, 2001. 105 p.

36. Pattison, George. A Rhetorics of the Word. Oxford: Oxford University Press, 2019. 275 p.

37. Pickstock, Catherine. Aspects of Truth: A New Religious Metaphysics. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. 323 p.

38. Williams, Rowan. Dostoevsky: Language, Faith and Fiction. London: Bloomsbury, 2008. 290 p.

39. Williams, Rowan. The Edge of Words. London: Bloomsbury, 2012. 204 p.

УДК 141:27-1(47)

ББК 87.3(2)6-302

Игорь Иванович Евлампиев

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

Поиски «истинного христианства» в истории русской религиозной мысли¹

Аннотация. Выявляются источники и смысл тенденции поисков истинного христианства в русской философии и критике традиционного, церковного христианства. Рассматриваются точки зрения русских мыслителей на традиционное христианство как ложное в силу того, что учение Иисуса Христа в нем радикально искажено за счет внедрения чуждых ему элементов иудаизма – идеи антропоморфного Бога, идеи Творения и идеи грехопадения. Утверждается, что критическое отношение к историческому христианству русские философы заимствовали из немецкой философии начала XIX века, прежде всего из позднего религиозно-философского учения Фихте. Анализ воззрений русских мыслителей позволяет утверждать, что в качестве истинного христианства они признавали ту религиозную традицию, которую церковь преследовала как гностическую ересь, понимающую Бога как апофатический Абсолют, не имеющий никаких характеристик, но являющийся глубинной сущностью человека и проявляющий себя в земном мире в форме человеческих личностей. Доказывается, что в этом случае смысл жизни человека заключается в предельно полной реализации через себя Бога, а смысл истории человечества – в построение царства Божьего на земле. Философские идеи П.Я. Чаадаева и Ф.М. Достоевского рассматриваются как выражение традиции гностического христианства. Анализ их трудов показывает, что оба мыслителя критиковали церковную религиозность, поэтому занимающие большое место в современной исследовательской литературе споры о том, насколько их взгляды близки к католицизму или православию, имеют очень малое значения для реальной оценки их взглядов.

Ключевые слова: ортодоксальное христианство, гностическое христианство, позднее учение Фихте, историческая концепция П.Я. Чаадаева, религиозное мировоззрение Ф.М. Достоевского

Igor I. Evlampiev,

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

The Search for “True Christianity” in the History of Russian Religious Thought

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

Abstract. This article explores the meaning of the quest for true Christianity in Russian philosophy as well as their critique of the traditional church Christianity. Russian thinkers acknowledged traditional Christianity to be false mainly because of the introduction in it of Judaic elements which radically distorted the true teachings of Jesus Christ. These elements essentially were: the concept of an anthropomorphic God; the concept of Creation; and the concept of the Fall. Russian philosophers borrowed their critical attitude towards historical Christianity from the German philosophy of the early 19th century and primarily from Fichte's late religious and philosophical teaching. The analysis of the Russian thinkers' views allows us to assert that they considered as true Christianity the religious tradition that Church persecuted as a Gnostic heresy. In the Gnostic version of Christianity, God is understood as an apophatic Absolute, having no attributes; instead, God epitomizes the deep essence of man and manifests Himself in the earthly world in the form of human people. This article demonstrates that, in this case, the meaning of human life consists of the maximum complete realization of God through that life, and the meaning of the history of mankind lies in the construction of the kingdom of God on earth. In this regard, the philosophical ideas of Pyotr Chaadaev and Fyodor Dostoevsky are considered as the exact expression of this tradition of Gnostic Christianity. The analysis of their works, in fact, reveals that both thinkers criticized the religiosity of Church. Consequently, any debate on how close their views were to Catholicism or to Orthodoxy – and such debates certainly occupied a large place in contemporary literary research – is of very little importance for a real assessment of their views.

Key words: Orthodox Christianity, Gnostic Christianity, Fichte's Late Teaching, Chaadaev's Historical Concept, Dostoevsky's Religious Worldview

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.2.176-185

Религиозность русской философии очень многие понимают как ее согласованность с православным церковным учением. На деле ситуация является обратной. Когда мы внимательно всматриваемся в религиозные искания русских мыслителей, обнаруживаем весьма странную и противоречивую картину. С одной стороны, все они были православными людьми, посещали церковь и, вне всяких сомнений, уважительно относились к русской православной церкви. Многие из них положительно писали о церкви и о ее роли в истории русской культуры. Однако при этом, если мы читаем их главные религиозно-философские сочинения, находим в них очень критичное отношение к церковному, догматическому учению, а часто и ко всему историческому христианству как таковому, без различия конфессий. К сожалению, эта критическая позиция недооценивается исследователями русской философии; не обнаруживая ее в явном и развернутом виде, они не обращают внимания на ее скрытые и неявные формы. Но при этом нужно иметь в виду исторические реалии XIX века: в России была чрезвычайно жесткая цензура, которая не допускала в печати сколько-нибудь явной критики церкви и церковного учения. Имея в виду этот факт, мы должны внимательно относиться даже к неявным и скрытым примерам такой критики, понимая, что за ними может стоять гораздо более радикальная позиция. Можно уверенно утверждать, что в реальности почти все яркие религиозные мыслители весьма критично относились к учению церкви, не считая его выражением того великого благовестия, которое принес Иисус Христос.

Отсюда происходит очень важная, по сути, главная тенденция русской религиозной мысли – искание *истинного, настоящего христианства*, которое не только не совпадает с церковным учением, но резко противостоит ему как *ложному христианству*.

Чтобы понять истоки этой тенденции, обратим внимание на то, что в начале XIX века на русскую философию очень сильно влияла немецкая философия в лице ее самых известных представителей – И. Канта, И.Г. Фихте, Ф.В.Й. Шеллинга и Г.В.Ф. Гегеля. Пытаясь более точно и конкретно описать это влияние, большая часть исследователей считает самым важным из них Гегеля. Его идеи рассматриваются как наиболее принципиальные для русских мыслителей, с чем мы категорически не согласны. В действительности, Гегель очень часто упоминался в русских философских сочинениях как символ новой философии и ее *негативных* тенденций, но с ним больше спорили, его идеи критиковали, а не использовали. Более внимательный анализ религиозных исканий русских философов заставляет признать, что главной фигурой среди немецких философов для них был Фихте и только потом Шеллинг и Гегель. Причина, по которой и исследователи начала XX века, и современные исследователи обращают мало внимания на Фихте, совершенно банальна и прозаична: его имя чрезвычайно редко упоминается в сочинениях русских мыслителей и на его сочинения не так много прямых ссылок. Однако объясняется это вовсе не малым интересом к его идеям, а теми же цензурными соображениями, по которым мы не видим резкой критики церкви в религиозно-философской литературе. Фихте даже в Германии и тем более в России имел славу (совершенно необоснованную) «атеиста» и «революционера», поэтому упоминание его имени и его работ было нежелательным, цензура строго следила за этим. В реальности же именно идеи Фихте были наиболее близки русским мыслителям и активно использовались ими. Доказательство огромного внимания к идеям Фихте можно найти в личной переписке русских философов. В качестве примера можно привести письма М.А. Бакунина и В.Г. Белинского: обоих считают последовательными гегельянцами, в реальности же их отношение к Гегелю было весьма критичным, а главное место в философских размышлениях – причем сугубо позитивное! – занимал Фихте.

Признать большое влияние идей Фихте на русскую мысль исследователям мешает, помимо прочего, плохое понимание философии Фихте в ее развитии от ранней субъективно-идеалистической системы к позднему религиозно-философскому учению, которое ничего общего не имеет с философией субъективного идеализма. В русской философии ранняя система Фихте постоянно подвергалась критике, но позднее учение пользовалось безоговорочным признанием и имело огромное влияние. В качестве примера можно привести мудрое суждение Чаадаева: «...чтобы правильно судить об учении Фихте, нужно придерживаться только того, что мы предпочитаем называть второй его манерой, рассматривая первую часть его системы лишь как предварительные опыты,

как глубокий анализ природы Я или субъекта, опыт, принадлежащий истории» [1, с. 481]. Особой известностью пользовались два сочинения (первоначально циклы лекций), в которых поздняя философия Фихте была изложена в популярном виде, – «Основные черты современной эпохи» (1806 г.) и «Наставление к блаженной жизни» (1807 г.), составляющие своего рода диалогию.

Наиболее очевидное значение Фихте для русской философии состояло как раз в том, что он первым из всех европейских мыслителей выразил истину о существовании в истории европейской цивилизации двух версий христианства, двух форм развития учения Иисуса Христа: одной – искаженной, ложной, но господствовавшей в истории под именем церкви, а второй – истинной, сохранившей содержание учения Христа, но гонимой, объявленной церковью «гностической ересью». Самая ранняя и самая известная в истории христианства ересь – это и есть на деле не что иное, как истинное, настоящее учение Христа². Фихте выразил эту великую и трагическую истину в работе «Основные черты современной эпохи»: «По нашему мнению, существуют две в высшей степени различные формы христианства: христианство Евангелия Иоанна и христианство апостола Павла, к единомышленникам которого принадлежат остальные евангелисты, особенно Лука» [4, с. 102]. Учение, выраженное в Евангелии от Иоанна, Фихте интерпретирует именно в гностическом духе, как всецело основанное на принципе тождества Бога и человека. Это вполне согласуется с популярностью Евангелия от Иоанна в русской традиции, русские мыслители хорошо видели, что это евангелие не соответствует церковному учению, и именно в нем искали основание для какого-то иного религиозного мировоззрения.

Истинное христианство, которое восстанавливает в своей философии Фихте, по всем своим главным принципам противоположно церковному учению, которое в большей степени является разновидностью иудаизма, чем собственно христианством, поскольку заимствует из иудаизма три главных идеи – идею антропоморфного Бога-Отца, идею Творения и идею грехопадения, отсутствующие в истинном христианстве. Особенно принципиальное значение в данном случае имеет идея грехопадения. Благодаря ей в иудаизме и ортодоксальном христианстве между Богом и человеком проводится непреодолимая граница: Бог всемогущ и всеведущ, а человек радикально ограничен в своем бытии и в своих действиях; задача человека – исполнять установленный Богом

² Современная библеистика медленно, но верно идет к тому, чтобы признать это утверждение не просто смелой гипотезой, как это было в начале XX века, но надежно установленным историческим фактом. Впервые эта гипотеза была обоснована в работе Вальтера Бауэра (см.: Bauer W. Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. (Beiträge zur historischen Theologie, Band 10). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1934 [2]). В нашу эпоху написано немало капитальных трудов, где этот факт обоснован с должной научной основательностью (см., например: Ehrman B.D. The Orthodox Corruption of Scripture: The Effects of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament. New York: Oxford University Press, 1993 [3]).

закон, не претендуя на собственную значимость в мире, и верить в спасение, которое может даровать только Бог. Истинное христианство, напротив, основано на идее тождества Бога и человека, хотя эта идея требует детального разъяснения: Бог «в себе» является метафизическим Абсолютом, который не имеет никаких качеств, даже качества бытия, поэтому он непостижим, но он приходит к существованию, получает качество бытия; в своей бытийной форме он и есть человек, никакого иного существующего Бога, кроме человека, быть не может. Для конкретного эмпирического человека его тождество с Богом является не столько данностью, сколько заданием, целью; он должен раскрыть в себе Бога как свою собственную глубинную сущность и только тогда станет Богом, как это показал на своем примере Христос.

Таким образом, в истории, действительно, противостояли друг другу два очень разных религиозных мировоззрения, в равной степени называвших себя «христианством»: согласно одному – человек бессилен повлиять на что-либо в мире и в своей судьбе и должен уповать на Бога и на его церковь; согласно другому – он сам является носителем божественного начала и, раскрыв его в себе, может стать всемогущим существом, способным радикально преобразить и свое бытие, и весь мир.

Первое мировоззрение возобладавало в церковном христианстве, второе, как уже было сказано, существовало в европейской культуре под именем «гностической ереси», хотя именно оно непосредственно восходит к первоначальному учению Иисуса Христа. Именно его пытался возродить Фихте, и именно оно стало целью религиозных построений большинства русских мыслителей.

Очень ясное противопоставление этих двух мировоззрений мы находим в философии П.Я. Чаадаева, в первой оригинальной системе русской философии. Известный спор о том, принял ли П.Я. Чаадаев католицизм или остался в православии, выглядит на фоне всего сказанного предельно наивным, он показывает, что исследователи творчества П.Я. Чаадаева обращают внимание на второстепенное и, вероятно, не видят главного в его философии. Стоит еще раз обратить внимание на то, что все русские философы ходили в церковь и в обыденном смысле были православными верующими, но это ничего не говорит об их религиозно-философских убеждениях. Даже те, кто весьма скептически относились к церковной религии и к обрядовой стороне веры, не демонстрировали своего отрицательного отношения, чтобы не вызвать негативную реакцию окружающих; в России XIX века быть последовательным атеистом и критиком церкви было небезопасно. В связи с этим споры мыслителей о характере обрядовой веры являются абсолютно бесплодными; если мы хотим понять их убеждения, нужно внимательно изучать их теоретические сочинения.

В отношении П.Я. Чаадаева можно уверенно сказать: по своим философским идеям он абсолютно расходился с ортодоксальным христианством в любой из его конфессий. Вспомним главную идею его «Философических писем»: размышляя о роли истинного христианства в истории человечества, П.Я. Чаа-

даев понимает его как учение о божественной силе единения, действующей *внутри мира* и ведущей мир к состоянию всеединства, состоянию слияния всего со всем; это конечное состояние истории П.Я. Чаадаев называет «великим апокалиптическим синтезом»³. Правильная религиозная позиция любого человека заключается в осознании указанной силы и слиянии с ней, т. е. *в слиянии с Богом*, действующим в мире. После такого слияния человек станет «орудием» Бога и вместе с Богом поведет мир к состоянию единства. П.Я. Чаадаев прямо говорит о том, что именно человек, слившийся с Богом, может так «переделать» мир, что он станет божественно совершенным (т. е., по Чаадаеву, всеединым): «Один великий гений <Платон> когда-то сказал, что человек обладает воспоминанием о какой-то лучшей жизни: великая мысль, не напрасно брошенная на землю; но вот чего он не сказал, а что сказать следовало, – но здесь лежит предел, которого не мог переступить ни этот блестящий гений, ни какой-либо другой в ту пору развития человеческой мысли, – это то, что утраченное и столь прекрасное существование может быть нами вновь обретено, что это всецело зависит от нас и не требует выхода из мира, который нас окружает» [5, с. 361]. Как видим, П.Я. Чаадаев сознательно делает акцент на том, что переход к совершенству «зависит от нас» и не требует выхода из земного мира, – *совершенство достижимо на земле и силами самого человека*. Это убеждение несовместимо с ортодоксальной религиозностью и прямо свидетельствует о том, что П.Я. Чаадаев привержен именно гностическому христианству. В главном сочинении Чаадаева есть и прямая критика обрядовой, догматической религиозности: говоря о том, что является главным для нас в наследии, оставленном Иисусом Христом, он подчеркивает *опыт его жизни*, который должны *повторить* верующие в него. Согласно П.Я. Чаадаеву, Христос предполагал, что эти люди «так будут преисполнены его учением и примером его жизни, что нравственно они составят с ним одно целое; что эти люди, следуя друг за другом из поколения в поколение, будут передавать из рук в руки всю его мысль, все его существо» [5, с. 438]. И по отношению к этому жизненному преемству и повторению страницы Священного Писания ничего не значат, как ничего не значит и система догматов, поскольку, по выражению Чаадаева, необходимо «говорить с веком языком века, а не устарелым языком догмата, ставшим непонятным»⁴.

П.Я. Чаадаев создал универсальную модель понимания истории и роли истинного христианства в истории, она с различными вариациями много раз повторялась в русской философии. Наиболее важно, что она обнаруживается у самых главных русских религиозных мыслителей, определивших развитие русской философской традиции, – в мировоззрении Ф.М. Достоевского, в религи-

³ Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 т. М.: Наука, 1991. Т. 1. С. 440 [5].

⁴ См.: Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 т. Т. 1. С. 436.

озном учении позднего Л. Толстого и в системе Вл. Соловьева. В центре споров о характере религиозности русской философии уже давно находится Ф.М. Достоевский, поэтому наиболее принципиально увидеть именно его приверженность гностическому христианству. Детальное доказательство этого утверждения можно найти в недавно вышедшей книге⁵, далее же для его обоснования приведем только несколько высказываний Ф.М. Достоевского. Весьма характерно, что наиболее яркие суждения, свидетельствующие о гностических убеждениях писателя, содержатся в его рукописных набросках: можно предположить, что в окончательных текстах, предназначенных для печати, он смягчал смысл этих суждений, опасаясь цензурных запретов.

В подготовительных материалах к «Дневнику писателя» за 1877 г. мы находим следующее определение христианства: «Христианство является доказательством того, что в человеке может вместиться Бог. Это величайшая идея и величайшая слава человека, до которой он мог достигнуть» [7, с. 228]. Это высказывание словно взято из текстов Фихте – его описания истинного христианства как учения о том, что только через человека Бог может прийти в мир и не существует никакого иного Бога, кроме того, который находится в человеке. Еще более парадоксально и еще более противоречит ортодоксальному учению лаконичное высказывание из рукописных набросков к «Дневнику писателя» за 1876 г.: «Христос есть Бог, насколько Земля могла Бога явить» [8, с. 244]. Из этого следует, что Христос смог явить через себя Бога только относительно, в той степени, в какой это позволила его человеческая природа. В этом смысле он ничем не отличается от любого другого человека, который точно так же может с той или иной степенью полноты явить через себя Бога.

Наиболее прямо Ф.М. Достоевский противопоставляет церковное и истинное (настоящее) христианство в одном из последних своих текстов, в «Дневнике писателя» за 1880 г., где, помимо текста Пушкинской речи, произнесенной писателем на праздновании дня рождения А.С. Пушкина, он опубликовал свой ответ А. Градовскому, который высказал критические замечания по поводу идей, высказанных в этой речи. В полемике с А. Градовским Ф.М. Достоевский гораздо более прямо и явно, чем в других сочинениях, выразил смысл своих христианских убеждений, абсолютно несовместимых с церковным учением. Точно так же как и Фихте, Ф.М. Достоевский утверждает, что *настоящее* христианство пока существует только в немногочисленных личностях, хотя он верит, что когда-нибудь оно обязательно станет общим достоянием: «Да, конечно, ... настоящих христиан еще ужасно мало (хотя они и есть). Но почему вы знаете, сколько именно надо их, чтоб не умирал идеал христианства в народе, а с ним и великая надежда его?» [9, с. 164]. Далее Ф.М. Достоевский совершенно недвусмысленно признает, что даже в русском народе, не говоря

⁵ Евлампиев И.И. Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф.М. Достоевского. СПб.: Изд-во РХГА, 2021 [6].

уже о западных народах, *настоящего* христианства еще нет: «...настоящей общественной формулы, в смысле духа любви и христианского самосовершенствования, ... еще в нем не выработалось. <...> Пока народ наш хоть только носитель Христа, на него одного и надеется. Он назвал себя крестьянином, то есть христианином, и тут не одно только слово, тут идея на все его будущее» [9, с. 170]. Как видим, Ф.М. Достоевский утверждает, что настоящее христианство пока еще только *идеал* и *великая надежда* народа, т. е. его еще нет как реальной силы, преобразующей общество и историю.

Не менее показательно и его определение сути настоящего христианства, которое он в его нравственном измерении признает основанным на «идее личного абсолютного самосовершенствования впереди, в идеале, ибо оно несет в себе всё, все стремления, все жажды»⁶. Этот тезис совершенно очевидно противоречит основам ортодоксального христианства, которое с помощью идеи радикальной греховности человека категорически отвергает возможность для него стать *абсолютно*, т. е. *божественно*, совершенным в земной жизни, да еще своими собственными силами. В то же время эта цель является совершенно естественной для гностического христианства, которое не только предполагает такую возможность, но требует от каждого человека ее реализации через полное уподобление себя Христу.

Помимо Чаадаева и Достоевского, и другие великие русские мыслители критично относились к церковному христианству и в своих поисках истинного христианства приходили к тому же самому гностическому христианству, описанному Фихте. С предельной наглядностью эта тенденция проявляется в поздних религиозных построениях Л. Толстого, в концепции Богочеловечества и всеединства Вл. Соловьева, в религии Святого Духа, которую пытался создать Д. Мережковский, и в других не менее ярких явлениях русской мысли. В этом смысле главным делом русской религиозной философии XIX – начала XX века нужно признать ясно высказанное пророчество о необходимости обновления религиозного сознания европейского человечества. К сожалению, это пророчество не было услышано, европейское человечество, признав ложность традиционного христианства, воплощенного в церкви, предпочло вообще отречься от религии и пойти по пути радикальной секуляризации жизни, что еще более усугубило переживаемый им духовный кризис, который в наши дни приобрел характер необратимой катастрофы.

⁶ См.: Достоевский Ф.М. «Дневник писателя» на 1880 год // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 26. С. 170.

Список литературы

1. Чаадаев П.Я. Отрывки и разные мысли // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 т. Т. 1 / сост. и коммент. С.Г. Блинова, Л.З. Каменской, З.А. Каменского; отв. ред. и вступ. ст. З.А. Каменский. М.: Наука, 1991. С. 441–511.
2. Bauer W. Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. (Beiträge zur historischen Theologie, Band 10). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1934. 247 p.
3. Ehrman B.D. The Orthodox Corruption of Scripture: The Effects of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament. New York: Oxford University Press, 1993. 426 p.
4. Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И.Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 3–273.
5. Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 т. Т. 1 / сост. и коммент. С.Г. Блинова, Л.З. Каменской, З.А. Каменского; отв. ред. и вступ. ст. З.А. Каменский. М.: Наука, 1991. С. 320–440.
6. Евлампиев И.И. Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф.М. Достоевского. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. 600 с.
7. Достоевский Ф.М. Записки к «Дневнику писателя» из рабочей тетради 1876–1877 гг. // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Т. 25. Л.: Наука, 1972–1990. С. 226–229.
8. Достоевский Ф.М. Записки к «Дневнику писателя» 1876 г. из рабочих тетрадей 1875–1877 гг. // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Т. 24. Л.: Наука, 1972–1990. С. 66–314.
9. Достоевский Ф.М. «Дневник писателя» на 1880 год // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1972–1990. С. 129–174.

References

(Sources)

Collected Works

1. Chaadaev, P.Ya. Otryvki i raznye mysli [Fragments and miscellaneous thoughts], in Chaadaev, P.Ya. *Polnoe sobranie sochineniy i izbrannye pis'ma v 2 t., t. 1* [Complete Works and Selected Letter in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Nauka, 1991, pp. 441–511.
2. Chaadaev, P.Ya. Filosoficheskie pis'ma [Philosophical letters], in Chaadaev, P.Ya. *Polnoe sobranie sochineniy i izbrannye pis'ma v 2 t., t. 1* [Complete Works and Selected Letter in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Nauka, 1991, pp. 320–440.
3. Dostoevskiy, F.M. Zapiski k «Dnevniku pisatelya» iz rabochey tetradi 1876–1877 gg. [Notes to the “A Writer's Diary” from the workbook of 1876–1877], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 25* [Complete Works in 30 vol., vol. 25]. Leningrad: Nauka, 1972–1990, pp. 226–229.
4. Dostoevskiy, F.M. Zapiski k «Dnevniku pisatelya» 1876 g. iz rabochikh tetradey 1875–1877 gg. [Notes to the “A Writer's Diary” in 1876 from the workbooks of 1875–1877], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 24* [Complete Works in 30 vol., vol. 24]. Leningrad: Nauka, 1972–1990, pp. 66–314.
5. Dostoevskiy, F.M. «Dnevnik pisatelya» na 1880 god [“A Writer's Diary” for 1880], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 26* [Complete Works in 30 vol., vol. 26]. Leningrad: Nauka, 1972–1990, pp. 129–174.

6. Fikhte, I. G. Osnovnye cherty sovremennoy epokhi [The main features of the modern era], in Fikhte, I.G. *Fakty soznaniya. Naznachenie cheloveka. Naukouchenie* [The facts of consciousness. Appointment of a person. Science]. Minsk: Kharvest; Moscow: AST, 2000, pp. 3–273.

(Monographs)

7. Bauer, W. Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (Beiträge zur historischen Theologie, Band 10). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1934. 247 p.

8. Ehrman, B.D. The Orthodox Corruption of Scripture: The Effects of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament. New York: Oxford University Press, 1993. 426 p.

9. Evlampiev, I.I. *Obraz Iisusa Khrista v filosofskom mirovozzrenii F.M. Dostoevskogo* [The image of Jesus Christ in the philosophical worldview of F.M. Dostoevsky]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RKhGA, 2021. 600 p.

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, Ивановская обл., г. Иваново, ул. Рабфаковская, д. 34, ИГЭУ,
Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия
В.С. Соловьёва – Соловьёвский семинар
т. (4932) 26-97-70, 26-98-57
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-studies.ispu.ru>

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также
на: <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Главный редактор:

Максимов Михаил Викторович, д-р филос. наук, профессор
т. (4932) 26-97-70
факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaksimov@yandex.ru

О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на печатную версию ежеквартального научного журнала «Соловьёвские исследования» производится на сайте Объединенного каталога «Пресса России» www.pressa-rf.ru, а так же через интернет-магазин «Пресса по подписке» <https://www.akc.ru>

Индекс для подписчиков 37240

Копию квитанции о подписке необходимо выслать на адрес редакции: 153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, Максимову М.В., или по E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

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

Для публикации в «Соловьёвских исследованиях» принимаются научные статьи, обзоры, рецензии и другие материалы, соответствующие тематике журнала и научным направлениям – философия, филология, культурология.

Плата за публикацию статьи в журнале не взимается.

Аспиранты, магистранты и студенты предоставляют на присылаемые статьи отзыв научного руководителя.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ, ПУБЛИКУЕМЫХ В ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

1. *Объем статьи* – до 1 п.л. (40000 знаков с пробелами, включая аннотацию, список литературы и References), рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD либо по электронной почте maximov@philosophy.ispu.ru (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см; нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см; высота – 23,5 см.

2. *Структура статьи* должна быть следующей:

- в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;
- через 1.0 интервал ФИО автора/авторов полностью (на русском языке); полное название места работы, звания, занимаемая должность, страна, город, (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;
- через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, строчными буквами, шрифт полужирный, кегль 13, перенос запрещен (на русском языке);

– через 1.0 интервал печатается аннотация (от 200 до 250 слов (1500–1800 знаков без пробелов)), кегль 9, курсивом (на русском языке);

– через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсивом (на русском языке).

Далее все эти же сведения даются на английском языке.

– через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, межстрочный интервал по всему тексту – одинарный, отступ абзаца – 1 см (5 знаков), автоматический перенос слов включён, кавычки по всему тексту *только* угловые, *внутри цитаты* использовать кавычки другого вида: «"....."»;

– через 1.0 интервал печатается библиографический список на русском языке (название «Список литературы») и список литературы на латинице (название References) (включают использованную литературу; в библиографическом описании указываются все авторы).

3. Содержание и структура аннотации.

Аннотация должна отражать основное смысловое содержание статьи и её характеристику. Структура аннотации должна включать следующие разделы: состояние вопроса (степень изученности вопроса в науке и литературе, обоснование актуальности выбранной темы); материалы и методы (на каком материале и с помощью каких методов рассматривается обозначенная проблема); результаты проведенного исследования (с использованием глагольных форм и словосочетаний следующего типа: рассматриваются..., излагаются..., утверждается..., предлагается..., обосновывается...; используются методы..., обосновываются положения (концепции, идеи) ..., дается обзор ...; рассмотрены..., изложены..., выявлены..., предложены...; дан анализ..., изложена теория (концепция)... и т. п.); выводы.

Редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.

Аннотация на английском языке должна составляться с соблюдением грамматики и стилистики английского языка, с использованием принятой в англоязычных изданиях специальной терминологии; не должна выполняться при помощи автоматических переводчиков (не обязательно должна быть дословным переводом аннотации на русском языке).

В соответствии с требованиями Scopus, не допускается вынесение развернутых комментариев в сноски; необходимый комментарий следует давать в тексте статьи либо в скобках внутри текста.

Ключевые слова должны отражать основное содержание статьи; определять предметную область исследования; встречаться в тексте статьи (имена собственные, общие понятия и общенаучные термины ключевыми словами не являются).

4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). В списке литературы должно быть не менее 20 позиций. 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. Рекомендуется, 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 обозна-

чает 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

REQUIREMENTS TO MANUSCRIPTS

1. *The length of papers* is up to 1 print sheet (40,000 characters with spaces, including an abstract, a list of references and References), reviews - up to 0.5 printed sheet. The text is provided on electronic medium in Microsoft WORD or by e-mail maximov@philosophy.ispu.ru (files with materials must be titled by author's surname). Times New Roman font, A4 page size. Margins: head – 1.5 cm; bottom, right and left-2 cm. Paper size: width – 16.5 cm; height – 23.5 cm

2. *The structure of the manuscript must be:*

- UDC (Universal Decimal Classification) and LBC (Library-Bibliographical Classifications) are in upper left-hand corner;

- author's/authors' full name (in Russian) with line interval 1.0, the name of the organization, degree, position, country, city (in Russian), and e-mail of the author, body-size 9;

- the title of the manuscript is centrally with line interval 1.0, lowercase letters, bold-faced font, body-size 13, (word break is prohibited in Russian);

- abstract must be given with line interval 1.0 (200-250 words (1500-1800 characters with no spaces)), body-size 9, italic (in Russian);

- key words must be given with line interval 1.0 (10-15 words), body-size 9 italic (in Russian);

Further, all the same information is given in English.

- the text of the manuscript must be written with line interval 1.0, body-size 11, line-spacing 1.0, paragraph indention 1 cm (5 characters), automatic hyphenation is on, quotes throughout the text are only angular, use quotes of a different type inside the quote: «””»;

- reference list is typed with line interval 1.0 in Russian (the title «Список литературы») and references in Latin characters (the title References) (includes cited books; in bibliography list all authors are included)

- information about funding (grants, etc.) is given in Russian and English.

3. *Contents and structure of abstract*

Abstract must reflect main semantic content of the manuscript and its characteristic. The abstract must include following parts: the state of the issue (the degree of study of the issue in science and literature, the justification of the relevance of the chosen topic); materials and methods (on what material and with what methods the designated problem is considered); the results of the research (using verb forms and phrases of the following type: are considered..., are stat-

ed..., is approved..., is proposed..., is justified...; methods are used..., provisions (concepts, ideas) are justified..., overview is given...; are considered..., are stated..., are identified..., are proposed...; analysis is given..., theory (concept) is presented..., etc.); conclusions.

In connection with the preparation of the journal for index-linking in the international analytical system Sciverse Scopus editors of the journal ask to pay special attention to abstract composing in correspondence with peculiarities of this genre.

The abstract in English must be written in compliance with the grammar and style of the English language, using the special terminology used in English-language publications; it must not be performed with the help of automatic translators (it does not have to be a literal translation of the Russian variant of abstract).

In accordance with the requirements of Scopus, it is not allowed to make detailed comments in footnotes; the necessary comment must be given in the text of the article or in brackets inside the text.

Keywords must reflect the main content of the article; determine the subject area of the study; occur in the text of the article (proper names, general concepts and general scientific terms are not keywords).

4. Guidelines to sections «Bibliography list» and References

The sections «Bibliography list» and References are arranged below the article separately (Times New Roman, body-size 9). «Bibliography list» must contain no less than 20 items. It is recommended that at least 30% of the sources included in the bibliographic list must be works published in English and other foreign languages. Numbering of Bibliography list and its reference in the text are performed without automatic arrangement of references.

According to the requirements of Scopus, the References section must have the following structure:

- references to sources (**Sources**):
 - *Collected Works*
 - *Individual Works*
- references to the articles in scientific journals (**Articles from Scientific Journals**);
- references to the articles in collections of scientific works (**Articles from Proceedings and Collections of Research Papers**);
- references to monographs (**Monographs**);
- references to theses and abstracts of theses (**Thesis and Thesis Abstracts**);
- references to electronic resources (**Electronic Resources**).

In bibliography list in the section References the titles of the articles from journals and information packages are omitted (in case the titles are written the description must include their English variant); original titles of book publications (monographs, information packages, conference proceedings), published in Cyrillic characters must be given in transliteration (in italics) and in English (in square brackets); the date-line (city (for book publications), volume (vol.), number (no.), pages (pp., p.)) are translated into English. The necessary date-line: for journals articles – year, volume, issue number, pages; for books – place of publication, year, number of pages. Place of publication including Moscow and Saint-Petersburg is written in full.

One system of transliteration must be applied available at <http://translit.ru> (in the list «Variants» choose variant BGN). Samples of bibliography descriptions arrangement in sections «Bibliography list» and References are at journal's site <http://solovyov-studies.ispu.ru> and at journal's page <http://www.ispu.ru/node/6623>

In texts typed in Latin, the quotation mark variant “...” is used.

5. Reference arrangement

References to the cited literature when using direct quoting (if the quote is a detailed, complete statement with an indication of the author and the source of the quote) are made in the text in square brackets. For example: In the work "Dialectics of Myth" (1930), A. F. Losev writes: " The text of the quotation" [1, p. 15] (the first digit indicates the ordinal number in the List of References, the second - the page of the cited source). If indirect quoting or partial quoting techniques are used (i.e., individual words, phrases, turns of speech), then the link is made out as a subscript (in the text – an upper index; at the bottom of the page, a bibliographic description of the cited source is given-under a solid line separating the main text, Times New Roman font, size 9). For example: See: Igosheva T.V. The early lyrics of A.A. Blok (1898-1904): poetics of religious symbolism. Moscow: Global Com, 2013. Pp. 15-25 [1]. Just like a subscript link (with an upper index), author's notes are also drawn up.

When repeating reference in a page-by-page footnote, an abbreviated version of the bibliographic description of the source is used (it is allowed to shorten long names of sources; date-line is omitted). If the repeated link goes immediately below the link with the bibliographic description of the source, the following entry is used: Ibid. P. ...

References to electronic resources are allowed only in the absence of their "paper" counterparts, with the correct indication of the address of the web page and the date of access to it.

6. *Authors of the articles published in source language* (English, German, French), must submit a report of the article in 4500 characters with no spaces (700 words) in Russian.

7. *Author's reference is submitted in separate file in the following way:*

- full name;
- scientific degree and academic rank;
- position, department, sector etc.;
- full name of organization / place of work;
- postcode and address of organization / place of work;
- postcode and address for correspondence;
- phone number;
- E-mail

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2022. Вып. 2(74)

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 5.06.2022. Дата выхода в свет 30.06.2022.
Формат 70x100 1/16. Печать плоская. Усл. печ. л. 15,93.
Тираж 100 экз. Цена свободная. Заказ №

Адрес редакции и издательства:
ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»,
153003, Ивановская обл., г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,
153025, Ивановская обл., г. Иваново, ул. Дзержинского, 39, строение 8