

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ
Ivanovo State Power University

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

2023

Выпуск 2(78)

2023

Issue 2(78)

Редакционная коллегия:

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

Международная редакционная коллегия:

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

Адрес редакции:

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

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

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

© М.В. Максимов, составление, 2023

© Авторы статей, 2023

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

СОДЕРЖАНИЕ

ПОЗДРАВЛЯЕМ С ЮБИЛЕЕМ!

70 лет Михаилу Викторовичу Максимову, главному редактору журнала «Соловьёвские исследования»	6
---	---

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

Черкасова Е.А. Статьи В.С. Соловьёва в энциклопедическом словаре А.Ф. Брокгауза и И.А. Ефрона: история публикации, аутентификация, тематика	11
Грякалова Н.Ю. Кому принадлежал криптоним Е.И.? (Вокруг одной рецензии А.А. Блока)	25
Е.И. <Арсеньева>. Душа поэта-философа (о В.С. Соловьёве) / <i>Републикация и примеч. Н.Ю. Грякаловой</i>	43
Тахо-Годи Е.А. Лирика К.М. Фофанова в восприятии Вл. Соловьёва. Часть 1.	55
Шмелев Д.А. Влияние позднего творчества Вл. Соловьёва на философию истории А. Кожева	74

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Гайда Ф.А. Интеллигенция и церковь: вопрос о соотношении идейного и духовного в лидерстве (конец XIX – начало XX вв.)	92
Даренская В.Н. Софиология Вл. Соловьёва как главный фактор «духовного рождения» о. Сергия Булгакова	111
Хамидулин А.М. Проблема вербализации живого знания в философии С.Л. Франка	126
Ермичёв А.А. «Философский пароход»: о парадигме С.С. Хоружего	140

ФИЛОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ, КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Королева В.В. «Гофмановский комплекс» в повестях Ап. Григорьева «Один из многих» и «Другой из многих»	151
Макарова А.В. Пророчество Ф.М. Достоевского в богословских концепциях В.С. Соловьёва и М.М. Тареева	169
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	179
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	181
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ	181

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. Burnistrov, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,
A.U. Gacheva, Doctor of Philology, Moscow, Russia,
N.U. Gryakalova, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,
K.V. Zenkin, Doctor of Art History, Moscow, Russia,
M.V. Medovarov, Doctor of History, Nizhny Novgorod, Russia,
B.V. Mezhuiev, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,
V.I. Moiseev, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,
V.V. Serbinenko, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,
E.A. Takho-Godi, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,
O.L. Fetisenko, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,
D.L. Shukurov, Doctor of Philology, Ivanovo, Russia,
N.G. Yurina, Doctor of Philology, Saransk, Russia,

International Editorial Board:

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

Address:

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

The Journal is included in the List of Leading Reviewed Scientific Journals and Publications, which are approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation for publishing the main scientific results of the dissertations on the candidate and doctoral degrees for the following groups of specialities: 5.7.1 – ontology and epistemology; 5.7.2 – history of philosophy; 5.7.3 – aesthetics; 5.7.4 – ethics; 5.7.7 – social and political philosophy; 5.7.8 – philosophical anthropology, philosophy of culture; 5.7.9 – philosophy of religion and religious studies; 5.9.1 – Russian literature and literature of the peoples of the Russian Federation; 5.9.2 – literature of the peoples of the world; 5.9.3 – theory of literature; 5.10.1 – theory and history of culture, art.

Information about published articles is sent to the Russian Science Citation Index by agreement with «Scientific Electronic Library» Ltd. No. № 580-12/2012 LO of 13.12.2012. The journal is included into the database of periodicals “Ulrich’s periodicals directory” (USA). The journal is indexed in Scopus since January 20, 2022, included in the “White List” of scientific publications of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation.

© M.V. Maksimov, preparation, 2023

© Authors of Articles, 2023

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

CONTENT

CONGRATULATIONS ON THE ANNIVERSARY!

Mikhail Viktorovich Maksimov, editor-in-chief of the “Solovyov Studies” journal, is 70 years old	6
---	---

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

Cherkasova E.A. V.S. Solovyov's articles in A.F. Brockhaus and I.A. Efron's encyclopaedic dictionary: history of publication, authentication, subject matter	11
Gryakalova N.J. Who owned the cryptonym E.I.? (On the review by A.A. Blok)	25
E.I. <Arsenyeva> The soul of the poet-philosopher (about V.S. Solovyov) <i>Republication and notes by N.Y. Gryakalova</i>	43
Takho-Godi E.A. V. Solovyov’s aesthetic assessments of K.F. Fofanov’s lyrics. Part 1.....	55
Shmelev D.A. Influence of the late works of V.I. Solovyov on A. Kozhev’s philosophy of history	74

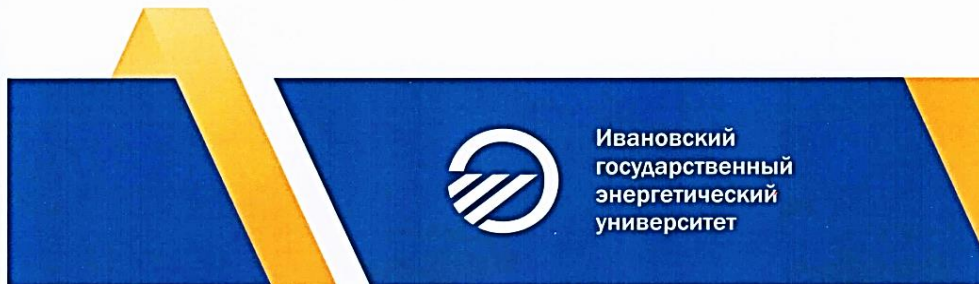
HISTORY OF PHILOSOPHY

Gayda F.A. Intelligentsia and the Church: the Issue of the Correlation of the Ideal and Spiritual in Leadership (late XIX - beginning XX centuries) ...	92
Darenskaya V.N. Solovyov’s Sophiology as the Main Factor of f. Sergiy Bulgakov’s “spiritual birth”	111
Khamidulin A.M. The Problem of Verbalization of Living Knowledge in the Philosophy of S.L. Frank	126
Ermichev A.A. “Philosophical steamer”: on the Paradigm of S.S. Khoruzhy	140

PHILOLOGY, PHILOSOPHY, CULTURAL STUDIES

Koroleva V.V. “Hoffman complex” in the stories of Ap. Grigoriev “One of many” and “The other of many”	151
Makarova A.V. F.M. Dostoevsky’s Prophetism in the Theological Conceptions of V.S. Solovyov and M.M. Tareev	169
ON “SOLOVYOV STUDIES” JOURNAL	179
ON SUBSCRIPTION TO “SOLOVYOV STUDIES” JOURNAL.....	181
INFORMATION FOR AUTHORS.....	181

ПОЗДРАВЛЯЕМ С ЮБИЛЕЕМ!
CONGRATULATIONS ON THE ANNIVERSARY!



**Ивановский
государственный
энергетический
университет**

*Профессору кафедры истории, философии и права ИГЭУ,
доктору философских наук, профессору,
Заслуженному работнику высшей школы РФ,
Почетному работнику высшего профессионального образования РФ
МАКСИМОВУ Михаилу Викторовичу*

Уважаемый Михаил Викторович!

От имени коллектива Ивановского государственного энергетического университета и себя лично поздравляю вас с семидесятилетием!

Высочайшая профессиональная квалификация, опыт и эрудиция снискали Вам заслуженное уважение не только в России, но и за рубежом. Вас знают и ценят как эксперта в области философии. Вашими усилиями и под Вашим руководством на базе ИГЭУ открыт Межрегиональный научно-образовательный центр изучения наследия В.С. Соловьева (Соловьёвский семинар), создана научная школа по изучению наследия этого выдающегося русского философа, благодаря чему ИГЭУ существенно укрепил свои позиции в области международного научного сотрудничества. Созданный Вами философский журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ВАК и является единственным журналом ИГЭУ, индексируемым в международной базе данных Scopus.

Мы ценим Ваш уникальный опыт наставничества и воспитательной работы с молодежью. Большинство молодых ученых ИГЭУ прошли Ваш авторский курс истории и философии науки, с теплотой и благодарностью вспоминают интереснейшие беседы с Вами как с человеком, обладающим энциклопедическими знаниями и богатым внутренним миром. Студенты и аспиранты ИГЭУ с большим интересом участвуют в организуемых Вами мероприятиях: научных конференциях, тематических семинарах, выставках и экскурсиях, творческих встречах.

В день Вашего семидесятилетия примите искренние пожелания отличного настроения, крепкого здоровья, благополучия, новых интересных научных и творческих идей и успехов в реализации самых смелых проектов!

Ректор

Г.В. Ледуховский



ПОЗДРАВЛЯЕМ Михаила Викторовича Максимова с ЮБИЛЕЕМ!



М.В. Максимов – доктор философских наук, заслуженный работник высшей школы Российской Федерации, профессор кафедры истории, философии и права Ивановского государственного энергетического университета. Михаил Викторович выступил инициатором создания межрегионального Соловьёвского семинара, многие годы руководит им и является бессменным главным редактором журнала «Соловьёвские исследования». За годы его непрерывной деятельности увидело свет уже 77 выпусков, многие из которых регулярно представлялись у нас в «Доме А.Ф. Лосева».

*От всей души поздравляем Михаила Викторовича с юбилеем!
Желаем Вам здоровья, радости творчества, новых свершений
во славу русской философии!*

Российское Философское Общество — основано в 1971 году —

МАКСИМОВУ Михаилу Викторовичу – 70 лет

М.В. Максимов – доктор философских наук, профессор, Заслуженный работник высшей школы Российской Федерации, профессор кафедры истории, философии и права Ивановского государственного энергетического университета. Докторская диссертация «Историсофия Вл.С. Соловьёва в отечественной и зарубежной философской мысли XX столетия» (1999 г.). На протяжении многих лет Михаил Викторович является главным редактором журнала «Соловьёвские исследования» и руководителем Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва (Соловьёвского семинара). Под руководством М.В. Максимова проведены многие российские и международные научные мероприятия, реализованы молодежные проекты, связанные с исследованием наследия В.С. Соловьёва. Личные качества юбиляра – неиссякаемое трудолюбие, интеллигентность и отзывчивость – высоко ценятся коллегами по научной и преподавательской работе.

Президиум РФО, редколлегия журнала «Вестник РФО» сердечно поздравляют Михаила Викторовича с юбилеем и желают ему крепкого здоровья, огромного человеческого счастья и дальнейших успехов в творческой деятельности.

УДК 1(470.315)(09)
ББК 87.2(2)6-8

**70 лет Михаилу Викторовичу Максиму,
главному редактору журнала «Соловьёвские исследования»**

**Mikhail Viktorovich Maksimov,
editor-in-chief of the “Solovyov Studies” journal, is 70 years old**



17 мая 2023 года отметил семидесятилетний юбилей Михаил Викторович Максимов, доктор философских наук, профессор кафедры истории, философии и права, Почетный работник высшего профессионального образования РФ, Заслуженный работник высшей школы РФ.

26 лет юбиляр посвятил разнообразной деятельности в ИГЭУ – пятнадцать лет заведовал кафедрой философии, активно участвовал в разработке и внедрении инновационных образовательных технологий, вел научную работу, руководил аспирантами. Список его научных и научно-методических трудов насчитывает более четырехсот наименований. За период его руководства на

кафедре философии состоялись две защиты докторских диссертаций и одна – кандидатской диссертации.

Делом всей жизни для Михаила Викторовича стало изучение наследия выдающегося русского философа В.С. Соловьева. Этому русскому мыслителю в советской философии редко уделялось внимание. Но Михаил Викторович начал изучать наследие Соловьева еще в аспирантские годы. В 90-е годы XX века в стране произошел всплеск интереса к отечественной философии. На это время приходится интенсивная работа М.В. Максимова над монографией и докторской диссертацией, посвященных исследованию рецепции историософии В.С. Соловьева в отечественной и зарубежной философской мысли XX столетия. За год до окончания XX века, на пороге нового тысячелетия, диссертация была успешно защищена в Московском педагогическом государственном университете, а на базе нашего университета по инициативе профессора Максимова был создан Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия Соловьева (Соловьёвский семинар). Вскоре оказалось, что тематика мероприятий центра с каждым годом расширяется, включает наследие других представителей русского философского ренессанса.

За время своего существования центр превратился в научное объединение, пользующееся известностью и авторитетом среди специалистов по русской философии всего мира. На конференции Соловьёвского семинара в ИГЭУ съезжались ученые не только из разных регионов нашей страны, но и из Франции и Италии, Японии и Китая, Германии, Польши, Нидерландов, Сербии, Болгарии... Под руководством М.В. Максимова сложилась научная школа, главной особенностью которой является системный и междисциплинарный характер исследования творчества В.С. Соловьева. Десять научных проектов, разработанных в рамках Семинара, в течение ряда лет получали гранты РФФИ и РГНФ. И сегодня научная школа, основанная профессором Максимовым на рубеже веков, развивает сотрудничество с ведущими отечественными и зарубежными научными и образовательными центрами. А в июне 2018 г. Михаил Викторович в качестве приглашенного профессора читал лекции по русской философии в Зеленогурском университете в Польше.

С 2001 года существует философский журнал «Соловьёвские исследования». Профессор Максимов является его основателем и главным редактором. Научный статус этого издания неуклонно повышается. Сегодня журнал включен в «Перечень ВАК» по одиннадцати научным специальностям, индексируется в Российском индексе научного цитирования, в международной базе данных Scopus, включен в «Белый список» научных изданий Минобрнауки РФ.

Но не только деятельность ученого и организатора – области творческой активности юбиляра. Профессор Максимов неизменно выступает как наставник, воспитатель студенческой молодежи и молодых ученых. Студенты и аспиранты нашего вуза под руководством Михаила Викторовича ежегодно участвуют в научных конференциях, занимая призовые места. Семинары-конференции по русской

философии, книжные выставки и экскурсии, музыкальные вечера стали традиционными формами его работы со студентами. Многие помнят, какой большой резонанс в городе вызвал спектакль, поставленный силами студентов ИГЭУ по сценарию Михаила Викторовича. Для зрителей было очевидно, что театральная постановка, основанная на стихотворениях, письмах Владимира Соловьева к его родным и друзьям, мемуарах современников философа, стала для юных участников подлинным воспитанием чувств.

Один из интереснейших культурных проектов, разработанных и реализованных под руководством М.В. Максимова, – «Забытый Соловьев: поэзия В.С. Соловьева в русской музыке». Интересно отметить, что ноты двадцати трех вокальных сочинений русских композиторов на стихи В.С. Соловьева Михаил Викторович сам отыскал в столичных архивах. Тем самым он ввел в отечественное культурное пространство несколько ценных произведений камерного искусства России XIX века, дал им новую жизнь в прекрасном исполнении солистки Ивановской филармонии Елены Лихачёвой и концертмейстера Валерии Сабуровой. Одинадцать вокальных произведений на стихи В.С. Соловьева составили CD-альбом «Только имя мое назовешь...».

Исключительно важным событием, имеющим огромное культурное значение, стало открытие в 2018 году в Ивановском государственном энергетическом университете бюста В.С. Соловьёву. Автор скульптурного портрета философа – Валерий Андреевич Евдокимов, советский и российский скульптор, академик Российской академии художеств, Народный художник Российской Федерации, участник многих конференций Соловьёвского семинара.

Вместе с Михаилом Викторовичем 70-летний юбилей 17 мая отмечает и его супруга – Лариса Михайловна Максимова, кандидат философских наук, доцент, ответственный секретарь редколлегии журнала «Соловьёвские исследования». Она неизменно была и остается для Михаила Викторовича помощницей и соратницей во всех его смелых начинаниях. Супруги Максимова неоднократно представляли журнал «Соловьёвские исследования», достижения русской философии, в том числе научного центра, существующего в ИГЭУ, на научных мероприятиях в России и за ее рубежами – в университетах Франции, Италии, Германии, Польши, Болгарии. Они выступали как просветители и пропагандисты русской философии, имеющей непреходящую ценность и огромный воспитательный потенциал.

Кафедра истории, философии и права Ивановского государственного энергетического университета от всей души поздравляет Михаила Викторовича и Ларису Михайловну Максимовых со знаменательной датой и желает юбилярам здоровья, радости, новых творческих побед!

К.Л. Ерофеева,
доктор философских наук,
профессор кафедры истории, философии и права
Ивановского государственного энергетического университета

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ¹

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

УДК 801.8: 030
ББК 87.3(2)522:81

Екатерина Анатольевна Черкасова

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

Статьи В.С. Соловьёва в энциклопедическом словаре А.Ф. Брокгауза и И.А. Ефрона: история публикации, аутентификация, тематика

Аннотация. Впервые комплексно рассматриваются особенности лексикографического наследия В.С. Соловьёва, представленного в Энциклопедическом словаре А.Ф. Брокгауза и И.А. Ефрона (1890–1907 гг.). Аутентификация, проведенная по материалам самого словаря, эпистолярных источников и отдельного издания словарных работ В.С. Соловьёва (1997 г.), позволила составить список из 183 статей, написанных философом для словаря. Выявляется закономерность в формировании идейного компонента статей, в частности выделяется девять тематических групп («Термины, понятия»; «Персоналии (философия, религия)»; «Философские, общественные и религиозные школы/учения/направления»; «Персоналии (другое)»; «Мифология»). Определяются самые большие с точки зрения объема текстового материала статьи, которые особенно выделяются в системе энциклопедического наследия Соловьёва, в частности: «Свобода воли», «Гегель», «Платон», «Конт», «Кант». Констатируется, что на рубеже XIX–XX вв. В.С. Соловьёв создал собственную историю философии, реализовав тем самым оригинальную стратегию изучения мировой философии русскоязычным читателем данного раздела словаря (от VI–V в. до н.э. до XIX в.). Подчеркивается, что отбор имен философов, о которых писал Соловьёв, иллюстрирует всеохватность и масштабность мышления автора. Показывается особая смысловая роль библиографических списков статей, которые были созданы и выверены философом и которые позволяют составить представление не только о наиболее важных, по мнению автора, трудах, но и в целом о культурном контексте эпохи. Отмечается, что внутрискластные тематические ссылки отражают особую организацию всего корпуса лексикографических работ, созданных В.С. Соловьёвым.

Ключевые слова: словарные работы В.С. Соловьёва, лексикография, философские статьи В.С. Соловьёва, Энциклопедический словарь А.Ф. Брокгауза и И.А. Ефрона

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.

Ekaterina Anatolievna Cherkasova

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

V.S. Solovyov's articles in A.F. Brockhaus and I.A. Efron's encyclopaedic dictionary: history of publication, authentication, subject matter

Abstract. For the first time Solovyov's lexicographical heritage, as represented in A.F. Brockhaus and I.A. Efron's Encyclopaedic Dictionary (1890–1907), is comprehensively examined. The authentication of the materials from the dictionary itself, epistolary sources and a separate edition of Solovyov's dictionary works (1997) have yielded a list of 183 articles written by the philosopher for the dictionary. The reader is welcomed for the regularity of the ideological component of the articles. Nine thematic groups are distinguished, in particular: “Terms, concepts”, “Personalities (philosophy, religion)”, “Philosophical, social and religious schools/studies”, “Personalities (others)”, “Mythology”. The articles that stand out in particular in Solovyov's system of encyclopedic heritage are identified. These are “Freedom of Will”, “Hegel”, “Plato”, “Comte”, and “Kant”. It is demonstrated that at the turn of the nineteenth and twentieth centuries. V.S. Solovyov created his own history of philosophy, thus realizing the original strategy of studying the world philosophy by the Russian-speaking readers of the present section of the Dictionary (from VI–V BC up to XIX c.). The author underlines that the choice of names of philosophers, which Solovyov wrote about, illustrates the author's all-embracing and large-scale thinking. The author emphasizes the role of bibliographical sources, which were developed and verified by Solovyov and which help present not only the most important works, in the author's opinion, but the cultural context of the epoch as a whole. The thematic references in the articles are found to reflect the specific organization of the whole corpus of Solovyov's lexicographical works.

Key words: V.S. Solovyov's dictionary works, lexicography, V.S. Solovyov's philosophical articles, A.F. Brockhaus and I.A. Efron's Encyclopaedic Dictionary

DOI: 10.17588/2076-9210.2023.2.011-024

Вводные замечания

Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона² (1890–1907 гг.) (далее ЭСБЕ) стал, пожалуй, одним из самых знаковых проектов в книгоиздании России рубежа XIX–XX веков. Известно, что первоначально планировалось перевести с немецкого языка энциклопедический словарь издательства «Брокгауза» с приложениями, картами и рисунками. Между тем профессор петербургского университета И.Е. Андреевский, первый редактор ЭСБЕ, отмечал, что некоторые материалы немецкого словаря Брокгауза должны быть переработаны, дополнены или совсем заменены. Такой подход позволял выполнить главную задачу, стоявшую перед редакцией: «дать соотечественникам по возможности полные, совершенно объективно поставленные данные как общечеловеческой

² См.: Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб.: Семеновская типолитография (И.А. Ефрона), 1890–1907 [1].

культуры, так и специальных условий России» [2, с. 2]. Огромную известность и влияние данному изданию придало, в том числе, привлечение к работе над ним ведущих ученых того времени. В частности, редактором химико-технического отдела был Д.И. Менделеев, отдела географии – А.И. Воейков, отдела истории литературы – С.А. Венгеров, отдела музыки – Н.Ф. Соловьев и т.д.

К моменту смерти И.Е. Андреевского в 1891 г. были полностью готовы к печати или опубликованы тома со статьями на буквы А и Б. Новыми издателями ЭСБЕ стали академик Петербургской академии наук К.К. Арсеньев и заслуженный профессор Ф.Ф. Петрушевский, которые привлекли к работе над словарем около ста человек, чьи имена и опыт служили «достаточным ручательством за научную ценность и точность сведений», которые публиковались в ЭСБЕ³. Смена руководства энциклопедического издания привела к существенным изменениям в подходе к публикуемым в нем материалам. Например, новая редакция «решилась дать еще больший перевес самостоятельным статьям, как вообще, так и в особенности по всем предметам, относящимся к России»⁴. Стремление К.К. Арсеньева и Ф.Ф. Петрушевского собрать в ЭСБЕ «как можно больше русского или касающегося России» коррелировало с главной идеей и принципом энциклопедического словаря, создаваемого «для всех»⁵. ЭСБЕ «характеризовал определенный умеренно-либеральный стиль, отражавший взгляды, доминирующие среди российской интеллигенции»⁶, и стал «одной из авторитетных русских энциклопедий»⁷. Что касается содержательной части статей, то идея новой редакции⁸ заключалась в строгом различении «существенного от несущественного» и устранении «всего излишнего, не идущего прямо к делу»⁹, поэтому В.С. Соловьеву как автору и редактору раздела «Философия» ЭСБЕ необходимо было не только сделать серьезный отбор материала, но и соблюсти требования, предъявляемые к жанру словарной статьи. Авторам, редакторам и издателям предстояло определить главные мировые и отечественные достижения в каждой научной области, совершенные к концу

³ См.: От редакции // Энциклопедический словарь. СПб., 1891. Т. V (9). С. I [3].

⁴ Там же.

⁵ См.: От редакции // Энциклопедический словарь. С. II.

⁶ См.: Чернышев А.А. Становление системы энциклопедических изданий в дореволюционной России: исторический анализ // Вестник Томского государственного университета. 2017. № 415. С. 146 [4].

⁷ См.: Жарков И.А. Жанровая структура Энциклопедического словаря Ф.А. Брокгауза – И.А. Ефрона (1890–1907): автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2000. С. 3 [5].

⁸ См. об этом подробнее: Жарков И.А. Жанровая структура Энциклопедического словаря Ф.А. Брокгауза – И.А. Ефрона (1890–1907): автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2000. 16 с.; Никитин О.В. «Энциклопедический словарь» Брокгауза И Ефрона (русская версия 1890–1907 годов): из истории создания, персоналии, лингвистическая проблематика // Вестник Рязанского государственного университета имени С.А. Есенина. 2017. № 2(55). С. 105–121 [6]; Братухин А.Ю. Анализ историко-литературных статей Н.П. Обнорского в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона // Мировая литература в контексте культуры. 2018. № 7(13). С. 169–187 [7].

⁹ См.: От редакции // Энциклопедический словарь. С. II.

XIX–началу XX в., чтобы познакомить с ними как современных читателей, так и будущие поколения. Таким образом, исследование этой части наследия В.С. Соловьёва позволяет уточнить некоторые мировоззренческие позиции философа и отдельные моменты его многоаспектного творческого наследия, а также детализировать представление о культуре того времени, включая традицию издания словарных проектов.

История изучения лексикографического наследия В.С. Соловьёва

Впервые на необходимость рассмотрения лексикографического наследия философа указал А.Ф. Лосев в предисловии к двухтомному собранию сочинений В.С. Соловьёва в 1988 г. Ученый отметил, что для «более или менее обстоятельного анализа ориентации Вл. Соловьёва среди философов и писателей как его времени, так и прошлых времен необходимо учитывать, что им помещены в I издании Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона 31 статья по истории философии и 24 – по отдельным философским проблемам» [8, с. 28].

Спустя шесть лет классификацию статей В.С. Соловьёва представил А.Н. Мешков в своей диссертации «Энциклопедичность как явление культуры: на примере анализа религиозной и философской проблематики словарно-энциклопедических изданий»¹⁰. Автор данной работы полагал, что Соловьёв «создал для отечественной философии классические историко-философские зарисовки в энциклопедическом жанре»¹¹. Мешков рассмотрел 27 статей Соловьёва, применив «общепринятую периодизацию историко-философского процесса»: «античная философия, схоластика, философия Возрождения и Нового Времени»¹². Исследователь, на наш взгляд, предпринял довольно удачную попытку описания общих тенденций и авторских особенностей статей В.С. Соловьёва, отметив, что философ «создал сложную всеохватывающую систему религиозной философии, подготовил благодатную почву для целого потока различных школ и направлений, находившихся под его влиянием далее»¹³. Мешков также обратил внимание на то, что статьи Соловьёва в ЭСБЕ «позволяют максимально развести историко-философские взгляды автора и общую теологическую ориентацию философа, что в других работах сделать значительно сложнее»¹⁴.

В 1997 г. энциклопедические статьи В.С. Соловьёва были собраны в отдельное издание Г.В. Беляевым, который составил «Философский словарь Вла-

¹⁰ Мешков А.Н. Энциклопедичность как явление культуры (на примере анализа религиозной и философской проблематики словарно-энциклопедических изданий): дис. ... канд. филос. наук. М., 1994. 200 с. [9].

¹¹ Там же. С. 48.

¹² Там же. С. 54.

¹³ Там же. С. 47.

¹⁴ См.: Мешков А.Н. Энциклопедичность как явление культуры (на примере анализа религиозной и философской проблематики словарно-энциклопедических изданий): автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1994. С. 6 [10].

димира Соловьева»¹⁵ (далее ФСВС). К безусловным достоинствам ФСВС стоит отнести важность поставленной задачи: собрание статей Соловьева, опубликованных в ЭСБЕ, в единое издание с размещением их в алфавитном порядке. К сожалению, в издании были допущены и некоторые неточности. Так, в аннотации к указанному изданию составитель отмечает, что «в качестве редактора философских статей словаря Владимир Соловьев написал более двухсот статей по самым важным вопросам», а также добавляет, что представленная им книга – это «полное собрание энциклопедических статей»¹⁶. Но указанный сборник включает 189 статей, а сопоставление материалов, размещенных в ЭСБЕ и ФСВС, показало, что отдельные эдиционные факты этого издания и утверждения составителя нуждаются в уточнении. В частности, ошибочной оказалась аутентификация статей, проведенная Г.В. Беляевым. Так, фигурирующая в ФСВС статья «Валла» в ЭСБЕ подписана инициалами «М.К.». Отметим, в ЭСБЕ авторство философа обозначалось четырьмя вариантами: «Вл. С.», «Влад. Соловьев», «Вл. Соловьев» или «Владимир Соловьев». Кроме того, не все публикации представляют полное и точное перенесение материалов из словаря. Например, в ФСВС включены не все комментарии и примечания, а список литературы к отдельным статьям В.С. Соловьева либо усечен составителями ФСВС, либо вовсе отсутствует.

Сложно согласиться и с включением Г.В. Беляевым в ФСВС статьи «Ваттель», не имеющей авторства в ЭСБЕ. При этом не включенными в ФСВС оказались и некоторые статьи, написанные Соловьевым для ЭСБЕ: «Власий», «Гавенрейтер», «Лонгин», «Метродор». По неясной причине оказались разделены в ФСВС статьи «Провидение» и «Рок», хотя в ЭСБЕ это материалы одной статьи. На наш взгляд, требует уточнения жанровая специфика таких статей В.С. Соловьева, как «Полонский», «Майков», «Прутков» и других, не включенных в ФСВС, который претендовал на полный охват статейного материала, созданного В.С. Соловьевым для ЭСБЕ. Все это, к сожалению, не дает полного и точного представления о материале, подготовленном В.С. Соловьевым к публикации для ЭСБЕ, в связи с чем важно обратиться к первоисточнику для определения точного объема лексикографических работ философа.

Объем и аутентификация лексикографического материала

В томах с 5 по 29 (в полутомах 9–58) ЭСБЕ опубликовано 180 статей, имеющих один из четырех вариантов подписей В.С. Соловьева, указанных выше. Для дальнейшего их рассмотрения считаем необходимым перечислить все статьи В.С. Соловьева в алфавитном порядке (в соответствии с дореволюционным правописанием), кратко указав в скобках на отличие одноименных статей:

¹⁵ Философский словарь Владимира Соловьева / сост. Г.В. Беляев. Ростов н/Д.: Изд-во «Феникс», 1997. 464 с. [11].

¹⁶ Там же. С. 2.

«Валентин и Валентиниане», «Вальтер» (приор), «Вальтер» (из Мортани), «Вардесан», «Варсанофий» (отшельник), «Варсанофий» (еретик), «Варфоломей Глэнвилльский», «Василид», «Василий Великий», «Василий Богомил», «Васкес» (иезуит), «Васкес», «Вдохновение», «Вегелин Яков», «Вегелин/Бегелин», «Вегечий/Векций», «Веданта», «Верзор», «Верниас», «Вещество», «Вещь», «Вид», «Видения», «Видимость», «Викентий», «Вильманди», «Власий», «Власть», «Внимание», «Возможность», «Возникновение», «Вольнодумство», «Воля», «Восприятие», «Впечатление», «Время», «Всеединство», «Вселенная», «Всемирная монархия», «Вулкан», «Вундт», «Вера», «Вероятность», «Вечность, вечный», «Гавенрейтер», «Газенклевер», «Гаман», «Гартлей» «Гартман», «Гегезий», «Гегель», «Гегельянская школа», «Гелленбах», «Гений», «Генотикон», «Гермес Трисмегист», «Гетчесон», «Гилозоизм», «Гностицизм», «Гомеомерии», «Горгий», «Гуго Викторианец», «Данилевский», «Демон», «Дунс Скот», «Действительность», «Действие», «Евномий», «Жемчужников», «Жизнь», «Западники, западничество», «Здравый смысл», «Зенон» (элеец), «Зенон» (основатель стоической школы), «Зенон» (из Сидона), «Зенон» (Гарсийский), «Зло», «Знание», «Идеализм», «Идеал», «Идея», «Идол», «Имманентность», «Имматериализм», «Индивидуализм», «Индивидуальность», «Индиферентизм», «Индийская философия», «Инстинкт», «Интуиция», «Иррационализм», «Истина», «Каббала», «Каллизен», «Калькер», «Кампанелла», «Канон», «Кант», «Карпократ», «Кафенотеизм», «Керинф», «Кильвордби», «Клеанф», «Клитомах», «Конечная причина», «Контраст», «Конт», «Крантор», «Красота», «Крескас», «Критика», «Ксенократ», «Кунрат», «Леонгарди», «Леонтьев», «Личность», «Ложь», «Лонгин», «Любовь», «Люлий», «Майков», «Маймон», «Максим», «Мальбранш», «Мандеи», «Манихейство», «Материя, материальное начало, материальная причина», «Мессианизм», «Метафизика», «Метродор», «Мистика, мистицизм», «Мировая душа», «Мировой процесс», «Мир», «Монофизитство», «Монофелитство», «Монтанизм», «Мормонство, мормоны», «Мэн-де-Биран», «Мэстр», «Наука», «Национализм», «Неисправимые преступники», «Несториане», «Несторий», «Николай Кузанский», «Объективизм», «Объект», «Оккам», «Онтология», «Оптимизм», «Опыт», «Ориген», «Особь», «Отвлеченность», «Откровение», «Офиты», «Патриотизм», «Пелагий», «Пессимизм», «Платон», «Плотин», «Полонский», «Порфирий», «Предопределение», «Предсуществование», «Принцип», «Природа», «Причина», «Провидение», «Прокл», «Пространство», «Протагор», «Прутков», «Рассудок, разум», «Разум», «Рационализм», «Сведенборг», «Свобода воли», «Симон волхв».

Словарная выборка статей между тем не дает полного представления об авторских работах В.С. Соловьева для ЭСБЕ. Согласно упоминаниям в письмах и комментариям самого Соловьева, к перечисленным статьям необходимо добавить следующие:

1. «Гипатия» («Гермеса Трисмегиста, Гетчесона, Гилозоизм и Гипатию я Вам пришло» [1]);

2. «Гюнтер» («За мной теперь на Г – только *Горгий* и *Гюнтер*» [1]);

3. «Дюшен» («Таким образом останется на Д только Действие, Действительность и Дюшен. <...> Пришло все это в начале ноября» [1]).

Требуют аутентификации следующие статьи, размещенные в ФСВС¹⁷:

1. «Джаймини», о которой Соловьев говорит в письмах, но в дальнейшем о подготовке этого материала или о его редакции не упоминает: «Внесен ли в список на Д индийский философ Джаймини? <...> Написать о нем могу я сам» [11. С. 85];

2. «Идеология» и «Идеократия, -тизм», которые в ЭСБЕ подписаны инициалами «Вс. С.», точного соответствия которым не было найдено в списке сокращенных имен, предварающем этот том. Вариантов с инициалами «В. С.» в этом списке несколько, и это затрудняет точное определение того, кто написал данные материалы для ЭСБЕ. Кроме того, в письмах В.С. Соловьева нами не были найдены указания на авторство или подготовку этих материалов самим Соловьевым или авторами философского раздела.

Отметим, что отсутствие авторства у тех или иных материалов в словаре может указывать на то, что это переведенные материалы из немецкого словаря-прототипа, а также на то, что статья неоднократно корректировалась не одним автором, что затрудняет постановку единственной подписи. Кроме того, допущение подобного недочета в словаре может быть объяснимо объемом работы над энциклопедическим словарем и довольно сжатыми сроками подготовки материалов, из-за чего такие ситуации были не единичны. В частности, можно указать на статью «Кони А.Ф.», которая ошибочно имеет подпись «Вл. Сл.». Об этом типографском недочете упомянул В.С. Соловьев в одном из писем: «А с другим Случевским у меня вышло забавное недоразумение, его статья о Кони была приписана мне во 1-х самим Кони, приславшим мне за нее благодарственное письмо, а во 2-х конторой Словаря, уплатившей мне за нее гонорар» [12, с. 93]. Стоит отметить, что Соловьев очень внимательно относился к публикуемым в ЭСБЕ материалам. Так, в 1891 г. была допущена ошибка в обозначении его должности, о чем он незамедлительно сообщил в ЭСБЕ: «Отчего в объявлении о словаре мне присвоено не принадлежащее мне звание профессора? *Очень прошу* Вас сообщить, кому следует, чтобы впредь этого не было» [12, с. 68]. Судя по опубликованной переписке с одним из главных редакторов ЭСБЕ К.К. Арсеньевым, Соловьев стремился к тому, чтобы словарные статьи не имели и случайных типографских искажений. Так, полемизируя по поводу расстановки ударений в греческих словах, он отметил, что «лучше отсутствие ударений, чем ударения ошибочные, а добиваться от типографии безошибочности – игра не стоит свеч» [12, с. 71].

¹⁷ В связи с трудностью установления авторства указанные статьи не были включены в различные классификации словарных работ В.С. Соловьева, представленные в данном исследовании.

Классификация словарного наследия В.С. Соловьёва

Комплекс статей В.С. Соловьёва в ЭСБЕ может быть рассмотрен с разных точек зрения. Обозначим лишь ключевые и наиболее явные, на наш взгляд, варианты классификации лексикографического наследия философа. Так, например, тематические группы статей В.С. Соловьёва можно представить в следующем виде:

1. Термины, понятия (72 статьи): «Вдохновение»; «Вещество»; «Вещь»; «Вид»; «Видение»; «Видимость»; «Власть»; «Внимание» и др.

2. Персоналии (философия, религия) (69 статей): «Вальтер» (приор); «Варсанофий» (отшельник); «Варсанофий» (еретик); «Варфоломей Глэнвильский»; «Василий Великий»; «Васкес» (иезуит); «Викентий»; «Власий»; «Дунс Скот»; «Зенон» (Тарсийский); «Кильвордби» и др.

3. Философские, общественные и религиозные школы/учения/направления (34 статьи): «Валентин и валентиниане»; «Веданта»; «Гегельянская школа»; «Гермес Трисмегист»; «Гилозоизм»; «Западники, западничество»; «Монофизитство»; «Офиты»; «Симон волхв» и др.

4. Персоналии (другое) (6 статей): «Данилевский»; «Жемчужников»; «Леонтьев»; «Майков»; «Полонский»; «Прутков».

5. Мифология (2 статьи): «Вулкан»; «Демон».

С точки зрения принадлежности того или иного философа определенной эпохе рассматриваемые статьи представляют историю философии от VI–V вв. до н.э. до XIX в.:

VI–V в. до н.э.: «Метродор» (Из Лампсака, старший);

V до в. до н.э.: «Зенон» (элеец);

V–IV в. до н.э.: «Горгий»; «Метродор» (Из Хиоса); «Платон»;

IV в. до н.э.: «Зенон» (из Сидона); «Крантор»; «Ксенократ»;

IV–III в. до н.э.: «Гегезий»; «Метродор» (Из Лампсака, младший);

III в. до н.э.: «Клеанф»;

II в. до н.э.: «Власий»; «Зенон» (Тарсийский);

II–I в. до н.э.: «Клитомах»;

I в.: «Метродор» (Из Мизии); «Симон волхв»;

I–II в.: «Керинф»;

II в.: «Валентин и Валентиниане»; «Василид»; «Карпократ»;

II–III в.: «Вардесан»; «Ориген»;

III в.: «Лонгин»; «Плотин»;

III–IV в.: «Порфирий»;

IV в.: «Василий Великий»; «Вегций/Векций»; «Евномий»; «Зенон» (основатель стоической школы);

IV–V в.: «Гипатия»;

V в.: «Несторий»; «Прокл»; «Протагор»;

VI в.: «Варсанофий» (отшельник); «Варсанофий» (еретик);
VI–VII в.: «Максим»;
XII в.: «Вальтер» (приор); «Вальтер» (из Мортани); «Василий Богомил»;
«Гуго Викторианец»;
XIII в.: «Варфоломей Глэнвильский»; «Викентий»; «Кильвордби»;
XIII–XIV в.: «Дунс Скот»; «Люлий»;
XIV в.: «Оккам»;
XIV–XV в.: «Крескас»; «Пелагий»;
XV в.: «Верзор»; «Верниас»; «Николай Кузанский»;
XVI в.: «Васкес» (иезуит);
XVI–XVII в.: «Гавенрейтер»; «Кампанелла»; «Кунрат»;
XVII в.: «Васкес» (цистерцианский монах); «Вильманди»;
XVII–XVIII в.: «Мальбранш»;
XVIII в.: «Вегелин Яков»; «Вегелин/Бегелин»; «Гаман»; «Гартлей»;
«Гетчесон»; «Кант»; «Маймон»; «Сведенборг»;
XVIII–XIX в.: «Гегель»; «Каллизен»; «Калькер»; «Мэн-де-Биран»;
«Мэстр»;
XIX в.: «Вундт»; «Газенклевер»; «Гартман»; «Гелленбах»; «Гюнтер»;
«Дюшен»; «Конт»; «Леонгарди».

Важным является тот факт, что в представленной систематике отсутствуют статьи по истории философии с VII по XII в., что может быть обусловлено как особой стратегией автора, так и тем, что он мог не успеть реализовать все поставленные задачи. Однако при таком подходе вне исследовательского внимания оказываются статьи, относящиеся к тематическим группам «Термины, понятия», «Персоналии (другое)» и «Мифология».

Следует обратить внимание и на объем статей В.С. Соловьева. Для удобства представим классификацию всех рассматриваемых статей в соотношении с объемом 1 п.л. (40 000 знаков с пробелами (далее зн. с п.)). Логично, что число статей объемом более 0,25 п.л. (до 10 000 зн. с п.) значительно превышает число работ большего объема, так как только исключительные темы требуют обширного описания в энциклопедии, жанр которой подразумевает четкое и довольно сжатое описание заглавного слова. Перечислим в порядке возрастания лишь те статьи, объем которых более или значительно больше 0,25 п.л.:

«Плотин», «Метафизика», «Пелагий», «Майков», «Пессимизм», «Леонтьев» и др. – от 0,25 до 0,375 п.л. (10 000–15 000 зн. с п.);

«Мормонство, мормоны», «Данилевский», «Дунс Скот», «Ориген», «Сведенборг» – от 0,375 до 0,75 п.л. (15 000–30 000 зн. с п.);

«Свобода воли», «Гегель», «Платон» – от 0,75 до 2 п.л. (30 000–80 000 зн. с п.);

«Конт» – 2,025 п.л. (81 000 зн. с п.);

«Кант» – 2,475 п.л. (99 000 зн. с п.).

Подобная таксономия персоналий отражает мировоззренческую позицию В.С. Соловьева, фокусирующего свое и читательское внимание не только ис-

ключительно на объектах философского знания. К числу больших по объему статей относятся четыре статьи об общественных деятелях, поэтах: «Данилевский»; «Леонтьев»; «Майков»; «Полонский». Тем самым мировоззрение В.С. Соловьева не может быть охарактеризовано исключительно с точки зрения философских, религиозных течений и идей, ведь, судя по представленным данным, его серьезно интересовали современники, известные в той или иной сфере культуры рубежа XIX–XX вв.

Отдельного рассмотрения требует и библиографическое сопровождение энциклопедических работ В.С. Соловьева, охватывающее как русскоязычные, так и иностранные источники по разным вопросам. Согласно нашим наблюдениям, в списке литературы к различным статьям автор часто ссылается не только на труды того, о ком написана статья, но и на библиографии наименования изданий, которые, по его мнению, наиболее «важны» для характеристики (включая собственные работы). Например, в статье «Конт» библиография представлена следующим образом (приведем ее в сокращенном виде): «*Littérature*. Самому К., кроме двух главных его сочинений (см. выше), принадлежат еще следующие: “*Traité élémentaire de géométrie analytique*” (П., 1843); “*Traité philosophique d’astronomie populaire*” (П., 1845). <...> Мелкие соч. из первой эпохи частью включены им как приложения в “*Syst. de polit. pos.*”, частью изданы после его смерти под заглав. “*Opuscules de philosophie sociale*” (П. 1883). Для характеристики К. важен “*Testament d’Aug. C.*” (П., 1884). Первые две главы “*Курса поз. фил.*” изданы отдельно с предислов. Литтре, как “*Principes de philosophie pos.*” (П., 1868). Сокращ. англ. перев. курса: Harnet Martineau, “*The posit. philosophy of Aug. C.*” (Л., 1853). Франц. сокращ. – Jules Kig, “*Aug. C., la philosophie pos. résumé*” (П., 1881). *Сочинения о К. и его учении*: Littre, “*Aug. C. et la philosophie pos.*” (П., 1863); Robinet, “*Notice sur l’oeuvre et sur la vie d’Aug. C.*” (П., 1864); G. H. Lewes, “*Comte’s philosophy of the sciences*” (Л. 1853); <...>. Богатый материал о К. и его учении находится в журналах двух позитивистских школ (см. ниже). На русск. яз. перев. соч. Льюиса и Милля о К. (СПб, 1867). Ориг. сочин.: Б. Чичерин, “*Положительная философия и единство наук*” (М., 1892; обширное и замечательное соч.); И. Полетика, “*Критика философской системы К.*” (СПб. 1873); <...>. Статьи: Писарева (“*Русское Слово*”, 1865 и в “*Собран. сочин.*”), Лаврова (“*Совр. Обзор.*”, 1868), Н. П-ва (“*Отеч. Зап.*”, 1865), Павловского (ib., 1871), Соловьева (“*Правосл. Обзорение*”, 1874), Каринского (ib., 1875), Кудрявцева (ib., 1875), Истомина (“*Вера и Разум*”, 1888), Оболенского (“*Русское Богатство*”, 1890). Брошюра Вольфсона: “*Позитивизм и критика отвлеч. начал Влад. Соловьева*” (СПб., 1880)» [1].

Если говорить о словарных статьях тематической группы «Персоналии (другое)», то в них В.С. Соловьев иногда сообщал об издательской судьбе трудов, не выделяя их в отдельных параграф «Литература». Так, в статье «Леонтьев» автор написал: «Большая часть политических, критических и публицистических произведений Л. соединена в сборнике “*Восток, Россия и Славянство*”

(М., 1885–1886). После этого он напечатал в “Гражданине” ряд статей, под общим заглавием “Записки Отшельника”. Одна из них: “Национальная политика как орудие всемирной революции” изд. отдельной брошюрой (М., 1889). При жизни Л. на него мало обращали внимания в литературе; можно назвать только статьи Н.С. Лескова (“Голос”, 1881, и “Новости”, 1883) и Вл. Соловьева (“Русь”, 1883). После его смерти, кроме некрологов, появились следующие ст.: В. Розанова в “Русск. Вестнике” (1892), А. Александрова (там же), Влад. Соловьева в “Русск. Обозрении” (1892). <...> По обилию материала для характеристики особенно важны статьи о. Фуделя и г. Александрова» [1]. Библиографический материал представляет особый исследовательский интерес, так как иллюстрирует индивидуально авторскую выборку материалов по определенной теме, а также содержит авторские (часто оценочные) характеристики перечисленных изданий.

Отметим также, что объем статьи не всегда коррелирует с наличием или отсутствием списка литературы. Так, например, статья малого объема «Викентий» содержит следующий список литературы: «В 1260 г. Викентий обнародовал свое последнее сочинение: «Tractatus consolatorius». Ум. в 1264 г. См. Fr. Chr. Schlosser, «Vincent von Beauvais, Hand- und Lehrbuch für königliche Prinzen» (1819); A. Vogel, «Ueber Vincent von Beauvais» (Frbg. 1843); Bourgeat, «Etudes sur Vincent de Beauvais, théologien philosophe, encyclopédiste» (1856)» [1]. А вот для статьи «Майков» Соловьев, по всей видимости, не создал отдельной библиографии, так как список изданий стихов поэта и материалов о Майкове расположен уже после подписи автора статьи.

Исходя из того, что «словарь как способ организации материала (как жанр) обладает такими признаками системности, как целостность, структурность, внутренняя согласованность и непротиворечивость элементов, упорядоченность связей между элементами»¹⁸, стоит сказать и о внутрестатьейных ссылках в словарных работах В.С. Соловьева. Они указывают на особую внутреннюю организацию созданного автором корпуса лексикографических работ, в связи с чем установление этих связей кажется нам особо важной задачей. Приведем лишь несколько подобных примеров: ссылки на понятия «Психология», «Мир», «Мировая душа» в статье «Жизнь»; ссылка на понятие «Мировой процесс» в статье «Мировая душа»; ссылка на Дунса Скота в статье «Оккам»; ссылки на такие персоны, как Протин и Ямвлих в статье «Порфирий» и пр. Таким образом, можно выявить новые и/или уточнить уже описанные смысловые связи между понятиями историко-философской концепции В.С. Соловьева.

¹⁸ См.: Жарков И.А. Признаки системности словарных изданий (вопросы редакторской оценки) // Известия высших учебных заведений. Проблемы полиграфии и издательского дела. 2003. № 4. С. 92 [13].

Заключение

Подводя итоги, подчеркнем, что В.С. Соловьев совершил намеренный отбор тем, имен и понятий, которые, на его взгляд, отражают представление о современной ему философии и важнейших этапах ее развития. Особое внимание он уделил различным религиозным течениям, группам, обществам, а также направлениям философской науки. По словам редакторов, именно В.С. Соловьевым создана «большая часть главных, руководящих статей философского отдела», а «в истории религии его особенно занимали люди и вопросы, более или менее связанные с философией»¹⁹. Это, по нашему мнению, говорит о том, что Соловьев выстраивает собственную историю философии, фиксируя определенные вехи в истории мировой философии (об этом свидетельствует и отсутствие статей по истории философии с VII по XII в.). При этом заметим важность материалов об общественных и литературных деятелях-современниках автора, которые на фоне общефилософской тональности статей Соловьева особенно выделяются.

Важно отметить, что в статьях отражено личностное восприятие Соловьевым того или иного явления в философии, религии или в целом в культуре, так как «в энциклопедической статье содержание понятия, как правило, представлено как некий “застывший” фрагмент картины мира, как то, что известно о некоем объекте, явлении и т.п. в данной области науки на конкретный момент ее развития»²⁰.

Из некролога, помещенного в т. XXX (59) ЭСБЕ, известно, что В.С. Соловьев готовил материал для статей «о Сократе, софистах, Спинозе, спиритизме, стоиках, схоластике; затем оставались бы еще такие темы, как философия, эстетика, этика, Фихте, Шопенгауэр»²¹. Можно предположить, что рассмотренные статьи имеют глубокие смысловые связи с остальным творческим наследием В.С. Соловьева, на что также указывает наличие больших по объему статей нефилософской тематики. Это, помимо уже обозначенных вариантов анализа словарного наследия В.С. Соловьева, создает дополнительные перспективы будущих исследований данного аспекта творчества философа.

Список литературы

1. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб.: Семеновская типолитография (И.А. Ефрона), 1890–1907.
2. От редакции // Энциклопедический словарь. СПб., 1890. Т. I. С. 1–2.
3. От редакции // Энциклопедический словарь. СПб., 1891. Т. V (9). С. I–II.

¹⁹ См.: Владимир Сергеевич Соловьев // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1890. Т. XXX (59). С. 1 [14].

²⁰ См.: Нечепоренко Н.М. Энциклопедический текст как итог процессов научной концептуализации и категоризации // *Lingua mobilis*. 2010. №4 (23). С. 45 [15].

²¹ См.: Владимир Сергеевич Соловьев // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. С. 2.

4. Чернышев А.А. Становление системы энциклопедических изданий в дореволюционной России: исторический анализ // Вестник Томского государственного университета. 2017. № 415. С. 144–150.
5. Жарков И.А. Жанровая структура Энциклопедического словаря Ф.А. Брокгауза – И.А. Ефрона (1890–1907): автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2000. 16 с.
6. Никитин О.В. «Энциклопедический словарь» Брокгауза и Ефрона (русская версия 1890–1907 годов): из истории создания, персоналии, лингвистическая проблематика // Вестник Рязанского государственного университета имени С.А. Есенина. 2017. № 2(55). С. 105–121.
7. Братухин А.Ю. Анализ историко-литературных статей Н.П. Обнорского в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона // Мировая литература в контексте культуры. 2018. № 7(13). С. 169–187.
8. Лосев А.Ф. Творческий путь Владимира Соловьева // В.С. Соловьев. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 3–32.
9. Мешков А.Н. Энциклопедичность как явление культуры (на примере анализа религиозной и философской проблематики словарно-энциклопедических изданий): дис. ... канд. филос. наук. М., 1994. 200 с.
10. Мешков А.Н. Энциклопедичность как явление культуры (на примере анализа религиозной и философской проблематики словарно-энциклопедических изданий): автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1994. 15 с.
11. Философский словарь Владимира Соловьева / сост. Г.В. Беляев. Ростов н/Д.: Изд-во «Феникс», 1997. 464 с.
12. Соловьев В.С. Письма к К.К. Арсеньеву // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. Письма и приложение. Фототипическое издание. СПб.: Типография т-ва «Общественная польза», 1909; Брюссель: Изд-во «Жизнь с богом», 1970. С. 68–94.
13. Жарков И.А. Признаки системности словарных изданий (вопросы редакторской оценки) // Известия высших учебных заведений. Проблемы полиграфии и издательского дела. 2003. № 4. С. 87–92.
14. Владимир Сергеевич Соловьев // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1890. Т. XXX (59). С. 1–2.
15. Нечепоренко Н.М. Энциклопедический текст как итог процессов научной концептуализации и категоризации // *Lingua mobilis*. 2010. № 4(23). С. 43–49.

References

(Sources)

1. *Entsiklopedicheskiy slovar' Brokgauza i Efrona* [Brockhaus and Efron Encyclopaedic Dictionary]. Saint-Petersburg: Semenovskaya Tipolitografiya (I.A. Efron), 1890–1907. 464 p.

Individual Works

2. Belyaev, G.V. (comp.) *Filosofskiy slovar' Vladimira Solov'eva* [Vladimir Soloviev's Philosophical Dictionary]. Rostov n/D: Izdatel'stvo Feniks, 1997. 464 p.

3. Losev, A.F. *Tvorcheskiy put' Vladimira Solov'eva* [The creative journey of Vladimir Soloviev], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 3–32.

4. Solov'ev, V.S. *Pis'ma k K.K. Arsen'evu* [Letters to K.K. Arsenyev], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineni v 4 t., t. 2. Pis'ma i prilozhenie* [Collected Works in 4 vol., vol. 2. Letters and appendix]. Saint-Petersburg: Tipografiya tovarishchestva «Obshchestvennaya pol'za», 1909; Bryussel': Izdatel'stvo «Zhizn' s bogom», 1970, pp. 68–94.

(Articles from Scientific Journals)

5. Bratukhin, A.Yu. Analiz istoriko-literaturnykh statey N.P. Obnorskogo v Entsiklopedicheskom slovare Brokgauza i Efrona [Analysis of historical and literary articles by N.P. Obnorski in the Encyclopaedic Dictionary of Brockhaus and Efron], in *Mirovaya literatura v kontekste kul'tury*, 2018, no. 7(13), pp. 169–187.

6. Chernyshev, A.A. Stanovlenie sistemy entsiklopedicheskikh izdaniy v dorevolutsionnoy Rossii: istoricheskiy analiz [Establishing the system of encyclopaedic publications in pre-revolutionary Russia: a historical analysis], in *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2017, no. 415, pp. 144–150.

7. Necheporenko, N.M. Entsiklopedicheskiy tekst kak itog protsessov nauchnoy kontseptualizatsii i kategorizatsii [Encyclopaedic text as the outcome of scientific conceptualisation and categorisation processes], in *Lingua mobilis*, 2010, no. 4(23), pp. 43–49.

8. Nikitin, O.V. «Entsiklopedicheskiy slovar'» Brokgauza i Efrona (russkaya versiya 1890–1907 godov): iz istorii sozdaniya, personalii, lingvisticheskaya problematika [The Brockhaus and Efron Encyclopaedic Dictionary (Russian version 1890–1907): history, personalities, linguistic issues], in *Vestnik Ryazanskogo gosudarstvennogo universiteta imeni S.A. Esenina*, 2017, no. 2(55), pp. 105–121.

9. Zharkov, I.A. Priznaki sistemnosti slovarnykh izdaniy (voprosy redaktorskoj otsenki) [Signs of systematicity in dictionary editions (editorial assessment issues)], in *Izvestiya vysshikh uchebnykh zavedeniy. Problemy poligrafii i izdatel'skogo dela*, 2003, no. 4, pp. 87–92.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

10. Ot redaktsii [From the editors], in *Entsiklopedicheskiy slovar'* [Encyclopedic dictionary]. Saint-Petersburg, 1890, vol. I, pp. 1–2.

11. Ot redaktsii [From the editors], in *Entsiklopedicheskiy slovar'* [Encyclopedic dictionary]. Saint-Petersburg, 1891, vol. V(9), pp. I–II.

12. Vladimir Sergeevich Solov'ev [Vladimir Sergeevich Soloviev], in *Entsiklopedicheskiy slovar'* [Encyclopedic dictionary]. Saint-Petersburg, 1890, vol. XXX (59), pp. 1–2.

(Thesis and Thesis Abstracts)

13. Meshkov, A.N. *Entsiklopedichnost' kak yavlenie kul'tury (na primere analiza religiovedcheskoy i filosofskoy problematiki slovarno-entsiklopedicheskikh izdaniy)*. Diss. ... kand. filos. nauk [Encyclopaedicism as a cultural phenomenon (with an analysis of the religious and philosophical issues of dictionary encyclopaedic editions). Cand. philos. sci. diss.]. Moscow, 1994. 200 p.

14. Meshkov, A.N. *Entsiklopedichnost' kak yavlenie kul'tury (na primere analiza religiovedcheskoy i filosofskoy problematiki slovarno-entsiklopedicheskikh izdaniy)*. Avtoref. diss. ... kand. filos. nauk [Encyclopaedicism as a cultural phenomenon (with an analysis of the religious and philosophical issues of dictionary encyclopaedic editions). Abstr. cand. philos. sci. diss.]. Moscow, 1994. 15 p.

15. Zharkov, I.A. *Zhanrovaya struktura Entsiklopedicheskogo slovarya F.A. Brokgauza – I.A. Efrona (1890–1907)*. Avtoref. diss. ... kand. filol. nauk [Genre structure of the Encyclopaedic Dictionary by F.A. Brockhaus and J.A. Efron (1890–1907). Abstr. cand. philol. sci. diss.]. Moscow, 2000. 16 p.

УДК 141:82(47)
ББК 87.3(2)6:83.3

Наталья Юрьевна Грякалова

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: natura3@yandex.ru

Кому принадлежал криптоним Е.И.? (Вокруг одной рецензии А.А. Блока)

Аннотация. Рассматриваются обстоятельства, связанные с рецензией А.А. Блока (Новый Путь, 1903, № 5) на книгу «“Просветы” и Настроения» (1903 г.), опубликованную под криптонимом Е.И. До настоящего времени ее автор не был идентифицирован. В результате архивных и источниковедческих разысканий авторство установлено: это Е.И. Арсеньева, супруга К.К. Арсеньева, известного юриста, литературного критика, либерального деятеля, редактора журнала «Вестник Европы», корреспондента В.С. Соловьёва. Приводятся биографические сведения о семье Арсеньевых, в том числе ранее неизвестные. Благотворительная деятельность Арсеньевой и ее дочери, устроительницы женской общины и монастыря, вписывается в контекст социально-христианских движений конца XIX–начала XX века. Вводятся в научный оборот сведения о литературном кружке, организованном Арсеньевой, о его ориентации на духовное наследие Соловьёва, а также фрагменты ее переписки с П.П. Перцовым и Н.М. Минским, проливающие свет на круг ее общения, а также на историю появления блоковского отзыва. Публикуется также этюд Арсеньевой «Душа поэта-философа (о В.С. Соловьёве)», извлеченный из сборника «“Просветы” и Настроения».

Ключевые слова: атрибуция, криптоним, символизм, религиозное обновление, литературный кружок, биография, благотворительные общества, коммунитарные движения

Nataliya Jur'evna Gryakalova

Institute of Russian Literature (Pushkinskiy Dom), Russian Academy of Sciences, Doctor of Philology, Professor, Chief Researcher, Russia, Saint-Petersburg, e-mail: natura3@yandex.ru

Who owned the cryptonym E.I.? (On the review by A.A. Blok)

Abstract. The article deals with the circumstances associated with the review of A.A. Blok (“Novyy Put’”, 1903, no. 5), devoted to the book “Gaplighs” and Moods” (1903), published under the cryptonym E.I. To date, its author has not been identified. As a result of archival and source studies, the authorship was established: this is E.I. Arsenieva, wife of K.K. Arseniev, a well-known lawyer, literary critic, liberal figure, editor of the journal “Vestnik Evropy”, Solovyov’s correspondent. The article provides biographical information about the Arseniev family, including previously unknown ones. The charitable activities of Arsenieva and her daughter, the organizer of a women’s community and a monastery, fit into the context of the social and Christian movements of the late 19th and early 20th centuries. The paper presents information about the literary circle organized by Arsenieva, about its orientation

on the spiritual heritage of Soloviev, as well as fragments of her correspondence with P.P. Pertsov and N.M. Minsky, which shed light on the circle of her contacts, as well as on the history of the emergence of Blok's review. In addition Arsenieva's sketch "The Soul of the Poet-Philosopher (about V.S. Soloviev)" extracted from the book "Gaplighs" and Moods" is published.

Key words: attribution, cryptonym, symbolism, religious renewal, literary circle, biography, charitable societies, communitarian movements

DOI: 10.17588/2076-9210.2023.2.025-042

1

В майском номере журнала «Новый путь» за 1903 год увидела свет рецензия А.А. Блока на небольшую, изящно изданную книжечку под названием «"Просветы" и Настроения», писанную «дамской рукой»¹. Вместо имени автора в правом нижнем углу обложки стояли выполненные золотым тиснением инициалы: Е.И. Текст представлял собой эго-повествование, состоящее из трех частей: эклектичных по материалу размышлений теософского характера о грядущем духовном преображении мира, посвященных «незабвенной памяти Вл.С. Соловьева» («Предчувствие "Северного Сияния"»); дневниковых записей о посещении Крестовоздвиженского православного трудового братства, основанного помещиком Н.Н. Неплюевым в своем родовом поместье Янполь Глуховского уезда Черниговской губернии («Благая часть (Из дневника)»); этюда «Душа поэта-философа (о В.С. Соловьеве)» – опыта создания духовного портрета, основанного на личных впечатлениях². Текст, особенно заголовочный ансамбль, был достаточно прихотливо организован: разделен на части, снабженные заглавиями и подзаголовками с многочисленными цитатными вкраплениями, орнаментирован пространными эпиграфами из произведений Соловьева и дедикациями ближайшему кругу лиц, его «адептов», – эти знаки приватности и отчасти кружкового дилетантизма подчеркивали камерный характер печатного выступления, его ориентацию на «посвященных». В то же время было очевидно стремление автора придать духовному содержанию своего жизненного опыта общезначимый характер, и выход к более широкой аудитории был в этом смысле жестом самоутверждения.

¹ См.: Блок А.А. [Рец.] 1. Е.И. «Просветы» и Настроения. 2. Иван Абрамов В культурном скиту (Среди неплюевцев) // Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 7: Проза (1903–1907). М.: Наука, 2003. С. 129 [1].

² См.: Е.И. «Просветы» и Настроения. СПб.: Паров. тип. и лит. М. Розеноер, 1903. № 1: 1. Предчувствие «Северного сияния»: («Забытые слова» Салтыкова). 2. Благая часть: (Крестовоздвиженское трудовое братство). 3. Душа поэта-философа: (О В.С. Соловьеве) [2]. Издание было продолжено: в 1904 году в той же типолитографии М.М. Розеноера (Литейный пр., 43), потомственного купца первой гильдии, известного своей благотворительностью, вышли два коллективных выпуска (№ 2 и № 3), однако вопрос о форме и степени участия в них Е.И. остается открытым.

Сочинение Е.И. редактор-издатель журнала «Новый путь» П.П. Перцов направил на отзыв Блоку, недавнему дебютанту журнала, в том числе и в его литературно-критической части. В письме от 23 марта 1903 года Перцов особо подчеркивал: «У меня есть книжка, присланная для отзыва и который мне хотелось бы, чтобы написали Вы (книжка маленькая и отзыв в май)» [3, с. 461]. Понятно, почему редактор остановил свой выбор на Блоке – он искренне симпатизировал молодому поэту-символисту и считал его наиболее последовательным продолжателем соловьевского «дела»: «Это казалось прямо каким-то чудом: только два года перед тем замолчала муза мыслителя-ясновидца, и вот вдруг ее звуки переходят на новую лиру, – кто-то пришел как прямой и законный наследник отозванного певца; он уже все знает и ведает, и ведет дальше оборвавшуюся песнь, как заранее знакомое слово о том же самом. <...> С той поры я почувствовал ту особую нить, которая протянулась между мною и автором этих стихов, и он стал для меня особым, “знающим”» [4, с. 274–275]. Рецензия в своем окончательном виде получила двойную фокусировку: сочинение Е.И. на основании «неплюевского эпизода» было объединено в один тематический блок с очерком И.С. Абрамова «В культурном скиту (Среди неплюевцев)». Уроженец тех мест, будущий краевед и этнограф, пройдя обучение в Воздвиженской начальной школе – «колыбели» Крестовоздвиженского трудового братства, вынес оттуда не столь благостные впечатления и не разделял восторженного преклонения перед личностью основателя «неплюевского Эдема», считая его методы воспитания деспотичными и авторитарными. Не питал он надежд и на реализацию неплюевского религиозно-утопического проекта основания трудовой общины на началах «христианской любви и правилах церкви» – «тысяча первой попытки спасти мир»³. Смысловым стержнем блоковской рецензии стало противопоставление этих двух «человеческих документов». Блок-модернист решительно отверг «консервативно-дамские восторги» «“Просветов”...», как и апологию «добродетели» и религиозно-нравственных «исканий», буквально препарировав сочинение Е.И. риторическими приемами иронии. По его мнению, автор столь же далек от понимания Соловьева, как и от литературы вообще. Вывод был безапелляционным: «...книжка т-те Е.И., глубокопочтенная и исполненная восхищений, кажется мне очень скучной и совсем ненужной. Тоже, должно быть, очень скучно и в Неплюевском братстве» [1, с. 129]. Последний тезис был аргументирован мнением инсайдера, г-на Абрамова, писавшего о «нравственном удушьи» трудовой общины, однако и он не избежал упрека рецензента в народнических рефлекс-

³ См.: Абрамов И. В культурном скиту: (Среди неплюевцев). СПб.: Тип. т-ва печ. и изд. дела «Труд», 1902. С. 12 [5]. См. также: Абрамов И. В культурном скиту: об одной процветающей коммунистической общине. Изд. 2-е, перераб. СПб.: Книгоизд-во «Жизнь и знание», 1914 [6].

сах «Русского богатства», где ранее его очерк печатался в виде «письма из Глуховского уезда»⁴.

Рецензируемые сочинения не затронули «стран души» поэта-символиста. Не запечатлелся этот эпизод и в памяти мемуариста, к тому же воспоминания о «раннем Блоке» писались Перцовым почти полвека спустя, в 1940 году, чем и объясняется присутствующая здесь мнемоническая аберрация. Перцов отмечает, что последней публикацией Блока в «Новом Пути» была «коротенькая ироническая заметка о романе Зарина “Спирит”», напечатанная в апрельской номере, «и затем до конца 1903-го года Блок отсутствует в журнале»⁵, в то время как в майском номере (№ 5) была представлена интересующая нас рецензия⁶. Впоследствии она неизменно включалась в состав собраний сочинений Блока, однако ни в одном из них автор, подписавшийся криптонимом Е.И., идентифицирован не был. Не сделано этого и в новейшем академическом собрании сочинений, где в соответствующем разделе комментария отмечено: «Автор книги не установлен» [1, с. 340]. Однако в архиве В.Н. Орлова, признанного авторитета советского блоковедения, сохранился документ, благодаря которому вопрос атрибуции полностью снимается. Это письмо историка литературы, библиографа Д.М. Пинеса, стоявшего вместе с Р.И. Ивановым-Разумником у истоков блоковской текстологии и принимавшего участие в подготовке первых семи томов 12-томного собрания сочинений Блока. После ареста и высылки текстологов-блоковедов «первого призыва» редактирование издания на финальном этапе перешло к В.Н. Орлову⁷. Д.М. Пинес направил из архангельской ссылки два письма редактору издания – от 31 августа 1936 года и 15 января 1937 года, приложив перечень дополнений и замечаний к выпущенным томам, чтобы можно было учесть их в еще не вышедшем на тот момент томе 8. В своем втором письме он, в частности, сообщал и сведения, относящиеся к рецензии Блока, помещенной в томе 10, попутно указав на структурную ошибку в именном указателе: «...Автор небольшой книжки: *Е.И. «Просветы и настроение»* (рецензия Блока в «Нов<ом> пути» 1903, № 5, – т. X) это *Евгения Ивановна Арсеньева*, жена известного К.К. Арсеньева, – в алфав<итном> указателе

⁴ См.: Указатель статей, помещенных в журнале «Русское богатство» с 1893 по 1911 г. СПб.: Тип. Первой Санкт-Петерб. трудовой артели, 1911. С. 32 [7].

⁵ См.: Перцов П.П. Ранний Блок // Перцов П.П. Литературные воспоминания. 1890–1902 гг. М.: НЛЮ, 2002. С. 286.

⁶ Ошибка мемуариста была повторена публикатором писем Перцова к Блоку в примечании к письму от 23 марта 1903 г., приведенному выше (см.: Письма П.П. Перцова к Блоку (1902–1908) / предисл., публ. и коммент. И.И. Аброскиной // Лит. наследство. Т. 92. Александр Блок. Новые материалы и исследования. С. 461); исправлена в комментариях к блоковской рецензии в т. 7 академического издания (Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 7: Проза (1903–1907). С. 340).

⁷ Собрание сочинений А.А. Блока в 12 томах первоначально выходило под маркой кооперативного «Издательства писателей в Ленинграде» (тт. 1–7; 1932), затем – издательства «Советский писатель», где тома выпускались не по порядку, а по мере готовности (см. об этом подробнее: Лавров А.В. Этюды о Блоке. СПб.: Изд. Ивана Лимбаха, 2000. С. 125–131 [8]).

Проза Блока (т. XII, стр. 322) она попала на букву «И», – лучше не переставлять инициалы, если неизвестен автор» [9].

То, что письма Пинеса были в сфере внимания Орлова-редактора, свидетельствуют рабочие пометы последнего: так, приведенный выше фрагмент дважды отчеркнут цветным карандашом, подчеркивания сделаны красным карандашом (в публикуемом фрагменте переданы курсивом). Кроме того, приложенный к данному письму список с копии первоначальной редакции блоковского стихотворения «Болотные чертенятки» был оперативно опубликован Орловым в «Литературном наследстве» (т. 27–28) в том же 1937 году⁸. Остается сожалеть, что столь важная информация не была введена в научный оборот в 1960-х годах, при подготовке наиболее полного на тот момент собрания сочинений Блока в восьми томах. Письмо могло затеряться в обширном архиве литературоведа, выпасть из памяти... Кануло в Лету и имя Е.И. Арсеньевой.

2

Между тем Евгения Ивановна Арсеньева (урожд. Д'Альвеню фон Гогенданс, 1849–1931) заслуживает внимания не только как супруга (с 1871 года) и помощница в делах Константина Константиновича Арсеньева (1837–1919), известного юриста, литературного критика, публициста, видного общественного деятеля либерального направления, ведущего сотрудника журнала «Вестник Европы», а затем и его редактора (в 1909–1916 годах), почетного академика по разряду изящной словесности⁹. Немка по происхождению, она впоследствии приняла православие и была тесно связана с филантропическим движением еще с 1873 года. Первым опытом стало учреждение вместе с другим благотворительницами (М.П. Корибут-Кубитович, С.В. Языковой, С.Н. Сытиной, Н.Г. Серебряковой, О.О. Книрим) Литейно-Таврического кружка Общества для пособия бедным женщинам. Кружок под ее председательством занимался организацией дневных приютов с обучением для детей из бедных семей Литейной части Петербурга, матери которых были заняты на поденной работе¹⁰. В

⁸ Первоначальная редакция имела заглавие «Чертенята-двойники (Мокрая сказка)» (автограф не разыскан). См.: Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 2: Стихотворения. Кн. 2 (1904–1908). М.: Наука, 1997. С. 226–227; 561 [10].

⁹ См.: Мостовская Н.Н. Арсеньев Константин Константинович // Русские писатели. 1800–1917. Биографический словарь. Т. 1. М.: Сов. энциклопедия, 1989. С. 108–109 [11]; Хайлова Н.Б. Константин Константинович Арсеньев: «Свобода печати, свобода совести и личная неприкосновенность: вот три блага, потребность в которых чувствуется все больше...» // Российский либерализм: идеи и люди: в 2 т. Т. 1: XVIII–XIX века. 3-е изд., испр. и доп. М.: Новое издательство, 2018. С. 528–569 [12], (см. также: Материалы региональной конференции «К.К. Арсеньев: адвокат, публицист, земский гласный Санкт-Петербургской губернии»: Лужский край: историко-краеведческий альманах. Вып. 11. СПб.: Культурно-просветительское т-во, 2023. С. 7–66 [13].

¹⁰ «Сначала в приюте призревалося 30 бесплатных и 5 платных (с платой по 2 руб. в месяц) детей обоего пола, разделенных по возрасту на 2 отделения: младшее – для подготовительных занятий и старшее – для обучения. В 1877 Невское попечительство о детях убитых и раненых воинов поместило в приют 12 девочек полными пансионерками, с платой по 120 руб. в год за каждую»

Отделе рукописей Российской национальной библиотеки сохранились три ее письма к В.П. Гаевскому, литератору, деятельному участнику различных благотворительных обществ, одному из учредителей Общества для пособия нуждающимся литераторам и ученым (Литературный фонд)¹¹. Письмо от 29 октября 1875 года дает представление о характере работы Литейно-Таврического кружка и его финансовой политике. Направляя своему корреспонденту отчет о деятельности Общества (годовые отчеты публиковались в печати) и его Устав, Арсеньева, в частности, сообщала: «С 1875^{то} же года, с января месяца, т<ак> к<ак> на содержание приюта нам нужно ровно 2000 руб. (по последним расчетам), то мы прилагаем все наши усилия, чтобы найти 100 членов, которые обязались бы в течение года собрать в пользу нашего приюта 20 руб. (включая взнос собственный¹²) будь то сбор с карточной игры, или по десятикопеечному сбору. <...> Простите, что беспокою, но наша прямая обязанность стучаться в дверь ко всем добрым людям, подадут, хорошо, – не подадут – и за то спасибо, если не выбранят. Такова уж наша доля горемычная. Простите великодушно и не поминайте лихом за наше приставание» [16].

В 1878 году Арсеньевы приобрели близ деревни Нежадва (Нежадово) Лужского уезда С.-Петербургской губернии участок земли в 586 десятин, выстроив на нем усадьбу Покровское, где регулярно проводили летнее время. Здесь проявили себя новые грани энергичной натуры Арсеньева – организатора усадебного хозяйства, экономиста-реформатора, либерального земского деятеля, благотворителя. Это было время социально-экономических экспериментов в области рационального хозяйствования, что мыслилось в единстве с духовно-нравственным воспитанием, просвещением и (само)совершенствованием и осуществлялось на опыте «интеллигентных» земледельческих общин, «культурных колоний», трудовых братств. Народнические общины, «батищевское дело» А.Н. Энгельгардта, чьи снискавшие популярность «Письма из деревни» в 1872–1882 годах печатались в «Отечественных записках», а последнее, 12-е письмо было опубликовано в «Вестнике Европы» в 1887 году, Крестовоздвиженское трудовое братство Н.Н. Неплюева, колонии «толстовцев» разного толка, рационалистические религиозные секты – все это примеры коммунита-

(см.: Мнёва Т. Литейно-Таврический кружок Общества для пособия бедным женщинам в Санкт-Петербурге [Электронный ресурс] // Энциклопедия благотворительности. СПб. Режим доступа: <http://encblago.lfond.spb.ru> (дата обращения: 7.05.2023) [14]). В 1880 году заведение было преобразовано в ремесленную школу для девочек с портняжными и белошвейными мастерскими. Повидимому, Арсеньева к тому времени отошла от деятельности Кружка. О дальнейшей его истории см.: Мнёва Т. Литейно-Таврический кружок Общества для пособия бедным женщинам в Санкт-Петербурге [Электронный ресурс].

¹¹ См.: Краснов Г.В. Гаевский Виктор Павлович // Русские писатели. 1800–1917. Биографический словарь. Т. 1: А–Г. М.: Сов. энциклопедия, 1989. С. 510–511 [15].

¹² В 1875 году членский взнос составлял 10 руб. Кроме того, Комитет Общества поначалу выделял Литейно-Таврическому кружку по 500 руб. ежегодно, через три года у Кружка образовался собственный капитал в 5 800 руб.

ризма, социально-христианского движения, участники которого объединены целью изменения общества путем внутреннего духовного перерождения каждого отдельного человека в условиях небольшой трудовой общины¹³. В идеологическом плане данный феномен на русской почве логично рассматривать в контексте неославянофильства последней трети XIX – начала XX века, однако религиозная составляющая могла варьироваться от следования православным устоям до религиозного реформаторства (евангельское христианство, теософия, экуменизм)¹⁴.

Обустройство имения отвлекло Арсеньеву от участия в работе Литейно-Таврического кружка, но не от поисков форм попечительства о бедных, заботы об улучшении материальных условий их жизни путем обучения профессии в сочетании бы с духовным воспитанием. Желая лично познакомиться с Н.Н. Неплюевым (1851–1908) и укладом основанного им Трудового братства, она вместе с дочерью в мае 1897 года посетила Крестовоздвиженскую общину¹⁵. Здесь к тому времени помимо начальной школы для мальчиков и приюта для малолетних детей уже функционировала женская сельскохозяйственная школа, во главе которой стояла М.Н. Уманец, сестра основателя общины и продолжательница, после его скоропостижной кончины, начатого им дела. В своих дневниковых записях, фиксируя события и впечатления недельного пребывания в неплюевском братстве, Арсеньева исключительно в положительной тональности оценивает духовную атмосферу этой «мирной обители труда» на лоне природы: «... в громадной семье, состоящей из нескольких сот человек, ... я не чувствовала дуновений “языческого мира”» [2, с. 64]. По-видимому, коммунитаристский проект крупного землевладельца вдохновил Арсеньеву на дальнейшие шаги на избранной ею стезе – организации детских приютов для круглых сирот – «семейных очагов» – как в столице, так и в своем имении, что было тогда большим новшеством. Под эгидой благотворительного «Общества Единения» (1905–1917), выросшего из кружка под ее председательством¹⁶, был

¹³ См. об этом подробнее: Гордеева И.А. «Забытые люди». История российского коммунитарного движения. 2-е изд. М.: Common place, 2017. 279 с. [17].

¹⁴ Так, например, современная исследовательница очерчивает идеологический портрет Н.Н. Неплюева следующим образом: «Он соединил в себе черты христианского социалиста и русского народника, консервативного романтика западного образца и очень нетипичного славянофила, последовательного социального утописта, редчайшего типа православного коммунитариста и экумениста» [18, с. 37–38].

¹⁵ Дата устанавливается по записи в Дневнике К.К. Арсеньева от 1 мая 1897 г. (см.: РГАЛИ. Ф. 40. Оп. 1. Ед. хр. 34. Л. 64 [19]), а также по содержанию одного из писем Е.И. Арсеньевой к дочери за 1897 год (см.: РО ИРЛИ. Ф. 359. Ед. хр. 571. Л. 9 об. [20]).

¹⁶ См.: Жирихина Е.И., Северюхин Д.Я. «Единение». Петербургское общество [Электронный ресурс]// Энциклопедия благотворительности. СПб. Режим доступа: <http://enclblago.lfond.spb.ru> (дата обращения: 7.05.2023) [21]. Правление Общества размещалось в петербургской квартире Арсеньевых (наб. р. Мойки, 13). Первоначально свою задачу Общество видело в создании благотворительных учреждений для воспитания детей-сирот погибших участников русской-японской

открыт детский приют в Эртелевом переулке. Но главный «очаг» был создан в с. Покровском благодаря попечению дочери Арсеньевых, Марии Константиновны (впоследствии – игум. Евфросиния, 1881–1937). Рано почувствовав тягу к монашескому служению, она пришла к мысли об учреждении женской общины «с религиозно-просветительной и благотворительной целью», на что получила благословение митрополита Санкт-Петербургского Антония (Вадковско-го) и о. Иоанна Кронштадтского. Историю ее возникновения сама учредительница описала императору Николаю II 15 августа 1912 года, когда вела переговоры о преобразовании общины в монастырь: «Решив отдаться делу созидания монастырской обители в августе 1907 года построением небольшой домово́й церкви во имя Воскресения Христова, я положила первый почин Воскресенско-Покровской общине в с. Покровском, на земле, подаренной мне отцом моим действительным статским советником Константином Арсеньевым. При этой домово́й церкви сразу было устроено небольшое помещение для будущих насельниц пустыни. С момента освящения этой маленькой церкви Покровское стало духовным средоточием местного населения»¹⁷. В 1914 году община была преобразована в общежительный монастырь. В августе 1917 года Мария Арсеньева приняла иноческий постриг под именем Евфросиния и была возведена в сан игуменьи.

Еще в 1908 году Общество направило в Покровское 17 девочек-сирот от 3 до 15 лет, что положило начало будущему монастырскому приюту-школе. «Семейный очаг» расширялся, в 1914 году он был преобразован в приют для сирот павших воинов, позже сюда стали принимать детей-беженцев, к 1916 году общее число призываемых детей достигло 120¹⁸.

События 1917 года – февральская революция, а затем приход к власти большевиков – радикально изменили уклад жизни в России, драматические перипетии пережила и семья Арсеньевых. В январе 1917 года российской либеральной общественностью был отмечен 80-летний юбилей К.К. Арсеньева. А уже через год семья, спасаясь от революционной смуты и бытовых неурядиц, вынуждена была перебраться на постоянное жительство в Покровское. Как и многие представители научной и творческой интеллигенции, в поисках средств к существованию Арсеньев решает на продажу своего книжного собрания библиотеке Государственного Румянцевского музея, о чем ведет переговоры с

войны. Членом Общества и щедрым жертвователем был, например, такой известный благотворитель, как С.С. Абамелек-Лазарев.

¹⁷ Цит. по: Болховитинов С.А. [Антонов В.В.]. Воскресенско-Покровский женский монастырь в Нежадове [Электронный ресурс] // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2004. Вып. 32. С. 90–107. Режим доступа: <http://plussa-region.narod.ru> (дата обращения: 7.05.2023) [22]. См. также: Воскресенско-Покровская женская община: Сев.-Западн. ж. д. Станция Плюсса С.-Петербургской губ., Лужского уезда с. Покровское: [Крат. очерк]. СПб., 1911 [23].

¹⁸ См.: Ватаци М.П. Общество «Единение»: Цели «Единения». Прогр. для детей «Семейного очага» (приспособл. к обстоятельствам воен. времени). Задачи будущего. [Пг.]: Паровая типо-лит. М. Розеноера, 1916 [24].

Д.М. Пинесом – тем самым, кто впоследствии раскроет тайну криптонима Е.И.! Полученное, в том числе и благодаря его содействию, «охранное свидетельство» спасло арсеньевскую библиотеку от волюнтаризма местных властей¹⁹. В ночь на 22 марта 1919 года Арсеньев тихо скончался в своем имении и был погребен на погосте Воскресенско-Покровского монастыря²⁰. В том же году монастырь официально был закрыт, однако насельницы вместе с игуменьей Ефросинией не покинули обитель и в 1922 году организовали трудовую артель (сельхозкоммуна). Усадьба вместе с «научным имуществом», то есть библиотекой и архивом, были закреплены за Арсеньевыми до передачи их на государственное хранение. Копия соответствующего документа сохранилась в Рукописном отделе Пушкинского Дома:

Копия

Российская
Академия Наук
Конференция
12^{го} июня 1923 г.
№ 1129

УДОСТОВЕРЕНИЕ

Петроград
Телеграфный адрес:
Петроград Р.А.Н.

Дано сие гр. Евгении Ивановне Арсеньевой 78 лет в том, что научное имущество, находящееся в доме и флигеле усадьбы «Покровское» (близ ст. Плюсса Сев. Зап. ж. дороги) предоставленной ей вместе со всеми другими принадлежащими усадьбе постройками для жительства постановлением Съезда Сельских Советов Бельско-Сяберской волости от 27^{го} апреля 1919 г., как то книги, рукописи, портреты, мебель и вся бытовая обстановка составлявшие собственность покойного ученого и писателя почетного академика Российской А<кадемии> Н<аук> Константина Константиновича Арсеньева, состоят под особою охраною и что ей Е.И. Арсеньевой и ее дочери Ефросинии Константиновне <так! – Н.Г.> Арсеньевой поручено наблюдение за этим имуществом, – впредь до того времени, когда А<кадемия> Н<аук> получит возможность перевести книги, рукописи, портреты и т.п. в Петроград, в библиотеку А<кадемии> Н<аук>, и в Пушкинский дом.

¹⁹ См.: Хайлова Н.Б. «Хранитель “забытых слов”»: К.К. Арсеньев в годы «великих потрясений» (1914–1918) // Гражданское общество в России и за рубежом. 2017. № 4. С. 24 [25]. Сведения приводятся автором со ссылкой на Дневник К.К. Арсеньева. См. также: Удостоверение о библиотеке К.К. Арсеньева, выданное Н.К.П. РСФСР 3 октября 1918 г. Копия // РО ИРЛИ. Ф. 359. Ед. хр. 103 [26].

²⁰ Могила К.К. Арсеньева не сохранилась. В 2021 г. на месте его упокоения в д. Нежадово Плюсского района Псковской области установлен памятный знак.

<Подписи:> Президент А. Карпинский
Непременный секретарь: С. Ольденбург
Управляющий делами Конференции <Б.> Молаас

Пушкинский Дом с своей стороны удостоверяет
о необходимости обязательной охраны указанного в настоящем
удостоверении научного имущества и просит местные власти
об оказании содействия гр. Евгении Ивановне Арсеньевой в
исполнении порученной ей заботы.

И. о. Директора

Б. Модзалевский²¹.

Архив и книжное собрание К.К. Арсеньева в течение нескольких лет обследовались командированными из Петрограда эмиссарами и перевозились в Академию наук (соответствующие документы сохранились в Архиве РАН), впоследствии были рассредоточены по разным архивохранилищам²².

Дальнейшая судьба Е.И. Арсеньевой исполнена скорбей, жизненных испытаний и подвига веры. Обстоятельства исторического времени разлучили ее с сыновьями, эмигрировавшими во Францию: Евгений (1873–1938), генерал-лейтенант, участник Белого движения, отступил вместе с армией генерала Н.Н. Юденича; Борис (1874–1925), дипломат, камергер, первый секретарь Российского посольства в Румынии, после революционных событий на родину не вернулся²³. Дочь после закрытия в 1928 году трудовой коммуны и принудительного выселения из обители летом 1930 года была арестована и сослана в г. Муром (Владимирская обл.)²⁴. Вслед за ней в ссылку последовала и Е.И. Арсеньева. Там незадолго до кончины она приняла монашеский постриг под именем Василиса.

²¹ Арсеньева Е.И. Удостоверение, выданное АН СССР. 12 июня 1923 г. Копия // РО ИРЛИ. Ф. 359. Ед. хр. 565 [27]. Пунктуация источника сохранена. Копия заверена должностным лицом и имеет печати Академии наук и Пушкинского Дома.

²² См.: Каталог личных архивных фондов отечественных историков. Вып. 3: Вторая половина XIX века – начало XX века. Ч. 1: А–В. М.: РОССПЭН, 2012. С. 83–86 [28]. Пока еще не введены в научный оборот документы, связанные с историей усадебной библиотеки (см.: Дела Покровско-Неусадовской библиотеки им. К.К. Арсеньева. 1896–1926 // РО ИРЛИ. Ф. 359. Ед. хр. 101. 108 л. [29]; Документы обследования Народной библиотеки, бывшей К.К. Арсеньева. 1925 // Там же. Ед. хр. 102 [30]). Дом Арсеньевых и монастырские постройки сгорели в 1944 г. при отступлении немецких войск, церковь была разобрана в 1958 году.

²³ Еще один сын Арсеньевых, Константин, погиб в 1900 году при подавлении Боксерского (Ихэтуаньского) восстания в Китае.

²⁴ В Муроме игуменья Ефросиния (Арсеньева) основала тайную монастырскую общину, в 1937 году была арестована по обвинению в создании «контрреволюционной церковной организации» и «антисоветской деятельности» и приговорена к расстрелу. В 1956 году посмертно реабилитирована.

3

Портрет Е.И. Арсеньевой будет неполным без упоминания об организованном ею «маленьком кружке друзей», своего рода семейной филиации известных «вторников» Арсеньева, регулярно собиравшихся на квартире «столпа русского либерализма» с конца 1880-х до начала 1900-х годов²⁵. Литературные собрания его супруги проходили в намного более камерной обстановке, общественного резонанса или же влияния на политическую жизнь, в отличие, например, от салона баронессы В.И. Икскуль фон Гильденбанд, не имели и в известных мемуарных источниках зафиксированы не были, современные справочные издания также не дают нужной информации. Сведения о них можно извлечь из дневников Арсеньева, из года в год педантично заносившего в него имена многочисленных посетителей и гостей как своих «вторников», так и собраний «у Жени», и, конечно, из корреспонденции самой хозяйки. С внешней стороны это было данью моде, глубинно – проявлением «кружкового» характера русской культуры, социокультурного феномена, уже становившегося предметом научного внимания²⁶. Кружок Арсеньевой не имел программной направленности, собирался периодически, как правило, на выступление интересного лица – будь то харизматичная фигура Вл. Соловьева, который на рубеже 1880–1890-х годов сблизился с либеральным «Вестником Европы» и с Арсеньевым, редактором (с 1891 года) энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона, а также с его семьей²⁷, или такая экстравагантная личность, как О.С. Лебедева, первая в России женщина-востоковед, переводчица с турецкого и татарского языков, поборница эмансипации мусульманских женщин, интересовавшаяся суфизмом и теософией²⁸. Приглашения мог удостоиться и теоретик консерватизма, убежденный монархист К.Ф. Головин (литературный псевдоним Орловский), познакомившийся через свою кузину С.П. Хитрово с Соловьевым и увлекшийся личностью философа и его учением²⁹. О предстоящих чтениях Арсеньева заблаговременно оповещала членов кружка. Так, например, в одном из писем к Н.М. Минскому (март 1903 года) она приглашала его на доклады О.С. Лебедевой о теософии и К.Ф. Головина о романтизме³⁰. Преобладавшая в тематике

²⁵ Подробнее о них, а также о «Шекспировском кружке» см.: Шруба М. Литературные объединения Москвы и Петербурга 1890–1917 годов: Словарь. М.: НЛЮ, 2004. С. 25, 263 [31].

²⁶ См., например: Егоров Б.Ф. Русские кружки // Из истории русской культуры. Т. 5: XIX век. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 504–517 [32]; Межуев Б.В. Вл.С. Соловьев и петербургское общество 1890-х годов: к предистории «имперского либерализма» [Электронный ресурс] / Режим доступа: <https://politconservatism.ru> (дата обращения: 10.05.2023 г.) [33].

²⁷ См. его письма к К.К. Арсеньеву 1891–1895 годов с неизменной припиской: «Усердно кланяюсь Евгении Ивановне и Мэри»; «Усердный поклон Евгении Ивановне и miss Mary» (см.: Соловьев В.С. Письма: в 4 т. / под ред. Э.Л. Радлова. Т. 2. СПб.: Общественная польза, 1909. С. 68–94 [34]).

²⁸ См. об этом: Олджай Т. Ольга Сергеевна Лебедева и ее вклад в русско-турецкие литературные связи // Проблемы филологии: язык и литература. 2010. № 1. С. 121–126 [35].

²⁹ О его знакомстве с Соловьевым и с семьей Арсеньевых см.: Головин К.Ф. Мои воспоминания: в 2 т. Т. 2. СПб.: Тип. «Колокол», 1910. С. 188–192, 211–217, 225–227 [36].

³⁰ См.: Арсеньева Е.И. Письма к Н.М. Минскому // РО ИРЛИ. Ф. 39. Ед. хр. 154. Л. 1, 1 об. [37]. Ср. запись в Дневнике Арсеньева (конец марта – начало апреля 1903 г.): «...раньше у Ж<ени>

встреч теософско-соловьёвская линия усилилась после смерти философа и стала формой локальной коммеморации, фактором, консолидирующим миноритарное сообщество (кружок друзей). Благоговением перед памятью недавно почившего философа-духовидца было проникнуто и выступление самой Арсеньевой, которое она сочла возможным поместить в «"Просветах" и Настроениях» как финальный аккорд. Этюд «Душа поэта-философа (о В.С. Соловьёве)», публикуемый ниже, в качестве приложения к настоящей статье, дает представление о рецепции наследия Соловьёва в кругах русского общества, далеких от литературного модернизма, однако ориентированных на обретение духовного опыта на путях религиозного обновления.

Среди посетителей кружка Арсеньевой и ее корреспондентов в рассматриваемом контексте могут быть интересны две фигуры – Н.М. Минский и П.П. Перцов, в своей ранней литературной и журналистской биографии близкие к «Вестнику Европы»³¹, а теперь вдохновленные идеями «нового религиозного сознания», ставшие у основания символистского «Нового пути». В единственном известном на сегодняшний день письме Арсеньевой к Перцову она приветствовала новое издание (за чтением которого, кстати, всю первую декаду апреля провел ее супруг, что было отмечено им в Дневнике) и приглашала на очередное заседание кружка:

Глубокоуважаемый Петр Петрович,

В ближайшую среду, 26^{го}, у нас будет весьма интересная беседа о смысле войны. Лектором будет очень живой оратор, большой поклонник и знаток В.С. Соловьёва.

Если это чтение может Вас заинтересовать, очень рады будем Вас видеть в четверг <описка, нужно: в среду. – Н.Г.> в 9 часов.

А мое ответное письмо Вам все еще не готово, никак времени не найду.

Февральская книжка очень интересная. Радуюсь, радуюсь, и еще радуюсь успеху!

Дай Бог чтобы с каждой книжкой «Новый путь» возрастал бы в Духе и Истине.

Сердечно уважающая

Вас

Евгения Арсеньева³².

было большое собрание для выслушивания сообщения Лебедевой о теософии...», среди присутствовавших указан и Н. Минский (См.: Арсеньев К.К. Дневник. 14 апреля 1902 – 9 июля 1905 // РГАЛИ. Ф. 40. Оп. 1. Ед. хр. 36 [38]).

³¹ К.К. Арсеньеву принадлежали рецензии на два первых стихотворных сборника Минского: Вестник Европы. 1887. № 5. С. 311–329; там же. 1888. № 1. С. 462 (см.: Сапожков С.В. Библиография Н.М. Минского. Ч. 2, 3 // Литературный факт. 2021. № 2 (20). С. 337 [39]).

³² Арсеньева Е.И. Письмо к П.П. Перцову // РО ИРЛИ. Р. III. Оп. 2. Ед. хр. 1210 [40]. Неясно, о чем выступлении идет речь. Обозначенная тема беседы отсылает к статье В.С. Соловьёва «Смысл войны» (1895 г.), которая была встречена острой полемикой в печати и обществе

Письмо не датировано, однако адресат проставил дату его получения: 21 марта 1903 года – через два дня он уже направит Блоку книжку Арсеньевой, присланную на отзыв. На основании архивных материалов можно заключить, что посредником между автором и редактором выступил Минский. Более того, судя по доверительному тону писем к нему Арсеньевой, он был ее конфиденнтом, с которым она делилась тайными писательскими надеждами и сомнениями, и, возможно, первым читателем изданной ею книжки. Два письма из шести сохранившихся (эпистолярный датируется последней декадой марта – началом апреля 1903 года по содержанию и в соотношении с Дневником Арсеньева) непосредственно связаны с «новопутейским» сюжетом. Однако не все его звенья удастся восстановить, поскольку неизвестны ответные письма Минского, да и в арсеньевской части наличествуют лакуны. Гипотетическая последовательность событий такова. Сначала свое сочинение Арсеньева направила Минскому с намерением узнать его читательское мнение: «...Позвольте Вам переслать книжечку. Если Вы не прочь ее прочесть, то будьте столь добры хоть в двух кратких словах прислать отзыв о ней...»³³. Отзыв самого Минского неизвестен. По-видимому, он сразу же договорился с Перцовым о передаче ему книги для дальнейших действий³⁴, о чем свидетельствует авторефлексивная реплика в следующем послании Арсеньевой, где речь идет об отзыве в «Новом пути» как о вопросе решенном: «Я Вам написала на днях письмо, в котором Вам ответила на Ваш вопрос, почему я со смущением думала об отзыве о моей бедной книжечке, в «Новом Пути». Надеюсь, что Вы его получили»³⁵. К сожалению, упоминаемое здесь письмо не сохранилось (или не разыскано), и психологическая коллизия не раскрыта полностью. Было ли Перцову известно, кто именно скрывался за криптонимом? Хранил ли Минский тайну авторства или нет? Какова была реакция автора на отзыв в «Новом пути»? Теперь, когда сделаны первые шаги – имя Е.И. Арсеньевой введено в историко-литературный контекст и пополнило блоковский «именник», можно надеяться на дальнейшие перспективные разыскания и возвращение забытых имен в отечественную культуру.

Список литературы

1. Блок А.А. [Рец.] 1. Е.И. «Просветы» и Настроения. 2. Иван Абрамов В культурном ски-ту (Среди неплюевцев) // Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 7: Проза (1903–1907). М.: Наука, 2003. 501 с.

(см.: Межуев Б.В. Движение вправо: Вл. Соловьев и его «Смысл войны» // Соловьёвские исследования. 2019. Вып. 3(63). С. 32–58 [41]).

³³ См.: Арсеньева Е.И. Письма к Н.М. Минскому // РО ИРЛИ. Ф. 39. Ед. хр. 154. Л. 3 [37].

³⁴ Речь может идти об устной договоренности, поскольку в переписке Минского и Перцова за 1902–1903 годы (РО ИРЛИ. Ф. 39. Ед. хр. 305; РО ИРЛИ. Р. III. Оп. 2. Ед. хр. 1377) ни Е.И. Арсеньева, ни ее «книжечка» не упоминаются.

³⁵ Арсеньева Е.И. Письма к Н.М. Минскому // РО ИРЛИ. Ф. 39. Ед. хр. 154. Л. 4 об.

2. Е.И. «Просветы» и Настроения. СПб.: Паровая тип. и лит. М. Розеноер, 1903. № 1. 206 с.
3. Письма П.П. Перцова к Блоку (1902–1908) / предисл., публ. и коммент. И.И. Аброскиной // Лит. наследство. Т. 92. Александр Блок. Новые материалы и исследования. М.: Наука, 1980. Кн. 1. С. 459–465.
4. Перцов П.П. Ранний Блок // Перцов П.П. Литературные воспоминания. 1890–1902 гг. М.: НЛО, 2002. С. 272–303. 496 с.
5. Абрамов И. В культурном скиту: (Среди неплюевцев). СПб.: Тип. т-ва печ. и изд. дела «Труд», 1902. 127 с.
6. Абрамов И. В культурном скиту: Об одной процветающей коммунистической общине. 2-е изд., перераб. СПб.: Книгоизд-во «Жизнь и знание», 1914. 99 с.
7. Указатель статей, помещенных в журнале «Русское богатство» с 1893 по 1911 г. СПб.: Тип. Первой Санкт-Петерб. трудовой артели, 1911. 176 с.
8. Лавров А.В. Этюды о Блоке. СПб.: Изд. Ивана Лимбаха, 2000. 320 с.
9. Пинес Д.М. Письма к В.Н. Орлову // РГАЛИ. Ф. 2833. Оп. 1. Ед. хр. 224. 3 л.
10. Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 2: Стихотворения. Кн. 2 (1904–1908). М.: Наука, 1997. 895 с.
11. Мостовская Н.Н. Арсеньев Константин Константинович // Русские писатели. 1800–1917. Биографический словарь. Т. 1: А–Г. М.: Сов. энциклопедия, 1989. С. 108–109.
12. Хайлова Н.Б. Константин Константинович Арсеньев: «Свобода печати, свобода совести и личная неприкосновенность: вот три блага, потребность в которых чувствуется все больше...» // Российский либерализм: идеи и люди: в 2 т. Т. 1: XVIII–XIX века. 3-е изд., испр. и доп. М.: Новое издательство, 2018. С. 528–569.
13. Лужский край: историко-краеведческий альманах. Вып. 11. СПб.: Культурно-просветительское товарищество, 2023. 202 с.
14. Мнёва Т. Литейно-Гаврический кружок Общества для пособия бедным женщинам в Санкт-Петербурге [Электронный ресурс] // Энциклопедия благотворительности. Санкт-Петербург. Режим доступа: <http://encblago.lfond.spb.ru> (дата обращения: 7.05.2023).
15. Краснов Г.В. Гаевский Виктор Павлович // Русские писатели. 1800–1917. Биографический словарь. Т. 1: А–Г. М.: Сов. энциклопедия, 1989. С. 510–511.
16. Арсеньева Е.И. Письма к В.П. Гаевскому // ОР РНБ. Ф. 171. Ед. хр. 15.
17. Гордеева И.А. «Забытые люди». История российского коммунитарного движения. 2-е изд. М.: Common place, 2017. 279 с.
18. Гордеева И.А. Идеи Н.Н. Неплюева в контексте истории неославянофильства второй половины XIX – начала XX века // Вестник Свято-Филаретовского института. 2017. Вып. 21 (спецвыпуск). С. 35–53.
19. Арсеньев К.К. Дневник. 26 сентября 1896 г. – 14 мая 1899 г. // РГАЛИ. Ф. 40. Оп. 1. Ед. хр. 34.
20. Арсеньева Е.И. Письма к дочери М.К. Арсеньевой. [1897] // РО ИРЛИ. Ф. 359. Ед. хр. 571. 11 л.
21. Жирихина Е.И., Северюхин Д.Я. «Единение». Петербургское общество [Электронный ресурс] // Энциклопедия благотворительности. СПб. Режим доступа: <http://encblago.lfond.spb.ru> (дата обращения: 7.05.2023).
22. Болховитинов С.А. [Антонов В.В.]. Воскресенско-Покровский женский монастырь в Нежадове [Электронный ресурс] // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2004. Вып. 32. С. 90–107. Режим доступа: <http://plussa-region.narod.ru> (дата обращения: 7.05.2023).
23. Воскресенско-Покровская женская община: Сев.-Западн. ж.д. Станция Плюсса С.-Петербургской губ., Лужского уезда с. Покровское: [Крат. очерк]. СПб., 1911. 16 с.
24. Ватаци М.П. Общество «Единение»: Цели «Единения». Прогр. для детей «Семейного очага» (приспособл. к обстоятельствам воен. времени). Задачи будущего. [Пг.]: Паровая тип. и лит. М. Розеноера, 1916. 12 с.

25. Хайлова Н.Б. «Хранитель “забытых слов”»: К.К. Арсеньев в годы «великих потрясений» (1914–1918) // Гражданское общество в России и за рубежом. 2017. № 4. С. 16–25.
26. Удостоверение о библиотеке К.К. Арсеньева, выданное Н.К.П. РСФСР 3 октября 1918 г. Копия // РО ИРЛИ. Ф. 359. Ед. хр. 103.
27. Арсеньева Е.И. Удостоверение, выданное АН СССР. 12 июня 1923 г. Копия // РО ИРЛИ. Ф. 359. Ед. хр. 565.
28. Каталог личных архивных фондов отечественных историков. Вып. 3: Вторая половина XIX века – начало XX века. Ч. 1: А–В. М.: РОССПЭН, 2012. 864 с.
29. Дела Покровско-Неусадовской библиотеки им. К.К. Арсеньева. 1896–1926 // РО ИРЛИ. Ф. 359. Ед. хр. 101. 108 л.
30. Документы исследования Народной библиотеки, бывшей К.К. Арсеньева. 1925 // РО ИРЛИ. Ф. 359. Ед. хр. 102.
31. Шруба М. Литературные объединения Москвы и Петербурга 1890–1917 годов: Словарь. М.: Новое литературное обозрение, 2004. 448 с.
32. Егоров Б.Ф. Русские кружки // Из истории русской культуры. М.: Языки русской культуры, 1996. Т. 5: (XIX век). С. 504–517.
33. Межуев Б.В. Вл.С. Соловьев и петербургское общество 1890-х годов: К предыстории «имперского либерализма». [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://politconservatism.ru> (дата обращения: 10.05.2023 г.)
34. Соловьев В.С. Письма: в 4 т. Т. 2 / под ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Общественная польза, 1909. 352 с.
35. Олджай Т. Ольга Сергеевна Лебедева и ее вклад в русско-турецкие литературные связи // Проблемы филологии: язык и литература. 2010. № 1. С. 121–126.
36. Головин К.Ф. Мои воспоминания: в 2 т. Т. 2. СПб.: Тип. «Колокол», 1910. 274 с.
37. Арсеньева Е.И. Письма к Н.М. Минскому // РО ИРЛИ. Ф. 39. Ед. хр. 154. 10 л.
38. Арсеньев К.К. Дневник. 14 апреля 1902 г. – 9 июля 1905 г. // РГАЛИ. Ф. 40. Оп. 1. Ед. хр. 36.
39. Сапожков С.В. Библиография Н.М. Минского. Ч. 2 и 3 // Литературный факт. 2021. № 2 (20). С. 333–384.
40. Арсеньева Е.И. Письмо к П.П. Перцову // РО ИРЛИ. Р. III. Оп. 2. Ед. хр. 1210.
41. Межуев Б.В. Движение вправо: Вл. Соловьев и его «Смысл войны» // Соловьёвские исследования. 2019. Вып. 3(63). С. 32–58.

References

(Sources)

Collected Works

1. Blok, A.A. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 7: Proza (1903–1907)* [Complete works and letters in 20 vol., vol. 7: Prose (1903–1907)]. Moscow: Nauka, 2003. 501 p.
2. Blok, A.A. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 2: Stikhotvoreniya. Kn. 2 (1904–1908)* [Complete works and letters in 20 vol., vol. 2: Poems. Vol. 2 (1904–1908)]. Moscow: Nauka, 1997. 895 p.

Individual works

3. Abramov, I. *V kul'turnom skitu: (Sredi neplyuevtsev)* [In a cultural skete: (Among the neplyuevcy)]. Saint-Petersburg: Tip. Trud, 1902. 127 p.
4. Abramov, I. *V kul'turnom skitu: Ob odnoy protsvetayushchey kommunisticheskoy obshchine* [In a cultural skete: About one prosperous communist community]. Saint-Petersburg: Zhizn' i znanie, 1914. 99 p.

5. Abroskina, I.I. (Ed.) Pis'ma P.P. Pertsova k A.A. Bloku (1902–1908) [Letters of P.P. Pertsov to A.A. Blok (1902–1908)], in *Literaturnoe nasledstvo*, vol. 92. Moscow: Nauka, 1980, book 1, pp. 459–465.
6. Arsen'ev, K.K. Dnevnik. 14 aprelya 1902 – 9 iyulya 1905 [Diary. April 14, 1902 – July 9, 1905], in *RGALI*. F. 40. Op. 1. N 36.
7. Arsen'eva, E.I. Pis'ma k V.P. Gaevskomu [Letters to Gaevskiy V.P.], in *Manuscripts Dept. of RNB*. F. 171. N 15.
8. Arsen'ev, K.K. Dnevnik. 26 sentyabrya 1896 –14 maya 1899 [Diary. Sept. 26, 1896 –May 14, 1899], in *RGALI*. F. 40. Op. 1. N 34.
9. Arsen'eva, E.I. Pis'ma k docheri M.K. Arsen'evoy [Letters to daughter Arsen'eva, M.K.], in *Manuscripts Dept. of IRLI*. F. 359. N 571. 11 p.
10. Arsen'eva, E.I. Udostoverenie, vydanoe AN SSSR. 12 iyunya 1923 g. Kopiya [Certificate issued by the Academy of Sciences of the USSR. June 12, 1923. Copy], in *Manuscripts Dept. of IRLI*. F. 359. N 565.
11. Arsen'eva, E.I. Pis'ma k N.M. Minskomu [Letters to Minsky N.M.], in *Manuscripts Dept. of IRLI*. F. 39. N 154. 10 p.
12. Arsen'eva, E.I. Pis'mo k P.P. Pertsovu [Letter to Percov P.P.], in *Manuscripts Dept. of IRLI*. R. III. Op. 2. N 1210.
13. Dela Pokrovsko-Neusadovskoy biblioteki im. K.K. Arsen'eva. 1896–1926 [Cases of the Pokrovsko-Neosadovsky Library named K.K. Arseniev], in *Manuscripts Dept. of IRLI*. F. 359. N 101. 108 p.
14. Dokumenty obsledovaniya Narodnoy biblioteki, byvshey K.K. Arsen'eva. 1925 [Survey documents of the People's Library, the former K.K. Arseniev. 1925], in *Manuscripts Dept. of IRLI*. F. 359. N 102.
15. E.I. «Prosvety» i Nastroeniya [“Clearances” and Moods]. Saint-Petersburg: Tip. i lit. M. Rozenoer, 1903, no. 1. 206 p.
16. Golovin K.F. *Moi vospominaniya: v 2 t., t. 2* [My memories: in 2 vol., vol. 2.] Saint-Petersburg: Tipografiya «Kolokol», 1910. 274 p.
17. *Katalog lichnykh arkhivnykh fondov otechestvennykh istorikov. Vyp. 3: Vtoraya polovina XIX veka – nachalo XX veka. Chast' 1: A–B* [Catalog of personal archival funds of domestic historians. Issue 3: The second half of the 19th century–the beginning of the 20th century. Part 1: A-B]. Moscow: ROSSPEN, 2012. 864 p.
18. *Luzhskiy kray: istoriko-kraevedcheskiy al'manakh. Vyp. 11* [Luga region: historical and local history almanac. Issue 11]. Saint-Petersburg: Kul'turno-prosvetitel'skoe tovarishchestvo, 2023. 202 p.
19. Pertsov, P.P. Ranniy Blok [Early Blok], in Pertsov, P.P. *Literaturnye vospominaniya. 1890–1902 gg.* [Literary Memoirs. 1890–1902]. Moscow: NLO, 2002, pp. 272–303.
20. Pines, D.M. Pis'ma k V.N. Orlovu [Letters to Orlov V.N.], in *RGALI*. F. 2833. Op. 1. N 224. 3 p.
21. Shrubina, M. *Literaturnye ob'edineniya Moskvy i Peterburga 1890–1917 godov: Slovar'* [Literary associations of Moscow and St. Petersburg in 1890–1917: Dictionary]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2004. 448 p.
22. Solov'ev, V.S. *Pis'ma v 4 t., t. 2* [Letters in 4 vol., vol. 2]. Saint-Petersburg: Obshchestvennaya pol'za, 1909. 352 p.
23. Udostoverenie o biblioteke K.K. Arsen'eva, vydanoe N.K.P. RSFSR 3 oktyabrya 1918 g. Kopiya [Certificate of K.K. Arsenyev's library issued by N.K.P. RSFSR in October 3, 1918. Copy], in *Manuscripts Dept. of IRLI*. F. 359. N 103.
24. *Ukazatel' statey, pomeshchennykh v zhurnale «Russkoe bogatstvo» s 1893 po 1911 g.* [Index of articles published in the journal “Russian wealth” from 1893 to 1911]. Saint-Petersburg: Tipografiya Pervoy Sankt-Peterburgskoy trudovoy arteli, 1911. 176 p.
25. Vatatsi, M.P. *Obshchestvo «Edinenie»: Tseli «Edineniya». Progr. dlya detey «Semejnogo ochaga» (prisposobl. k obstoyatel'stvam voen. vremeni). Zadachi budushchego* [Society “Unity”: The

goals of «Unity». Program for children of the “Family Hearth” (adapted to the circumstances of war-time). Tasks of the future]. [Petograd]: Tip. i lit. M. Rozenoera, 1916. 12 p.

26. *Voskresensko-Pokrovskaya zhenskaya obshchina: Sev.-Zapadn. zh. d. Stantsiya Plyussa S.-Peterburgskoy gub., Luzhskogo uезда s. Pokrovskoe* [Voskresensko-Pokrovskaya women's community: North-West., Plyussa station, St. Petersburg province, Luga district, Pokrovskoe vill]. Saint-Petersburg, 1911. 16 p.

(Articles from Scientific Journals)

27. Gordeeva, I.A. Idei N.N. Neplyueva v kontekste istorii neoslavyanofil'stva vtoroy poloviny XIX – nachala XX veka [Ideas of N.N. Neplyuev in the context of the history of neo-slavophilism in the second half of the 19th–early 20th century], in *Vestnik Svyato-Filaretovskogo instituta*, 2017, issue 21, pp. 35–53.

28. Khaylova, N.B. «Khranitel' “zabytykh slov”»: K.K. Arsen'ev v gody «velikikh potryaseniyy» (1914–1918) [“The Keeper of the ‘Forgotten Words’”: K.K. Arsenyev in the Years of Great Unrest (1914–1918)], in *Grazhdanskoe obshchestvo v Rossii i za rubezhom*, 2017, no. 4, pp. 16–25.

29. Mezhuev, B.V. Dvizhenie vpravo: Vl. Solov'ev i ego “Smysl voyny” [Moving right: V. Soloviev and his “The Meaning of War”], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2019, issue 3(63), pp. 32–58.

30. Oldzhay, T. Ol'ga Sergeevna Lebedeva i ee vklad v russko-turetskie literaturnye svyazi [Olga Sergeevna Lebedeva and her contribution to Russian-Turkish literary relations], in *Problemy filologii: yazyk i literatura*, 2010, no. 1, pp. 121–126.

31. Sapozhkov, S.V. Bibliografiya N.M. Minskogo. Chasti 2, 3 [Bibliography of N.M. Minsky's Works. Parts 2–3], in *Literaturnyy fakt*, 2021, no. 2(20), pp. 333–384.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

32. Egorov, B.F. Russkie kruzhki [Russian siecles], in *Iz istorii russkoy kul'tury. T. 5* [From the history of Russian culture, vol. 5]. Moscow: Yazyki russkoy kul'tury, 1996, pp. 504–517.

33. Khaylova, N.B. Konstantin Konstantinovich Arsen'ev: “Svoboda pechati, svoboda sovesti i lichnaya neprikosnovennost': vot tri blaga, potrebnost' v kotorykh chuvstvuet'sya vse bol'she...” [Konstantin Konstantinovich Arsen'ev: “Freedom of the press, freedom of conscience and personal integrity: these are the three benefits that are increasingly needed...”], in *Rossiyskiy liberalizm: idei i lyudi: v 2 t., t. 1: XVIII–XIX veka* [Russian liberalism: ideas and people in 2 vol., vol. 1: XVIII–XIX]. Moscow: Novoe izdatel'stvo, 2018, pp. 528–569.

34. Krasnov, G.V. Gaevskiy Viktor Pavlovich, in *Russkie pisateli. 1800–1917. Biograficheskiy slovar'. T. 1: A–G* [Russian writers. 1800–1917. Biographical dictionary, vol. 1]. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya, 1989, pp. 510–511.

35. Mostovskaya, N.N. Arsen'ev Konstantin Konstantinovich, in *Russkie pisateli. 1800–1917. Biograficheskiy slovar'. T. 1: A–G* [Russian writers. 1800–1917. Biographical dictionary. Vol. 1]. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya, 1989, pp. 108–109.

(Monographs)

36. Gordeeva, I.A. «Zabytye lyudi». *Istoriya rossiyskogo kommunitarnogo dvizheniya* [“Forgotten people”. History of the Russian communitarian movement]. Moscow: Common place, 2017. 279 p.

37. Lavrov, A.V. *Etyudy o Bloke* [Sketches about Blok]. Saint-Petersburg: Izdanie Ivana Limbaha, 2000. 320 p.

(Electronic Resources)

38. Bolkhovitinov, S.A. [Antonov, V.V.]. Voskresensko-Pokrovskiy zhenskiy monastyr' v Nezhadove [Voskresensko-Pokrovskij Convent in Nezhadovo], in *Sankt-Peterburgskie eparkhial'nye vedomosti*, 2004, issue 32, pp. 90–107. Available at: <http://plussa-region.narod.ru>.

39. Mezhev, B.V. *Vl.S. Solov'ev i peterburgskoe obshchestvo 1890-h godov: K predystorii «imperskogo liberalizma»* [Vl.S. Soloviev and Petersburg society in the 1890s: Toward the prehistory of “imperial liberalism”]. Available at: <https://politconservatism.ru>.

40. Mneva, T. Litejno-Tavricheskiy kruzhok Obshchestva dlya posobiya bednym zhenshchinam v Sankt-Peterburge [Litejno-Tavricheskiy circle of the Society for the benefit of poor women in Saint-Petersburg], in *Entsiklopediya blagotvoritel'nosti. Sankt-Peterburg* [Charity Encyclopedia. Saint-Petersburg]. Available at: <http://encblago.lfond.spb.ru>.

41. Zhirikhina, E.I., Severyukhin, D.Ya. «Edinenie». Peterburgskoe obshchestvo [“Unity”. Petersburg society], in *Entsiklopediya blagotvoritel'nosti. Sankt-Peterburg* [Charity Encyclopedia. Saint-Petersburg]. Available at: <http://encblago.lfond.spb.ru>.

УДК 141:82(47)
ББК 87.3(2)6:83.3

Наталья Юрьевна Грякалова

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: natura3@yandex.ru

Е.И. <Арсеньева>
Душа поэта-философа
(о В.С. Соловьёве)

Републикация и примечания Н.Ю. Грякаловой

Nataliya Jur'evna Gryakalova

Institute of Russian Literature (Pushkinskiy Dom), Russian Academy of Sciences, Doctor of Philology, Professor, Chief Researcher, Russia, Saint-Petersburg, e-mail: natura3@yandex.ru

Е.И. <Arsenyeva>
The soul of the poet-philosopher
(about V.S. Solovyov)

Republication and notes by N.Y. Gryakalova

DOI: 10.17588/2076-9210.2023.2.043-054

Посвящается старым друзьям
Евгении Аполлоновне Маркевич
и сестре ее княгине
Александре Аполлоновне Волконской,
истинным ценительницам
покойного Владимира Сергеевича Соловьёва¹.

¹ Адресаты посвящения, сестры Е.А. Маркевич и А.А. Волконская (урожд. Маркевич), входили в соловьевский круг общения и, по свидетельству С.В. Штейна, «были горячими поклонницами философского учения Вл. Соловьёва» (цит по: Оболевич Т. Сергей Штейн о В.С. Соловьёве // Соловьёвские исследования. 2019. Вып. 2(62). С. 87). Философ, бывая в Царском Селе, часто посещал их дом (Церковная ул., д. 1, дом Маркевич).

*И роскошно блестящей и шумной весны
Примиренному сердцу не жаль.*

В.С. Соловьёв².

*И, воздух горный радостно вдыхая,
Я в новый путь готов.*

В.С. Соловьёв³.

За последнее время, при воспоминании о второй годовщине смерти Вл.С. Соловьёва, в печати опять заговорили об этой удивительной личности. Позвольте и мне сегодня принести свою скромную дань уважения и сочувствия одному из наших дорогих отошедших, которого еще так сравнительно недавно мы видели посреди нас⁴.

Мне особенно памятен вечер, когда один из друзей нашего кружка говорил о братской любви, и покойный Владимир Сергеевич в конце чтения встал и громко, во всеуслышание, заявил референту, что он забыл упомянуть о братской любви к братьям отошедшим, которых мы так же должны любить, как других братьев, еще находящихся между нами...

Странное впечатление произвели на присутствовавших слова покойного Владимира Сергеевича. Нам даже показалось, что эти слова исходили из больного ума. Кто-то просил Владимира Сергеевича разъяснить смысл его слов, но он не стал его разъяснять, а только произнес свои слова вторично, произнес их властно, авторитетно, точно он был оракул, вещавший слова незыблемой, несокрушимой правды, которая сама за себя так говорит, что никаких пояснений не требует.

Невольно, при воспоминании об этом теперь, приходят на мысль другие слова, произнесенные встарь свыше и вещавшие:

«Я есмь Тот, Который был, есть и будет»⁵.

В самих этих всеохватительных словах находятся разъяснения на все вопросы, могущие возникнуть; они пояснения не требуют. Так же точно слова Владимира Сергеевича, по его мнению, пояснения не требовали, — они сами за себя говорили; но мы, сь ним находившиеся, тогда их не поняли, вследствие завесы, скрывавшей их от нас.

Владимир Сергеевич стоял на вершине высокой горы, обладая не только духовным зрением, но и зрением научным, — столь обостренным, столь тонким, столь привычным разглядывать широкие горизонты, распознавать явления: и далекие, и близкие... Стоя так высоко над нами, ему трудно было вдруг спуститься и поставить себя на нашу точку зрения, — нас, людей, стоящих в

² Из стихотворения «Осеннею дорогой» («Меркнет день. Над усталой, поплекшей землей...») (1886 г.).

³ Из стихотворения «Пора весенних гроз еще не миновала...» (1885 г.).

⁴ Читано в маленьком кружке друзей. — *Прим. автора.*

⁵ Ср. «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть и был и грядет, Вседержитель» (Откр. 1: 8).

долине, в тесноте, не умеющих распознавать даже предметы, нас окружающие, находящиеся близко от нас, не говоря уже о предметах далеких, высоких. Поднять нас, людей неподготовленных, вдруг на свои вершины тоже было не легко. Но всякий раз, когда мы углубляемся в его сочинения, когда мы проверяем читаемое с жизнью, с голосом нашей совести и нашего сердца, с тем, что подсказывает нам голос природы, то мы убеждаемся, что не его ум был больной, а что мы, по слабости наших способностей, по недостаточности научной подготовки и духовности, не в состоянии его понять сразу и можем осилить его мысль лишь после постепенной подготовки.

Покойный Владимир Сергеевич сам, – еще будучи на этой земле, меж нами, – частью своего существа жил уже в другом мире, в мире невидимом, явления которого он ощущал, сознавал, понимал; его видимая жизнь сливалась с жизнью невидимаго мира, он находился в общении с нетленными духами, к которым он относился с той же братской любовью, с которой он относился к братьям видимого мира: ему трудно было себе представить, что могло быть непонятного для нас в его словах, для него столь простых и ясных. Еще будучи на земле, меж нами, покойный Владимир Сергеевич не жил, конечно, лишь в одном духовном мире. Далеко нет. Он понимал и земную жизнь, и земные страсти.

В его лице можно найти ясное подтверждение моих слов.

Редко наружность человека так носит отпечаток его внутреннего существа, как это было у покойного Владимира Сергеевича.

Его лицо отличалось особенностью, которая поражала лиц, встречавших его в первый раз, – особенностью, к которой трудно было привыкнуть людям, знавшим его издавна.

В его лице поразительно выделялись два мира, два противоположных мира. Его духовная природа, отмеченная божественным перстом, вся проявлялась в его редко выразительных глазах.

Сам Владимир Сергеевич говорил не раз, что он находился в постоянной борьбе с «дьяволом», как он сам выражался. Эта двойственность природы – удел всех живущих. Еще Фауст говорит:

„Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust“!⁶

И А. Толстой говорит:

«Лукавый дух меня тревожит» ...⁷

Но в натурах более сильных часто оба мира живут друг подле друга с одинаковой силой, и происходит борьба более ожесточенная, нежели у натур заурядных. В их душе и ад, и рай: – происходит борьба на жизнь и на смерть.

Быть может потому Владимир Сергеевич так понимал и первородный грех, присущий человеку, – быть может потому, с другой стороны, он чувство-

⁶ «Две души живут, увы, в моей груди» (нем.) («Фауст», ч. 1, сцена 2 «У городских ворот»).

⁷ Неточная цитата из стихотворения А.К. Толстого «Бывают дни, когда злой дух меня тревожит...». Возможно, контаминация, ср. в поэме М.Ю. Лермонтова «Демон» (ч. II): «Меня тревожит дух лукавый // Неотразимою мечтой».

вал такую потребность освободиться от греха, чувствовал потребность в искуплении от греховности, присущей человеку?

Два мира сливались в нем так сильно, так мощно, что именно потому, быть может, он легче другого мог подслушать тайны бытия, узреть их связь и тождество, потому он мог быть таким всесторонним, всеисчерпывающим, – потому, быть может, он мог в самом себе узреть все законы мира видимого, а также законы мира духовного; потому, быть может, он мог на самом себе оправдать добро, проследить духовные основы религии.

Когда вы вглядывались в верхнюю часть его лица, в его необыкновенные глаза, вы невольно вспоминали его же собственное стихотворение и пред вами являлся целый ряд духовных видений.

Обладатель поразительных глаз являлся пред вами в те часы, «когда все смолкало кругом, когда укрощалось смятение вокруг», и он, как древний пророк, «ждал, и ждал не напрасно». «В тайном дуновении он угадывал Бога»⁸.

Вглядываясь в его глаза, вы чувствовали тоску его души, разлученной с Богом, вы чувствовали, что

Волна в разлуке с морем
Не ведает покоя,
Ключом ли бьет кипучим,
Иль катится рекою:
Все ропщет и вздыхает
В цепях и на просторе,
Тоскуя по безбрежном,
Бездонном, синем море⁹.

Вы чувствовали, что обладатель этих глаз – «бескрылый дух, землю полоненный, себя забывший и забытый бог». Вы чувствовали, что «сны земные налетали на него лишь на мгновенье», и что «его дух, снова окрыленный, мчался ввысь от суетных тревог», что всякий «неясный луч знакомого блистанья», всякий «чуть слышный отзвук песни неземной» воскрешал в его чуткой душе «прежний мир в померкнувшем сиянье», что «при всяком тяжком пробуждении от мимолетных снов земли» он вновь ждал, с томительной тоской нездешних видений, отзвука гармонии святой...¹⁰

Вглядываясь в его глаза, вы чувствовали, что «все, видимое нами, – только отблеск, только тени от незримого очами», что «житейский шум трескучий – только отклик искаженный торжествующих созвучий», что «есть только одно на целом свете, только то, что в немом привете сердце сердцу говорит»¹¹.

⁸ Парафраз стихотворения В.С. Соловьева «В стране морозных вьюг, среди седых туманов...» (1882 г.).

⁹ Стихотворение имеет заглавие «L'onda dal mar' divisa» («Волна, разлученная с морем» (*итал.*)).

¹⁰ Парафраз стихотворения «Бескрылый дух, землю полоненный...» (1883 г.).

¹¹ Парафраз стихотворения «Милый друг, иль ты не видишь...» (1892 г.).

Вглядываясь в его глаза, вам представлялось, как «в утреннем тумане он шел неверными шагами к таинственным и чудным берегам, – когда боролась заря с последними звездами, когда еще летали сны, и, схваченная снами, душа молилась неведомым богам».

Вы представляли себе, как в холодный, белый день, как прежде, он шел в неведомой стране, но потом рассеивался туман и ясно начинало видеть око, как труден горный путь и как было еще далеко, далеко все, что грезилось ему... И как «до полуночи неробкими шагами» он все шел к желанным берегам, туда, где на горе под новыми звездами «весь пламенеющий победными огнями» его должен был дожждаться его «заветный храм»¹².

Да, в его глазах, пред нами являлась вся поэма его духовной жизни и невольно припоминалось его же стихотворение:

О, как в тебе лазури чистой много,
И черных, черных туч!
Как ясно над тобой сияет отблеск Бога,
Как злой огонь в тебе томителен и жгуч...

И как в твоей душе с невидимой враждою
Две силы вечные таинственно сошлись,
И тени двух миров нестройною толпою
Теснясь, в тебе причудливо сплелись.

Но верится: пройдет сверкающий громами
Средь этой мглы божественный глагол,
И туча черная могучими струями
Прорвется вся в опустошенный дол.

И светлою росой она его омоет,
Огонь стихий враждебных утолит,
И весь свой блеск небесный свод откроет
И всю красу земли недвижно озарит.

Как в самом маленьком кусочке ткани, в так называемом образчике, находятся все нити, составляющие основу ткани, могущую лечь в самые разнообразные складки, могущую видоизменяться, смотря по освещению, так в стихотворениях Соловьева находятся все существенные нити, составляющие основу ткани, называемой «мировоззрением Соловьева».

Открываю маленькую книжку его стихотворений и читаю наудачу:

¹² Парафраз стихотворения «В тумане утреннем неверными шагами...» (1884 г.).

Хоть мы навек незримыми цепями
Прикованы к нездешним берегам,
Но и в цепях должны свершить мы сами
Тот круг, что боги очертили нам.

Все, что на волю высшую согласно,
Своею волей чуждую творит
И под личиной вещества бесстрастной
Везде огонь божественный горит.

В этих двух строфах мы уже находим несколько нитей, составляющих основу ткани мировоззрения Соловьёва, верившего в существование двух миров: видимого и невидимого, к берегам которого мы навеки прикованы нетленными цепями. Из этих строк мы видим, что он верит в Божественное начало, которое заранее определяет круг нашей жизни, по которому мы должны идти сами; другими словами, что он верит в Провидение, и вместе с тем, в свободную волю. Из этих нескольких строк явствует, что Соловьёв верит, что материя не есть случайное сцепление атомов, а что, напротив того, и в ней или в веществе бесстрастном «огонь божественный горит», или, другими словами, что природа есть материализация божественной идеи или Слова, и что она бессознательно также творит высшую волю.

Еще есть у него варианты на ту же тему:

Не веруя обманчивому миру,
Под грубою корою вещества,
Я осязал нетленную порфиру
И узнавал сиянье божества¹³.

Земля-владычица! К тебе чело склонил я,
И сквозь покров благоуханный твой
Родного сердца пламень ощутил я,
Услышал трепет жизни мировой.
В полуденных лучах такою негой жгучей,
Сходила благодать сияющих небес
И блеску тихому несли привет певучий
И вольная река, и многошумный лес.
И в явном таинстве вновь вижу сочетанье
Земной души со светом неземным,
И от огня любви житейское страданье
Уносится, как мимолетный дым...

¹³ Из поэмы «Три свидания» (1898 г.).

И в этом стихотворении опять является божественный огонь, который Соловьев здесь называет «пламенем родного сердца», «трепетом жизни мировой», «светом неземным», с которым таинственно сочетается его земная душа и от этого «таинственного сочетания» у него является «огонь любви», такой сильный, что «уносит его земные страдания, как дым»...

В этих строках к основным нитям ткани вплетена еще одна нить: он любит этот божественный огонь, с которым таинственно сочетается его земная душа, он его любит превыше всего земного, от огня его любви уносится все земное страданье, как мимолетный дым. Он сам является выразительным, живым представителем этого таинственного сочетания земной души со светом неземным, который он так любит в себе самом и вне себя.

Далее читаем:

Озеро плещет волной беспокойной,
Словно как в море растущий прибой.
Рвется к чему-то стихия нестройная,
Спорит о чем-то с враждебной судьбой.

Знать не по сердцу оковы гранитные;
Только в безмерном отраден покой:
Снятся былые века первобытные,
Хочется снова царить над землей.

Бейся, волнуйся, невольница дикая!
Вечный позор добровольным рабам!
Сбудется сон твой, стихия великая,
Будет простор всем свободным волнам¹⁴.

В этом стихотворении, которое можно понимать аллегорически, вплетена еще новая нить в словах: «Снятся былые века первобытные, хочется снова царить над землей. Сбудется сон твой, стихия великая: будет простор всем свободным волнам». В это стихотворение вплетено верование в то, что раньше дух царил над землей и что настает время, когда вся природа и все живущие сбросят оковы и дух опять будет царить над землей.

Смерть и время царят на земле,
Ты владыками их не зови:
Все, кружась, исчезает во мгле,
Неподвижно лишь солнце любви¹⁵.

¹⁴ Стихотворение «Сайма» (1894 г.).

¹⁵ Из стихотворения «Бедный друг, истомил тебя путь...» (1887 г.).

В этих строках к предыдущим верованиям прибавляется вера в торжествующую силу любви, которая побеждает смерть и время, царствующие только здесь, на этой земле, где все, кружась, исчезает во мгле; но любовь – владычица мира другого, где солнце любви днем незакатным неподвижно стоит...

Еще читаем у Вл. С.:

Знайте же, вечная женственность ныне
В теле нетленном на землю идет,
В свете немеркнущем новой богини,
Небо слилось с пучиною вод.

Все, чем красна Афродита мирская:
Радость домов, и лесов, и морей, –
Все совместит красота неземная,
Чище, сильней, и живей, и полней!¹⁶

Тут уже является совсем оригинальная черта мировоззрения Соловьева: преимущество, которое он отдает началу женскому, которое должно взять верх над мужским.

Этой мысли он касается и в другом стихотворении, где говорит:

Подвиг сердца женского
Тень мужского зла,
Солнца блеск вселенского
И земная мгла¹⁷.

Он намекает несколько раз в сборнике своих стихотворений на это торжество женского начала – между прочим, приводя слова Священного Писания: «Семя жены сотрет главу змия». «Сотворил Мне величие Сильный и свято имя Его». «И явилось на небе великое знамение: жена, облеченная в солнце, под ногами ее луна, на главе ее венец из двенадцати звезд»¹⁸.

Земную жизнь он часто называет в своих стихотворениях злой жизнью:

«Когда злой жизни дань всю до конца отдам»¹⁹.

«А вдали, догорая, дымилось
Злое пламя земного огня...»²⁰

«Все порывы и чувства мятежные
Злую жизнь, что кипела в крови...»²¹

¹⁶ Из стихотворения «Das Ewig-Weibliche (Слово увещательное к морским чертям)» («Черти морские меня полюбили...») (1898 г.).

¹⁷ Из стихотворения «На смерть Я.П. Полонского» (1898 г.).

¹⁸ Три приведенных цитаты (Быт. 3: 15; Лк 1: 46; Откр. 12: 1) предпосланы в качестве эпиграфов к стихотворению «Знамение» («Одно, навек одно! Пускай в уснувшем храме...») (1898 г.).

¹⁹ Из стихотворения «Отшедшим» («Едва покинул я житейское волнение...») (1895 г.).

²⁰ «Вся в лазури сегодня явилась...» (1875 г.).

Земной жизни он постоянно противопоставляет жизнь нетленную, неземную, к которой он постоянно стремится, чувствуя к ней неотразимую тягу:

«Верю только в высоте сияющим звездам,
Эти звезды мне стезею млечной
Насылают верные мечты,
И растут в пустыне бесконечной
Для меня нездешние цветы»²².

«Страсти волну с ее пеной кипучей
Тщетным желаньем, дитя, не лови:
Вверх погляди на недвижно-могучий,
С небом сходящийся берег любви»²³.

Земной любви он противопоставляет любовь этическую:

«Открой милосердия двери,
Всеблагодатная, к жизни нетленной,
Душе смиренной,
В любви и вере!
Проведи ты меня сквозь земные туманы
В горние страны,
В отчизну светов!
У всепобедной прошу защиты,
Цепь разорви ты
Земного плена»²⁴.

«Одна, одна над белою землею
Горит звезда.
И тянет в даль эфирною стезею
К себе туда»²⁵.

«Заклочены в темнице мира тленной»²⁶

и т. д., и т. д.

В вышеприведенных стихотворениях пред нами является в главных чертах картина мировоззрения Соловьева; но у него есть стихотворения, в

²¹ Из стихотворения «День прошел с суетой беспощадною...» (1892 г.).

²² Из стихотворения «Милый друг, не верю я нисколько...» (1892 г.).

²³ Из стихотворения «Иматра» («Шум и тревога в глубоком покое...») (1895 г.).

²⁴ Контаминация из нескольких стихотворений цикла «Хвалы и моления Пресвятой Деве», перевод из Ф. Петрарки (1883 г.).

²⁵ Из стихотворения «Око вечности» (1897 г.).

²⁶ Из стихотворения «Старому другу (А.П. Саломону)» (1897 г.).

которых высказывается не только его мировоззрение в общих чертах, а рельефно выступают и его верования (старозаветные и новозаветные).

Между прочим, ярко выступает колорит старозаветный в его стихотворении «В землю обетованную».

От каждой строчки этого стихотворения веет старозаветной верой и чувствуется, что слова, относящиеся к древнему пророку, он относил и к себе. В особенности дышат современностью слова:

Покорен будь глаголам уст моих!
Иди вперед, о прежнем не тоскуя!
Иди вперед, все прошлое забыв,
И все иди, доколь не укажу я,
Куда ведет любви моей призыв...

Ты иди, все иди,
Пока сам не скажу тебе: здесь.
Я навеки с тобой:
Мой завет сохрани
Чистым сердцем и крепкой душой.
Будь мне верен в ненастье и в ясные дни;
Ты ходи предо мной
И назад не гляди.
А что ждеть впереди,
То откроется верой одной.

Читая эти строки, невольно вспоминаешь слова Владимира Сергеевича, которые он произносил, когда у него бывало спросишь, сделает ли он то или другое в будущем. Он часто отвечал: если будет внушение свыше и если обстоятельства позволят.

«Неопалимая Купина» – вот еще одно его стихотворение, дышащее старозаветным духом, старозаветным и вечно новым.

Многозначительна строфа:

Я – раб греха. Но силой новой
Вчера весь дух во мне взыграл,
А предо мною куст терновый
Огнем горел и не сгорал

Чувствуется, что и это стихотворение Соловьев переживал всею душой и относил к себе.

Его верование в греховность человеческой природы, за которой неминуемо должна следовать гибель, звучит в древнем сказании о «Колдуне-Камне»:

Гибнут грешные созданыя,
Гибнут грешные дела, –

говорится в передаваемом им сказанье; но тут же является его верование в прощение грешных созданий, в искупление греховных дел, выраженное в поэтической форме:

Но над ним – залог прощенья –
Тихо звездочка горит²⁷.

Далее весь Соловьев является пред нами в словах его стихотворения:

Из смеха звонкого и из глухих рыданий
Созвучие вселенной создано²⁸.

Кто из знавших его не слышал его звонкого, громкого смеха? Кто из знавших его не подслушал рыданий его души в те дни, когда он по целым часам сидел в глубоком молчанье, угрюмый, сумрачный, с затаенной болью в душе?

Его новозаветное, строго евангельское верование выражается в его стихотворении «Ночь на Рождество».

Великое не тщетно совершилось,
Недаром среди людей явился Бог;
К земле недаром небо преклонилось
И распахнулся вечности чертог.

В незримой глубине сознания мирового
Источник истины живет не заглушен
И над руинами позора векового
Глагол ее звучит, как похоронный звон.

Родился в мире свет, и свет отвергнут тьмой,
Но светить он во тьме, где грань добра и зла.
Не властью внешнею, а правдою самою
Князь века осужден, и все его дела²⁹.

²⁷ Из стихотворения «Колдун-камень» («Эти мшистые громады...») (1894 г.).

²⁸ Из «посвящения к неизданной комедии» (1880 г.).

²⁹ Стихотворение «Ночь на Рождество» («Пусть все поругано веками преступлений...») (1894 г.) приведено без первой строфы.

Свое верование в загробную жизнь он, между прочим, высказал в словах:

А когда пред тобою и мной
Смерть погасит все светочи жизни земной,
Пламень вечной души, как с востока звезда,
Поведе нас туда, где немеркнувший свет³⁰

и т. д.

А также в стихотворении «Отошедшим»:

Я знаю: это вы к земле свой взор склонили,
Вы подняли меня над тяжкой суетой,
И память вечного свиданья оживили,
Едва не смытую житейскою волной.

Еще не вижу вас, но в час предназначенья,
Когда злой жизни дань всю до конца отдам,
Вы въявь откроете обитель примиренья
И путь укажете к немеркнущим звездам³¹.

Свое верование в личного вездесущего Бога, неотступно всюду пребывающего с нами, он высказал в стихотворении:

Да! С нами Бог: не там, в шатре лазурном,
Не за пределами бесчисленных миров,
Не в злом огне и не в дыханье бурном
И не в уснувшей памяти веков.

Он здесь, теперь, – средь суеты случайной
В потоке мутном жизненных тревог
Владеешь ты всерадостною тайной:
Бессильно зло, мы вечны, с нами Бог³².

Да, Он здесь, теперь, меж нами. Он здесь, окруженный тем невидимым братством, любовь к которому призывал тот, кто скрылся от нашего тленного ока – и уже, в свою очередь, присоединился к сонму нетленного братства, вошедшего в славу Отца, в славу Того, Который был, есть и будет – в славу Бога «живых», а не мертвых...³³

³⁰ Из стихотворения «Не по воле судьбы, не по мысли людей...» (1890 г.).

³¹ Приведены две последние строфы стихотворения «Отшедшим» («Едва покинул я житейское волнение...») (1895 г.).

³² Приведены две последние строфы стихотворения «Имману-эль» («Во тьму веков та ночь уж отступила...») (1892 г.).

³³ Ср.: «Бог же не есть Бог мертвых, но живых, ибо у Него все живы» (Лк: 20: 38).

УДК 82-1:1(47)

ББК 83.3(2)5:87.2(2)522

Елена Аркадьевна Тахо-Годи

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова; Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН; профессор кафедры истории русской литературы; ведущий научный сотрудник, Россия, Москва, e-mail: takho-godi.elena@yandex.ru

Лирика К.М. Фофанова в восприятии Вл. Соловьева. Часть 1¹

Аннотация. Дана эстетическая оценка Вл. Соловьевым творчества известного поэта 1880–1900-х гг. К.М. Фофанова. Проведена реконструкция восприятия Вл. Соловьевым лирики поэта, ввиду отсутствия у философа отдельной работы о К.М. Фофанове. Предлагаемая реконструкция позволила определить место Фофанова в соловьевской иерархии ведущих лириков второй половины XIX в. (А.А. Голенищев-Кутузов, А.Н. Майков, Я.П. Полонский, А.К. Толстой, А.А. Фет), выявить связь эстетической оценки фофановского творчества с общим отношением мыслителя к извращающим «вечную истину» и «всмирный смысл» декадентским веяниям в литературном процессе 1890-х годов, которые вызывают неприятие Соловьевым творчества других авторов этого периода (В.Я. Брюсов, А.Л. Волынский, Д.С. Мережковский, Н.М. Минский, В.В. Розанов и др.), а также выявить совпадения или расхождения соловьевской позиции с современной ему литературной критикой (Н.М. Соловьев, Н.Н. Страхов). Для целостного представления об эстетической оценке лирики К.М. Фофанова Вл.Соловьевым требуется учет его взглядов в таких областях, как этика и историософия. Показано, что неприятие Фофанова-лирика связано у Соловьева и с его категорическим протестом против этического и исторического «декадентства», в которое, в том числе, впадают новейшие «патриоты», дошедшие в своем национальном, этическом и религиозном ослеплении до апофеоза царствования Ивана Грозного. Это позволяет выдвинуть гипотезу, что эстетическое отрицание Фофанова-лирика сопряжено в сознании Соловьева как с общим процессом диагностирования «духовной болезни» современного общества, дающей о себе знать в различных формах (литературных или социальных), так и с вполне конкретным идеологическим размежеванием на «партии» в русском обществе в 1880–1890-е гг. (апофеоз Грозного в стихах А.Н. Майкова в катковском «Русском вестнике»), покровительство Фофанову «Новым временем» А.С. Суворина). Показано, что лирика Фофанова представляется Соловьеву одним из примеров характерного для эпохи феномена подмены понятий: Христа – сверхчеловеком, идеи монархии – тиранией, русской идеи – византизмом, самосознания – самолюбованием, высшего смысла – претенциозной бессмыслицей: неслучайно именно Фофанов становится кумиром эго-футуриста Игоря Северянина, который, частично признавая причастность Фофанова к декадентству, от «шаблонности» и «банальности» поэзии Фофанова делает шаг к авангардному культу «тривиальности», стирающему грань между «истинным» и «фальшивым».

Ключевые слова: лирика К.М. Фофанова, литературный процесс конца XIX – начала XX века, декадентство, авангардизм, эго-футуризм, соловьевская иерархия лириков второй половины XIX века

¹ Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ, проект № 23-28-00800). The research was carried out at the A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (IWL RAS) funded by a grant from the Russian Science Foundation (RSF, Project No. 23-28-00800).

Elena Arkadevna Takho-Godi

M.V. Lomonosov Moscow State University; A.M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Science; Professor of Department of History of Russian Literature, Leading Researcher, Russia, Moscow, e-mail: takho-godi.elena@yandex.ru

V. Solovyov's aesthetic assessments of K.F. Fofanov's lyrics.**Part 1**

Abstract. The article is devoted to V. Solovyov's aesthetic evaluation of K.F. Fofanov's works, well-known poet of the 1880s–1900s. The reconstruction of V. Solovyov's perception of the poet's lyrics was carried out, due to the philosopher's lack of a separate work on K.F. Fofanov. It allowed to establish Fofanov's place in Solovyov's hierarchy of the leading lyricists of the second half of the XIX century (A.A. Golenishchev-Kutuzov, A.N. Maykov, Ya.P. Polonsky, A.K. Tolstoy, A.A. Fet) and reveal the connection between the aesthetic evaluation of Fofanov's creative work and the general attitude of the thinker to the decadent trends in the literary process of the 1890s. These trends distort the “eternal truth” and “universal meaning” and cause Solovyov's rejection of other authors of this period (V.Ya. Bryusov, A.L. Volynsky, D.S. Merezhkovsky, N.M. Minsky, V.V. Rozanov, etc) as well as to identify the coincidences or discrepancies of Solovyov's position with contemporary literary criticism (N.M. Sokolov, N.N. Strakhov). For a holistic presentation of V. Solovyov's aesthetic assessments of K.F. Fofanov's lyrics it is necessary to take into account his views in such areas as ethics and historiography. It is shown that the rejection of Fofanov-the lyricist is also connected with his categorical protest against ethical and historical “decadence”, which, among other things, includes the newest “patriots” who, in their national, ethical and religious blindness, reached the apotheosis of the reign of Ivan the Terrible. This allows us to hypothesize that the aesthetic denial of Fofanov-the lyricist is associated in Solovyov's mind with the general process of diagnosing the “spiritual disease” of modern society, which makes itself felt in various forms (literary or social). This disease makes itself known also in a specific ideological division into “parties” in Russian society in the 1880s–1890s (apotheosis of Ivan the Terrible in the poems by A.N. Maykov in Katkov's “Russkij Vestnik”, as well as the patronage of Fofanov by A.S. Suvorin's “Novoe Vremia”). It is shown that Fofanov's lyrics seem to Solovyov to be one of the examples of substitution of concepts (a phenomenon characteristic of the epoch): Christ – superman, the idea of monarchy – tyranny, the Russian idea – Byzantinism, self – consciousness – narcissism, the higher sense – pretentious nonsense. It is no coincidence that Fofanov becomes the cult-figure of the ego-futurist Igor Severyanin, who, partly recognizing Fofanov's involvement in decadence, makes a step further from the “formulaic” and “banal” in Fofanov's poetry to the avant-garde cult of “the trivial”, blurring the distinction between “true” and “false”.

Key words: K.F. Fofanov's lyrics, the literary process of the end XIX – beginning XX centuries, decadence, avant-garde, ego-futurism, the Solovyov hierarchy of the lyricists of the second half of the XIX century

DOI: 10.17588/2076-9210.2023.2.055-073

Литературно-критическое наследие В.С. Соловьёва не раз становилось предметом исследования², однако, к сожалению, до сих пор нельзя сказать, что в его изучении нет лакун. Одной из них, несомненно, является литературно-

² Из существующих работ сошлёмся только на относительно недавнюю монографию: Юрина Н.Г. Литературно-критическая концепция В.С. Соловьёва: истоки, становление, развитие. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2013. 278 с. [1].

критическое восприятие В.С. Соловьевым поэзии К.М. Фофанова, причем оно в равной степени не привлекает ни соловьеведов, ни пишущих о Фофанове. Иногда их имена оказываются рядом, но, скорее, в параллельных рядах, чем в одном³. Упоминаний о Соловьеве мы зачастую не находим, даже когда даются специальные обзоры оценок фофановского творчества в критике 1890-х гг.⁴ Правда, автор одной из первых постсоветских монографий о поэте Е.З. Тарланов попытался установить тематические схождения с соловьевским наследием – и поэтическим, и философским. Он полагал, что у Фофанова «лирический образ звезды получает более глубокий подтекст, связывающий эстетическое с этическим, и в этом Фофанов созвучен некоторым идеям “христианского” утопизма философии и публицистики своего старшего современника Владимира Соловьева, утверждавшего, что идеальное Богочеловечество для своего воплощения должно, преодолев “эгоизм материальности”, достичь “положительного всеединства” – слияния начал Истины, Добра и Красоты» [5, с. 49–50]; что в стихотворении «А.А. Фету» («Есть в природе бесконечной...») «образ запредельной красоты тесно смыкается с прозрениями философа и поэта В. Соловьева (“...все видимое нами – только отблеск, только тени / От незримого очами” ...»); что «в трактовке земного чувства Фофанов, как многие поэты рубежа веков, близок концепции любви Вл. Соловьева, в которой она сопряжена с постижением высшей сущности мира: земная любовь является необходимой прелюдией к философскому познанию гармонии Вселенной», несмотря на то, что представление о красоте в соловьевской поэзии оказывается «сугубо интеллектуализированным», а «образ “белой женщины” Фофанова несет в себе яркие черты романтической поэтики» [5, с. 109–110]; что «балладный образ “девы – Земной красоты”, подобно “Белой женщине” из сборника “Тени и тайны”, вновь перекликается с образом Вечной Женственности в поэзии (а также в философии, публицистике) Владимира Соловьева»; что, «как и у В. Соловьева, балладная “дева” Фофанова оказывается принадлежностью мира сверхчувственного и сверхматериального, антитезой “простонародной Афродите”» [5, с. 134–135].

К сожалению, в этой выборке мы не находим ответа на существенный вопрос: чем такие «схождения» обусловлены – связаны ли они со знанием Фофановым соловьевской поэзии или исключительно типологические, навеянные самим духом предсимволистской эпохи 1880–1890-х годов? Кажется, сам автор склонен рассматривать их как чисто типологические: «Сходство между этими двумя поэтами [Соловьевым и Фофановым] в самом типе эстетического конфликта, проходящего через поэзию рубежа веков, – между прозой жизни и воз-

³ См.: Шмони́на М. Принципы рецепции поэзии Тютчева в лирике 1880–1890-х годов (К.М. Фофанов, К.Н. Льдов, Вл. Соловьев): дис. ... magister artium по русской литературе. Тарту, 2004. 115 с. [2]; Щенникова Л. Русский поэтический неоромантизм 1880–1890-х годов. СПб.: Серебряный век, 2010. 478 с. [3].

⁴ См., например: Конкина Л.С., Капралова Е.Г. Творчество К.М. Фофанова в оценках современников // Вестник Мордовского университета. Сер. Гуманитарные науки. 2007. № 2. С. 254–255 [4].

вышеннонедостижимым, а потому призрачным идеалом. В этом же коренное отличие эстетики неоромантизма и нарождающихся модернистских тенденций от романтической эстетики, признающей доступность эстетического идеала “für Wenige” (“для немногих”), прежде всего, для интуитивно познающих его художников» [5, с. 135]. Но, обратившись к вкладу Фофанова в русскую духовную лирику, Е.З. Тарланов, напротив, расподобил Фофанова и от символистов, и от Соловьева: «Историческая заслуга Фофанова состоит в том, что христианское мировосприятие было впервые интегрировано им в эстетику неоромантизма и модернизма при помощи чисто импрессионистических средств. Такое художественное решение отличало его и от интеллектуальных абстракций Вл. Соловьева, и от размытой, но достаточно живой конкретности символистов» [6, с. 293]. Насколько чужд Вл. Соловьев как поклонник поэзии А.А. Фета импрессионизму, это отдельный аспект проблемы, но вот в то, что философско-эстетические взгляды зрелого Фофанова «обнаруживают несомненную связь с близкими иррационалистическими учениями А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, Э. Гартмана, В. Соловьева и уходят своими корнями в идеалистическую эстетику немецких романтиков» [5, с. 164], верится с большим трудом, учитывая более чем низкий уровень образованности поэта, сумевшего проучиться в городском училище Петербурга до 4 класса. Сошлемся на свидетельство русского немца Ф.Ф. Фидлера, в общем-то относившегося к поэту не без симпатии и не разделяющего полностью воззрений брата Н.А. Бердяева, С.А. Бердяева, что «стихотворения Фофанова – *лучезарная чепуха*»⁵. При первой личной встрече с Фофановым Ф.Ф. Фидлер расспрашивал его как раз о немецком поэте-романтике:

«Скажите, стихотворение “С плачем ребенок родился на свет...”, – действительно Ваше от начала и до конца?» – «Хм, хм...» – «Думаю, все же не Ваше!» – «Идея заимствована у одного восточного поэта». – «А Вы не ошибаетесь? Точно такое же четверостишие есть у Уланда». – «Я лишь с трудом могу читать и понимать немецкие книги, а кто такой Уланд – знать не знаю». – «А как имя восточного поэта?» – «Не помню»⁶.

Более взвешенным представляется нам мнение издававшего в 2010 году том «Стихотворений и поэм» Фофанова С.В. Сапожкова, который, указывая, например, на близость программных стихотворений-манифестов – «Ищите новые пути!» и «Слово» – из сборника «Иллюзии» (1900 г.) «символистской мифопоэтике, восходящей к построениям Вл. Соловьева»⁷ или на параллели между «Второй речью в память Ф. М. Достоевского» Соловьева и стихами Фофа-

⁵ См.: Фидлер Ф.Ф. Из мира литераторов: характеры и суждения / подгот. текста К. Азадовский. М.: Новое лит. обозрение, 2008. С. 31 [7].

⁶ Там же. С. 45.

⁷ См.: Сапожков С.В. Творческий путь Константина Фофанова: между классикой и модернизмом // Фофанов К.М. Стихотворения и поэмы / вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. С.В. Сапожкова. СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, 2010. С. 16 [8].

нова, уточняет: «Скорее всего, эти переклички были навеяны поэту не столько непосредственным знакомством с поэзией и критикой Вл. Соловьёва, сколько общим умонастроением эпохи. В письме к А. В. Жиркевичу от 8 августа 1896 г. Фофанов признавался: “О стихах философа Соловьёва я не имею никакого мнения, ибо книги его не имею ...” ...» [9, с. 521].

Однако в контексте нашей темы степень близости или знания Фофановым соловьёвского творчества – вопрос второстепенный, мы затронули его исключительно в целях продемонстрировать, что и его решение пока далеко от удовлетворительного.

Что касается соловьёведов, то их равнодушие к воззрениям Соловьёва на фофановскую поэзию можно объяснить тем, что, во-первых, сама тема ближе к литературоведческой, относится к литературно-критическому наследию мыслителя, а во-вторых, в отличие от Пушкина, Лермонтова, А.К. Толстого, А.Н. Майкова, Я.П. Полонского или А.А. Фета, Соловьёв не посвятил Фофанову не только самостоятельной статьи, но и даже отдельной заметки. Ну, а раз нет текста, то нет и проблемы. Действительно, в отличие от судеб Пушкина или Лермонтова, находящихся, можно сказать, в эпицентре соловьёвской эстетики, Фофанов затерян далеко на ее периферии. Отношение Соловьёва к его лирике приходится реконструировать буквально по крупицам. Тем не менее для понимания соловьёвских эстетических воззрений подобная реконструкция не бесполезна, а для восстановления картины восприятия мыслителем эволюции русской лирической поэзии в XIX столетии она просто необходима и актуальна.

Фактического материала, который имеется у нас для данной реконструкции, на первый взгляд, недостаточно. В соловьёвском 10-томном собрании сочинений Фофанов мельком упомянут (прямо по фамилии) только в статье «Иллюзия поэтического творчества». Фрагмент его стихотворения (без упоминания имени) процитирован в статье «Буддийское настроение в поэзии». Прибавим к этому пародию «По поводу стихов Майкова “У гробницы Грозного” и стихов Фофанова “На могиле Майкова”», а также комментирующее ее письмо к К.Ф. Головину от 12 марта 1897 г. Вот, пожалуй, и всё. Можно ли из этих небольших фрагментов выстроить какую-либо целостную концепцию? Попробуем это сделать.

Начнем в хронологическом порядке со статьи «Иллюзия поэтического творчества», впервые напечатанной в «Русском Обозрении» в июле 1890 г. и написанной в связи с выходом в 1890 г. монографии «Иллюзии поэтического творчества: эпос и лирика графа А. К. Толстого»⁸ теперь почти забытого критика, поэта и переводчика Николая Матвеевича Соколова (1860–1908)⁹. Для

⁸ См.: Соколов Н.М. Иллюзии поэтического творчества: Эпос и лирика графа А.К. Толстого. СПб.: тип. И.Н. Скороходова, 1890. 299 с. [10].

⁹ См.: Александров С.М. Соколов Н.М. // Русские писатели: 1800–1917. Т. 6. М.: Большая российская энциклопедия; СПб.: Нестор-История, 2019. С. 709–711 [11].

понимания позиции Соловьева имеет смысл обратиться сначала к труду, заставившему философа взяться за рецензию.

Монография Н.М. Соколова не блещет ни логикой, ни стилем, ни глубиной анализа. Эстетические вкусы автора, несмотря на работу над переводами сочинений И. Канта и Шопенгауэра, не идут дальше Рудина из романа Тургенева, представляющегося ему максимально удачным изображением «человека от мира сего»¹⁰. Предельно наивна и данная им классификация поэтов: 1) самобытные, «истинные поэты», которые «стоят вне юрисдикции эстетики, ибо они сами создают эстетику»; 2) «псевдо-поэты», «поэты-полипы», «поэты-паразиты, сами рожденные от плагиата и теории» и поэтому подсудные «кодексам эстетики и логики»¹¹. Высоты «идеала» ему претят: они пагубны, так как тут «художественная объективность сменяется лирикою и рабством»¹². Он уверен, что «для того, чтобы сообщить жизненную окраску мертвенно-бледным и вымученным иллюзиям, высокопарная эстетика поднимает понятие красоты в область сверхчувственного и говорит о родстве поэзии с небом, отнимая ее от людей»¹³. «Мистической эстетике» этой «мнимой поэзии», прячущейся за пологом «непроницаемой тайны», по его мнению, противостоит истинная поэзия, создатели которой «нормы внешней красоты определяют своим субъективным критерием», находя непосредственно в природе, в людях, «в жизни то, что *нужно* для воплощения их личных идеалов», не зная неуверенности, «рабства перед образом» и «лицемерной тайны»¹⁴.

Исходя из этих шатких критериев, критик пытается указать на «болезнь», овладевшую поэзией, а вслед за ней и самим обществом, вычленить симптоматику этого «серьезного недуга», из-за которого «меркнут идеалы искусства, извращаются эстетические инстинкты, грубеет вкус, ускользает из рук критерий художественного достоинства»¹⁵. Подобных «симптомов» он насчитывает достаточно много: «символическое идолопоклонство», «жажда оригинальности во что бы то ни стало», «приниженность мысли, отсутствие серьезности и устойчивости, тревожная неопределенность и бессилие личной продуктивности», «удушливый и смрадный туман» «таинственной мудрости и символической морали»¹⁶. В поэзии 1880-х годов он видит черты «случайности, незаконченности и недолговечности», тогда как поэзия, как и всякое искусство, должно претендовать «если не на вечность, то, по крайней мере, на долговечность»¹⁷. С его точки зрения, причина этого заключается в неправильном от-

¹⁰ См.: Соколов Н.М. Иллюзии поэтического творчества: Эпос и лирика графа А.К. Толстого. С. 11.

¹¹ Там же. С. 53.

¹² Там же. С. 11.

¹³ Там же. С. 299.

¹⁴ Там же. С. 298.

¹⁵ Там же. С. 14.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 7.

ношении новейших поэтов к природе: их привлекает «первый и последний день мира, тайны первобытного хаоса и страшный час “великого крушенья”», гибель вселенной, «корчи и конвульсии»¹⁸. Примером подобного «разрушительного вдохновения» и оказывается для Н.М. Соколова Фофанов, который обнаруживает «особую компетентность по части созидания и разрушения миров»¹⁹. Вглядываясь в его «космические представления», критик приходит к выводу, что картины, создаваемые Фофановым, ближе всего к «странным и ненормальным явлениям»²⁰, которые не ассоциируются с природой в сознании нормальных людей. Поэты, вроде Фофанова, «строят не воздушные замки, а новые миры, – и для этого разрушают обычные представления о природе», полагая, что «в этом-то собственно и заключается красота искусства, творчество и вдохновение»²¹. При этом, когда критик говорит, что «наши поэты чаще всего – приемыши газет и журналов», что они черпают свои «великие “идеи”» из газетных передовиц, что «с падением некоторых больших газет и толстых журналов поблекнут и звезды нашей молодой поэзии»²², то, конечно, он целит и в Фофанова, поддержка которого А.С. Сувориным как редактором газеты «Новое время» не являлась ни для кого тайной. Акцентирование же в книге Н.М. Соколова значения «иллюзии» в поэзии 1880-х годов не лишено чуткости – напомним, что итоговый сборник Фофанова 1900 года получил заглавие «Иллюзии». «Парадоксальное сосуществование “сказки” и яви в сознании поэта, тревожномучительного “здесь” и призрачно-прекрасного “там” (“У поэта два царства; одно из лучей...”), когда оба “царства”, не преобразая, могут легко подменять друг друга, формирует программную для эстетики Фофанова концепцию поэзии как “самообмана”, “иллюзии”, которой он сохранит верность до конца жизни. Ситуация, где певец, импровизируя, как бы на глазах читателя созидает мир своей фантазии, которая незаметно “вытесняет” из его сознания мир серых будней, и последующее финальное “саморазоблачение”, “пробуждение” от поэтических наваждений – устойчивый сюжет целого ряда стихотворений Фофанова ..., отражающий существенные особенности его творческой психологии»,²³ – констатирует современный исследователь творчества поэта С.В. Сапожков.

Но Фофанов не единственный антигерой книги Н.М. Соколова. Тут и Минский, «поэтик»²⁴, не способный ни на любовь, ни на дружбу, и Мережковский, для которого столь соблазнительны пессимизм и космополитизм.

¹⁸ См.: Соколов Н.М. Иллюзии поэтического творчества: Эпос и лирика графа А.К. Толстого. С. 8.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. С. 9.

²¹ Там же.

²² Там же. С. 7.

²³ См.: Сапожков С.В. Творческий путь Константина Фофанова: между классикой и модернизмом. С. 14.

²⁴ См.: Соколов Н.М. Иллюзии поэтического творчества: Эпос и лирика графа А.К. Толстого. С. 27.

Н.М. Соколов уверен, что на нынешних лириков «невозможна даже хорошая пародия; трудно изобрести такое дикое и нелепое соединение понятий, которое было бы ярче нормального творчества нашей молодой поэзии»²⁵. Стремление «избегать прямых и здоровых впечатлений жизни», уход «из-под юрисдикции здорового мышления» – вот то, что особо акцентирует Н.М. Соколов²⁶. Он убежден, что «критерий мышления психически-больных людей не может служить нормою для поэтического творчества»²⁷ и что не только молодые поэты, но и ряд их предшественников способствовали созданию современной «странной и уродливой иллюзии» творчества, когда образ не имеет для поэтов «серьезного и личного значения», а «их песни – не голос народной души»²⁸. Н.М. Соколов ратует за то, чтобы критика очистила вкусы общества, чтобы она руководствовалась критериями, сформулированными Н.Н. Страховым – «по высшему мерилу красоты, по глубине правды и по чистоте чувства»²⁹. Но если налицо «извращение художественных инстинктов»³⁰, если «наша поэзия находится в состоянии упадка», то «стоит ли на своих ногах и современная критика?»³¹ – задается он вопросом и дает на него отрицательный ответ: «Популярность посредственности – вина критики, симптом ее бессилия или равнодушия»³². Н.М. Соколов недоумевает над «странной непоследовательностью» современной критики (будь это В.П. Буренин или К. Говоров, автор книги «Современные поэты: критические очерки» (1889 г.)), которая «приветствует произведения наших “старцев-поэтов” и презрительно смотрит на самых юных жрецов Аполлона, которые в сущности плоть от плоти и кость от костей предшествовавшего поколения»³³.

По прошествии столетия после появления книги Н.М. Соколова любопытно наблюдать за тем, как робкими и не всегда верными шагами автор подходит к мысли, которая сейчас стала почти хрестоматийной: «говорить о современных поэтах, не касаясь их предшественников, нельзя»³⁴; творчество А.К. Толстого и А.А. Фета сыграло роль в формировании, пусть и в разной мере, новой поэзии – и предсимволистской, и символистской. Однако эта роль кажется ему губительной для русской литературы, почему он и дезавуирует А.К. Толстого и А.А. Фета как поэтов, доказывает, что стихи А.К. Толстого вообще «не поэзия», а «только подделка под поэзию и ее искажение»³⁵. Плодо-

²⁵ См.: Соколов Н.М. Иллюзии поэтического творчества: Эпос и лирика графа А.К. Толстого. С. 14.

²⁶ Там же. С. 10–11.

²⁷ Там же. С. 11.

²⁸ Там же. С. 10–14.

²⁹ Там же. С. 53.

³⁰ Там же.

³¹ Там же. С. 22.

³² Там же. С. 53.

³³ Там же. С. 53–54.

³⁴ Там же. С. 54.

³⁵ Там же. С. 298.

творная идея: выявить общность в поэтике лириков двух поколений – нового, предсимволистского, и прежнего в лице А.К. Толстого и А.А. Фета – у Н.М. Соколова деформируется и превращается в навязчивую мечту «подорвать кредит» новоявленных «жрецов Парнасса», установив «те шаблоны, на основании которых можно *предсказать* приемы их своеобразного творчества, выбор сюжета и манеру в разработке существенных моментов фабулы»³⁶. Выявить «шаблоны», унаследованные современной лирикой, по его мнению, необходимо, чтобы указать на истоки двух основных «иллюзий поэтического творчества» – увлечение внешним, «пластическим» элементом (А.К. Толстой) и преобладание «субъективных и лирических мотивов» (А.А. Фет)³⁷.

Неудивительно, что на Соловьева как почитателя талантов А.К. Толстого и А.А. Фета намерения Соколова произвели самое удручающее впечатление. С точки зрения его собственной эстетики художественным произведение становится только тогда, когда в нем есть «ощутительное изображение какого бы то ни было предмета и явления с точки зрения его окончательного состояния, или в свете будущего мира»³⁸. При этом «на современное отчуждение между религией и искусством» Соловьев смотрел «как на переход от их древней слитности к будущему свободному синтезу»³⁹. В «истинном искусстве» он находил «предварение» той будущей «совершенной жизни», которая «основана будет не на поглощении человеческого элемента божественным, а на их свободном взаимодействии»⁴⁰. По Соловьеву, «эти предварения совершенной красоты в человеческом искусстве бывают трех родов», и музыка вместе с чистой лирикой являются для него «прямыми или магическими» предварениями, «когда глубочайшие внутренние состояния, связывающие нас с подлинною сущностью вещей и с нездешним миром (или, если угодно, с бытием *an sich* всего существующего), прорываясь сквозь всякие условности и материальные ограничения, находят себе прямое и полное выражение в прекрасных звуках и словах»⁴¹. Таким образом в чистой лирике, где содержание слито нераздельно с формой⁴², открывается «внутренний существенный и вечный смысл жизни, скрытый в частных и случайных явлениях природного и человеческого мира»⁴³. Правда, Соловьев сознает, что до сих пор ни одному, даже самому гениальному

³⁶ См.: Соколов Н.М. Иллюзии поэтического творчества: Эпос и лирика графа А.К. Толстого. С. 299.

³⁷ Там же.

³⁸ См.: Соловьев В.С. Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 6: 1886–1894. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», [1914]. С. 85 [12].

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же.

⁴² См.: Соловьев В.С. О лирической поэзии. По поводу последних стихотворений Фета и Полонского // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 6: 1886–1894. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», [1914]. С. 236 [13].

⁴³ См.: Соловьев В.С. Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 6: 1886–1894. 2-е изд. С. 85.

поэту не удалось «чудо искусства» – дать «правдивое и конкретное, изображение истинно-духовной жизни, – той, которая должна быть, которая совершенно осуществляет абсолютный идеал ... не в одном воображении», но в «действительной жизни»⁴⁴. Но это искусство – уже «в совершенно новой сфере действия»⁴⁵. Для Соловьёва «лирическая поэзия после музыки представляет самое прямое откровение человеческой души»⁴⁶, но откровение отнюдь не чисто субъективное – «ее предмет есть существенная красота мировых явлений», пусть и «более простых, единичных»⁴⁷. По Соловьёву, главное содержание чистой лирики составляют две темы: «вечная красота природы и бесконечная сила любви»⁴⁸, любви вечной, неподвластной смерти. При этом Соловьёв убежден: «... в поэтическом откровении нуждаются не болезненные наросты и не пыль и грязь житейская, а лишь внутренняя красота души человеческой, состоящая в ее созвучии с объективным смыслом вселенной, в ее способности индивидуально воспринимать и воплощать этот всеобщий существенный смысл мира и жизни» [13, с. 236]. Все непривлекательное в человеческой душе (и личности) «нуждается не столько в откровении и увековечении, сколько в сокровении и забвении»⁴⁹. Фет и Полонский являются для Соловьёва бесспорными лириками, тогда как у А.Н. Майкова наиболее значительные произведения, напротив, «не принадлежат к чистой лирике»⁵⁰. Упреки Н.М. Соколова в адрес А.К. Толстого за стремление к неуловимому и к красоте, за привнесение «пластического элемента в поэзию»⁵¹ представлялись Соловьёву столь же абсурдными, как и «единственный эстетический принцип и критерий» автора «о зловредности красоты в поэзии»⁵². Недаром позднее в статье «Поэзия гр. А.К. Толстого» (1895 г.) философ назовет Толстого не только «поэтом-мыслителем», но и поэтом-борцом, ратовавшим «оружием свободного слова за право красоты, которая есть ощутительная форма истины, и за жизненные права человеческой личности»⁵³. В рецензии на книгу Н.М. Соколова Соловьёв сетовал на «пропажу логики» и недоумевал, стоило ли автору писать о А.К. Толстом и А.А. Фете, «чтоб объяснить этими предшественниками поэзию г. Фофанова и компании, кото-

⁴⁴ См.: Соловьёв В.С. Общий смысл искусства // Соловьёв В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 6: 1886–1894. 2-е изд. С. 90.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ См.: Соловьёв В.С. О лирической поэзии. По поводу последних стихотворений Фета и Полонского // Соловьёв В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 6: 1886–1894. 2-е изд. С. 234.

⁴⁷ Там же. С. 236.

⁴⁸ Там же. С. 247.

⁴⁹ Там же. С. 236.

⁵⁰ Там же. С. 239.

⁵¹ См.: Соловьёв В.С. Иллюзия поэтического творчества // Соловьёв В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 6: 1886–1894. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», [1914]. С. 279 [14].

⁵² Там же.

⁵³ См.: Соловьёв В.С. Поэзия гр. А.К. Толстого // Соловьёв В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 7: 1892–1897. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», [1914]. С. 135. [15].

рая, по его же мнению, никакого значения и интереса иметь не может»⁵⁴. Успокаивало лишь то, что «поэтам, ни умершим, ни живущим, подобная критика повредить не может», так как данное «критическое исследование» на читателей «едва ли может рассчитывать»⁵⁵.

Размежевание с Н.М. Соколовым проводится Соловьевым и в связи с Пушкиным, вернее с теми, кого можно и нужно считать наследниками его традиции. Для Н.М. Соколова и А.А. Фет, и А.К. Толстой, и А.А. Голенищев-Кутузов лишь ошибочно причисляются к «звездам “пушкинской плеяды”»⁵⁶. Недаром по отношению к ним он иронично закавычивает это определение – для него они не более последователи Пушкина, чем всякие «Фофановы и Минские»⁵⁷. Для Соловьева и А.К. Толстой, и А.А. Голенищев-Кутузов, конечно, входят в число продолжателей пушкинской линии. Возможно, опечатка или плод редактуры издателей собрания сочинений, но в его статье «Иллюзия поэтического творчества» в цитате из книги Н.М. Соколова исчезают кавычки вокруг словосочетания «пушкинская плеяда» и в написании появляется прописная буква: «Родник творчества русской поэзии, говорит он [Н.М. Соколов], иссяк давно, и еще раньше Фофановых и Минских вдохновлялись чужою красотой граф А. Толстой, Фет и другие звезды Пушкинской плеяды...» [14, с. 278]. Тем самым кардинально меняется исходный смысл. Соловьев не сомневается, что издеваться «не без остроумия»⁵⁸ над поэзией Фофанова – «дело, конечно, позволительное, хотя уж слишком легкое», но он убежден, что «вовсе непозволительно ставить на одну доску с г. Фофановым графа А.А. Голенищева-Кутузова единственно на основании его незрелой юношеской поэмы “Гашиш”, которую он сам признал неудовлетворительною и исключил из последнего издания своих стихотворений», так как «в современной литературе автор поэмы “Дед простил” и “Сказок ночи”, несомненно, выдается как настоящий поэт, в стихах которого иногда явственно слышится веяние Пушкинского духа» [14, с. 277]. О принадлежности А.А. Голенищева-Кутузова к пушкинской плеяде Соловьев будет говорить и в 1894 году в статье «Буддийское настроение в поэзии»⁵⁹: «...если не по возрасту, то по литературному типу гр. Кутузов может быть назван “остальным из стаи славной” тех поэтов, которые явились вслед за

⁵⁴ См.: Соловьев В.С. Иллюзия поэтического творчества // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 6: 1886–1894. 2-е изд. С. 279.

⁵⁵ Там же. С. 284.

⁵⁶ См.: Соколов Н.М. Иллюзии поэтического творчества: Эпос и лирика графа А.К. Толстого. С. 53.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ См.: Соловьев В.С. Иллюзия поэтического творчества // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 6: 1886–1894. 2-е изд. С. 277.

⁵⁹ См.: Соловьев В.С. Буддийское настроение в поэзии // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 7: 1892–1897. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», [1914]. [16]. Впервые напечатана в «Вестнике Европы» (1894, № 5, с. 329–346; № 6, с. 687–708). (В Собрании сочинений Соловьева ошибочно напечатана только первая часть данной статьи.)

Пушкиным и Лермонтовым; более чем у кого-либо в его стихе слышится какое-то пушкинское веяние; рамки трех главных его произведений (“Старые речи”, “Дед простил” и “Рассвет”) не выходят из пределов той “деревни, где сучал Евгений”, а в первой из этих трех поэм к пушкинскому внушению нужно отнести и главный характер и развязку» [16, с. 81].

Принадлежность к плеяде для Соловьёва вовсе не означала, что А.А. Голенищев-Кутузов полностью «пушкинианец» по своему мироощущению. Напротив, констатировав его принадлежность к наследникам русской классической поэзии, Соловьёв, как известно, разграничивает христианское настроение Пушкина («поэзия жизни и воскресения») и безнадежное настроение Голенищева-Кутузова (поэзия «смерти и Нирваны»⁶⁰), в конце статьи призывая поэта вернуться «от религии смерти к религии воскресения»⁶¹. Однако примечательно, что, рассуждая о поэтике А.А. Голенищева-Кутузова, Соловьёв по контрасту сопоставляет ее с иной, с его точки зрения, явно антипушкинской. Он приводит фрагмент как раз из Фофанова, из стихотворения «В тяжелую ночь»⁶²: «... самое слабое и расплывчатое стихотворение нашего автора [Голенищева-Кутузова] имеет гораздо более общего с истинною поэзией, нежели такое, например, размашистое произведение новейшего декадентства:

Как ужасно воют черные собаки
На дворе сегодня! Как ненастна ночь!
.....
Как тревожна ночь и как ужасна мука!
Но безмолвен я, лишь ропщет темнота
И, окаменевши, не рождает звука,
От рыданий грудь, от жалобы уста.
Догорая, гаснут трепетные свечи...
Ночь повита крепом, мысль как ночь темна» [17, с.703–704].

Для Соловьёва в этом стихотворении совершенно справедливо лишь фофановское признание, что «мысль как ночь темна». Все остальное представляется ему лишь смешением «поэзии и чепухи, с заменой первого вторым», когда «лирическое одушевление» быстро переходит «в бессвязный бред»⁶³. То, что Соловьёв не называет имени Фофанова, вряд ли знак жалости к нему, скорее, имя не названо по другим соображениям. В 1894 г. у Соловьёва уже нет сомне-

⁶⁰ См.: Соловьёв В.С. Буддийское настроение в поэзии // Соловьёв В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 7: 1892–1897. 2-е изд. С. 82.

⁶¹ См.: Соловьёв В.С. Буддийское настроение в поэзии // Вестник Европы. 1894. № 6. С. 708 [17].

⁶² В дальнейшем стихотворение вошло в сборник: Фофанов К.М. Стихотворения. Часть третья. Снегурка. СПб.: Издание А. С. Суворина, 1896. С. 29 [18].

⁶³ См.: Соловьёв В.С. Буддийское настроение в поэзии // Вестник Европы. С. 703–704.

ния, что подобного типа «стихотворение не есть ныне что-нибудь исключительное, а представляет целый *род* литературы, который все более и более становится господствующим у нас, как и во Франции»⁶⁴.

В том же 1894 году, когда Соловьев опубликовал рецензию на сочинения Голенищева-Кутузова, Н.Н. Страхов представил отзыв на этот двухтомник в Академию Наук в связи с вопросом о присуждении Голенищеву-Кутузову Пушкинской премии, которая и была присуждена ему 19 октября 1894 года. Прежде чем непосредственно обратиться к анализу сочинений поэта, критик бегло обрисовывал современную литературную ситуацию в целом, а вместе с тем предлагал собственную, пусть и очень лапидарную историю русской поэзии и ее периодизацию.

По Н.Н. Страхову, первый период «русской школы стихов» начинается «со времен Пушкина, и даже можно сказать со времен Жуковского и Батюшкова»⁶⁵. С 1860-х и вплоть до середины 1870-х годов «поэзия была в загоне», но именами Майкова, Полонского и Фета «историк нашей поэзии должен будет ... обозначить целый период своей истории»⁶⁶. Современный этап надо отсчитывать «приблизительно с турецкой войны»⁶⁷, то есть с 1877–1878 гг. Однако массовость поэтического творчества 1880-х годов, которые дали «такое обилие стихов и стихотворцев, какого никогда не бывало в русской литературе», не свидетельствует о расцвете лирики: переживаемое в 1880-х – начале 1890-х годов «увлечение стихотворством» представляется «явлением неправильным, указывающим на то, что в литературе понизились строгие требования и получили простор низменные вкусы»⁶⁸.

Н.Н. Страхов в свою очередь противопоставляет нынешнее состояние литературы пушкинскому времени и продолжателям пушкинского пути, подчеркивая, что «после Пушкина и Лермонтова, рядом с Майковым, Полонским и Фетом, нельзя было являться с слабыми стихами»⁶⁹. Новейшие поэты не хотят следовать «светилам родной поэзии», не стремятся «сохранять превосходные предания» «русской школы стиха»⁷⁰. Их стихи «страдают или напыщенностью и вычурностью языка, или надуманностью и напряженностью чувств и мыслей, или темнотою, беспорядком, растянутостью, незаконченностью изложения», но что еще хуже – они «подражают современным европей-

⁶⁴ См.: Соловьев В.С. Буддийское настроение в поэзии // Вестник Европы. С. 703–704.

⁶⁵ См.: Страхов Н.Н. Сочинения графа А. Голенищева-Кутузова. Т. I–II. СПб., 1894 // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 63, № 1–3. СПб.: Тип. Имп. Академии Наук, 1897. С. 4 [отдельная пагинация] [19].

⁶⁶ Там же. С. 2.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Там же. С. 2–3.

⁶⁹ Там же. С. 4.

⁷⁰ Там же.

ским поэтам» и «дело дошло до того, что явились даже подражатели французским декадентам»⁷¹. На таком фоне А.А. Голенищев-Кутузов, конечно, представляется «истинным питомцем русской школы», даже буквально «подражателем Пушкина»⁷².

То, что суждения Н.Н. Стрхова о «русской школе стихов», нашедшей в Пушкине свое полное воплощение, как об «очень строгой школе», которая «не терпит ничего фальшивого, искусственного, смутного», «стремится к правдивости, простоте и определенности»⁷³, в некоторой степени перекликаются с протестами Н.М. Соколова против всего «смутного» и «покрытого мраком таинственности» в новейшей русской поэзии, вполне закономерно. Напомним, что Н.М. Соколов как раз и призывал ориентироваться на страховские эстетические постулаты. Менее ожидаемо совпадение соловьевского неприятия влияния французского декадентства на русскую поэзию со страховским: к 1894 году они уже идейно разошлись и Соловьев давно перестал ощущать в Н.Н. Стрхове «самого интимного человека» и «родного дядюшку»⁷⁴, как это было поначалу.

Вместе с тем нужно обратить внимание на то, что типологизация и размежевание русских лириков проводится Соловьевым исходя не только из оппозиции «пушкинианцы – декаденты», но и из оппозиции «пророк – лже-пророк». По Соловьеву, «истинные поэты всегда оставались пророками всемирного восстановления жизни и красоты»⁷⁵. Соловьев видит пророческое начало и у Пушкина, и у Тютчева, и у Полонского («с пророческою сладостью лучших надежд»⁷⁶), и у А.К. Толстого, который как поэт-патриот «был вправе избрать не историческую, а пророческую точку зрения»⁷⁷.

Что вкладывает Соловьев в понятие поэта-пророка? Стоит напомнить, что именно в 1890-е годы мыслитель уделял теме пророка и пророческого особое внимание. Укажем хотя бы на его статьи «Когда жили библейские пророки?» (1896 г.), «Магомет, его жизнь и религиозное учение» (1896 г.). Можно попытаться с определенной долей осторожности экстраполировать то, что он писал о пророческом даре, и на пророков-поэтов. Тогда окажется, что поэту-пророку присуще не отвлеченная идея Бога, но «живое сознание и чувство»,

⁷¹ См.: Стрхов Н.Н. Сочинения графа А. Голенищева-Кутузова. Т. I–II. СПб., 1894 // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 63, № 1–3. С. 4.

⁷² Там же.

⁷³ Там же. С. 5.

⁷⁴ Письма В. С. Соловьева. Т. 1. СПб.: Тип-фия т-ва «Общественная польза», 1908. С. 1 [20].

⁷⁵ См.: Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 7: 1892–1897. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение». С. 59 [21].

⁷⁶ См.: Соловьев В.С. Поэзия Я.П. Полонского. Критический очерк // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 7: 1892–1897. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», [1914]. С. 335 [22].

⁷⁷ См.: Соловьев В.С. Поэзия гр. А.К. Толстого // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 7: 1892–1897. 2-е изд. С. 155.

которое и лежит в основе его веры «в окончательное царство правды»⁷⁸. По Соловьеву, «это высшее сознание», которое и «есть поистине пророческое, ибо оно предваряет будущее и самым этим предварением дает людям нравственные силы для приближения и осуществления этого идеального будущего»⁷⁹. Однако «голос пророка, говорящего во имя бесконечности высших духовных стремлений, имеет лишь силу *совета нравственно-желательного*»⁸⁰. Чтобы иметь воздействие, «жизненную силу», этот голос должен исходить «от стремления к безусловному идеалу, т. е. от духа “пророческого”», потому что «тогда только и вековечные формы преданной нам святости воплощаются в живом и бесконечном содержании»⁸¹.

Именно исходя из таких представлений, Соловьев и отрицает пророческое начало у новейших поэтов. Они представляются ему лже-пророками, душевно нездоровыми людьми, чье «лирическое одушевление» легко переходит «в бессвязный бред»⁸². В статье «По поводу сочинения Н. М. Минского “При свете совести: мысли и мечты о цели жизни” (СПб., 1890)» он прямо скажет: «Болезненное развитие душевной жизни стало теперь явлением настолько общим, что безо всякой обиды для г. Минского можно назвать его исповедь интересным психо-патологическим этюдом» [26, с. 263]. Разбор манифеста Н.М. Минского философ завершал суровым приговором-диагнозом: «Душевная болезнь состоит в утверждении своего я как чего-то абсолютного, в полном невнимании к реальной и нравственной связи, делающей это я неотделимой частицей великого целого. Признаки возможного выздоровления заключаются в том, что г. Минский недоволен результатами такого фальшивого обособления своего я. Но действительного выздоровления здесь еще нет, ибо г. Минский, вместо нравственно-практического выхода из ложной жизни, толкует о каких-то “мэонах”, которые, по его собственному заверению, не только не существуют, но и не могут существовать. Надеемся, что он на этом не остановится и поймет, что такая диалектическая абракадабра не в состоянии избавить кого бы то ни было от действительного зла и страдания жизни» [26, с. 268]. Эту борьбу с ложным пониманием задач поэта и искусства в целом мыслитель продолжит в статье «Особое чествование Пушкина» (1899 г.), где будет всемерно подчеркивать искажение пушкинской эстетики и этики Н.М. Минским. «Противопо-

⁷⁸ См.: Соловьев В.С. Когда жили еврейские пророки? // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 7: 1892–1897. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», [1914]. С. 198 [23].

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ См.: Соловьев В.С. Магомет, его жизнь и религиозное учение // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 7: 1892–1897. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», [1914]. С. 211 [24].

⁸¹ См.: Соловьев В.С. Византизм и Россия // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 7: 1892–1897. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», [1914]. С. 315 [25].

⁸² См.: Соловьев В.С. Буддийское настроение в поэзии. С. 703–704.

ложение поэзии рассудку и нравственности», «равнодушие к добру и злу», призывание «мучить и жечь» души людей⁸³ – для Соловьёва вовсе не пушкинские заветы, а заветы «известного разряда людей», чье «постоянно рефлектирующее самолюбие» переходит «в беспредельное самообожание»⁸⁴.

Список литературы

1. Юрина Н.Г. Литературно-критическая концепция В.С. Соловьёва: истоки, становление, развитие. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2013. 278 с.
2. Шмони́на М. Принципы рецепции поэзии Тютчева в лирике 1880–1890-х годов (К.М. Фофанов, К.Н. Льдов, Вл. Соловьёв): дис. ... magister artium по русской литературе. Тарту, 2004. 115 с.
3. Щенникова Л. Русский поэтический неоромантизм 1880–1890-х годов. СПб.: Серебряный век, 2010. 478 с.
4. Конкина Л.С., Капралова Е.Г. Творчество К.М. Фофанова в оценках современников // Вестник Мордовского университета. Сер. Гуманитарные науки. 2007. № 2. С. 254–255.
5. Тарланов Е.З. Константин Фофанов: Легенда и действительность. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского ун-та, 1993. 177 с.
6. Тарланов Е.З. Христианские мотивы в поэзии К. Фофанова // Проблемы исторической поэтики. 1994. С. 285–293.
7. Фидлер Ф.Ф. Из мира литераторов: характеры и суждения / подгот. текста К. Азадовский. М.: Новое лит. обозрение, 2008. 864 с.
8. Сапожков С.В. Творческий путь Константина Фофанова: между классикой и модернизмом // Фофанов К.М. Стихотворения и поэмы / вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. С.В. Сапожкова. СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, 2010. С. 5–64.
9. Фофанов К.М. Стихотворения и поэмы / вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. С.В. Сапожкова. СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, 2010. 592 с.
10. Соколов Н.М. Иллюзии поэтического творчества: Эпос и лирика графа А.К. Толстого. СПб.: тип. И.Н. Скороходова, 1890. 299 с.
11. Александров С.М. Соколов Н.М. // Русские писатели: 1800–1917. Т. 6. М.: Большая российская энциклопедия; СПб.: Нестор-История, 2019. С. 709–711.
12. Соловьёв В.С. Общий смысл искусства // Соловьёв В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 6: 1886–1894. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», [1914]. С. 75–90.
13. Соловьёв В.С. О лирической поэзии. По поводу последних стихотворений Фета и Полонского // Соловьёв В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 6: 1886–1894. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», [1914]. С. 234–260.
14. Соловьёв В.С. Иллюзия поэтического творчества // Соловьёв В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 6: 1886–1894. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», [1914]. С. 276–284.
15. Соловьёв В.С. Поэзия гр. А.К. Толстого // Соловьёв В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 7: 1892–1897. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», [1914]. С. 135–158.
16. Соловьёв В.С. Буддийское настроение в поэзии // Соловьёв В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 7: 1892–1897. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», [1914]. С. 81–99.
17. Соловьёв В.С. Буддийское настроение в поэзии // Вестник Европы. 1894. № 6. С. 687–708.

⁸³ См.: Соловьёв В.С. Особое чествование Пушкина // Соловьёв В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 9: 1897–1900. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1913. С. 286 [27].

⁸⁴ См.: Соловьёв В.С. По поводу сочинения Н.М. Минского «При свете совести» // Соловьёв В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 6: 1886–1894. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», [1914]. С. 264.

18. Фофанов К.М. Стихотворения. Ч. 3. Снегурка. СПб.: Издание А.С. Суворина, 1896. 96 с.
19. Страхов Н.Н. Сочинения графа А. Голенищева-Кутузова. Т. I–II. СПб., 1894 // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 63, № 1–3. СПб.: Тип. Имп. Академии Наук, 1897. С. 1–19 [отдельная пагинация].
20. Письма В.С. Соловьёва. Т. 1. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1908. 283 с.
21. Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 7: 1892–1897. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», [1914]. С. 3–60.
22. Соловьёв В.С. Поэзия Я.П. Полонского. Критический очерк // Соловьёв В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 7: 1892–1897. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», [1914]. С. 329–353.
23. Соловьёв В.С. Когда жили еврейские пророки? // Соловьёв В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 7: 1892–1897. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», [1914]. С. 180–200.
24. Соловьёв В.С. Магомет, его жизнь и религиозное учение // Соловьёв В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 7: 1892–1897. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», [1914]. С. 203–281.
25. Соловьёв В.С. Византизм и Россия // Соловьёв В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 7: 1892–1897. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», [1914]. С. 285–325.
26. Соловьёв В.С. По поводу сочинения Н.М. Минского «При свете совести» // Соловьёв В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 6: 1886–1894. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», [1914]. С. 263–268.
27. Соловьёв В.С. Особое чувство Пушкина // Соловьёв В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 9: 1897–1900. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1913. С. 277–287.

References

(Sources)

Collected Works

1. Solov'ev, V.S. Obshchiy smysl iskusstva [The general meaning of art], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 6: 1886–1894* [Collected works in 10 vol., vol. 6: 1886–1894]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe Tovarishchestvo «Prosveshchenie», [1914], pp. 75–90.
2. Solov'ev, V.S. O liricheskoy poezii. Po povodu poslednikh stikhotvoreny Feta i Polonskogo [About lyrical poetry. Concerning the last poems of Fet and Polonsky], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 6: 1886–1894* [Collected works in 10 vol., vol. 6: 1886–1894]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», [1914], pp. 234–260.
3. Solov'ev, V.S. Po povodu sochineniya H.M. Minskogo «Pri svete sovesti» [Concerning N.M. Minsky's work "In the light of conscience"], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 6: 1886–1894* [Collected works in 10 vol., vol. 6: 1886–1894]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», [1914], pp. 263–268.
4. Solov'ev, V.S. Illyuziya poeticheskogo tvorchestva [The illusion of poetic creativity], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 6: 1886–1894* [Collected works in 10 vol., vol. 6: 1886–1894]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», [1914], pp. 276–284.
5. Solov'ev, V.S. Smysl lyubvi [The meaning of love], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 7: 1892–1897* [Collected works in 10 vol., vol. 7: 1892–1897]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», [1914], pp. 3–60.
6. Solov'ev, V.S. Buddiyskoe nastroyenie v poezii [Buddhist mood in poetry], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 7: 1892–1897* [Collected works in 10 vol., vol. 7: 1892–1897]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», [1914], pp. 81–99.

7. Solov'ev, V.S. Poeziya gr. A.K. Tolstogo [Count A.K. Tolstoy's poetry], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 7: 1892–1897* [Collected works in 10 vol., vol. 7: 1892–1897]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», [1914], pp. 135–158.

8. Solov'ev, V.S. Kogda zhili evreyskie proroki? [When did the Jewish prophets live?], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 7: 1892–1897* [Collected works in 10 vol., vol. 7: 1892–1897]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», [1914], pp. 180–200.

9. Solov'ev, V.S. Magomet, ego zhizn' i religioznoe uchenie [Muhammad, his life and religious teaching], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 7: 1892–1897* [Collected works in 10 vol., vol. 7: 1892–1897]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», [1914], pp. 203–281.

10. Solov'ev, V.S. Vizantizm i Rossiya [Byzantium and Russia], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 7: 1892–1897* [Collected works in 10 vol., vol. 7: 1892–1897]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», [1914], pp. 285–325.

11. Solov'ev, V.S. Poeziya Ya.P. Polonskogo. Kriticheskiy ocherk [Ya.P. Polonsky's poetry. Critical essay], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 7: 1892–1897* [Collected works in 10 vol., vol. 7: 1892–1897]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», [1914], pp. 329–353.

12. Solov'ev, V.S. Osoboe chestvovanie Pushkina [A special celebration of Pushkin], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 9: 1897–1900* [Collected works in 10 vol., vol. 9: 1897–1900]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1913, pp. 277–287.

Individual Works

13. Fidler, F.F. *Iz mira literatorov: kharaktery i suzhdeniya* [From the world of writers: characters and judgments]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2008. 864 p.

14. Fofanov, K.M. *Stikhotvoreniya. Ch. 3. Snegurka* [Poems. Part 3. Snow Maiden]. Saint-Petersburg: Izdanie A.S. Suvorina, 1896. 96 p.

15. Fofanov, K.M. *Stikhotvoreniya i poetry* [Lyrics and poems]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Pushkinskogo Doma, 2010. 592 p.

16. *Pis'ma V.S. Solov'eva. T. I* [V.S. Solovyov's letters. Vol. 1]. Saint-Petersburg: Tipografiya tovarishchestva «Obshchestvennaya pol'za», 1908. 283 p.

17. Sapozhkov, S.V. Tvorcheskiy put' Konstantina Fofanova: mezhdru klassikoy i modernizmom [Konstantin Fofanov's creative path: between classics and modernism], in Fofanov, K.M. *Stikhotvoreniya i poetry* [Lyrics and poems]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Pushkinskogo Doma, 2010, pp. 5–64.

(Articles from Scientific Journals)

18. Konkina, L.S., Kapralova, E.G. Tvorchestvo K.M. Fofanova v otsenkakh sovremennikov [K.M. Fofanov's creativity in the assessments of contemporaries], in *Vestnik Mordovskogo universiteta. Ser. Gumanitarnye nauki*, 2007, no. 2, pp. 254–255.

19. Solov'ev, V.S. Buddiyskoe nastroyenie v poezii [Buddhist mood in poetry], in *Vestnik Evropy*, 1894, no. 6, pp. 687–708.

20. Strakhov, N.N. Sochineniya grafa A. Golenishcheva-Kutuzova. T. I–II. SPb., 1894 [The works of Count A. Golenishchev-Kutuzov. Vol. I–II. St. Petersburg, 1894], in *Sbornik Otdeleniya russkogo yazyka i slovesnosti Imperatorskoy Akademii nauk. T. 63, № 1–3* [Collection of the Department of Russian Language and Literature of the Imperial Academy of Sciences. Vol. 63, No. 1–3]. Saint-Petersburg: Tipografiya Imperatorskoy Akademii Nauk, 1897, pp. 1–19 [otdel'naya paginatsiya].

21. Tarlanov, E.Z. Khristianskie motivy v poezii K. Fofanova [Christian motives in K. Fofanov's poetry], in *Problemy istoricheskoy poetiki*, 1994, pp. 285–293.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

22. Aleksandrov, S.M. Sokolov N.M. [Sokolov N.M.], in *Russkie pisateli: 1800–1917. T. 6* [Russian writers: 1800–1917. Vol. 6]. Moscow: Bol'shaya rossiyskaya entsiklopediya; Saint-Petersburg: Nestor-Istoriya, 2019, pp. 709–711.

(Monographs)

23. Sokolov, N.M. *Illyuzii poeticheskogo tvorchestva: Epos i lirika grafa A.K. Tolstogo* [Illusions of poetic creativity: The epic and lyrics of Count A.K. Tolstoy]. Saint-Petersburg: Tipografiya I.N. Skorokhodova, 1890. 299 p.

24. Shchennikova, L. *Russkii poeticheskiy neoromantizm 1880–1890-kh godov* [Russian poetical neo-Romanticism of the 1880s–1890s]. Saint-Petersburg: Serebryanny vek, 2010. 478 p.

25. Tarlanov, E.Z. *Konstantin Fofanov: Legenda i deystvitel'nost'* [Konstantin Fofanov: Legend and reality]. Petrozavodsk: Izdatel'stvo Petrozavodskogo universiteta, 1993. 177 p.

26. Yurina, N.G. *Literaturno-kriticheskaya kontseptsiya V.S. Solov'eva: istoki, stanovlenie, razvitie* [V.S. Solovyov's literary-critical concept: origins, formation, evolution]. Saransk: Izdatel'stvo Mordovskogo universiteta, 2013. 278 p.

(Thesis and Thesis Abstracts)

27. Shmonina, M. *Printsipy retseptsii poezii Tyutcheva v lirike 1880–1890-kh godov (K.M. Fofanov, K.N. L'dov, Vl. Solov'ev)*: dis. ... magister artium po russkoy literature [Principles of reception of Tyutchev's poetry in the lyrics of the 1880s–1890s (K.M. Fofanov, K.N. L'dov, V. Solovyov)]. Tartu, 2004. 115 p.

УДК 1(091)
ББК 87.3(2Рос:4Фра)

Денис Алексеевич Шмелев

Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, аспирант Высшей школы философии, истории и социальных наук, Россия, Калининград, e-mail: shmelevd98@mail.ru

Влияние позднего творчества Вл. Соловьёва на философию истории А. Кожева¹

Аннотация. Позднее творчество Владимира Соловьёва, более конкретно его работа «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», рассматривается в качестве одного из истоков философии истории Александра Кожева. Дается общая характеристика антропологических и историософских воззрений Кожева и их сопоставление с концепцией истории, представленной в соловьёвских «Трёх разговорах». В результате сравнительного анализа взглядов обоих философов выявлено восемь концептуальных моментов, которые присутствуют как в историософской доктрине позднего Соловьёва, так и в философии истории Александра Кожева. Обращается внимание на то, что и французский мыслитель, и русский философ считают, что постисторическое состояние характеризуется отсутствием войн и прекращением существования отдельных национальных государств, сменяемых на наднациональные структуры управления, которые впоследствии будут упразднены в пользу единой всемирной империи, основанной на радикальном эгалитаризме. Отмечено, что оба философа сходятся во мнении, что мир после истории представляется собой недифференцированное культурно гомогенное пространство, в котором явное материальное благополучие сопровождается латентным духовным кризисом, характеризующимся примитивизацией человека, исчезновением культуры, господством атеизма, девальвацией христианских ценностей. Подчеркивается родство между образом Наполеона у Кожева и фигурой антихриста у Соловьёва, поскольку в обоих случаях речь идет о личности, экспансивно навязывающей свою индивидуальность миру, о субъекте, который своими действиями перемещает человечество в постисторическое пространство посредством установления тотальной империи. Рассматривается также и главное отличие историософской концепции Кожева от концепции Соловьёва, которое состоит в том, что у Кожева «конец истории» происходит в сугубо секулярном измерении, Соловьёв же, стоящий на религиозной позиции, оставляет место мессианизму. В заключение, основываясь на множестве рассмотренных концептуальных совпадений между соловьёвской и кожевской доктринами, делается вывод о влиянии творчества позднего Соловьёва на историософию Кожева.

Ключевые слова: историософская доктрина позднего Соловьёва, неогегельянство А. Кожева, идея конца истории, постисторическое состояние человечества, радикальный эгалитаризм, идея единой всемирной империи, секуляризм, мессианизм

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № 21-18-00153 (Санкт-Петербургский государственный университет) «Идея империи и идея революции: два полюса русского общественно-политического мировоззрения в философии и культуре XIX–XXI веков». The reported study was funded by Russian Science Foundation according to the research project No. 21-18-00153 (St. Petersburg State University) “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”.

Denis Alekseyevich Shmelev

Immanuel Kant Baltic Federal University, Higher School of Philosophy, History and Social Sciences, postgraduate student, Russia, Kaliningrad, e-mail: shmelevd98@mail.ru

Influence of the late works of Vl. Solovyov on A. Kozhev's philosophy of history

Abstract. The later work of Vladimir Soloviev, more specifically his Three Conversations on War, Progress, and the End of World History, is considered as one of the origins of Alexander Kozhev's philosophy of history. The general characteristics of Kozhev's anthropological and historiosophic views and their comparison with the concept of history presented in Solovyev's Three Conversations are given. The comparative analysis of the views of both philosophers revealed eight conceptual points, which are presented in both historiosophic doctrine of the late Soloviev and in Alexander Kozhev's philosophy of history as well. The attention is drawn to the fact that both French thinker and Russian philosopher believe that post-historical state is characterized by the absence of wars and termination of existence of separate national states, replaced by supranational structures of government, which will later be abolished in favor of a single World Empire, based on radical egalitarianism. It is noted that both philosophers agree that the world after history is an undifferentiated culturally homogeneous space in which an apparent material prosperity coexists with a latent spiritual crisis characterized by primitivization of the man, disappearance of culture, domination of atheism, devaluation of Christian values. The emphasis is placed on the affinity between Kozhev's image of Napoleon and Solovyov's figure of the antichrist, whereas in both cases the question is about a personality who expansively imposes his individuality on the world, a subject who moves humanity by his actions into a posthistorical space by means of the establishment of the Total Empire. The main difference between Kozhev's historiosophical concept and Solovyov's is also considered. It consists in the fact that Kozhev's 'end of History' takes place in a purely secular dimension, while Solovyov, who stands on a religious position, leaves room for messianism. In summary, based on the many considered conceptual coincidences between Solovyov's and Kozhev's doctrines, we conclude the late Solovyov's work has influenced on Kozhev's historiosophy.

Key words: Late Soloviev's historiosophic doctrine, A. Kozhev's Neo-Hegelianism, idea of the end of history, posthistorical state of mankind, radical egalitarianism, idea of the single World Empire, secularism, messianism

DOI: 10.17588/2076-9210.2023.2.074-091

Александр Кожев – весьма значимая для европейской мысли фигура, оказавшая огромное влияние на философию Франции XX века. Как пишет на эту тему Мишель Онфрэ, «отрывок из “Феноменологии духа” относительно диалектики господина/раба во многом повлиял на мысль XX века. От Батая и Лакана, через Сартра и Камю, не считая уж слушателей курса Кожёва, идет вторая волна французского гегельянства (после первой – Виктора Кузена), и многое в ней строится как комментарий к кожевскому комментарию этого отрывка из гегелевской большой книги об Одиссее универсального сознания» [1, с. 460]. В большинстве историко-философских исследований упоминаются преимущественно западноевропейские авторы, повлиявшие на кожевскую фи-

лософию, вопрос о возможных русских источниках философской мысли Кожева практически не поднимается, за исключением указания на влияние неогегельянской концепции И.А. Ильина². Хотя общеизвестен тот факт, что будущий автор «Введения в чтение Гегеля» в 1926 году в Гейдельбергском университете защищал диссертацию по теме «Религиозная метафизика Владимира Соловьева», критический анализ которой представлен в одной из статей М.В. Максимова³. Особенно выразительным выглядит тот факт, что последняя большая работа Соловьева «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», пронизана мотивами, чрезвычайно характерными для интеллектуальных исканий Кожева. Обращение к позднему, эсхатологическому периоду творчества Соловьева в поисках истоков кожевской историософии кажется особенно актуальным, поскольку пессимистический взгляд Кожева на положение человека в конце истории, характерный для его шестого курса лекций по гегелевской философии (1938 г.) и для всего последующего периода собственной философской деятельности, крайне схож с соловьевским апокалиптическим видением цивилизации антихриста. Эта тема затрагивалась как в отечественном научном сообществе (работы Б.Е. Гройса, А.М. Эткинды, Вадима Россмана)⁴, так и в зарубежном (статья Аннет Жубара, книга Джефа Лава)⁵, однако детальный анализ концептуальной связи между «Тремя разговорами» Соловьева и историософией Кожева в них отсутствовал. Цель настоящего исследования – попытаться заполнить эту лакуну.

Прежде всего необходимо дать общую характеристику антропологических и историософских взглядов Кожева, чтобы более ясно понимать, на какую исходную концепцию наложились идеи Соловьева.

Кожев считает, что человека делает человеком присутствие у него потребности реализовать «желание желания», понимаемого как «стремление

² См.: Евлампиев И.И. Русская философия в европейском контексте. СПб.: Изд-во РХГА, 2017. С. 320–336 [2].

³ См.: Максимов М.В. Александр Кожев и Владимир Соловьев: анализ метафизического обоснования историософии // Философия. Культура. Управление: сб. науч. ст. М.: МГИЭТ–ТУ–МПУ, 1999. С. 48–61 [3].

⁴ См.: Гройс Б.Е. Романтическая бюрократия: постисторическая мудрость Александра Кожева [Электронный ресурс] // Центр экспериментальной музеологии: электрон. науч. журн. 2016. URL: http://redmuseum.church/groys_kojeve (дата обращения: 15.03.2022) [4]; Эткинд А.М. Новый историзм, русская версия [Электронный ресурс] // Журнальный зал – Русский толстый журнал как эстетический феномен: электрон. науч. журн. 2001. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2001/1/novyi-istorizm-russkaya-versiya.html> (дата обращения: 27.03.2022) [5]; Россман В. После философии: Кожев, “конец истории” и русская мысль [Электронный ресурс] // Журнальный зал – Русский толстый журнал как эстетический феномен: электрон. науч. журн. 2018. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/1999/5/rossman.html> (дата обращения: 16.08.2020) [6].

⁵ См.: Жубара А. Идея конца истории: Вл. Соловьев и А. Кожев [Электронный ресурс] // Энциклопедия культур Déjà vu: электрон. науч. журн. 2005. URL: http://ec-dejavu.ru/e/End_History-2.html (дата обращения: 27.02.2022) [7]; Love J. The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève. New York: Columbia University Press, 2018. 376 p. [8].

самому стать объектом желаемого желания»⁶, т. е. стать исключительным объектом для желания другого индивида. Своеобразие подобной интенции заключается в том, что желать чужого желания равнозначно становлению себя в глазах другого индивида абсолютной ценностью, подчиняющей себе все остальные ценности (Кожев периодически сравнивает такое желание с любовью). В этом смысле «желание желания есть стремление быть признанным (*anerkannt*)»⁷. Таким образом, «желание желания», называемое также «антропогенным желанием», находит собственный узнаваемый облик в понятии «*желание признания*».

Человек в свете понятия «желания признания» проявляет себя как негативность, т.е. он – «ирреальное или *идеальное* Бытие, которое существует в реальном Бытии в том смысле, что оно *ничтожит* без *самоуничтожения*, поскольку ничтожением является само его существование»⁸. Иными словами, специфика человеческого бытия состоит в непрерывном отрицании, обращенном на природный мир, так как сам по себе человек «удерживается в этом мире лишь за счет его отрицания»⁹. Таким образом, «желание признания» реализует себя посредством негативности, отрицания. Самое главное в этом акте – отрицание собственного (животного) существования в рамках смертельной борьбы за признание, означающее, что в целях актуализации себя в качестве человека индивид смиряет свой инстинкт самосохранения, т.е. объектом аутонегации оказывается собственное животное начало. Субъект, вопреки животному инстинкту самосохранения, принимает на себя риск, ввязываясь в противоборство с похожими на него индивидами, хотя целью этого смертельного конфликта является эфемерное, невыводимое из животных инстинктов «желание признания». Таким образом происходит сражение нескольких сознаний за господство одного над другим, которое символизирует утверждение человека (победитель) над животным (побежденный). Помимо собственно человека в этом процессе рождается история, которой борьба подобного рода неизменно сопутствует, повторяясь в качестве войн и революций. Такая битва должна завершиться «односторонним признанием – победителя побежденным»¹⁰, тогда первый, не отступивший несмотря на экзистенциальную угрозу, превратится в Господина, а последний, капитулировавший при виде смертельного риска, вспомнивший о животном инстинкте самосохранения, станет Рабом. В момент победы победитель реализует себя как человек, а второй остается в животном состоянии, поскольку Господин отрицает человечность Раба и тот соглашается с этим. Но затем Господин принуждает Раба работать на себя, оставляя себе только акт

⁶ См.: Кожев А.В. Очерк феноменологии права // Кожев А.В. Атеизм и другие работы / пер. с фр. А.М. Руткевича и др. М.: Праксис, 2006. С. 299 [9].

⁷ Там же.

⁸ См.: Кожев А.В. Очерк феноменологии права // Кожев А.В. Атеизм и другие работы. С. 298.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 300.

потребления, удовлетворения всех своих материальных потребностей. В результате он возвращается к животной непосредственности существования, в то время как Раб через труд постепенно и незаметно двигается ко все большему развитию именно человеческого начала. В соответствии с этим Кожев утверждает, что силы исторического прогресса – это *Борьба за признание* (войны, революции) и *Труд* (экономика).

Борьба за признание, утверждает Кожев, рано или поздно должна завершиться. Тогда произойдет *«конец истории»*, который снимет противоречие между Рабом и Господином в объединяющем их обоих понятии *Гражданина*. Перемещение же из исторического пространства в постисторическое произойдет вследствие *«последней битвы за признание»*, инициаторами которой станут осознавшие себя рабы. При этом Раб не может превратиться в Господина, так как бывший Господин не станет признавать того, кто ранее признал за ним его господский статус. Но одновременно Раб и не хочет быть Господином, поскольку он понимает обреченность этой позиции, поэтому, добившись признания себя от бывших господ, он не отменяет их признания, он делает признание *всеобщим*: «...он признает и того, кого он обяжет признавать себя посредством борьбы»¹¹. Иными словами, добившись признания, рабы, выходящие из битвы победителями, уже не принуждают остальных членов социума кого-либо считать господами, а утверждают состояние *всеобщего признания*, когда первый признает в качестве ценности второго, но и второй аналогично признает в качестве ценности первого, что распространяется на все общество. Здесь на первый план и выходит Гражданин – диалектический синтез Господина и Раба, совмещающий в себе и воина, и труженика. В финальном состоянии постистории в обществе наступает всеобщее равенство, так как внутри него все индивиды, признающие друг друга исключительно по праву и вне борьбы, обладают единым статусом.

Раз борьба более не имеет места, нет ни войн, ни революций, случавшихся в историческом состоянии только потому, что еще не обладающий признанием индивид был постоянно недоволен своим непризнанным статусом. Это приводит Кожева к представлению о возникновении в указанном постисторическом состоянии *всеобщей универсальной гомогенной империи*, которая является единственной возможной политической формой, обеспечивающей всеобщее признание граждан. Универсальность этой империи означает, что в ее рамках ликвидируются национальные, классовые, религиозные и другие различия между людьми, так как она включает в себя человека как такового, даруя ему признание в качестве его родовой сущности. Тотальность и гомогенность как ее характеристики означают, что наличествует только одно государство, вбирающее в себя весь мир, в результате чего исчезают национальные государства.

¹¹ См.: Кожев А.В. Очерк феноменологии права // Кожев А.В. Атеизм и другие работы. С. 303.

Здесь следует упомянуть, что в августе 1945 года Кожев написал политический документ «Латинская империя. набросок доктрины латинской политики» (опубликован в 1990 году), где он констатировал, что эра национальных государств закончена. За ней наступает эпоха наднациональных государственных структур – империй (альянсы близких, родственных друг другу наций, которые вбирают в себя еще не все человечество, но несколько народов)¹². Кожев утверждает, что в постистории произойдет не мгновенный переход от национальных государств к окончательной империи, а поэтапное превращение множества национальных государств в несколько империй. Когда одна из них одержит верх над другими, под ее началом и будет учреждена окончательная империя, всемирное государство. Многие исследователи считают, что в этой работе Кожев впервые дал теоретическое обоснование идеи Европейского Союза, над реальным созданием которого он работал после Второй мировой войны, находясь во французском правительстве.

Возвращаясь же к постисторической империи, нужно сказать, что приносимое ей всеобщее признание означает, что в ней абсолютно любой человек воспринимается как *индивидуальность* («синтез *Единичного* и *Всеобщего*»), т.е. как «всеобщая ценность, приписываемая чему-то абсолютно неповторимому»¹³. Кожев решительно утверждает, что окончательное всеобщее признание можно реализовать лишь в тотальной империи, однако при этом он добавляет, что некий предварительный аналог этого всеобщего признания содержался в христианском учении, утверждавшем онтологическое равенство людей перед Богом и выработавшем представление о любом человеке как об индивидуальности. Однако христианство не дает полноценного всеобщего признания, поскольку, во-первых, оно даруется индивиду только по ту сторону жизни и, во-вторых, христианское сознание остается по своей сущности *рабским сознанием* (христианин является Рабом Божиим; здесь очевидно влияние на Кожева той критики христианства, что была произведена Ницше). Бог препятствует воцарению всеобщего равенства, поскольку он всегда выше и совершеннее собственных творений и, с кожевской точки зрения, Он является идеальной проекцией представления человека о самом себе, т.е. христианин оказывается Рабом самого себя. Поэтому Кожев утверждает, что в целях подлинного освобождения, совершенного утверждения всеобщего признания и реализации христианского представления об индивидуальности нужно отвергнуть теизм, приняв атеизм. Причем, согласно Джеффу Лаву, сама «суть христианства для Кожева заключается в том, что оно приводит к атеизму путем превращения человека или человеческого существа в абсолют»¹⁴. Это означает, что человек после истории самообожествляется, осознавая себя в

¹² См.: Кожев А.В. набросок доктрины французской политики (27 августа 1945 г.) // Прогнозис. 2005. № 1. С. 16–54 [10].

¹³ См.: Кожев А.В. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2013. С. 628 [11].

¹⁴ См.: Love J. The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève. С. 147.

качестве существа неизбежно конечного, верного лишь посюстороннему измерению жизни. Он принципиально отрицает трансцендентного Бога, утверждая имманентное всемирное государство, признающее его самого по себе как абсолютную ценность. В результате, господство атеизма, как пишет Майкл С. Рот, понимается Кожевным как «процесс освобождения от Абсолютного Господина», а также как «признание всеобщего равенства индивидов, в котором обретается свобода»¹⁵.

События, которые, по мнению Кожева, непосредственно направили человечество к «концу истории», – это Великая французская революция и Наполеоновские войны. Наполеон здесь оказывается наиболее важной фигурой, которая своими действиями ведет людей к пространству вне истории, в борьбе навязывая всему миру собственную индивидуальность, но имея при этом в качестве цели идею тотальной империи, которая реализует в будущем идеалы французской революции. Суть и цель его деятельности им самим еще не осознаются должным образом, поэтому для выявления исторического смысла происходящего нужен философ, который принесет всему человечеству окончательное самоосознание. В данном случае речь у Кожева идет о Гегеле. В 1806 году происходит битва при Йене, а в 1807 году выходит в свет «Феноменология духа». Эти события знаменуют собой начало эпохи «конца истории».

Очевидно, что тотальное государство всеобщего признания не возникло вплоть до наших дней, точно так же, как не исчезли войны и революции. Тем не менее Кожев был убежден, что «гегелевско-марксистский конец истории уже не будущее, но настоящее»¹⁶. «Наблюдая происходящее вокруг и размышляя о том, что происходило в мире после Йенской битвы, я понял, что Гегель был прав, видя в ней конец собственно истории. В этой битве и посредством этой битвы авангард человечества виртуально достиг предела и цели, т. е. конца исторического развития человека. То, что происходило потом, было лишь распространением универсальной революционной власти, учрежденной во Франции Робеспьером-Наполеоном», – пишет Кожев в одном из последних примечаний к своему главному сочинению [11, с. 539–540]. «Конец истории» все же состоялся, но пока не реально, а виртуально, т.е. действительность еще ждет его последующей актуализации.

Так Кожев описывает «конец истории» и его следствия в основной части курса лекций «Введение в чтение Гегеля» (1933–1938 гг.), пост-исторического человека он здесь еще мыслит сугубо позитивно, на манер ницшеанского сверхчеловека. Но когда к концу пятого курса Кожев 4 декабря 1937 года озвучивает свой доклад в Коллеже социологии, он уже говорит, что «конец истории» влечет за собой и конец самого человека. В финальном же шестом курсе лекций (1938–1939 гг.) он еще более радикально меняет свои представления и

¹⁵ См.: Roth M.S. *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-century France*. Ithaca NY.: Cornell University Press, 1988. С. 116 [12].

¹⁶ См.: Кожев А.В. *Введение в чтение Гегеля*. С. 539.

изображает пост-историческое состояние человека и человечества в сугубо негативных тонах.

Если войны, революции, принудительный труд, инициированные «желанием признания», исчезают, поскольку каждый индивид признан, то у человека отпадает нужда отрицать налично-данное. Следствием «конца истории» становится исчезновение негативности как акта конституирующего бытие человека, и это означает антропологическую катастрофу, поскольку человеком утрачивается тот уникальный атрибут, который делал его человеком как таковым. Раз отсутствует негативность, отсутствует и развитие, ранее происходившее в истории, потому человечество погружается в самотождественное состояние, где нет никаких качественных изменений, а само представление о какой-либо новизне пропадает.

Человек, утративший негативность, т.е. свою сущность, воссоединяется с природным миром, уже никак от него не отличаясь, становясь с ним одним целым. Как подчеркивает Стефанос Геруланос, «богочеловек конца истории находит истину и становится бытием, то есть частью природы и живым подтверждением конца онтологического дуализма, концом отрицания, концом человека» [13]. Прежний исторический антагонизм природы и человека исчезает, поскольку последний растворяется в обретенном комфорте. «Постисторическое состояние – это возвращение к изначальной животности, переход к социально гарантированному потреблению как единственной оставшейся цели человеческого существования», – пишет Борис Гройс [14, с. 151].

Таким образом, «конец истории» трансформирует человека как специфическое существо, которое себя преодолевает и превосходит, свободно идет на риск и изменяется по направлению к более совершенному состоянию, в животное («представитель вида животных *Homo sapiens*»), причем такая метаморфоза не касается его биологической природы, ведь человек продолжает существовать внутри всемирного государства, ликвидировавшего социальные противоречия и гарантировавшего собственным гражданам сытую, довольную жизнь без потрясений. Однако, поскольку «антропогенное желание» окончательно удовлетворено, он всецело отдает себя именно *животному* желанию, будучи лишенным тех прежних потребностей, которые касались ирреального и идеального, и становится инертным потребителем, ориентированным лишь на материальное.

Закончить предварительное рассмотрение антропологических и исторических взглядов Кожева следует упоминанием о том, что если в 1930-е годы русско-французский философ будущей точкой локализации «конца истории» считал сталинский СССР и полагал, что «последней битвой за признание» станет всемирная коммунистическая революция, то в позднем примечании (1968 г.) к своему старому курсу лекций он настаивает, что данную роль исполнит Америка и ее глобальная либеральная экспансия. Кожев пишет, что США «уже достигли конечной стадии марксистского “коммунизма”, коль ско-

ро практически все члены “бесклассового общества” могут уже сейчас приобрести все, что им заблагорассудится, трудясь при этом не больше, чем прикажет сердце»¹⁷. «American way of life» – это «образ жизни, свойственный постисторическому периоду»¹⁸, когда индивиды являются постисторическими животными, знаменует собой «прообраз “вечного настоящего” всего человечества»¹⁹. Причем, как вспоминает Раймон Арон, если к советскому эксперименту у Кожева было компромиссное отношение («за неимением Наполеона, пусть будет Сталин; империя эта и не русская, и не марксистская, но включающая в себя все человечество, примиренное взаимным признанием»), то к американскому проекту он уже испытывал явную антипатию, поскольку «ему, как Мудрецу, США казались самой нефилософской страной мира»²⁰.

Теперь можно перейти к обозначенной нами теме. «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», включающие в себя «Краткую повесть об антихристе», – последний труд Владимира Соловьёва, написанный в диалогической форме в 1900 году и примыкающий к позднему, эсхатологическому периоду творчества русского философа. Протагонистом во второй части произведения является Политик, исполненный либерально-прогрессистских представлений и жаждущий всеевропейского единства. Он считает, что «значение войны становится все более и более подлежащим вопросу, и в настоящее время ... военный период истории кончился»²¹. По этой причине «упразднение войск, а затем и отдельных государств есть только вопрос времени», после чего последует «солидарность европейских наций» и «мир всего мира»²². На смену национальным государствам придут наднациональные структуры управления, которые будут урегулировать противоречия между народами исключительно с помощью дипломатии.

Политик утверждает, что «мирная политика есть мерило и симптом культурного прогресса», представляющая собой «главную, так сказать магистральную линию исторического прогресса»²³. По этой причине наступление всеобщего мира означает для человечества переход в наисовершеннейшее состояние. В финале второго разговора и в начале третьего такую оценку оспаривает Господин Z, воспринимающийся большинством исследователей в качестве выразителя взглядов автора «Трех разговоров». Если Политик дает сугубо положительную картину «конца истории», то Господин Z представляет его резко отрицательный вариант. Он полагает, что на самом деле мирная политика – это

¹⁷ См.: Кожев А.В. Введение в чтение Гегеля. С. 540.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ См.: Aron R. Memoires. 50 ans de reflexion politique. Paris: Julliard, 1983. С. 131 [15].

²¹ См.: Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2 / под общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. 2-е изд. М.: Мысль, 1990. С. 679 [16].

²² Там же. С. 650, 693.

²³ Там же. С. 703.

не признак прогресса, а «симптом симптома», «тень тени»²⁴. Она сигнализирует о том, что человечество оказалось в состоянии упадка, поскольку у него наблюдается нехватка жизненной энергии. Вот как это формулирует ранее упомянутый в разговоре отец Варсонофий, адресуя свое высказывание непосредственно некоей благочестивой даме, а опосредовано и метафорически – всему человечеству: «Ты стара, ты слаба и никогда лучше не будешь» [16, с. 704]. По мнению Господина Z, т.е. самого Соловьева, всеобщий мир свидетельствует о том, что история закончилась. Это вовсе не переводит человечество в более совершенное состояние, а, наоборот, приводит к «смерти человека»: индивид, погруженный в комфорт и удаленный от какого-либо антагонизма, деградирует, так как он не превосходит своей животной природы, довольствуясь наличным положением дел.

Уже в этом мы можем зафиксировать удивительное совпадение мнения Политика с первым, положительным вариантом представлений Кожева о «конце истории», а мнение Господина Z – с его же окончательным, резко отрицательным представлением.

Политик в диалоге Соловьева добавляет, что после наступления всеобщего мира следует ожидать глобальное и беспрецедентное распространение европейской идентичности на все иные этнические общности: «Все должны стать европейцами. Понятие европейца должно совпасть с понятием человека, и понятие европейского культурного мира – с понятием человечества. В этом смысл истории» [16, с. 697]. Появятся не только греческие, римские, русские европейцы, но и европейцы азиатские, арабские, индийские. «Европа или культурный мир действительно совпадет по объему со всем населением земного шара, в объединенном и умиротворенном человечестве»²⁵, и тогда каждая личность подчинится задаче «ассимилировать себе общий европейский ум»²⁶. Европейская культура захватит «все отставшие в этом историческом движении народы, включая их в одно солидарное и мирное международное целое»²⁷. После упразднения национальных государств и их смены на наднациональные образования мир будет охвачен глобалистской экспансией Запада (европеизация), что отеснит на второй план альтернативные локальные культуры. Данная идея предельно родственна позднему кожевскому представлению о США в роли прообраза человеческой жизни после истории, когда с помощью распространения American way of life в конце концов будет осуществлена ассимиляция иных идентичностей, обращающая всех индивидов в американцев.

Особого упоминания достойно описание Политиком духовной атмосферы постисторического социума: «...прежде был Бог и война, а теперь вместо

²⁴ См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2 / под общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. С. 703–704.

²⁵ Там же. С. 698.

²⁶ Там же. С. 699.

²⁷ Там же. С. 716.

Бога – культура и мир» [16, с. 701]. Но вместе с обесцениванием религиозного измерения жизни обесценивается и культура в качестве «исторической сокровищницы» («новые Шекспиры и Ньютоны»), поскольку общество теряет к ней интерес. В культуре ценится исключительно «другая сторона, практическая, или, если хотите, нравственная, и это есть именно то, что в частной жизни мы называем вежливостью или учтивостью»²⁸. Кроме того, культура, понятая таким образом, делает своим субъектом человека усредненного, поскольку она не предполагает «ни высшей добродетели, ни высшего ума или гения», предписывая исключительно «минимум рассудительности и нравственности»²⁹. Все сказанное вполне соответствует кожевской мысли о том, что в постисторическом обществе, состоящем из индивидов, весьма примитивных в духовном плане, царит атеизм и культура как таковая более невозможна, поскольку нет больше побуждавшего ранее к творчеству «желания признания».

Особое внимание в тексте Соловьева привлекает фигура антихриста. Прологом к его пришествию является финальное столкновение цивилизаций, после которого начнутся «последние времена», что равнозначно переходу в постисторическое состояние. И если Кожев говорит про «последнюю битву за признание», прообраз которой – Великая французская революция, переходящая в наполеоновские войны, то Соловьев пишет о финальной войне Востока (панмонголизм) и Запада, в которой после ожесточенного противостояния альянс европейских наций все же победит азиатские народы. Вслед за этим военным триумфом будут учреждены «Европейские Соединенные Штаты», в этом выводе Соловьева можно обнаружить удивительно точное предсказание идеи Евросоюза. Весьма символично, что одним из его зачинателей в XX веке стал Кожев, концептуально подготовивший для него почву в тексте «Латинская империя. набросок доктрины латинской политики».

Соловьев развивает утопические мотивы, идущие от Политика, утверждая, что в последней фазе истории будут наблюдаться «разъединения государств, думавших только о своих отдельных национальных интересах», однако в постисторическом измерении их заменят «международной организацией соединенных сил всего европейского населения»³⁰. Результатом будет то, что «старый, традиционный строй отдельных наций» отомрет, а «последние остатки старых монархических учреждений»³¹ растворятся в союзе демократических государств.

Вслед за появлением такого наднационального образования придет антихрист – личность предельно эгоцентричная, однако цинично сочетающая «безмерное самолюбие» с показной филантропией. Его главной характеристикой

²⁸ См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2 / под общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. С. 701–702.

²⁹ Там же. С. 702.

³⁰ Там же. С. 739.

³¹ Там же.

является возведенная в абсолют гордыня, вдохновленная inferнальным началом, – то, что препятствует его поклонению Богу. Антихрист испытывает ненависть и зависть по отношению ко Христу, желая, чтобы только его признали мессией. «Я прихожу последним, в конце истории именно потому, что я совершенный, окончательный спаситель», – утверждает он [16, с. 741]. Второе пришествие в его интерпретации следует понимать не «как возвращение того же Христа, а как замещение предварительного Христа окончательным, то есть им самим»³². Произведение, опубликованное антихристом, – эклектичный сплав этики, науки, политики, мистики, но в данной книге даже не упоминается Иисус. При этом если Христос являлся исправителем человечества, то антихрист выставляет себя благодетелем, исповедующим крайне эгалитарный подход к любой личности, уравнивающим благочестие с пороком. Иными словами, если Христос требовал, чтобы индивид выбирал между добром и злом, служением Богу или служением князю мира сего, то антихрист безразличен к морально-религиозному аспекту, покровительствуя человеку и благочестивому, и порочному, принимая их обоих в наличном состоянии падшести и даруя им блага в избытке, не призывая к покаянию. «Христос принес меч, я принесу мир. <...> Я всех различу и каждому дам то, что ему нужно», – утверждает он [16, с. 741]. Правда же его – это «не правда воздаятельная, а правда распределительная»³³.

Когда антихрист получает признание масс, он поочередно публикует два манифеста, ключевые тезисы которых начинает успешно реализовывать, не получая хоть сколько-нибудь существенного отпора. Первый текст – это заявление о наступлении вечного вселенского мира (упразднение войны как таковой – развитие темы Политика) и объявление об установлении всемирной единой империи, которая будет обеспечивать это мирное состояние. На фоне всенародного ликования альянс европейских государств передает свою власть антихристу как «полномочному избраннику Европы, императору всех ее сил»³⁴. И вслед за волной военных кампаний в азиатские и африканские страны, еще ценящие свой суверенитет, он добивается глобальной власти над миром, консолидируя под собственным владычеством Америку, Африку, Европу, Азию и пр. Так, наднациональная структура управления в форме «Соединенных Штатов Европы» упраздняется в пользу империи – всемирной монархии антихриста.

Первый манифест – объявление о вечном мире в пределах империи, второй же – обещание материального благополучия, которое антихрист вполне последовательно исполнит. В своем новом государстве им проводится радикальная экономическая реформа, нивелирующая оппозицию между богатыми и бедными, что устраняет имевшиеся ранее социальные антагонизмы и идеоло-

³² См.: Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2 / под общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. С. 741.

³³ Там же.

³⁴ Там же.

гические прения. «Всякий стал получать по своим способностям, и всякая способность – по своим трудам и заслугам», – резюмирует Соловьев [16, с. 746]. И эффектом этой реформы будет «прочное установление во всем человечестве самого основного равенства – равенства всеобщей сытости»³⁵, преобразующее социум в общество потребления. Антихрист дарует своим поданным преизбыток материальных благ, отчего его граждане забывают об умеренности, превращаясь в совершенных гедонистов, руководимых не знающим себе предела желанием. «Дело антихриста совершается в мире, в тишине зрелой и завершённой цивилизации» [17, с. 456], – подчеркивает Георгий Федотов.

Можно констатировать удивительное совпадение между описаниями «постисторического» состояния человечества у Соловьева и Кожева. Родственными друг другу оказываются рассмотренный образ антихриста и представленная во «Введении в чтение Гегеля» фигура Наполеона. Эта родственность проявляется в нескольких чертах. Во-первых, Наполеон, подобно антихристу, является личностью, перемещающей своими действиями все человечество в постисторическое пространство, при этом экспансивно диктующей миру свою индивидуальность, его мессианской функцией выступает созидание тотальной эгалитарной империи, каждый индивид внутри которой понят как ценность, несмотря на его партикулярные свойства (достижения, проступки, достоинства, недостатки). Эта империя приносит своим гражданам мир (упразднение войны и общественных противоречий) и дарует им материальное благополучие. Во-вторых, Наполеон в концепции Кожева представляет собой прообраз постисторического человека, ключевые черты которого совпадают с приписываемыми антихристу характеристиками: гиперболизированной гордыней и тщеславием, побуждающими его отринуть Бога в пользу самообожествления. Гипотеза о влиянии соловьевского представления об антихристе на кожевский образ Наполеона выглядит еще более оправданной, если учесть, что в 1926 году (до лекций по «Введению в чтение Гегеля» оставалось семь лет) в тексте, детально анализирующем «Краткую повесть об антихристе», Георгий Федотов заметил, что в изображенном Соловьевым антихристе, «несомненно, чувствуется в формах его исторического дела образ Наполеона»³⁶.

Кроме того, нужно упомянуть о том общем положении, в котором после истории оказывается христианство и в соловьевской, и в кожевской оптике. Суждения антихриста в «Краткой повести» – это имитация поэтики Евангелия от Иоанна, сам же он представляет собой филантропического спиритуалиста, стремящегося к тому, чтобы за ним признали мессианское достоинство. Книга, написанная антихристом, – сочинение, объединяющее в себе этику, политику, мистику, экономику, но оставляющее в стороне Христа. Таким образом, анти-

³⁵ См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2 / под общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. С. 747.

³⁶ См.: Федотов Г.П. Об антихристовом добре // Вл. Соловьев: Pro et contra (Русский Путь). Т. 2. Антология. СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 2002. С. 460 [17].

христ – это персонаж не секулярный, но активно использующий христианский символизм, являясь при этом олицетворением христианства без Христа. И это совпадает с представлением Кожева о тотальной империи как об окончательной реализации христианской идеи, проповедующей равенство между людьми за счет отречения от Бога, так как при наличии Его всесовершенной фигуры всегда будет присутствовать асимметрия, препятствующая равенству.

Заканчивая анализ повести, вспомним, что вслед за установлением всемирной монархии антихриста с приносимыми ей миром и благоденствием осуществляется синтез всех религий. Последний подразумевает апостасийное воссоединение христианских церквей, многие члены которых соглашаются принять антихриста как подлинного мессию. Одновременно и параллельно с этим процессом происходит истинное воссоединение протестантизма, католичества и православия, для которого главными факторами консолидации выступают исповедание Христа Богом и отречение от лжемессии. Затем случается восстание евреев против владычества антихриста, за которым следует общее мученичество христиан и иудеев, еще ждущих действительного мессию. Финал же всему историческому процессу приносит непосредственное вмешательство Бога, спасающего верных Ему и сокрушающего антихриста и его последователей, т.е. эсхатон, за которым последует установление тысячелетнего царства праведников со Христом. Как замечает по этому поводу В.В. Сербиненко, «постисторическое существование человечества – это не только итог всемирной истории, не только ее “эпилог”, но и пролог к эсхатологическому будущему» [18].

Сведем в единый список обозначенные выше сходные положения концепций Кожева и Соловьева.

1. Переход в постисторическое пространство несет с собой упразднение войны как таковой и ликвидацию отдельных национальных государств, сменяемых общей наднациональной структурой управления. Соловьев пишет, что Империи будет предшествовать такое образование, как «Европейские Соединенные Штаты», реализацией которых в XX веке отчасти и оказался Евросоюз. В его создание внес большой вклад Кожев в период службы во французском правительстве. В послевоенное время он, как и Соловьев, стал утверждать, что перед установлением всеобщей Империи состоится упразднение национальных государств и трансформация их в ряд наднациональных структур – локальных империй.

2. Вслед за упразднением национальных государств осуществится глобалистская экспансия Запада (тотальная европеизация у Соловьева и тотальная американизация у Кожева), направленная на все иные народности, что нивелирует какие-либо различия и сформирует культурно гомогенное пространство.

3. Перемещение в постисторическое измерение происходит после финальной мировой войны, исход которой – масштабная и окончательная перестройка всего мирового пространства.

4. Вселенский мир после истории – это не признак перехода человечества к более совершенному состоянию, а, напротив, симптом упадка, начало фундаментального духовного кризиса (примитивизация и инертизация человека, атеизм, исчезновение культуры и творчества, господство индивидуализма).

5. После ликвидации национальных государств (и последующего упразднения локальных наднациональных образований) состоится установление единой всемирной империи, которая крайне эгалитарно относится к каждому своему гражданину, признавая любого индивида как ценность в его нынешнем, фактическом состоянии.

6. Для постисторического состояния свойственно сочетание латентного духовного кризиса с явным материальным благополучием внутри консьюмеристского общества, в котором фактически существует экономическое равенство, что ликвидирует какие-либо социальные антагонизмы.

7. В качестве субъекта, который своими действиями перемещает человечество в постисторическое пространство посредством установления тотальной империи, выступает великая личность (антихрист у Соловьева и Наполеон у Кожева), экспансивно навязывающая свою индивидуальность миру, преисполненная тщеславия и одновременно склонная к богоборчеству и самообожествлению.

8. В рамках постисторического состояния христианское мировоззрение превращается в христианство без Христа, или в антихристианство.

Помимо указанных сходств, знаменательно, что оба мыслителя похожим образом изменили свои взгляды на заключительном этапе своей философской деятельности – Соловьев и Кожев осуществляют кардинальную переоценку своих прошлых взглядов, с прискорбием понимая, что провозглашаемые ими ценности в конечном итоге истории превратятся в свою противоположность. Соловьев, расставаясь с грезами теократического периода, приходит к следующим выводам: попытка осуществить Царство Божие на земле приведет к становлению общества потребителей, которые в своем гедонизме не желают знать Бога; финальный синтез, снимающий все прежние противоречия и собирающий в изначальное единство обособленные друг от друга элементы, производит тот, кого христианство именует антихристом; всемирная монархия, глобальная задача которой – образование единого человечества и торжество всемирной справедливости, превращается в триумф зла. Кожев же, прощаясь с мечтой о рождении возвышенного сверхчеловека в конце истории, приходит к пониманию, что тотальная империя всеобщего признания, приносящая своим гражданам долгожданный мир и благополучие, превратится в средство разрушения в человеке самой человеческой сути, «духовной природы», обратив его в социально-политическое животное, существующее посреди тотального цивилизационного упадка, из которого уже нет выхода.

Конечно же, необходимо упомянуть и об отличии доктрины Кожева от доктрины Соловьева. Оно состоит в следующем. Кожевская историософия предполагает, что события, вследствие которых осуществляется переход в по-

стисторическое пространство, происходят в предельно секулярной плоскости, это помогает понять, почему Кожев так пессимистичен, считая, что «конец истории» означает и конец человека. В его мировоззрении нет места прыжку веры, который отбрасывал бы естественные каузальные связи и преодолевал приносимую постисторией смерть, поэтому такой исход он воспринимает фатально, как нечто необратимое, не имеющее себе альтернативы. В противоположность этому, Соловьев, стоящий на строго религиозной позиции, полагается на веру, рассеивающую мрак постисторического цивилизационного кризиса в надежде на приход мессии, который спасет своих верных чад, уведя их в незримое эсхатологическое будущее.

Основываясь на множестве указанных концептуальных совпадений между соловьевской и кожевской доктринами, кажется правомерным сделать вывод о влиянии творчества позднего Соловьева («Три разговора») на историософию Кожева. Помимо бросающегося в глаза уже рассмотренного идейного родства, необходимо иметь в виду тот факт, что Кожев был весьма философски образован и прекрасно знал учение Соловьева. Неслучайно он решил написать под руководством К. Ясперса диссертацию по религиозной философии Соловьева, хотя в тот момент уже несколько лет как покинул Россию и мог бы взять любую другую тему. Само название последнего произведения Соловьева «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» намекает на общий смысл исторической концепции Кожева. Внимательно читая это произведение Соловьева, мы с удивлением находим в нем абсолютно все темы кожевского творчества. Такое совпадение концепций невозможно считать случайным. Кажется очевидным, что яркая работа Соловьева, которую Кожев знал и внимательно изучал, непосредственно повлияла на его философские взгляды. Более того, быть может, творчество Соловьева – это не просто один из источников влияния, а источник наиболее важный, в противном случае трудно понять причину внезапного изменения Кожевными оценки постисторического состояния человечества. Очень может быть, что он пришел к пессимистическому взгляду на постисторическое состояние человечества, вспомнив о поздней историософии Соловьева и наложив его выводы на собственные философские построения.

Список литературы

1. Onfray M. L'Ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus. Paris: Flammarion, 2012. 608 p.
2. Евлампиев И.И. Русская философия в европейском контексте. СПб.: Изд-во РХГА, 2017. 468 с.
3. Максимов М.В. Александр Кожев и Владимир Соловьев: анализ метафизического обоснования историософии // Философия. Культура. Управление: сб. науч. ст. М.: МГИЭТ – ТУ – МПГУ, 1999. С. 48–61.
4. Гройс Б.Е. Романтическая бюрократия: постисторическая мудрость Александра Кожева [Электронный ресурс] // Центр экспериментальной музеологии: электрон. науч. журн. 2016. URL: http://redmuseum.church/groys_kojeve (дата обращения: 15.03.2022).

5. Эткинд А.М. Новый историзм, русская версия [Электронный ресурс] // Журнальный зал – Русский толстый журнал как эстетический феномен: электрон. науч. журн. 2001. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2001/1/novuy-istorizm-russkaya-versiya.html> (дата обращения: 27.03.2022).
6. Россман В. После философии: Кожев, «конец истории» и русская мысль [Электронный ресурс] // Журнальный зал – Русский толстый журнал как эстетический феномен: электрон. науч. журн. 2018. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/1999/5/rossman.html> (дата обращения: 16.08.2020).
7. Жубара А. Идея конца истории: Вл. Соловьёв и А. Кожев [Электронный ресурс] // Энциклопедия культур *Déjà vu*: электрон. науч. журн. 2005. URL: http://ec-dejavu.ru/e/End_History-2.html (дата обращения: 27.02.2022).
8. Love J. *The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève*. New York: Columbia University Press, 2018. 376 p.
9. Кожев А.В. Очерк феноменологии права // Кожев А.В. Атеизм и другие работы / пер. с фр. А.М. Руткевича и др. М.: Праксис, 2006. С. 295–323.
10. Кожев А.В. набросок доктрины французской политики (27 августа 1945 г.) // Прогнозис. 2005. № 1. С. 16–54.
11. Кожев А.В. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2013. 792 с.
12. Roth M.S. *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-century France*. Ithaca NY: Cornell University Press, 1988. 271 p.
13. Геруланос С. Александр Кожев: происхождение «антигуманизма», или «конец истории» [Электронный ресурс] // Журнальный клуб Интелрос: электрон. науч. журн. 2012. URL: <http://www.intelros.ru/readroom/nlo/y4-2012/16094-aleksandr-kozhev-proishozhdenie-antigumanizma-ili-konec-istorii.html> (дата обращения: 21.02.2021).
14. Groys B. *Introduction to Antiphilosophy*. London: Verso, 2012. 269 p.
15. Aron R. *Memoires. 50 ans de reflexion politique*. Paris: Julliard, 1983. 778 p.
16. Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2 / под общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. 2-е изд. М.: Мысль, 1990. С. 635–763.
17. Федотов Г.П. Об антихристовом добре // Вл. Соловьёв: Pro et contra (Русский Путь). Т. 2. Антология. СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 2002. С. 454–466.
18. Сербиненко В.В. Философская эсхатология Вл. Соловьёва [Электронный ресурс] // Anthropology. Web-кафедра философской антропологии: электрон. науч. журн. 2003. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/serbinenko-vv/filosofskaya-eschatologiya-vsoloveva> (дата обращения: 19.01.2022).

References

(Sources)

Collected Works

1. Kozhev, A.V. *Ocherk fenomenologii prava* [An essay on the phenomenology of right], in Kozhev, A.V. *Ateizm i drugie raboty* [Atheism and other works]. Moscow: Praksis, 2006, pp. 295–323.
2. Solov'ev, V.S. *Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vsemirnoy istorii* [Three conversations about war, progress and the end of world history], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 635–763.

Individual Works

3. Aron, R. *Memoires. 50 ans de reflexion politique*. Paris: Julliard, 1983. 778 p.
4. Kozhev, A.V. *Nabrosok doktriny frantsuzskoy politiki (27 avgusta 1945 g.)* [Outline of the Doctrine of French Politics (August 27, 1945)], in *Prognosis*, 2005, no. 1, pp. 16–54.
5. Kozhev, A.V. *Vvedenie v chtenie Gegelya* [Introduction to Reading Hegel]. Saint-Petersburg: Nauka, 2013. 792 p.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Paper)

6. Fedotov, G.P. Ob antikhristovom dobre [About the anti-Christian good], in *Vl. Solov'ev: Pro et contra (Russkiy Put')*. T. 2. *Antologiya* [V. Solovyov: Pro et contra (The Russian Way). Vol. 2. Anthology]. Saint-Petersburg: Russkiy Khristianskiy gumanitarnyy institut, 2002, pp. 454–466.
7. Maksimov, M.V. Aleksandr Kozhev i Vladimir Solov'ev: analiz metafizicheskogo obosnovaniya istoriosofii [Alexander Kozhev and Vladimir Soloviev: an analysis of the metaphysical underpinning of historiosophy], in *Sbornik nauchnykh statey «Filosofiya. Kul'tura. Upravlenie»* [Philosophy. Culture. Management. Collection of scientific articles]. Moscow: MGIE'T–TU–MPGU, 1999, pp. 48–61.

(Monographs)

8. Evlampiev, I.I. *Russkaya filosofiya v evropeyskom kontekste* [Russian Philosophy in a European Context]. Saint-Petersburg: RKhGA, 2017. 468 p.
9. Groys, B. *Introduction to Antiphilosophy*. London: Verso, 2012. 269 p.
10. Love, J. *The Black Circle: A Life of Alexandre Kojève*. New York: Columbia University Press, 2018. 376 p.
11. Onfray, M. *L'Ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*. Paris: Flammarion, 2012. 608 p.
12. Roth, M.S. *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-century France*. Ithaca NY: Cornell University Press, 1988. 271 p.

(Electronic Resources)

13. Etkind, A.M. Novyy istorizm, russkaya versiya [New Historicism, Russian version], in *Zhurnal'nyy zal – Russkiy tolsty zhurnal kak esteticheskiy fenomen: elektronnyy nauchnyy zhurnal*, 2001. Available at: <https://magazines.gorky.media/nlo/2001/1/novyyj-istorizm-russkaya-versiya.html> (data obrashcheniya: 27.03.2022).
14. Gerulanos, S. Aleksandr Kozhev: proiskhozhdenie «antigumanizma», ili «konets istorii» [Alexander Kozhev: the origin of “anti-humanism”, or “the end of history”], in *Zhurnal'nyy klub Intelros: elektronnyy nauchnyy zhurnal*, 2012. Available at: <http://www.intelros.ru/readroom/nlo/y4-2012/16094-aleksandr-kozhev-proishozhdenie-antigumanizma-ili-konec-istorii.html> (data obrashcheniya: 21.02.2021).
15. Groys, B.E. Romanticheskaya byurokratiya: postistoricheskaya mudrost' Aleksandra Kozheva [Romantic Bureaucracy: The Posthistoric Wisdom of Alexander Kozhev], in *Tsentral'noy muzeologii: elektronnyy nauchnyy zhurnal*, 2016. Available at: http://redmuseum.church/groys_kojeve (data obrashcheniya: 15.03.2022).
16. Rossman, V. Posle filosofii: Kozhev, «konets istorii» i russkaya mysl' [After philosophy: Kozhev, “the End of history” and Russian thought], in *Zhurnal'nyy zal – Russkiy tolsty zhurnal kak esteticheskiy fenomen: elektronnyy nauchnyy zhurnal*, 2018. Available at: <http://magazines.russ.ru/nz/1999/5/rossman.html> (data obrashcheniya: 16.08.2020).
17. Serbinenko, V.V. Filosofskaya eskhatologiya Vl. Solov'eva [V. Solovyov's Philosophical Eschatology], in *Antropologiya. Web-kafedra filosofskoy antropologii: elektronnyy nauchnyy zhurnal*, 2003. Available at: <http://anthropology.ru/ru/text/serbinenko-vv/filosofskaya-eschatologiya-vlsoloveva> (data obrashcheniya: 19.01.2022).
18. Zhubara, A. Ideya kotsa istorii: Vl. Solov'ev i A. Kozhev [The idea of the end of history: V. Solovyov and A. Kozhev], in *Ehntsiklopediya kul'tur Déjà vu: elektronnyy nauchnyy zhurnal*, 2005. Available at: http://ec-dejavu.ru/e/End_History-2.html (data obrashcheniya: 27.02.2022).

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

HISTORY OF PHILOSOPHY

УДК 93/94:27

ББК 87.3(2)53:86.372.24

Федор Александрович Гайда

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, богословский факультет, доктор исторических наук, доцент, приглашенный сотрудник Лаборатории исследований церковных институций, Россия, Москва, e-mail: fyodorgayda@gmail.com

Интеллигенция и Церковь: вопрос о соотношении идейного и духовного в лидерстве (конец XIX – начало XX в.)¹

Аннотация. Рассматривается вопрос о взаимоотношениях интеллигенции и Церкви в России в период масштабных социально-экономических и политических изменений рубежа XIX–XX вв. (включая Февральскую революцию 1917 г.). Актуальность исследования связана с появлением в последнее время ряда работ, посвященных восприятию интеллигенции в церковной среде. В то же время представления интеллигенции о Церкви в научной литературе раскрыты еще не полностью. Исследование основано на публицистике, делопроизводстве (материалах Религиозно-философских собраний и Петербургского Религиозно-философского общества), материалах периодики, источниках личного происхождения. Сделан вывод, что в этот период интеллигенция в собственной среде уже рассматривалась как параллельный Церкви проект, что неизбежно наделало саму интеллигенцию соответствующими чертами (мессианством, жертвенностью, эсхатологией, культом святых). При этом показано, что первостепенной была не духовная, а социальная и, в особенности, идейная роль интеллигенции, нашедшая отражение в работах народников (Г.И. Успенского, Н.К. Михайловского). Демонстрируется, что Д.С. Мережковский развивая эту традицию, придавал интеллигенции всемирное и мистическое значение. Отмечается, что критиками такого подхода в 1900-е гг. выступили В.А. Тернавцев, А.А. Блок и Вяч. Иванов, которыми был поставлен вопрос о вхождении интеллигенции в церковную ограду. Сделан вывод, что после победы Февральской революции 1917 г. интеллигенция приступила к реализации собственного проекта преобразования церковного устройства на демократических основаниях.

Ключевые слова: интеллигенция, Русская Православная Церковь, «новое религиозное сознание», идейное лидерство, духовное лидерство, Февральская революция 1917 г., Святейший Синод

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 19-78-10143, <https://rscf.ru/project/19-78-10143/>. Организация выполнения проекта – Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. The study was supported by the Russian Science Foundation grant No. 19-78-10143, <https://rscf.ru/project/19-78-10143/>. Organization of the project implementation – St. Tikhon Orthodox University for the Humanities.

Fyodor Aleksandrovich Gayda

Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Faculty of Theology, Habilitated doctor (History), Associate Professor, Visiting Fellow of the Ecclesiastical Institutions Research Laboratory, Russia, Moscow, e-mail: fyodorgayda@gmail.com

Intelligentsia and the Church: the Issue of the Correlation of the Ideal and Spiritual in Leadership (late XIX – beginning XX centuries)

Abstract. The question of the relationship between the intelligentsia and the Church in Russia during the period of large-scale socio-economic and political changes at the turn of the 19th–20th centuries (including the February Revolution of 1917) is considered. The relevance of the study is determined by the recent appearance of works devoted to the perception of the intelligentsia in the church environment. At the same time, the ideas of the intelligentsia about the Church in the scientific literature have not yet been fully disclosed. The study is based on journalism, office work (materials of the Religious-Philosophical Meetings and the St. Petersburg Religious-Philosophical Society), periodicals, and sources of personal origin. It is concluded that during this period, the intelligentsia in its own environment was already considered as a project parallel to the Church, which inevitably endowed the intelligentsia itself with the appropriate features (messiahism, sacrifice, eschatology, the cult of saints). At the same time, it is shown that the primary was not the spiritual, but the social and, in particular, the ideological role of the intelligentsia, which was reflected in the works of the populists (G.I. Uspensky, N.K. Mikhailovsky). It is shown that D.S. Merezhkovsky developed this tradition, but gave the intelligentsia a global and mystical sound. It is noted that the critics of this approach were V.A. Ternavtsev, A.A. Blok and Vyach. Ivanov in the 1900s; these thinkers spoke of the need for the intelligentsia to enter the Church. It is concluded that after the victory of the February Revolution of 1917, the intelligentsia began to implement their own project of transforming the church system on democratic grounds.

Key words: intelligentsia, Russian Orthodox Church, “new religious consciousness”, ideological leadership, spiritual leadership, February Revolution of 1917, Holy Synod

DOI: 10.17588/2076-9210.2023.2.092-110

Масштабные социально-экономические изменения в России во второй половине XIX – начале XX в. неизбежно порождали ситуацию политического и духовного кризиса (перелома). Это стало вызовом как для Церкви (существовавшей в рамках синодального строя и в административном смысле являвшейся частью государства), так и для образованного общества. Последнее зачастую претендовало на роль руководителя страны и в этой связи должно было обозначить свою позицию, в том числе, в отношении Церкви. Актуальность исследования дополняется тем, что в современной историографии проблема реакции церковной среды на амбиции интеллигенции уже получила должное освещение².

² См.: Винюкова Н.В. Русская «интеллигенция» рубежа XIX–XX веков: от светского канона к церковному // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2022. Т. 6, № 1. С. 65–88 [1];

Термин «интеллигенция» для обозначения определенной социальной группы сформировался в России в 60-е гг. XIX в. Первоначально под ним понималось образованное общество. Предполагалось, что оно является коллективным самосознанием страны, хотя при этом отмечалось, что интеллигенция часто находилась не на высоте своих нравственных и духовных задач³. Например, в 1880 г. Ф.М. Достоевский писал: «Нет, уж я лучше буду с народом; ибо от него только можно ждать чего-нибудь, а не от интеллигенции русской, народ отрицающей и которая даже не интеллигентна». Тем не менее писатель выражал надежду на будущее: «Возрождается и идет новая интеллигенция, та хочет быть с народом. А первый признак неразрывного общения с народом есть уважение и любовь к тому, что народ всею целостью своей любит и уважает более и выше всего, что есть в мире, – то есть своего Бога и свою веру. Эта новогрядущая интеллигенция русская, кажется, именно теперь начинает подымать голову. Именно, кажется, теперь она потребовалась к общему делу, и она это начинает и сама сознавать» [4, с. 236]. Таким образом, речь шла о приоритете духовного над идейным: если идейность давала право на насилие в отношении народа ради высокой задачи, то духовный подход предполагал самопожертвование. В идейном интеллигенция достигала апогея своей самости и власти, в духовном могла слиться с народом и Церковью в единое целое.

«Настоящая интеллигенция»

Уже в 1880-е гг. в русской социалистической публицистике (не без влияния консерваторов) стало складываться новое значение интеллигенции: упор был сделан не на образовании, а на идейности⁴. О подлинно «народной интеллигенции» стал писать Г.И. Успенский. Он противопоставлял существующую в народе правду «наивного лесного зверства» и правду «божескую», которую «и вносила в народную среду народная интеллигенция». При этом публицист проводил прямую параллель между «народной интеллигенцией» и христианскими святыми: «Ее был тип Божия угодника. Но это не тот угодник, который, угождая Богу, заберется в дебрь или взлезет на столб и стоит на нем тридцать лет. Нет, наш народный угодник хоть и отказывается от мирских забот, но живет только для мира» [6, с. 125–126]. В качестве примера приводился канонизированный Церковью православный иерарх – Тихон Задонский, отличавшийся заботой о простом народе. Успенский обосновывал необходимость существова-

Ячменик В.А., Макарова А.В. «В Церкви должно воскреснуть пророчество»: фигура пророка в русской мысли рубежа XIX–XX вв. // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2022. Вып. 100. С. 45–64 [2].

³ См.: Гайда Ф.А. «Русская интеллигенция»: рождение понятия // Философия. Высшая школа экономики. 2020. Т. IV, № 2. С. 229–248 [3].

⁴ См.: Гайда Ф.А. Миссия «интеллигенции» в публицистике русского освободительного движения (1882–1909) // Вопросы философии. 2019. № 9. С. 141–149 [5].

ния «народной интеллигенции» вещами сугубо практическими: «Дела такого угодного Богу и народу человека как нельзя лучше подходили к общим условиям земледельческого быта. <...> Эта интеллигенция “угодников божиих” внесла в народную русскую массу бездну всевозможной нравственной и физической опрятности (посты, браки в известное время года и т.д.)» [6, с. 171]. Успенский рассуждал в секулярном ключе, понимая под христианством идею социальной справедливости. «Новая интеллигенция» являлась ее носителем: «Тип человека, который, во-первых, “любил” и, во-вторых, любил “правду” ... мы называем народной интеллигенцией» [6, с. 201].

Именно за этой интеллигенцией, по мнению Успенского, было будущее⁵. «Настоящая интеллигенция» объединялась общей нравственной идеей служения: «Интеллигенция среди всяких положений, званий и состояний исполняет всегда одну и ту же задачу. Она всегда – свет, и только то, что светит, или тот, кто светит, и будет исполнять интеллигентное дело, интеллигентную задачу. В поле – светят сучья хвороста, в избе – лучина, в богатом доме – лампа. Но везде разными способами задача исполняется одна и та же: во тьму вносится свет...» [8, с. 237]. Мысль Успенского поддержал наиболее влиятельный народнический публицист конца века Н.К. Михайловский: «Святые угодники были интеллигенцией своего времени. Мы должны их взять за образец для своей деятельности» [9, с. 338].

В.С. Соловьев, напротив, резко критиковал подобное «народопоклонничество», вновь напоминая интеллигенции о ее просветительской задаче и считая эту задачу подлинно христианской. Поэтому Соловьев и апеллировал к взгляду Достоевского⁶. Важно отметить, что в «Краткой повести об антихристе» (1900 г.) «весьма известный среди русского народа» старец Иоанн, епископ на покое, наделяется Соловьевым чертами того же Тихона Задонского⁷. Конечно, в данном случае старец занят не улучшением народного быта, а спасением православного народа. Неслучайно Н.А. Бердяев в период своего увлечения «новым религиозным сознанием» и дружбы с Д.С. Мережковским (его критическое отношение к взглядам В.С. Соловьева на рубеже веков известно⁸) заявил: «Достоевский и Вл. Соловьев больше всех сделали для нового религиозного движения, это самые большие наши люди, наши учителя, но их религиозная душа наполовину была еще старая. <...> В Церковь они шли по-старому, все их богатства не входили с ними в Церковь,

⁵ См.: Успенский Г.И. Власть земли // Успенский Г.И. Полное собрание сочинений: в 14 т. Т. 5. М.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 401–402.

⁶ См.: Соловьев В.С. Идолы и идеалы. 1891 // Соловьев В.С. Собрание сочинений В.С. Соловьева. В 10 т. Т. 5. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911–1914. С. 372–378 [10].

⁷ См.: Соловьев В.С. Три разговора. 1899–1900 // Соловьев В.С. Собрание сочинений В.С. Соловьева. В 10 т. Т. 10. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911–1914. С. 208 [11].

⁸ См.: Коростелев О.А. Круг Мережковских о Вл. Соловьеве до революции и в эмиграции // Соловьёвские исследования. 2018. Вып. 3 (59). С. 78–80 [12].

весь их опыт не делал этой Церкви обширнее и поместительнее, в Церкви они себя лишь отрицали» [13, с. 199–200].

В результате народнической проповеди была подготовлена почва для прямого сопоставления (противопоставления) интеллигенции и Церкви. На рубеже веков В.А. Тернавцевым был подготовлен доклад «Русская Церковь пред великою задачей». При открытии петербургских Религиозно-философских собраний в конце 1901 г. первые два их заседания были посвящены обсуждению именно этого текста. Тернавцев исходил именно из заложенного народниками восприятия интеллигенции как «силы самой способной к гражданскому творчеству во имя принятой в душу идеи»⁹. Публицист давал такое определение «интеллигенции»: «Нечто единое, целое, связанное единством исканий и разума, во взаимной поддержке и ответственности перед окончательным судом истории. <...> Она движется идеей нового строя, нового общества, – одухотворенного, где нет разлада между идеалом и действительностью»¹⁰. Однако если народники склонны были сблизать идею интеллигенции и христианскую идею, то Тернавцев их полностью противопоставлял: «Любовь интеллигенции к ближнему ... это иная, не Христова любовь. Христова любовь к ближнему всегда дает мир сердцу и освобождение. Интеллигенция, несмотря на огромность жертв, на чувство исполненного долга при своем служении народу, ни мира, ни радости в душе не имела. Напротив, разлад, разочарование, тоску» [14, с. 35]. То же самое касалось задач Церкви и задач интеллигенции: одна вела к личному и «потустороннему» спасению, другая – к общественному и земному. Сила интеллигенции заключалась в том, что она, хотя и противостояла Церкви, но все же подражала ей. Служа своей идее, интеллигенция «создала свой тип безрелигиозного проповедника – агитатора»¹¹. Поэтому Тернавцев сохранял веру в возможность христианского обращения интеллигенции: «Разочаровавшись в самом духе своего просвещения, интеллигенция может повернуть к Церкви, явив собой тип благочестия в духе общественного служения» [14, с. 25].

«Революция духа»

Активный участник Религиозно-философских собраний, Д.С. Мережковский в молодости находился под большим влиянием Успенского и Михайловского, разойдясь с народничеством лишь на почве собственных мистических исканий¹². С началом Первой русской революции 1905–1907 гг. Мережковский

⁹ См.: Заседание I // Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) / под ред. С.М. Половинкина. М.: Республика, 2005. С. 8 [14].

¹⁰ Там же. С. 13.

¹¹ См. Заседание I // Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.). С. 10.

¹² См.: Николюкин А. Феномен Мережковского // Д.С. Мережковский: pro et contra: личность и творчество Дмитрия Мережковского в оценке современников: антология / сост., вступ. ст., коммент., библиогр. А.Н. Николюкин. СПб.: РХГИ, 2001. С. 11–12 [15].

выступил с идеей «революции духа», в рамках которой «русской интеллигенции» уделялось центральное место. «Новая церковь» (она же «новая социальность»), согласно этому учению, могла возникнуть на основе «русской интеллигенции», чтобы затем преобразить весь мир. В программной статье «Грядущий Хам» (1905 г.) Мережковский писал: «Я не берусь решить, что такое русская интеллигенция, чудо ли она или чудовище, – я только знаю, что это, в самом деле, нечто единственное в современной европейской культуре» [16, с. 26]. Переосмысливая (с точностью до наоборот) главную идею Тернавцева, Мережковский утверждал: «О русской интеллигенции иногда можно сказать то же, что о Белинском: она еще не с Христом, но уже с нею Христос» [16, с. 34]. Знаменитой уваровской триаде («православию, самодержавию, народности») Мережковский противопоставлял новую триаду – революционную: интеллигенцию, новую церковь и восставший русский народ. Главной угрозой для «революции духа» выступало мещанское (буржуазное) черносотенство. Публицист писал: «Мироправитель тьмы века сего и есть грядущий на царство мещанин, Грядущий Хам. У этого Хама в России – три лица. Первое, настоящее, – над нами, лицо самодержавия, мертвый позитивизм казенщины, китайская стена табели о рангах, отделяющая русский народ от русской интеллигенции и русской церкви. Второе лицо, прошлое, – рядом с нами, лицо православия, воздающего кесарю Божие, той церкви, о которой Достоевский сказал, что она “в параличе”. <...> Мертвый позитивизм православной казенщины, служащий позитивизму казенщины самодержавной. Третье лицо, будущее, – под нами, лицо хамства, идущего снизу, – хулиганства, босячества, черной сотни, – самое страшное из всех трех лиц. Эти три начала духовного мещанства соединились против трех начал духовного благородства: против земли, народа – живой плоти, против церкви – живой души, против интеллигенции – живого духа России» [16, с. 37–38].

Первая русская революция представлялась Мережковскому началом всемирного преображения: «Политическая революция в России только первый приступ этих более рождающих. <...> В революции правда человеческая становится Божеской; в религии правда Божеская становится человеческой; обе эти правды должны соединиться в новую, совершенную, Богочеловеческую истину» [17, с. 93]. Будучи сторонником социалистической идеологии, Мережковский резко критиковал либералов, в том числе близких либерализму религиозных философов. Православные «реформаторы», особенно Н.А. Бердяев и С.Н. Булгаков¹³, обличались публицистом как духовные реакционеры: «Религиозные революционеры вышли из православия, из религиозного утверждения старого государственного порядка и пришли к его отрицанию, к революции; реформаторы идут обратным путем: выйдя из революции, идут в православие» [17, с. 92].

¹³ См.: Колеров М.А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб.: Алетейя, 1996. С. 282–285 [18].

Позднее мысли Мережковского развивал его соратник А.В. Карташев. Однако для успеха духовной революции, по его мнению, интеллигенция должна была овладеть Церковью, ее организацией. На заседании петроградского Религиозно-философского общества (наиболее известного тогда в стране религиозно-философского форума) в апреле 1915 г. Карташев заявлял: «Новое вино непрерывно растущих запросов жизни и религиозного сознания нельзя вливать в старые мехи ни одного из существующих законченных вероисповеданий христианства. Ни одно из них не в состоянии решить задачи, ему непосильной, ибо каждое есть только частичное воплощение неисчерпаемой глубины живого духа и живого существа церкви. Каждое стареет, изнемогает, иссыкает» [19, с. 185]. Карташев (как ранее и Мережковский) приводил в пример Реформацию, которая не привела к обновлению христианства¹⁴. Позднее, на октябрьском заседании 1915 г., Карташев отрицал возможность реформировать Церковь каноническим путем, поскольку «канонизм формален, мертв». Публицист пришел к выводу: «Надо устроить самым демократическим образом Церковь, освободить ее, и если в ней есть внутренняя христианская жизнь, тогда это скажется в том, что эти освобожденные силы запросят чего-то другого, они преобразят Церковь во всех ее частях, не в смысле только канона и поправки богослужбных книг, ибо такая мысль существует и в Синоде, а в смысле изменения самых форм деятельности Церкви, в смысле изменения проповеди, литературы, мысли, в смысле всего христианского мировоззрения, доходя, быть может, до перерождения самого духа церковного, ибо этот дух создает народ и культура» [20, с. 235–236]. Таким образом, спасение Церкви шло извне Церкви.

«Умертвить себя»

В целом идеи Мережковского вызвали большой резонанс. В ноябре 1908 г. на заседании общества с резкой критикой интеллигенции выступил поэт А.А. Блок (доклад «Россия и интеллигенция»). Он ставил под сомнение ее способность возглавить народ. Интеллигентская «любовь к народу» еще с екатерининских времен оставалась, по мнению Блока, лишь отражением любви к самой себе: «Ходят в народ, исполняются надеждами и отчаиваются; наконец, погибают, идут на казнь и на голодную смерть за народное дело. Может быть, наконец поняли даже душу народную; но как поняли? Не значит ли понять все и полюбить все – даже враждебное, даже то, что требует отречения от самого дорогого для себя, – не значит ли это ничего не понять и ничего не полюбить?» [21, с. 363]. Блок возвращался к знаменитому спору «отца русской

¹⁴ См.: Заседание 12 апреля 1915 г. // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917. В 3 т. Т. 3 / сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева, Л.В. Хачатурян и др. М.: Русский путь, 2009. С. 185 [19].

интеллигенции» В.Г. Белинского с Н.В. Гоголем и напоминал слова писателя о долге интеллигента: «Монастырь наш – Россия! Облеките же себя умственно рясой чернеца и, всего себя умертвивши для себя, но не для нее, ступайте подвизаться в ней» [21, с. 365]. Блок указывал на то, что любовь к народу должна была вести интеллигенцию к жертве, к развоплощению в процессе практического сострадания¹⁵. Тем самым Блок выступал солидарно с Тернавцевым. По мнению Блока, вера интеллигенции в собственную миссию оборачивалась в отчаяние: «Если во мне самом нет ничего, что любил бы я больше, чем свою влюбленность индивидуалиста и свою тоску, которая, как тень, всегда и неотступно следует за такою влюбленностью?» [21, с. 366–367]. Вместо «Грядущего Хама» у Мережковского тут появлялся прямо противоположный образ – летящая «птица-тройка». Если у Мережковского «в белом венчике из роз» шла сама интеллигенция, то Блок позднее наградит им народ – но тоже революционный.

Поэт и философ Вячеслав Иванов, выступавший в собрании общества с докладом «О русской идее» вскоре после Блока, также приходил к выводу о неизбежном крушении секулярной просветительской миссии интеллигенции, поскольку эта миссия заключалась в «служении народу как некоему богу»¹⁶. Но – и тут мысль Иванова тоже возвращалась к идее Тернавцева – в таком служении могло скрываться и неосознанное обращение интеллигенции «к народу за Богом»: «Она не осмыслила этой тоски религиозно, она не сознавала, что не народа ей нужно, а того же, что нужно и народу, ... не ведала, что органически-примитивное духовное бытие народа есть ветхий завет, чающий раскрытия своей истины в новом религиозном сознании» [22, с. 408–410]. Однако, в отличие и от Тернавцева, и от Блока, Иванов настаивал на взаимном изменении интеллигенции и народа, условной деполитизации общественной активности и ее подчинении главной задаче – «воскресению» народа¹⁷.

«Церковная интеллигенция»

Ответом Мережковскому стал и знаменитый сборник «Вехи». С.Н. Булгаков, мысливший себя продолжателем В.С. Соловьева, более всех участников сборника настаивал на необходимости дальнейшего существования интеллигенции ввиду ее огромного значения для страны: «Для русской интелли-

¹⁵ См.: Заседание 13 ноября 1908 г. // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917. В 3 т. Т. 1 / сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева, Л.В. Хачатурян и др. М.: Русский путь, 2009. С. 365–366.

¹⁶ См.: Заседание 30 декабря 1908 г. // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917. В 3 т. / сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева, Л.В. Хачатурян и др. Т. 1. М.: Русский путь, 2009. С. 396 [22].

¹⁷ Там же. С. 407.

генции предстоит медленный и трудный путь перевоспитания личности, на котором нет скачков, нет катаклизмов и побеждает лишь упорная самодисциплина. Россия нуждается в новых деятелях на всех поприщах жизни: государственной – для осуществления “реформ”, экономической – для поднятия народного хозяйства, культурной – для работы на пользу русского просвещения, церковной – для поднятия сил учащей церкви, ее клира и иерархии» [23, с. 74–75]. Булгаков говорил об «отсутствии правильного учения о личности»¹⁸ и его создание считал своим долгом «хотя бы в качестве общественно-го “послушания”»¹⁹. Новое учение могло лечь в основание преобразования интеллигенции: «Церковная интеллигенция, которая подлинное христианство соединяла бы с просвещенным и ясным пониманием культурных и исторических задач (чего так часто недостает современным церковным деятелям), если бы таковая народилась, ответила бы насущной исторической и национальной необходимости» [23, с. 81–82]. Далее следовала очень показательная оговорка: «И даже если бы ей и на этой череде пришлось подвергнуться преследованиям и гонениям, которых интеллигенция столько претерпевает во имя своих атеистических идеалов, то это имело бы огромное историческое и религиозно-нравственное значение и совершенно особенным образом отозвалось бы в душе народной» [23, с. 82].

Новое направление интеллигентской активности Булгаков связывал с преobraженным пониманием личности. «Общественное послушание» мыслителя первоначально выразилось в написании работы «Философия хозяйства», которая оказалась проникнута как антикапиталистическим, так и антимарксистским пафосом. Экономическая проблематика рассматривалась именно в контексте учения о личности. Несколько позднее Булгаков напишет: «Стиль хозяйства соответствует духовному стилю эпохи (напр., довольно прозрачна связь, существующая между капитализмом и новоевропейским гуманизмом)» [24, с. 359]. Булгакову предстояло открыть духовное измерение личности, способной преодолеть материалистические искушения современного мира и преобразить его.

Первым специфически богословским произведением Булгакова стал «Свет Невечерний», написанный в 1911–1916 гг. и опубликованный в мае 1917 г., уже после Февральской революции. Центральной «земной» проблемой этой работы является обоснование «христианского мира» – общества, построенного на христианских ценностях. Булгаковский проект отнюдь не являлся апологией существующего порядка: монархического или республиканского. Булгаков пытался противопоставить идею Церкви секулярной идее исторического прогресса. Земная Церковь, по Булгакову, выступала естественным

¹⁸ См.: Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Интеллигенция в России: сб. ст. 1909–1910 / сост., коммент. Н. Казаковой; предисл. В. Шелохаева. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 64–65.

¹⁹ Там же. С. 75.

учреждением, существующим испокон веков: «Из кафоличности, как общего качества религиозного сознания следует, что в религиозном сознании, по самой его, так сказать, трансцендентальной природе, уже задана идея церковности, подобно тому как в гносеологическом сознании задана идея объективности знания. <...> Идея церкви родилась не в христианстве, она существует и раньше, и вне христианства. Поэтому можно <...> говорить о церкви иудейской, о церкви языческой, буддийской и пр.» (курсив наш. – Ф.Г.) [24, с. 56–57].

Естественную Церковь Булгаков сравнивал с политической партией или философской школой. При этом, разумеется, признавалась и мистическая составляющая: «Церковь не есть только “община последователей”, какую оставляли после себя великие учителя и пророки, но некое Существо, живой организм, Тело Христово» [24, с. 346]. Далее следовал тезис, не получавший никакого философского обоснования: «Это не мешает и тому, что она есть иерархически организованное общество, причем иерархия владеет божественною властью свершения таинств, преемственно через апостолов врученной ей самим Христом» [24, с. 346]. Истинная Церковь, по Булгакову, становилась центром и смыслом мироздания, этим оправдывались и ее видимые нестроения: «Церковь есть душа души мира и души истории. Онтология истории и есть церковная история, конечно, не внешняя “история церкви”, как учреждения, но внутреннее свершение ее судеб. Эти последние сплетены с общим ходом истории, но эта связь лежит так глубоко, что недоступна природному, непросветленному благодатию Божией человеку; она раскрывается в откровении, но и оно остается запечатленной тайной» [24, с. 409]. Таким образом, церковная иерархия и церковная история Булгаковым признавались, но их соответствие и Церкви естественной, и Церкви мистической в данной схеме очевидно провисало. Это сочетание давалось мыслителю с большим трудом, вне общей стройной логики булгаковских построений.

Ущербность конструкции восполнялась критикой альтернативных теорий. Оправдание Церкви достигалось тем, что остальной мир был намного хуже нее. Мир вне Церкви был обречен. Общественная эволюция не вела к нравственному прогрессу человечества²⁰. Любая абсолютизация демократии, по мнению Булгакова, прямо противопоставляла ее небесной Церкви²¹. Он предрекал демократии неизбежное сползание в вождистскую диктатуру с ярко выраженным антихристианской идеологией²². Но вместе с тем теократический проект Булгакова имел мистический характер и не был, в частности, связан с самодержавием²³.

²⁰ См.: Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции). С. 341–342.

²¹ Там же. С. 405.

²² Там же. С. 407.

²³ Там же. С. 394–395.

«Полная свобода Церкви»

Признавая или не признавая свои собственные грехи, интеллигенция тем не менее с еще большим размахом бичевала грехи «официальной Церкви». В начале XX в., особенно начиная с 1910 г., интеллигенция резко критиковала всевластие «синодальной бюрократии», порождавшее, по мнению критиков, пресловутый «паралич церкви». Причем под этой «бюрократией» понималось как чиновничество «ведомства православного вероисповедания», так и церковный епископат²⁴. По мнению интеллигенции, епископат оказался погрязшим в безнравственности, апогеем чего стала «распутинщина»²⁵. М.А. Новоселов (позднее причисленный Церковью к лику Новомучеников) в своем обращении к Синоду (1912 г.) писал про «хитрого заговорщика против святыни, церкви и гнусного растлителя душ и телес человеческих, Григория Распутина, дерзко прикрывающейся этой самой святыней церковной»²⁶.

Сразу после победы Февральской революции 1917 г. в статье «Трагизм церкви», опубликованной в ведущей кадетской газете «Речь» (кадетская партия составила костяк Временного правительства), директор Демидовского юридического лицея профессор В.Г. Щеглов, сын священника, писал: «Падение старого строя нигде не отзовется так катастрофически, как в православной церкви. Здесь менее, чем где-либо, понимали, куда идет жизнь, слепо держались мысли в незыблемость самодержавия и связывали с ним вековечное дело Христово» [28]. Н.А. Бердяев на страницах кадетского журнала «Русская мысль» приветствовал «падение священного русского царства» и пророчествовал о «новом откровении»²⁷. Мыслитель спорил с А.В. Карташевым о перспективах теократии в России. Бердяев утверждал, что теократия, даже «революционно-демократического типа», в современном мире невозможна; церковное христианство было «объективированным религиозным материализмом», оно противоречило изначальному мистическому настрою христианства. Лишь в гуманистической секуляризованной культуре, полагал философ, возможны будут новые откровения и пророчества²⁸.

Совет петроградского Религиозно-философского общества (секретарем его являлся А.В. Карташев) на своем заседании 11–12 марта 1917 г. обсудил

²⁴ См.: Гайда Ф.А. Либералы и церковь в начале XX в. // Этноконфессиональные и национальные проблемы развития отечественной государственности в теории, программатике и политико-правовой практике российского либерализма: сб. материалов Всерос. науч. конф. 1–3 октября 2015 г., г. Орел, Приокский государственный университет. Орел: Изд. дом «ОРЛИК», 2015. С. 154–163 [25].

²⁵ См.: Непрочное сближение [передовица] // Голос Москвы. 17 июня 1910 г. С. 1 [26].

²⁶ См.: Новоселов М. Голос православного мирянина // Голос Москвы. 24 января 1912 г. С. 1 [27].

²⁷ См.: Бердяев Н. Падение священного русского царства // Русская мысль. 1917. № 3. II пагинация. С. 16–23 [29].

²⁸ См.: Бердяев Н.А. Идеи и жизнь. Теократические иллюзии и религиозное творчество // Русская мысль. 1917. № 3. II пагинация. С. 71–80 [30].

вопрос об отношении революционного Временного правительства к Русской Церкви и постановил донести до Верховной власти мыслью о необходимости во имя «реальной свободы религиозной совести» отделения Церкви от государства. Отмечалось, что этот принцип «в чистом виде» возможен только при республике. Вместе с тем Совет требовал от правительства не только «упразднить созданную Духовным регламентом Петра I коллегиально-бюрократическую форму управления церковью», но и «устранить от ответственных постов всех иерархов, составлявших оплот самодержавия»²⁹. Указывалось, что новый революционный обер-прокурор В.Н. Львов обнаружил якобы «недостаточно ясное проведение начала отделения церкви от государства». При этом отмечалось: «Принятие Синодом акта отречения царя от престола в обычной канцелярской форме “к сведению и исполнению” совершенно не соответствует тому огромной религиозной важности акту, посредством которого церковь признала царя помазанником Божиим. Необходим для раскрепощения народной совести и предотвращения возможности реставрации соответственный акт от лица церковной иерархии, упраздняющий силу таинства царского миропомазания, по аналогии с церковными актами, упраздняющими силу таинств брака и священства» [31]. Церковь должна была сакрально убить монархию и навсегда связать себя с республикой.

Весной 1917 г. в России началась «церковная революция»: происходила самоорганизация «церковных низов», епископат удалялся с кафедр, происходили выборы нового³⁰. Обер-прокурор В.Н. Львов, несмотря на обвинения со стороны СРФО, был ярко выраженным «церковным демократом» и сторонником широких церковных реформ³¹. Открыв первое же заседание после победы революции (4 марта), он предложил вынести из зала императорский трон «как эмблему Цезаро-Папизма» и тем символически положить конец господству светской власти над Церковью³². Принцип ее отделения от государства действительно начал осуществляться. 20 марта были отменены все вероисповедные ограничения. 25 марта, на Благовещение, правительство отменило все ограничения, имевшие место для лиц, лишенных сана. 20 июня состоялось отделение начальной школы от Церкви. 5 августа в преддверии Поместного собора был ликвидирован пост обер-прокурора и создано министерство вероисповеданий, что уравнивало в правах все конфессии.

²⁹ См.: Постановление Совета Религиозно-философского общества 1–12 марта 1917 г. // Отдел рукописей Российской Национальной библиотеки (ОР РНБ). Ф. 814. Оп. 1. Д. 177. Л. 1 [31].

³⁰ См.: Рогозный П.Г. Церковная революция 1917 года (Высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции). СПб.: Лики России, 2008. С. 61–206 [32].

³¹ См.: Гайда Ф.А. Церковная политика Временного правительства весной 1917 г. // XXII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, январь 2012 г.): Материалы. М.: ПСТГУ, 2012. С. 68–69 [33].

³² См.: Торжественное заседание Св. Синода // Новое время. 5 марта 1917 г. С. 5 [34].

Однако, несмотря на заявления нового обер-прокурора об освобождении Церкви, себя Львов считал «облеченным всеми прерогативами прежней царской власти в церковных делах», о чем и заявил Синоду 7 марта³³. Таким образом, самодержавная опека сменялась революционным диктатом. Методы революционного обер-прокурора оказались гораздо более резкими, чем у его предшественников, а вмешательство в дела Церкви – гораздо более грубым и бесцеремонным. Уже через два дня он отправил на покой петроградского митрополита Питирима (Окнова) и предложил уйти московскому митрополиту Макарию (Парвицкому-Невскому), мотивировав такой шаг прежней близостью владыки к Распутину. Синод попытался отстоять архиерея, но 20 марта он был уволен на покой. Львов единолично назначил в состав Синода епископов Андрея (Ухтомского) и Владимира (Путяту) – активных сторонников церковного реформирования. Затем обер-прокурор потребовал от Синода подготовить новый закон о церковном управлении, причем требовал внести в него принцип выборности иерархии и отмены «кастовости» в Церкви. После обращения Синода с протестом к Временному правительству Львов отстранил Синод от управления хозяйственной частью, пригрозил распустить весь его состав и единолично занялся подготовкой соответствующего закона³⁴.

14 апреля состав Синода был распущен по распоряжению правительства. В обновленный состав, самостоятельно определенный обер-прокурором, вошли 5 архиереев, 1 протопресвитер и 3 протоиерея. 26 апреля состоялось первое заседание Синода в новом составе, где Львов выступил с речью, которая стала образцом революционной диалектики: «Обер-прокурорская власть всеми силами стремится к полной свободе церкви. <...>, но в настоящий момент переустройства всей церковной жизни на новых началах свободного самоопределения ... он [обер-прокурор – Ф.Г.] ... не может не вмешиваться в жизнь церкви, т.е. не проявлять здесь даже, пожалуй, некоторого самовластия» [37, с. 16]. Обер-прокурор обвинил епископат в стремлении сохранить полноту церковной власти, хотя сам он «потерял почти всякий кредит». Львов обещал передать всю полноту церковной власти лишь поместному собору, считая его представительством церковных «низов»³⁵. На том же заседании Львов активно поддержал направленное в Синод ходатайство т.н. московского исполнительного комитета объединенного духовенства о созыве 1 июня Всероссийского съезда духовенства и мирян без участия епископата и монашествующих. Обер-прокурор полагал, что «современный епископат потерял всякое доверие, вся-

³³ Фруменкова Т.Г. К биографии Владимира Николаевича Львова // Из глубины времен. № 9. СПб., 1997. С. 94 [35].

³⁴ См.: Фруменкова Т.Г. Высшее православное духовенство России в 1917 г. // Из глубины времен. № 5. СПб., 1995. С. 77–78 [36].

³⁵ См.: Любимов Н., протопресв. Дневник о заседаниях вновь сформированного Синода (12 апреля – 12 июня 1917 г.) // Российская Церковь в годы революции (1917–1918): сб. М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1995. С. 16–17 [37].

кий авторитет» и появление на съезде «архиереев-распутинцев» вызовет лишь «всеобщий соблазн, грандиозный скандал»³⁶.

30 мая Львов представил Синоду собственный проект его устройства, в соответствии с которым туда должны были входить 4 епископа, 4 пресвитера и 4 мирянина. Обер-прокурор предложил избрать их на предстоящем 1 июня съезде, а подобную спешку объяснил тем, что «современный состав Синода никакого авторитета не имеет, и если держится, то только личным авторитетом обер-прокурора»³⁷. Только единодушный протест состава Синода заставил Львова отказаться от такого плана³⁸. Однако на первом заседании Предсоборного совета 13 июня Львов предложил проводить заседания поместного собора по двум отдельным куриям: епископата (1/3 от состава собора) и клира и мирян (2/3 состава)³⁹. Временное правительство намеревалось созвать поместный собор незадолго до начала работы Всероссийского Учредительного Собрания и закрепить линию на демократизацию церковного управления. 25 июля новым обер-прокурором стал А.В. Карташев, считавшийся сторонником этого курса. 5 августа, за 10 дней до созыва собора, Карташев стал министром вероисповеданий⁴⁰. Приход к власти большевиков резко изменил этот сценарий.

Таким образом, на рубеже XIX–XX вв. в России интеллигенция часто рассматривалась как параллельный Церкви проект, что неизбежно наделяло интеллигенцию соответствующими чертами (мессианством, жертвенностью, эсхатологией, культом святых). Тем не менее на первое место выходила не духовная, а идейная роль интеллигенции (Г.И. Успенский, Н.К. Михайловский, Д.С. Мережковский). Критиками такого подхода в 1900-е гг. выступили В.А. Тернавцев, А.А. Блок и Вяч. Иванов. Однако вопрос зачастую ставился не только о конкуренции, но и о вхождении интеллигенции в церковную ограду. В этой связи возникал вопрос о трансформации как интеллигенции, так и Церкви (С.Н. Булгаков). Но и в этом случае идейное начало должно было превалировать. После победы Февральской революции 1917 г. интеллигенция попыталась провести в жизнь свой проект церковного переустройства, но октябрьские события сорвали эту попытку.

Список литературы

1. Винюкова Н.В. Русская «интеллигенция» рубежа XIX–XX веков: от светского канона к церковному // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2022. Т. 6, № 1. С. 65–88.

³⁶ См.: Любимов Н., протопресв. Дневник о заседаниях вновь сформированного Синода (12 апреля – 12 июня 1917 г.) // *Российская Церковь в годы революции (1917–1918)*: сб. С. 21.

³⁷ Там же. С. 89–90.

³⁸ Там же. С. 90–93.

³⁹ Там же. С. 119–120.

⁴⁰ См.: Гайда Ф.А. Церковная политика Временного правительства весной 1917 г. // XXII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, январь 2012 г.): Материалы. С. 66–69.

2. Ячменник В.А., Макарова А.В. «В Церкви должно воскреснуть пророчество»: фигура пророка в русской мысли рубежа XIX–XX вв. // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2022. Вып. 100. С. 45–64.
3. Гайда Ф.А. «Русская интеллигенция»: рождение понятия // Философия. Высшая школа экономики. 2020. Т. IV, № 2. С. 229–248.
4. Достоевский Ф.М. – Благонравову А.Ф., 19 декабря 1880 г. // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 30. Кн. 1. Л.: Наука, 1988. С. 236–237.
5. Гайда Ф.А. Миссия «интеллигенции» в публицистике русского освободительного движения (1882–1909) // Вопросы философии. 2019. № 9. С. 141–149.
6. Успенский Г.И. Власть земли // Успенский Г.И. Полное собрание сочинений: в 14 т. Т. 5. М.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 97–202.
7. Успенский Г.И. Бог грехам терпит // Успенский Г.И. Полное собрание сочинений: в 14 т. Т. 5. М.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 297–405.
8. Успенский Г.И. Из разговоров с приятелями (На тему о «власти земли») // Успенский Г.И. Полное собрание сочинений: в 14 т. Т. 5. М.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 203–260.
9. Михайловский Н.К. Глеб Успенский как писатель и человек // Михайловский Н.К. Литературная критика: статьи о русской литературе XIX – начала XX века. М.: Худож. лит., 1989. С. 289–401.
10. Соловьёв В.С. Идолы и идеалы. 1891 // Соловьёв В.С. Собрание сочинений В.С. Соловьёва. В 10 т. Т. 5. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911–1914. С. 366–401.
11. Соловьёв В.С. Три разговора. 1899–1900 // Соловьёв В.С. Собрание сочинений В.С. Соловьёва. В 10 т. Т. 10. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911–1914. С. 81–221.
12. Коростелев О.А. Круг Мережковских о Вл. Соловьёве до революции и в эмиграции // Соловьёвские исследования. 2018. Вып. 3(59). С. 7–86.
13. Заседание 12 декабря 1907 г. // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917. В 3 т. Т. 1 / сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева, Л.В. Хачатурян и др. М.: Русский путь, 2009. С. 183–222.
14. Заседание I // Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) / под ред. С.М. Половинкина. М.: Республика, 2005. С. 5–44.
15. Николокин А. Феномен Мережковского // Д.С. Мережковский: pro et contra: личность и творчество Дмитрия Мережковского в оценке современников: антология / сост., вступ. ст., коммент., библиогр. А.Н. Николокин. СПб.: РХГИ, 2001. С. 7–28.
16. Мережковский Д.С. Грядущий Хам // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений Дмитрия Сергеевича Мережковского. Т. 14. М., 1914. С. 5–39.
17. Мережковский Д.С. Реформация или революция? // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений Дмитрия Сергеевича Мережковского. Т. 16. М., 1914. С. 83–93.
18. Колеров М.А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб.: Алетейя, 1996. 375 с.
19. Заседание 12 апреля 1915 г. // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917. В 3 т. Т. 3 / сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева, Л.В. Хачатурян и др. М.: Русский путь, 2009. С. 167–186.
20. Заседание 25 октября 1915 г. // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917. В 3 т. Т. 3 / сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева, Л.В. Хачатурян и др. М.: Русский путь, 2009. С. 220–255.
21. Заседание 13 ноября 1908 г. // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917. В 3 т. Т. 1 / сост., подгот. текста,

вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева, Л.В. Хачатурян и др. М.: Русский путь, 2009. С. 359–372.

22. Заседание 30 декабря 1908 г. // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917. В 3 т. Т. 1 / сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева, Л.В. Хачатурян и др. М.: Русский путь, 2009. С. 387–418.

23. Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи; Интеллигенция в России: сб. ст. 1909–1910 / сост., коммент. Н. Казаковой; предисл. В. Шелохаева. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 43–84.

24. Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Путь, 1917. 426 с.

25. Гайда Ф.А. Либералы и церковь в начале XX в. // Этноконфессиональные и национальные проблемы развития отечественной государственности в теории, программатике и политико-правовой практике российского либерализма: сборник материалов Всероссийской научной конференции. 1–3 октября 2015 г., г. Орел, Приокский государственный университет. Орел: Издательский дом «ОРЛИК», 2015. С. 154–163.

26. Непрочное сближение [передовица] // Голос Москвы. 17 июня 1910 г. С. 1.

27. Новоселов М. Голос православного мирянина // Голос Москвы, 24 января 1912 г. С. 1.

28. Щеглов В. Трагизм церкви // Речь. 11 марта 1917 г. С. 2.

29. Бердяев Н. Падение священного русского царства // Русская мысль. 1917. № 3. II пагинация. С. 16–23.

30. Бердяев Н.А. Идеи и жизнь. Теократические иллюзии и религиозное творчество // Русская мысль. 1917. № 3. II пагинация. С. 71–80.

31. Постановление Совета Религиозно-философского общества 1–12 марта 1917 г. // Отдел рукописей Российской Национальной библиотеки (ОР РНБ). Ф. 814. Оп. 1. Д. 177. Л. 1–2.

32. Rogoznyy P.G. Церковная революция 1917 года (Высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции). СПб.: Лики России, 2008. 223 с.

33. Гайда Ф.А. Церковная политика Временного правительства весной 1917 г. // XXII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, январь 2012 г.): Материалы. М.: ПСТГУ, 2012. С. 66–69.

34. Торжественное заседание Св. Синода // Новое время. 5 марта 1917 г. С. 5.

35. Фруменкова Т.Г. К биографии Владимира Николаевича Львова // Из глубины времен. № 9. СПб., 1997. С. 87–105.

36. Фруменкова Т.Г. Высшее православное духовенство России в 1917 г. // Из глубины времен. № 5. СПб., 1995. С. 74–94.

37. Любимов Н., протопресв. Дневник о заседаниях вновь сформированного Синода (12 апреля – 12 июня 1917 г.) // Российская Церковь в годы революции (1917–1918): сб. М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1995. С. 15–120.

References

(Sources)

Collected Works

1. Bulgakov, S.N. Geroizm i podvizhnichestvo (Iz razmyshleniy o religioznoy prirode russkoy intelligentsii) [Heroism and asceticism (From reflections on the religious nature of the Russian intelligentsia)], in *Vekhi; Intelligentsiya v Rossii: sbornik statey. 1909–1910* [Milestones; Intelligentsia in Russia: Collection of articles 1909–1910]. Moscow: Molodaya gvardiya, 1991, pp. 43–84.

2. Lyubimov, N., archpriest. Dnevnik o zasedaniyakh vnov' sformirovannogo Sinoda (12 aprelya – 12 iyunya 1917 g.) [Diary about the meetings of the newly formed Synod (April 12 – June 12,

1917)], in *Rossiyskaya Tserkov' v gody revolyutsii (1917–1918). Sbornik*. [The Russian Church during the Revolution (1917–1918)]. Moscow: Krutickoe patriarshee podvor'e, 1995, pp. 15–120.

3. Postanovlenie Soveta Religiozno-filosofskogo obshchestva 11–12 marta 1917 g. [Decree of the Council of the Religious and Philosophical Society, March 11–12, 1917], in *Otdel rukopisey Rossiyskoy Natsional'noy biblioteki (OR RNB)* [Department of Manuscripts of the Russian National Library]. Fund 814. Inventory 1. File 177. Sheets 1–2.

4. Zasedanie I [Session 1], in *Zapiski peterburgskikh Religiozno-filosofskikh sobraniy (1901–1903 gg.)* [Notes of the St. Petersburg Religious and Philosophical Meetings (1901–1903)]. Moscow: Respublika, 2005, pp. 5–44.

5. Zasedanie 12 aprelya 1915 g. [Session April 12, 1915], in *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde): Istoriya v materialakh i dokumentakh: 1907–1917. V 3 t., t. 3* [Religious-Philosophical Society in St. Petersburg (Petrograd): History in Materials and Documents: 1907–1917. In 3 vol., vol. 3]. Moscow: Russkiy put', 2009, pp. 167–186.

6. Zasedanie 12 dekabrya 1907 g. [Session December 12, 1907], in *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde): Istoriya v materialakh i dokumentakh: 1907–1917. V 3 t., t. 1* [Religious-Philosophical Society in St. Petersburg (Petrograd): History in Materials and Documents: 1907–1917. In 3 vol., vol. 1]. Moscow: Russkiy put', 2009, pp. 183–222.

7. Zasedanie 30 dekabrya 1908 g. [Session December 30, 1908], in *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde): Istoriya v materialakh i dokumentakh: 1907–1917. V 3 t., t. 1* [Religious-Philosophical Society in St. Petersburg (Petrograd): History in Materials and Documents: 1907–1917. In 3 vol., vol. 1]. Moscow: Russkiy put', 2009, pp. 387–418.

8. Zasedanie 25 oktyabrya 1915 g. [Session October 25, 1915], in *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde): Istoriya v materialakh i dokumentakh: 1907–1917. V 3 t., t. 3* [Religious-Philosophical Society in St. Petersburg (Petrograd): History in Materials and Documents: 1907–1917. In 3 vol., vol. 3]. Moscow: Russkiy put', 2009, pp. 220–255.

9. Zasedanie 13 noyabrya 1908 g. [Session November 13, 1908], in *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde): Istoriya v materialakh i dokumentakh: 1907–1917. V 3 t., t. 1* [Religious-Philosophical Society in St. Petersburg (Petrograd): History in Materials and Documents: 1907–1917. In 3 vol., vol. 1]. Moscow: Russkiy put', 2009, pp. 359–372.

Individual work

10. Berdyaev, N.A. Idei i zhizn'. Teokraticheskie illyuzii i religioznoe tvorchestvo [Ideas and life. Theocratic illusions and religious creativity], in *Russkaya mysl'*, 1917, no. 3, pagination II, pp. 71–80.

11. Berdyaev, N. Padenie svyashchennogo russkogo tsarstva [The fall of the sacred Russian kingdom], in *Russkaya mysl'*, 1917, no. 3, pagination II, pp. 16–23.

12. Bulgakov, S.N. *Svet Nevecherniy. Sozertsaniya i umozreniya* [Non-Evening Light. Contemplation and speculation]. Moscow: Put', 1917. 426 p.

13. Dostoevskiy F.M. letter to A.F. Blagonravov, December 19, 1880, in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 30, kn. 1* [Complete works in 30 vol., vol. 30, book 1]. Leningrad: Nauka, 1988, pp. 236–237.

14. Merezhkovskiy, D.S. Gryadushchiy Kham [Coming Ham], in Merezhkovskiy, D.S. *Polnoe sobranie sochineniy Dmitriya Sergeevicha Merezhkovskogo. T. 14* [The Complete Works of Dmitry Sergeevich Merezhkovsky. Vol. 14]. Moscow, 1914, pp. 5–39.

15. Merezhkovskiy, D.S. Reformatsiya ili revolyutsiya? [Reformation or Revolution?], in Merezhkovskiy, D.S. *Polnoe sobranie sochineniy Dmitriya Sergeevicha Merezhkovskogo. T. 16* [The Complete Works of Dmitry Sergeevich Merezhkovsky. V. 16]. Moscow, 1914, pp. 83–93.

16. Mikhaylovskiy, N.K. Gleb Uspenskiy kak pisatel' i chelovek [Gleb Uspensky as a writer and a person], in Mikhaylovskiy, N.K. *Literaturnaya kritika: stat'i o russkoy literature XIX – nachala XX veka* [Literary criticism: articles on Russian literature of the 19th – early 20th century]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1989, pp. 289–401.

17. Neprochnoe sblizhenie [peredovitsa] [Fragile Rapprochement (front page)], in *Golos Moskvy*, June 17, 1910. P. 1.

18. Novoselov, M. Golos pravoslavnogo miryanina [The voice of an Orthodox layman], in *Golos Moskvy*, January 24, 1912. P. 1.

19. Shcheglov, V. Tragizm tserkvi [The Tragedy of the Church], in *Rech'*, March 11, 1917. P. 2.

20. Solov'ev, V.S. Idoly i idealy [Idols and ideals], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy V.S. Solov'eva v 10 t., t. 5* [Collected works of V.S. Solovyov in 10 vol., vol. 5]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1911–1914, pp. 366–401.

21. Solov'ev, V.S. Tri razgovora. 1899–1900 [Three conversations. 1899–1900], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy V.S. Solov'eva v 10 t., t. 10* [Collected works of V.S. Solovyov in 10 vol., 10 t.]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1911–1914, pp. 81–221.

22. Torzhestvennoe zasедание Sv. Sinoda [Solemn meeting of the Holy Synod], in *Novoe vremya*, March 5, 1917. P. 5.

23. Uspenskiy, G.I. Bog grekham terpit [God tolerates sins], in Uspenskiy, G.I. *Polnoe sobranie sochineniy v 14 t., t. 5* [Complete Works in 14 vol., vol. 5]. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR, 1956, pp. 297–405.

24. Uspenskiy, G.I. Iz razgovorov s priyatel'nyami (Na temu o «vlasti zemli») [From conversations with friends (On the topic of “the power of the earth”)], in Uspenskiy, G.I. *Polnoe sobranie sochineniy v 14 t., t. 5* [Complete Works in 14 vol., vol. 5]. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR, 1956, pp. 203–260.

25. Uspenskiy, G.I. Vlast' zemli [The power of the earth], in Uspenskiy, G.I. *Polnoe sobranie sochineniy v 14 t., t. 5* [Complete Works in 14 vol., vol. 5]. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR, 1956, pp. 97–202.

(Articles from Scientific Journals)

26. Frumenkova, T.G. K biografii Vladimira Nikolaevicha L'vova [To the biography of Vladimir Nikolaevich Lvov], in *Iz glubiny vremen. No. 9*. Saint Petersburg, 1997, pp. 87–105.

27. Frumenkova, T.G. Vysshee pravoslavnoe dukhovenstvo Rossii v 1917 g. [The highest Orthodox clergy of Russia in 1917], in *Iz glubiny vremen. No. 5*. Saint Petersburg, 1995, pp. 74–94.

28. Gayda, F.A. Tserkovnaya politika Vremennogo pravitel'stva vesnoy 1917 g. [Church policy of the Provisional Government in the spring of 1917], in *Materialy XXII Ezhegodnoy bogoslovskoy konferentsii Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta (Moskva, yanvar' 2012 g.)* [Proceedings of the XXII Annual Theological Conference of the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University (Moscow, January 2012)]. Moscow: PSTGU, 2012, pp. 66–69.

29. Gayda, F.A. Missiya «intelligentsii» v publitsistike russkogo osvoboditel'nogo dvizheniya (1882–1909) [The Mission of the Intelligentsia in the Journalism of the Russian Opposition Movement (1882–1909)], in *Voprosy filosofii*, 2019, no. 9, pp. 141–149.

30. Gayda, F.A. «Russkaya intelligentsiya»: rozhdenie ponyatiya [“Russian intelligentsia”: the birth of the concept], in *Filosofiya. Vysshaya shkola ekonomiki*, 2020, vol. IV, no. 2, pp. 229–248.

31. Korostelev, O.A. Krug Merezhkovskikh o Vl. Solov'eve do revolyutsii i v emigratsii [Merezhkovsky circle about Vl. Solovyov before the revolution and in exile], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2018, issue 3(59), pp. 74–86.

32. Vinyukova, N.V. Russkaya «intelligentsiya» rubezha XIX–XX vekov: ot svetskogo kanona k tserkovnomu [Russian “intelligentsia” at the turn of the 19th–20th centuries: from the secular to the church canon], in *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki*, 2022, vol. 6, no. 1, pp. 65–88.

33. Yachmenik, V.A., Makarova, A.V. «V Tserkvi dolzhno voskresnut' prorochestvo»: figura proroka v russkoy mysli rubezha XIX–XX vv. [“Prophecy must rise in the Church”: the figure of a prophet in Russian thought at the turn of the 19th–20th centuries.], in *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, 2022, vol. 100, pp. 45–64.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

34. Gayda, F.A. Liberaly i tserkov' v nachale XX v. [Liberals and the Church at the Beginning of the 20th Century], in *Etnokonfessional'nye i natsional'nye problemy razvitiya otechestvennoy gosudarstvennosti v teorii, programmatike i politiko-pravovoy praktike rossiyskogo liberalizma: sbornik materialov Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii. 1–3 oktyabrya 2015 g., g. Orel, Priokskiy gosudarstvennyy universitet* [Ethno-confessional and national problems of the development of domestic statehood in the theory, programmatics and political and legal practice of Russian liberalism: Collection of materials of the All-Russian Scientific Conference. October 1–3, 2015, Orel, Prioksky State University]. Orel: Izdatel'skiy dom «ORLIK», 2015, pp. 154–163.

35. Nikolyukin, A. Fenomen Merezhkovskogo [The phenomenon of Merezhkovsky], in *D.S. Merezhkovskiy: pro et contra: lichnost' i tvorchestvo Dmitriya Merezhkovskogo v otsenke sovremennikov: antologiya* [D.S. Merezhkovsky: pro et contra: the personality and work of Dmitry Merezhkovsky as assessed by contemporaries: an anthology]. Saint-Petersburg: RKhGI, 2001. 568 p.

(Monographs)

36. Kolerov, M.A. *Ne mir, no mech. Russkaya religiozno-filosofskaya pechat' ot «Problem idealizma» do «Vekh». 1902–1909* [Not peace, but a sword. Russian religious and philosophical press from “Problems of Idealism” to “Milestones”. 1902–1909]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 1996. 375 p.

37. Rogoznyy, P.G. *Tserkovnaya revolyutsiya 1917 goda (Vysshee dukhovenstvo Rossiyskoy Tserkvi v bor'be za vlast' v eparkhiyakh posle Fevral'skoy revolyutsii)* [Church Revolution of 1917 (The highest clergy of the Russian Church in the struggle for power in the dioceses after the February Revolution)]. Saint-Petersburg: Liki Rossii, 2008. 223 p.

УДК 17:130.2(47)
ББК 87.3(2)522-685

Вера Николаевна Даренская

Луганский государственный педагогический университет, Институт истории и социально-политических наук, кандидат философских наук, доцент кафедры социальной работы, Россия, Луганск, e-mail: vera_darenskaya@mail.ru

Софиология Вл. Соловьёва как главный фактор «духовного рождения» о. Сергия Булгакова

Аннотация. Предлагается анализ воздействия софиологии Вл. Соловьёва на духовный путь С.Н. Булгакова и его формирование как философа и богослова. В качестве главного фактора духовной эволюции о. Сергия рассматривается опыт «откровения Софии», развернутый мыслителем в философско-богословскую концепцию под непосредственным влиянием философии Вл. Соловьёва. С использованием метода экзистенциального анализа выявляются ключевые события духовного пути С.Н. Булгакова, которые стали основой его концептуальных построений. В результате анализа установлено, что исходя из собственного опыта познания Софии как особого измерения тварного бытия, связывающего его с Творцом, С.Н. Булгаков демонстрирует преемственность развития русской философии от Вл. Соловьёва к мыслителям Серебряного века. Это позволяет говорить о ключевой роли откровения Софии Премудрости Божией как одного из главных элементов русской философской традиции XIX–XX веков. Показано, что, согласно этой философской трактовке, софиология передает важный духовный опыт восприятия человеком сущности тварного мира, не поврежденной Первородным грехом. Отмечается, что этот аспект духовного опыта не был ранее исследован в рамках академического богословия, что привело С.Н. Булгакова к конфликту с традиционным академическим богословием, позволило С.Н. Булгакову преодолеть материалистическое понимание истории. На основе анализа ряда современных подходов софиология о. Сергия трактуется как ценный для современного христианского сознания теологический, представляющий собой ответ русского православного ума на обезбоживание мира, на секулярную картину мира, сложившуюся в рамках науки Нового времени. Пример «духовного рождения» о. Сергия Булгакова рассматривается в качестве яркого образца влияния наследия Владимира Соловьёва, его духовного опыта и философской доктрины на последующую историю русской философии.

Ключевые слова: биография С.Н. Булгакова, «духовное рождение», русская философская традиция XIX–XX веков, софиология Вл. Соловьёва, теологический, экзистенциальный опыт

Vera Nikolaevna Darenskaya

Lugansk State Pedagogical University, Institute of History and Socio-Political Sciences, Candidate of Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Social Work, Russia, Lugansk, e-mail: vera_darenskaya@mail.ru

Solovyov's Sophiology as the Main Factor of f. Sergiy Bulgakov's "spiritual birth"

Annotation. The analysis of the influence of V. Solovyov's sophiology on the spiritual path of S.N. Bulgakov and his formation as a philosopher and theologian is proposed. The experience of the "revelation

of Sophia”, developed by the thinker into a philosophical and theological concept under the direct influence of the philosophy of V. Solovyov, is considered as the main factor of the spiritual evolution of Fr. Sergius. Using the method of existential analysis, the key events of S.N. Bulgakov’s spiritual path are revealed, which became the basis of his conceptual constructions. As a result of the analysis, it was found that based on their own experience of cognition of Sophia as a special dimension of created being, connecting it with the Creator, S.N. Bulgakov demonstrates the continuity of the development of Russian philosophy from V. Solovyov to the thinkers of the Silver Age. This allows us to speak about the key role of the revelation of Sophia of the Wisdom of God as one of the main elements of the Russian philosophical tradition of the XIX–XX centuries. It is shown that, according to this philosophical interpretation, sophiology conveys an important spiritual experience of human perception of the essence of the created world, not damaged by Original sin. It is noted that this aspect of spiritual experience has not been previously investigated within the framework of academic theology, which led S.N. Bulgakov to conflict with traditional academic theology, allowed S.N. Bulgakov to overcome the materialistic understanding of history. Based on the analysis of a number of modern approaches, the sophiology of Fr. Sergius is interpreted as a valuable theologumen for the modern Christian consciousness, which is the response of the Russian Orthodox mind to the dehumanization of the world, to the secular picture of the world that has developed within the framework of Modern science. An example of the “spiritual birth” of fr. Sergiy Bulgakov is considered as a vivid example of the influence of Vladimir Solovyov’s legacy, his spiritual experience and philosophical doctrine on the subsequent history of Russian philosophy.

Key words: biography of S.N. Bulgakov, “spiritual birth”, Russian philosophical tradition of the XIX–XX centuries, sophiology of V. Solovyov, theologumen, existential experience

DOI: 10.17588/2076-9210.2023.2.111-125

Бог... избрал меня, слабого и недостойного, быть свидетелем Божественной Софии и Ее откровения.
о. Сергей Булгаков

Духовный опыт и философская доктрина Владимира Соловьева для последующей истории русской философии приобрели значение базового ориентира, во многом определившего интеллектуальный путь целого ряда мыслителей Серебряного века. Хотя софиологию как особый тип философствования продолжили немногие мыслители, но сам тип софийного восприятия бытия и мышления о бытии стал специфически русским философским стилем. Особенно показательны примеры, когда опыт откровения Софии был столь же ярким и определяющим всю их дальнейшую мысль, и у других мыслителей. К числу таких мыслителей относится С.Н. Булгаков.

Личность Сергея Николаевича Булгакова – одного из крупнейших мыслителей XX века не только российского, но и мирового масштаба – представляет особый интерес как образец подвижнического пути духовного развития. *О. Сергей яркий образец русского человека, преодолевшего многочисленные духовные искушения и прошедшего путь от соблазнов марксизма к Православию. Это яркий образец «собственных Платонов» (М. Ломоносов) – тех универсальных умов, которые может рождать Россия. Личность отца Сергея еще*

при жизни поражала современников, понимавших его масштаб как мыслителя: в 1948 году в Париже вышло фундаментальное двухтомное исследование его творчества, начатое автором еще при его жизни – книга Л. Зандера «Бог и мир»¹. В наше время именем С.Н. Булгакова названа площадь в Ливнах, с 1996 года в городе существует Лицей имени С.Н. Булгакова, а памятник ему установлен в Ливнах рядом с бывшим мужским Свято-Сергиевским монастырем. Уже в XXI веке изданы собрание работ «Булгаков С.Н. Pro et contra» (2003 г.), исследование на французском языке Антуана Аржаковского *Le père Serge Boulgakov, un philosophe et un théologien chrétien* (Paris, 2007 г.), биографическая книга Д.А. Крылова «Сергей Булгаков» (2016 г.)². Целью настоящего исследования является анализ духовного подвига С.Н. Булгакова как человека, прошедшего путь от атеизма к Православию благодаря откровению Софии через восприятие наследия В.С. Соловьева.

Л. Зандер в упомянутом исследовании определил духовный переворот в биографии С.Н. Булгакова как отход от марксизма на основе освоения «конкретного идеализма» философии Вл. Соловьева, а затем – «духовный прыжок» к принятию Православия и воцерковлению³. Д.А. Крылов отмечает, что поворотным моментом в творчестве С.Н. Булгакова, с которого он, собственно, и становится философом, стала его статья 1903 г. в журнале «Вопросы философии и психологии» под названием «Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева?». Важно, что перед этим С.Н. Булгаков прочитал цикл публичных лекций в Киеве, Полтаве и Кишиневе на тему «О философских воззрениях Вл. Соловьева». Очевидно, он настолько был вдохновлен духовным переворотом, который произвел в нем Вл. Соловьев, что хотел поделиться этим с самой широкой аудиторией. «В философской доктрине Вл. Соловьева, – пишет Д.А. Крылов, – ученый увидел путь к положительному христианскому вероучению... Сюда же относится и его первая попытка рассмотрения идеи Софии в соловьевской интерпретации. В дальнейшем тема Софии будет едва ли не главной для творчества мыслителя... Пока же понятие Софии, или человечества, служит для Булгакова одним из принципов соловьевского универсализма, дающего выход к пониманию космологической проблемы. Последняя переводится им в проблему “об отношении Бога, или абсолютного совершенства, к несовершенному миру, то есть о возможности существования этого несовершенного мира”... Приняв идею всеобщего синтеза, он провозглашает необходимость появления “школы всеединства” и призывает идти за Соловьевым» [2, с. 34–35].

Исследователь И.И. Евлампиев писал о том, что избавлением от марксистского «искушения» для С.Н. Булгакова стало «жизненно-конкретное (мож-

¹ Зандер Л.А. Бог и мир (Миросозерцание отца Сергия Булгакова). Т. 1. Париж: YMCA-Press, 1948. 480 с. [1].

² Крылов Д.А. Сергей Булгаков. СПб.: Наука, 2016. 255 с. [2].

³ См.: Зандер Л. Бог и мир (Миросозерцание отца Сергия Булгакова). С. 31.

но было бы сказать, экзистенциальное) проникновение в тайну человеческой личности»⁴. В новейшем книге американской исследовательницы Е. Евтуховой отмечается уникальность «творческой персоны» Булгакова, который идет к новым идеям через резкие перемены, сдвиги и сломы, путем идейных потрясений, причем исходным пунктом его философского развития стали «вариации на тему Софии Соловьева»⁵.

Священник в седьмом поколении, С.Н. Булгаков, вопреки воле родителей, в юности прервал эту семейную традицию, вернувшись к ней уже в зрелые годы, пройдя искушения интеллигентским безбожием. Повторив путь многих «поповских детей» XIX века, он ушел из семинарии в университет. В 19 лет он выбрал юридический факультет, приковав себя, «как каторжник к тачке», к политической экономии, чтобы «приносить пользу обществу». Там господствовал марксизм как якобы «последнее слово» экономической науки. В 1898 году он был направлен в двухлетнюю командировку в Европу для подготовки диссертации. В Германии он лично познакомился с вождями социал-демократии А. Бебелем, К. Каутским, Э. Бернштейном и др., вступил в переписку с Г. Плехановым. Но в своем исследовании «Капитализм и земледелие» С.Н. Булгаков пришёл к заключению, что закон концентрации производства не действует в сельском хозяйстве, что ставило под сомнение марксистскую теорию.

Он вернулся в Россию с фундаментальным исследованием (в 2 томах, почти 800 страниц), которое хотел защитить как докторскую диссертацию. Однако большинство членов ученого совета Московского университета оказались не согласны с булгаковской критикой марксизма. Диссертация была допущена к защите только как магистерская. И этот факт весьма характерен: в Российской Империи тогда фактически была абсолютная свобода взглядов, и поэтому университеты были главными рассадниками марксизма в экономической теории. После получения степени магистра он стал профессором Киевского политехнического института, а с 1906 года профессором Московского коммерческого института (по 1918 год). В этом же году был избран депутатом II Государственной Думы (как беспартийный «христианский социалист»). В это время он уже участвует в религиозно-философском возрождении – публикуется в журналах «Новый путь» и «Вопросы жизни», сборнике «Проблемы идеализма» (1902 г.). В 1903 году он издает сборник своих статей «От марксизма к идеализму» – знаковый для начала русского религиозного Ренессанса. В 1905 году в дни первой русской революции С.Н. Булгаков пишет статью «Героизм и подвижничество», в которой пишет о «двух путях» русской интеллигенции. Героизм – это попытка изменить общество внешними средствами, сменив один

⁴ См.: Евлампиев И.И. Религиозный идеализм С.Н. Булгакова: «за» и «против» // С.Н. Булгаков: pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Т. 1. СПб.: Изд-во РХГА, 2003. С. 9 [3].

⁵ См.: Евтухова Е. Серп и крест: Сергей Булгаков и судьбы русской религиозной философии (1890–1920): пер. с англ. СПб.; Бостон: Academic Studies Press, 2021. С. 348–349 [4].

класс другим, с применением насилия и террора и с полным пренебрежением к духовному и нравственному содержанию собственной личности. Подвижничество – это иной путь, предполагающий, прежде всего, изменение, преображение собственной личности. С.Н. Булгаков был не просто участником знаменитых «Вех», но и одним из главных выразителей «веховства» как идейного движения, призывавшего интеллигенцию к отрезвлению, отходу от стадной морали, утопизма и революционерства – к работе на духовное развитие общества, а не на его политическое разрушение.

Будучи одним из основателей «Союза освобождения» (1903 г.), Булгаков уходит из него, когда этот союз трансформируется в кадетскую партию. Он пытается создать «Союз христианской политики» – и через несколько лет понимает, что сама идея такого проекта наивна и утопична. Происходит радикальный поворот в его жизни – «от марксизма к идеализму», от политической экономии к философии. Следующим важнейшим шагом было возвращение в Православие. Но возвращение блудного сына в Отчий дом было нелёгким. Несколько лет он не решался переступить через порог храма и барьер в собственной душе. Вот одно из ярких его воспоминаний: «Однажды, в Чистый четверг, зайдя в храм, увидел я (тогда “депутат”) причащающихся под волнующие звуки: “Вечери Твоя Тайныя...”. Я со слезами бросился вон из храма и плача шел по московской улице, изнемогая от своего бессилия и недостойнства» [5, с. 65]. Но полгода спустя он всё-таки исповедовался и причастился, первый раз со времён своей юности.

Тяжелая, но благодатная духовная работа совершалась в душе мыслителя всё первое десятилетие XX века и нашла свое итоговое выражение в его книге «Философия хозяйства» (1912 г.). 21 сентября 1912 г. в Большой богословской аудитории Московского университета состоялась защита докторской диссертации С.Н. Булгакова «Философия хозяйства». Первый том этой работы вышел в том же году отдельной книгой и в настоящее время относится к признанной классике русской философии. В ней хозяйственная деятельность человека трактуется как соработничество с Богом в деле преображения мира и рассматривается не только с экономических, но и с философских и религиозных позиций. Такого исследования мировая наука не знает до сих пор. Разочаровавшись в «христианском социализме», С.Н. Булгаков не оставил идею социального христианства и наиболее полно выразил свое понимание этой идеи в статье «Православие и хозяйственная жизнь» (вошла в его посмертную книгу «Православие», 1964 г.), в которой писал: «Православие не может себя связать ни с каким из существующих классов (хотя это и хотят ему навязать справа и слева). Христианство стоит *выше* классов с их ограниченностью и эгоизмом» [6, с. 244–245].

Главным импульсом к духовному перевороту для С.Н. Булгакова стала, по его собственному признанию, софиология В.С. Соловьёва, открывшая ему совершенно иной аспект бытия и разрешившая те противоречия, которые со-

здавала в его сознании борьба научного и религиозного мировоззрения⁶. Он писал: «София светится в мире как первозданная чистота и красота мироздания, в прелести ребенка и в дивном очаровании зыблущегося цветка, в красоте звездного неба и пламенеющего солнечного восхода (в лучах которого лице-зрел ее в Сахарской пустыне юноша Вл. Соловьёв, – см. в стихотворении “Три свидания”). И эти лучи софийности в природе именно и составляют притягательность «естественного» состояния, которое в действительности есть выше-естественное, сверхприродное по отношению к теперешнему состоянию твари» [8, с. 190].

Это онтологическое прозрение, которое сделал для себя С.Н. Булгаков благодаря откровению Софии и осмыслению им философского и поэтического наследия В.С. Соловьёва, он развертывает в формулировке собственной онтологической и гносеологической концепции следующим образом: «Ratio, научный или теоретический разум, возникает на развалинах софийности, отражающей на себе Логос. Теперь этот Логос скрывается в онтологию, остается лишь внутренней и скрытой связью вещей, которую ищет в ночной тьме со своим фонарем ratio... Становясь царством объектов, мир делается материальным. На него опускается косная тяжесть материального бытия с его безжизненностью. Если жизнь и сохраняется в нем, то только потому, что семена жизни, посеянные Творцом, неистребимы, и метафизический переворот коснулся только состояния, но не состава мира, он мог погрузить его лишь в состояние мертвенности, обморочности, но не умертвить семена жизни» [8, с. 190–191]. В свою очередь, это заставляет С.Н. Булгакова сделать выводы и относительно сущности человеческого познания, его онтологической основы. Здесь он ссылается в большей степени на «Философию Откровения» Шеллинга, хотя его исходной интуицией все равно остается откровение Софии. Он пишет: «Истина не есть предмет дискурсивного, теоретического знания, основанного на раздвоенности субъекта и объекта и на распаде бытия, сопровождаемого обособлением его элементов. Истина лежит по ту сторону знания... но ей становятся сопричастны те, кто удостоивается стать органом ее откровения. Она не познается в науках, но открывает себя неизъяснимым на языке дискурсивного мышления и в этом смысле чудесным, интуитивным путем» [8, с. 195–196].

Поскольку в его книге исследуется онтология хозяйственной деятельности человека, то в этом контексте переосмысливается софийное начало истории человечества в его еще райском бытии. «До своего грехопадения человек, – писал С.Н. Булгаков, – будучи естественным владыкой мира в качестве проводника софийности, живого орудия Божественной Софии, вводится Богом в “сад Эдемский”... София правит историей как Провидение, как объективная ее

⁶ О влиянии наследия В.С. Соловьёва на духовные искания С.Н. Булгакова см.: Гордеев А.С. Влияние философии положительного всеединства Вл. Соловьёва на учение о Софии и философии хозяйства в работах о. Сергия (Сергея Булгакова) // Соловьёвские исследования. 2008. № 16. С. 195–205 [7].

закономерность, как закон прогресса... Только в софийности истории лежит гарантия, что из нее что-нибудь выйдет и она даст какой-нибудь общий результат» [8, с. 193–194].

Тем самым даже при поврежденности человечества Первородным грехом София продолжает быть онтологической основой исторического процесса: «История организуется из внеисторического и запредельного центра, София земная возрастает только потому, что существует мать ее София Небесная, ее зиждительными силами, ее водительством... В софийности природы обосновывается и объектив но-логическая связь вещей, ее закономерность, которая устанавливается в науках» [8, с. 195].

Каковы были предпосылки столь фундаментального духовного переворота в жизни мыслителя? С.Н. Булгаков принадлежал к классическому типу «русских самородков» – чем бы ни занимался, везде он достигал самых высот. Когда он был марксистом, «сам» Плеханов объявил его «надеждой русского марксизма». С.Н. Булгаков ушёл от марксизма в религиозную философию – и быстро стал одним из лучших её отечественных представителей. А по возвращении в Церковь – он член Всероссийского Поместного собора 1917–1918 гг., где избирается в Высший церковный совет, становится ближайшим сподвижником патриарха Тихона, и святитель даже поручает ему написать текст своего первого послания, возвещающего о вступлении на патриарший престол.

«Левитская моя кровь говорила все властнее и душа жаждала священства, рвалась к алтарю», – признавался философ [6, с. 37]. Но для известного профессора священство было «юродством». Кроме того, его жена, также вышедшая из марксистской среды, тогда ещё была далека от Церкви; её внутреннее обращение началось только в годы революции и Гражданской войны. С.Н. Булгаков попросил у патриарха благословения на священство, и на Троицу 1918 г. был рукоположен в дьяконы, а на следующий день – Духов день – в иереи. На хиротонии присутствовали Михаил Новосёлов, Николай Бердяев, Пётр Струве, Евгений Трубецкой, Вячеслав Иванов, Лев Шестов и другие друзья о. Сергия, бывшие в то время в Москве. Таинство совершал епископ Волоколамский Феодор (Поздеевский). В алтаре ему сослужил отец Павел Флоренский, ближайший отцу Сергию человек, тот единственный, кого он в письмах называл Другом – всегда с заглавной буквы. Сразу же после рукоположения отец Сергей был исключён из числа преподавателей Московского университета. «Как, действительно, священник есть иной человек, новая тварь! – писал он из Крыма отцу Павлу Флоренскому. – На всю свою прошлую жизнь я смотрю, как, вероятно, смотрит душа покойника на сброшенное тело или бабочка на свою куколку... Я священник теперь и только священник» [9, с. 160]. В этой формулировке ярко выражено *софийное восприятие мира и ощущение реального преображения собственной личности*. После рукоположения отец Сергей отправился в Крым к семье, но Гражданская война не дала ему вернуться в Москву.

Восприятие революции С.Н. Булгаковым, который вот-вот станет отцом Сергием, показывает уже большую духовную зрелость и способность «различения духов» (1 Кор. 12:10). Он вспоминал: «У меня была смерть на душе. Революция была мне только постыла и отвратительна. Я хорошо помнил революцию 1905 года, чтобы не предаваться ни в какой мере обаянию... И, вместе с тем, я любил Царя и изнывал в тревоге за Царскую семью. Однако был момент малодушия, когда я захотел выдать из себя радость, слиться с народом в его “свободе”. Не хватило характера презирать и негодовать до конца. Я шёл по Остоженке в народном шествии в день парада и пьянил себя. Однако этого хватило на полчаса, и ничего не вышло, кроме омерзения. Я видел и чувствовал, что пришел красный хам, что жизнь становится вульгарной и низкой, и нет уже России» [10, с. 312]. Здесь проявилось не просто эстетическое неприятие революции, которое вообще было свойственно мыслителям Серебряного века, но именно софийное её неприятие – восприятие революции как безблагодатного действия, нарушающего богоустановленный порядок. Но особенно важно такое его свидетельство: «Революцию я пережил трагически, как гибель того, что было для меня самым дорогим, сладким, радостным в русской жизни, как гибель любви. Да, для меня революция именно и была катастрофой любви, унесшей из мира ее предмет и опустошившей душу, ограбившей ее... В предреволюционной России был такой безумец, который носил в сердце стыдливую и до конца не высказанную трагиду любви, которая все время и попиралась ее объектом. Я любил Царя, хотел Россию только с Царём, и без Царя Россия была для меня и не Россия» [10, с. 295]. Так у бывшего марксиста и врага самодержавия вдруг из самой глубины души поднялось столь мощное чувство любви к царю, что поразило его самого. Однако это не удивительно, ведь С.Н. Булгаков был человеком из самой глубины народа, причем из его духовной части, священнической в седьмом поколении. Именно поэтому в нем спонтанно поднялось народное чувство святой и жертвенной любви к царю, которое воспитывалось в русском народе веками, которое сохраняло народ в самых тяжелых исторических испытаниях, давая силы для спасения России. И в этой формулировке С.Н. Булгакова также достаточно очевидно выражены софийные аспекты царской власти, сущность которой выше рационального понимания, но дается по благодати.

Если часто цитируемые слова Троцкого: «Если бы белые выбросили лозунг кулацкого царя, то мы бы не продержались и двух недель» – могут быть и не вполне достоверными, то абсолютно достоверным является свидетельство из дневника Зинаиды Гиппиус от 18 ноября 1917 г. (т.е. уже всего через 10 дней после установления диктатуры большевиков): «...вторник (поздно) ...Матрос прямо заявил: – А мы уж царя хотим. – Матрос! – воскликнул бедный Ив. Ив. – Да вы за какой список голосовали? – За четвертый (большевицкий). – Так как же...?? – А так. Надоело уж всё это... Солдат невинно подтвердил: – Конечно, мы царя хотим. И когда начальствующий большевик крупно стал ругаться – солдат вдруг удивился, с прежней невинностью: – А я думал, вы это одобри-

те...» [11, с. 338]. Переживания С.Н. Булгакова были прямым выражением души народа, его глубоких чувств. Бессознательно народная масса так же сразу же почувствовала, как рушатся сами устои бытия, а не только государственный порядок, что быстро привело многих к «реакционным» настроениям. Это свидетельство того, что смутная интуиция софийности бытия составляла суть народного мировоззрения.

В годы Гражданской войны отец Сергей находился в Крыму и, будучи оторван от иерейского служения, интенсивно работал над новыми философскими трудами. В написанных тогда сочинениях «Философия имени» (1920 г., изд. 1953 г.) и «Трагедия философии» (1920 г., немецкое изд. 1928 г.) развёрнута его мощная философская система. В заметке корреспондента газеты «Таврический голос» «Проф. о. С. Булгаков и его лекция» от 22 сентября (5 октября) 1919 г. читаем: «Отдав в своё время дань марксизму, С.Н. в конце концов принял сан священника, не оставляя в то же время своей учёной работы. Он не только является представителем русской науки, но и выразителем русской души, народной совести, всю свою жизнь посвятив поискам, на которые способен лишь человек с кристаллически чистой душой, светлым большим умом и любящим, стремящимся проникнуть в тайны Вечности сердцем» [12, с. 132].

Известный историк философии П. Адо откликнулся на французский перевод работы С.Н. Булгакова «Трагедия философии». Он писал: «нужно исследовать “тринитарную” историю самой философии, анализируя роль догмата троичности в эволюции философской мысли, и это последнее исследование показало бы нам, что христианская троичность предоставила философу, независимо от того, является ли он верующим или же нет, модель реальности, абсолютно уникальную и парадоксальную, обязывающую мысль понимать необходимость преодоления классической логики. Книга Сергея Булгакова... дает также своего рода моральный урок познающему разуму, помогая нам увидеть, заново открыв глаза, еретический, то есть произвольный и односторонний, характер систематической философии» [13, с. 169]. Такой взгляд на историю европейской философии стал возможен только на основе «софийного» мышления о. Сергия. Этот тип мышления достиг своего завершения в его концепции «троичного мышления» как результата сосредоточения ума на Пресвятой Троице. Современный исследователь Джузеппе Ло Верде в статье «Философия троичности С. Булгакова» пишет о том, что проблема человеческого сознания у Булгакова находит свое уникальное объяснение в Первообразе, «в Троичности триипостасной Божественности», поскольку троичность образа Бога понятна и близка нам через нашу собственную природу и ее тринитарную сущность⁷.

30 декабря 1922 г. философ отправляется из Крыма в изгнание и после недолгого пребывания в Константинополе прибывает в Прагу, где в мае 1923 г.

⁷ См.: Джузеппе Ло Верде. Философия троичности С. Булгакова // Вестник РГГУ. 2017. № 1. С. 122 [14].

занимает должность профессора церковного права и богословия на юридическом факультете Русского научного института. В 1925 г. переезжает в Париж, и здесь при активном участии о. Сергия осуществляется проект создания Православного Богословского института. С момента его открытия и до дня своей кончины отец Сергий был инспектором института, а также профессором кафедры догматического богословия, читал курсы «Священное Писание Ветхого Завета» и «Догматическое богословие».

Уже в 1930-е годы о. Сергий придал окончательную форму своему учению, создав богословскую систему. Основу ее составляет «большая трилогия» – книги «Агнец Божий» (1933 г.), «Утешитель» (1936 г.), «Невеста Агнца» (1945 г.). Данная система развивала учение о Софии Премудрости Божией, впервые изложенное еще в «Философии хозяйства», а также учение Вл. Соловьёва о Богочеловечестве как анализ восхождения тварного мира к соединению с Богом. О. Сергия обвинили в так называемой «софиологической ереси», хотя в официальных церковных документах слово «ересь» по отношению к его учению не употреблялось. (И если бы софиология была официально признана ересью, то о. Сергия по церковным законам должны были бы запретить в служении и тем более запретить ему преподавать, но ничего подобного не произошло.) На обвинение В.Н. Лосского в том, что софиология якобы основана на смешении понятий природы и ипостаси, современный автор А. Аржаковский отвечает, что учения В.Н. Лосского и о. Сергия Булгакова основаны «на разных типах религиозного опыта», и поэтому авторы вкладывают разный смысл в используемые ими понятия. О. Сергий, по мнению А. Аржаковского, как раз очень традиционен и опирается на святоотеческую традицию, понимая Премудрость как «одно из главных свойств божественной Природы», а не Ипостась, и поэтому никак не может обвиняться в ереси⁸.

Тем самым учение о. Сергия следует отнести к так называемым теологуменам, то есть частным богословским мнениям, которых в истории Церкви было много – вплоть до того, что иногда разные богословы, ныне канонизированные как святые, придерживались прямо противоположных мнений. С богословской точки зрения существование теологуменов не противоречит единству истины Православия, но лишь свидетельствует об ограниченности индивидуального человеческого ума и попускается Богом ради нашего смирения. Отец Сергий написал мощное опровержение на это обвинение еще за несколько лет до зарубежной дискуссии («Докладная записка митрополиту Евлогию», 1927 г.); он никогда не отказывался от софиологии, ибо еще в 1921 году был уверен: «Бог... избрал меня, слабого и недостойного, быть свидетелем Божественной Софии и Ее откровения» [16, с. 114–115]. Его концепция в общей формулировке такова: «Жизнь Божия есть... положительное Всеединство, и *Всеединство* есть природа Божия. В этом качестве природа Божия, как абсо-

⁸ См.: Джузеппе Ло Верде. Философия троичности С. Булгакова // Вестник РГГУ. 2017. № 1. С. 115.

лютное содержание жизни Божией, есть то, что в Слове Божиим... зовется: Премудрость Божия, София. Таким образом, *Божественная София* есть нечто иное как *природа Божия, усия*, понимаемая не только как сила и глубина, но и как раскрывающееся содержание, как *Всеединство*. Когда мы говорим о Божестве Бога, то разумеем одновременно Его природу и как неоткрытую глубину, источник жизни, и как открытую, – самую жизнь, причем и источник жизни, и самая жизнь тождественны, как тождественны Усия и София» [17, с. 125]. Таким образом, София не является четвертой ипостасью Святой Троицы, в чем обвиняли о. Сергия, но есть единая природа Божья. А София Божественная, положенная вне Себя творческим актом Божьим, становится Софией тварной, то есть основой тварного мира.

Последнюю свою книгу «Апокалипсис Иоанна» (изд. 1948 г.)⁹ о. Сергий закончил незадолго до смерти. Эта работа, ставшая его духовным завещанием, показывает завершающую книгу Библии как важный инструмент духовного анализа будущих судеб человечества¹⁰.

Особый опыт отца Сергия – это опыт смерти, который тоже весьма важен для понимания его личности. Первый раз он пережил клиническую смерть от острого воспаления легких в 1926 году. Вернувшись к жизни, отец Сергий чувствовал себя «новорожденным», «освобожденным от тяжести греха», ибо его «греховное существо» было «прожжено огненной пещью»; через жизнь прошла «освобождающая рука смерти»¹¹. Второй раз он умирал в 1939 году от рака гортани, после операции он не мог ни говорить, ни глотать, ни дышать. В мучительном удушье – ему вдруг явилось откровение, «потрясающее и страшное»: «Я умирал во Христе, и Христос со мной и во мне умирал». *Христос был рядом*. «Он мог помочь мне в моем страдании и умирании, только страдая и умирая со мной» [5, с. 143]. Первый раз, умирая, отец Сергий испытал смерть с ее светом и освобождением; второй раз умирание было сопереживанием крестной смерти Спасителя. На этом личном опыте основана его потрясающая статья «Софиология смерти».

Третье, последнее его умирание было летом 1944 года – сохранились записи тех, кто ухаживал за отцом Сергием в последние дни его жизни. 5 июня 1944 года он отслужил последнюю в своей жизни литургию, а следующей ночью случился апоплексический удар. На пятый день, когда он уже много часов был без сознания, случилось преображение: «Лицо отца Сергия постепенно начало светлеть и озарилось таким нездешним светом, что мы замерли, боясь поверить тому, что нам дано было увидеть. Ясно было, что душа отца Сергия,

⁹ См.: Прот. Сергий Булгаков. Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования). Paris: YMCA-Press, 1948. 354 с. [18].

¹⁰ См.: Даренский В.Ю. Эсхатологическая антропология прот. Сергия Булгакова в труде «Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования)» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии (РХГА). 2016. Т. 17, Вып. 3. СПб.: Изд-во РХГА, 2016. С. 40–53 [19].

¹¹ См.: Булгаков С., прот. Автобиографические заметки / 2-е изд. С. 139.

проходившая какие-то таинственные пути, в это мгновение приблизилась к Престолу Господню и была озарена светом Его славы. Почти два часа продолжалось это дивное явление, но это мог быть миг, и век – время для нас остановилось. Мы присутствовали при таком несомненном озарении Духом, при таком “реальном опыте святости”, который трудно было вместить» (из записи монахини Феодосии) [20, с. 85]. Такой уникальный феномен физического преображения о. Сергия в момент смерти является неоспоримым свидетельством вхождения Софии в саму его жизнь.

С.Н. Булгаков благодаря выдающимся интеллектуальным и духовным качествам прошел путь от марксизма к православному священству. Однако и в наше время еще встречаются обвинения (в основном, светскими философами) о. Сергия в «гностицизме», но они свидетельствуют о явно неадекватном истолковании им сути софиологии. Как писал еще Л. Зандер, Св. София понимается о. Сергием строго догматически «в соответствии с откровением и Премудрости Божией в Ветхом Завете» [1, с. 184]. Тем самым, Св. София понимается о. Сергием строго в рамках библейского Откровения и нет оснований для обвинения его в «гностицизме» как языческом учении. У о. Сергия имеет место такое истолкование Священного Писания, которое отвечало на вызовы XX века, однако оказалось непривычным для ряда представителей академического богословия, по этой причине усмотревших в нем ересь. Однако в наше время ситуация меняется. Примером этого является статья священника Максима Никулина «К вопросу об отношении к софиологии прот. Сергия Булгакова», в которой он пишет: «Русская софиология является ценным вкладом в современное православное богословие. Теология есть попытка на культурно-философском языке эпохи и с учетом актуальных вопросов современности выразить вечное Божественное Откровение. Любая такая попытка остается частичной, неполной, содержащей неточности, может и ошибки, которые должны быть выявлены и уточнены соборным церковным сознанием. Тем не менее... многие спорные вопросы софиологии могут иметь патристическое основание. Так, на наш взгляд, приемлемым для православного сознания является истолкование софиологии прот. Сергия Булгакова в свете учений св. Максима Исповедника о предвечных логосах творения и св. Григория Паламы о нетварной божественной энергии» [21, с. 63].

В чем состоит главная мировоззренческая ценность этого учения, остающегося в статусе частного богословского мнения, не принятого Церковью в качестве обязательного? Софиология, существующая и в других вариантах (у Вл. Соловьева, о. Павла Флоренского и др.), – это в первую очередь ответ русского воцерковленного ума на обезбоживание мира, на картину мира как «автомата», управляемого мертвыми научными законами, в котором якобы нет ни Божией благодати, ни человеческой души. Такой образ мира создан современной цивилизацией, отвернувшейся от Христа. Для того чтобы вернуть подлинно библейское, православное понимание сущности тварного мира, и была

создана софиология. Она передает важный духовный опыт восприятия человеком сущности тварного мира, не поврежденной Первородным грехом. Это опыт имеет экзистенциальный характер, он связан в внутрилличностными процессами духовного становления, но он не в полной мере выражен в академическом богословии. Немецкий философ Михаэль Френч в своей книге «Лик Премудрости» показывает, что русская софиология В. Соловьева, свящ. П. Флоренского и прот. С. Булгакова является высшим синтезом двух главных течений христианской философии – «метафизики сущности» и «метафизики свободы». Тем самым софиология преодолевает разрыв и антагонизм между онтологизмом и персонализмом¹². Духовная биография о. Сергия Булгакова является ярким образцом влияния наследия Владимира Соловьева на всю последующую русскую философию. Откровение Софии, данное В.С. Соловьеву, стало отправной точкой и главным импульсом духовного переворота в жизни о. Сергия, который пережил подобное откровение, заложившее основы его православного мировоззрения.

Список литературы

1. Зандер Л.А. Бог и мир (Мирозозерцание отца Сергия Булгакова). Т. 1. Париж: YMCA-Press, 1948. 480 с.
2. Крылов Д.А. Сергей Булгаков. СПб.: Наука, 2016. 255 с.
3. Евлампиев И.И. Религиозный идеализм С.Н. Булгакова: «за» и «против» // С.Н. Булгаков: pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Т. 1. СПб.: Изд-во РХГА, 2003. С. 7–59.
4. Евтухова Е. Серп и крест: Сергей Булгаков и судьбы русской религиозной философии (1890–1920) / пер. с англ. СПб.; Бостон: Academic Studies Press, 2021. 400 с.
5. Булгаков С., прот. Автобиографические заметки. 2-е изд. Париж: YMCA-Press, 1991. 166 с.
6. Булгаков С.Н. Православие. Автобиографическое. М.: Фолио, 2001. 471 с.
7. Гордеев А.С. Влияние философии положительного всеединства Вл. Соловьева на учение о Софии и философии хозяйства в работах О. Сергия (Сергея Булгакова) // Соловьёвские исследования. 2008. Вып. 16. С. 195–205.
8. Булгаков С.Н. Философия Булгакова С.Н. Письмо к П.А. Флоренскому, 17 августа 1922 // С.Н. Булгаков: Pro et contra. Т. 1. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2003. С. 159–188.
9. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 465 с.
10. Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск: Наука, 1991. 350 с.
11. Гиппиус З.Н. Дневники: 1893–1919 // Гиппиус З.Н. Собрание сочинений. Т. 8. М.: Русская книга, 2003. 576 с.
12. Филимонов С.Б. Из прошлого русской культуры в Крыму: поиски и находки историка-источниковеда. Симферополь: Н. Оріанда, 2010. 408 с.
13. Адо П. Философия как тринитарная ересь (по поводу книги Сергея Булгакова «трагедия философии») // Вопросы философии. 2009. № 7. С. 158–170.
14. Джузеппе Ло Верде. Философия троичности С. Булгакова // Вестник РГГУ. 2017. № 1. С. 109–126.

¹² Френч М. Лик Премудрости. Дилемма философии и перспектива софиологии. СПб.: Изд-во «Росток», 2015. С. 12 [22].

15. Arjakovsky A. *Le pere Serge Boulgakov, un philosophe et un theologien chretien*. Paris, Parole et Silence, 2007. 210 p.

16. Булгаков С.Н. Ялтинский дневник, 22 сентября 1921 // С.Н. Булгаков: pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Т. 1. СПб.: Изд-во РХГА, 2003. С. 112–143.

17. Прот. Сергей Булгаков. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. 1. Paris: YMCA-Press, 1933. 470 с.

18. Прот. Сергей Булгаков. Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования). Paris: YMCA-Press, 1948. 354 с.

19. Даренский В.Ю. Эсхатологическая антропология прот. Сергея Булгакова в труде «Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования)» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии (РХГА). 2016. Т. 17, вып. 3. СПб.: Изд-во РХГА, 2016. С. 40–53.

20. О последних днях отца Сергея (запись очевидца) // Вестник РХД. 1971. № 101–102. С. 85–86.

21. Священник Максим Никулин. К вопросу об отношении к софиологии прот. Сергея Булгакова // Актуальные вопросы церковной науки. 2020. № 2. С. 59–65.

22. Френч М. Лик Премудрости. Дилемма философии и перспектива софиологии. СПб.: Изд-во «Росток», 2015. 527 с.

References

(Sources)

Collected Works

1. Bulgakov, S., prot. *Avtobiograficheskie zametki* [Autobiographical notes]. Paris: YMCA-Press, 1991. 166 p.

2. Bulgakov, S.N. Pis'mo k P.A. Florenskomu, 17 avgusta 1922 [Letter to p. A. Florensky, August 17, 1922], in *S.N. Bulgakov: Pro et contra. Vol. 1*. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2003, pp. 159–188.

3. Bulgakov, S.N. *Pravoslavie. Avtobiograficheskoe* [Orthodoxy. Autobiographical]. Moscow: Folio, 2001. 471 p.

4. Bulgakov, S.N. *Filosofiya khozyaystva* [Philosophy of economy]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2009. 465 p.

5. Bulgakov, S.N. *Khristianskiy sotsializm* [Christian socialism]. Novosibirsk: Nauka, 1991. 350 p.

6. Bulgakov, S.N. Yaltinskiy dnevnik, 22 sentyabrya 1921 [Yalta diary, September 22, 1921], in *S.N. Bulgakov: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Bulgakova v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley. Antologiya. T. 1* [S.N. Bulgakov: pro et contra. Bulgakov's personality and creative work in the assessment of Russian thinkers and researchers. Anthology. Vol. 1]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RKhGA, 2003, pp. 112–143.

7. Bulgakov, Sergiy, prot. *Apokalipsis Ioanna (Opyt dogmaticheskogo istolkovaniya)* [The Apocalypse of John (The experience of dogmatic interpretation)]. Paris: YMCA-Press, 1948. 354 p.

8. Bulgakov, Sergiy, prot. *Agnets Bozhiy. O Bogochelovechestve. Ch. 1* [Lamb of God. About God-Manhood. Part 1]. Paris: YMCA-Press, 1933. 470 p.

9. Gippius, Z.N. Dnevniki: 1893–1919 [Diaries: 1893–1919], in Gippius, Z.N. *Sobranie sochineniy. T. 8* [Collected works. Vol. 8]. Moscow: Russkaya kniga, 2003. 576 p.

Individual Works

10. Arjakovsky, A. *Le pere Serge Boulgakov, un philosophe et un theologien chretien*. Paris: Parole et Silence, 2007. 210 p.

11. Filimonov, S.B. *Iz proshlogo russkoy kul'tury v Krymu: poiski i nakhodki istorika-istochnikoveda* [From the past of Russian culture in the Crimea: searches and finds of the source historian]. Simferopol: N. Orianda, 2010. 408 p.

12. French, M. *Lik Premudrosti. Dilemma filosofii i perspektiva softologii* [The Face of Wisdom. The dilemma of philosophy and the perspective of sociology]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo «Ros-tok», 2015. 527 p.

13. Krylov, D.A. *Sergey Bulgakov* [Sergej Bulgakov]. Saint-Petersburg: Nauka, 2016. 255 p.

14. Zander, L.A. *Bog i mir (Mirosozertsanie ottsa Sergiya Bulgakova). T. 1* [God and the World (The Worldview of Father Sergiy Bulgakov). Vol. 1]. Paris: YMCA-Press, 1948. 480 p.

(Articles from Scientific Journals)

15. Ado, P. *Filosofiya kak trinitarnaya eres' (po povodu knigi Sergeya Bulgakova «tragediya filosofii»)* [Philosophy as a trinitarian heresy (about Sergei Bulgakov's book "The Tragedy of Philosophy")], in *Voprosy filosofii*, 2009, no. 7, pp. 158–170.

16. Darenskiy, V.Yu. *Eschatologicheskaya antropologiya prot. Sergiya Bulgakova v trude «Apokalipsis Ioanna (Opyt dogmaticheskogo istolkovaniya)»* [Eschatological anthropology prot. Sergius Bulgakov in the work "The Apocalypse of John (The experience of dogmatic interpretation)"], in *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii (RKhGA)*, 2016, vol. 17, issue 3, pp. 40–53.

17. Dzhuzeppe Lo Verde. *Filosofiya troichnosti S. Bulgakova* [The Philosophy of S. Bulgakov's Trinity], in *Vestnik RGGU*, 2017, no. 1, pp. 109–126.

18. Evlampiev, I.I. *Religioznyy idealizm S.N. Bulgakova: «za» i «protiv»* [S.N. Bulgakov's religious idealism: pro and contra], in *S.N. Bulgakov: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Bulgakova v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley. Antologiya. T. 1* [S.N. Bulgakov: pro et contra. Bulgakov's personality and creativity in the assessment of Russian thinkers and researchers. Anthology. Vol. 1]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RKhGA, 2003, pp. 7–59.

19. Evtukhova, E. *Serp i krest: Sergey Bulgakov i sud'by russkoy religioznoy filosofii (1890–1920)* [Sickle and Cross: Sergei Bulgakov and the fate of Russian religious philosophy (1890–1920)]. Saint-Petersburg; Boston: Academic Studies Press, 2021. 400 p.

20. Gordeev, A.S. *Vliyanie filosofii polozhitel'nogo vseedinstva Vl. Solov'eva na uchenie o Sofii i filosofii khozyaystva v rabotakh O. Sergiya (Sergeya Bulgakova)* [The influence of the philosophy of positive unity Vl. Solovyov on the doctrine of Sophia and the philosophy of economy in the works of O. Sergius (Sergey Bulgakov)], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2008, issue 16, pp. 195–205.

21. *O poslednikh dnyakh ottsa Sergiya (zapis' ochevidtsa)* [About the last days of father Sergius (record of an eyewitness)], in *Vestnik RKhD*, 1971, no. 101–102, pp. 85–86.

22. Nikulin, Maksim, svyash. *K voprosu ob otnoshenii k softologii prot. Sergiya Bulgakova* [On the question of the attitude to sophiology prot. Sergiy Bulgakov], in *Aktual'nye voprosy tserkovnoy nauki*, 2020, no. 2, pp. 59–65.

УДК 141.33(47)
ББК: 87.3(2)61-07

Артем Маратович Хамидулин

Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина, кандидат философских наук, кандидат богословия, доцент кафедры философии и теологии, Россия, Нижний Новгород, e-mail: am-khamidulin@yandex.ru

Проблема вербализации живого знания в философии С.Л. Франка

Аннотация. Рассматривается проблематика вербализации живого знания в философии С.Л. Франка. На материале философских трактатов мыслителя с использованием метода историко-философской реконструкции определяется, что окружающий человека универсум С.Л. Франк разделяет на два уровня – действительность и реальность. Выявляется, что под реальностью русский философ понимает метафизический, духовный уровень бытия, с которым ассоциируется, в том числе, сверхъестественный мир в религиозном смысле, ключевой фигурой духовной реальности в философии С.Л. Франка является Бог – Абсолют, обладающий как личностным, так и доличностным измерением. Отмечается наличие собственного духовного опыта у С.Л. Франка. Исходя из того, что знание о духовной реальности оказывается возможным благодаря живому знанию, знанию-переживанию, исследуются способы выражения, передачи открывшегося в результате прикосновения с духовной реальностью живого знания. Отмечается, что интерес С.Л. Франка к рассматриваемой проблематике фиксируется в работах разных лет. Анализируется и систематизируется методология возможной вербализации живого знания на протяжении всего творчества С.Л. Франка. Делается вывод, что, по С.Л. Франку, знание об Абсолюте как квинтэссенция живого знания не является абсолютно не выразимым, однако стратегии вербализации оказываются все же ограниченными в силу совершенной инаковости духовного уровня бытия. Утверждается, что выражение мистического живого знания оказывается возможным через вербализацию: метафору и поэзию, обращенную к Абсолюту.

Ключевые слова: философия С.Л. Франка, история русской философии, Абсолют, гносеология, мистическое переживание, философская мистика, вербализация живого знания, вербализация мистического опыта

Artem Maratovich Khamidulin

Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University, Candidate of Philosophy, Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Philosophy and Theology, Russia, Nizhny Novgorod, e-mail: am-khamidulin@yandex.ru

The Problem of Verbalization of Living Knowledge in the Philosophy of S.L. Frank

Annotation. The article changes the problem of verbalization of living knowledge in the philosophy of S.L. Frank. On the material of philosophical kids. Frank divides into two levels – reality and reality. It is revealed that the Russian philosopher understands the reality as the metaphysical, spiritual level

of being with the inclusion of the supernatural world in faith in the concept of meaning, while the key figure of spiritual reality in the philosophy of S.L. Frank is God – the Absolute, possessing both personal and prepersonal nature. It is distinguished by the presence of its own spiritual experience in S.L. Frank. It is revealed from the fact that knowledge of the spiritual reality is possible due to living knowledge, knowledge-experience, the article reveals the ideas of expression, the transfer of living knowledge opened as a result of contact with the spiritual reality. It is noted that the interest of S.L. Frank to the proposed problem is fixed in the work of different years. The methodology of the Possible Verbalization of living knowledge throughout the Whole Frank is analyzed and systematized. It is concluded that according to S.L. Frank, knowledge about the Absolute as the quintessence of living knowledge is not absolutely inexpressible, however, the verbalization of the strategy still turns out to be limited in the exceptionally strong otherness of the spiritual level of being. It is important that the evaluation of the results of living knowledge is possible thanks to verbalization: with the help of metaphor, apophatic and paradoxical, anti-nomic method, as well as with the help of poetry that rejects the Absolute.

Key words: philosophy of S.L. Frank, history of Russian philosophy, Absolute, epistemology, mystical experiences, philosophical mysticism, verbalization of living knowledge, verbalization of mystical experience

DOI: 10.17588/2076-9210.2023.2.126-139

Введение

Магистерская диссертация С.Л. Франка «Предмет знания» (1915 г.) посвящена теории познания. С.Л. Франк предполагает, что, с одной стороны, существует сфера уже познанного и выраженного в суждениях, а с другой – сфера неизвестного, которое тем не менее может быть охвачено познающим сознанием. Вообще, С.Л. Франка можно назвать гносеологическим оптимистом, поскольку он считает, что познавательные возможности человека безграничны хотя бы постольку, поскольку область неизвестного, но потенциально возможного для познания постоянно расширяется. Исходя из этого, наши познавательные способности, готовые бесконечно осмыслять неизведанное, встречаются с фактом наличия бесконечной и неисчерпаемой сферы непознаваемого.

В предложенной диалектике познаваемого и непознаваемого С.Л. Франк обращает внимание на то, на что направлено наше познание. Так, все множество обнаруживаемых в нашей жизни вещей, фактов, явлений и событий окружающего мира философ маркирует понятием «действительность». Действительность познается с помощью эмпирических опытов и экспериментов, а также при помощи обычных логических операций, суждений, умозаключений и впоследствии фиксируется в рациональных понятиях и определениях. Такой вид познания именуется мыслителем «предметным знанием».

В то же время С.Л. Франк за всем необозримым множеством разнообразных предметов и явлений усматривает некое единство, к которому причастны все единичные феномены окружающего мира. Это единство есть единство бытия. Бытие, в отличие от единичных вещей, характеризуется философом как недифференцированное металоогическое единство, причем познание этой сфе-

ры невозможно логически и дискурсивно: «Она непостижима таинственна и чудесна в этом смысле, повторяем, не по слабости наших познавательных способностей, не потому, что скрыта от нашего взора, а потому, что *ее явно нам предстоящий состав сам по себе, по своему существу, превосходит все выражимое в понятиях и есть в отношении содержания знания нечто безусловно инородное*» [1, с. 232]. Такая сфера именуется еще русским философом «реальностью» (духовной, абсолютной реальностью) или «непостижимым». Правда непостижима вся эта область духовной реальности и примыкающей к ней божественности лишь рационально, с помощью предметного знания, но доступна для познания непосредственного, интуитивного, «живого знания». Живое знание является знанием, которое человек приобретает, в том числе, в ходе мистических (духовных) переживаний. Как отмечают современные исследователи истории русской философии, мистический компонент был присущ многим направлениям отечественной философской мысли¹. Следует указать при этом на генетическую связь категории «живое знание» у С.Л. Франка и категории «цельное знание» у А.С. Хомякова². О предлагаемых С.Л. Франком подходах к вербализации такого рода живого знания, как знания о метафизическом, духовном, сверхъестественном уровне бытия, пойдет речь ниже.

Переживание Непостижимого

Постулируя возможность интуитивного познания всеединого бытия, или, в терминологии С.Л. Франка, «реальности», философ не был «всего лишь» теоретиком. Известно, что с мыслителем несколько раз приключались события, воспринимаемые философом как явления исключительно мистического порядка. Первое из необычных происшествий произошло как раз в процессе написания философского трактата «Предмет знания», в ходе напряженной работы над которым некий таинственный голос велел ему начать не с сознания, а с бытия. В эмиграции ему предстояло пережить чувство абсолютного ужаса, испытанного им во время нацистских преследований евреев, когда он скрывался вместе с женой на территории Франции. Ощущение сопричастности мировым страданиям и страданиям Иисуса Христа, а также чувство сопричастности некой таинственной литургии и даже сущности Иисуса испытал философ и во время своей последней болезни. Справедливости ради следует сказать, что философ никогда напрямую не апеллировал к собственному духовному опыту (о котором мы знаем из днев-

¹ См.: Пешков А.А. Современная оценка концепции неопатрического синтеза Г.В. Флоровского в контексте модернизационного подхода // Вестник Мининского университета. 2022. Т. 10, № 1. С. 10 [2]; Семиконов Д.В., Лебедев И.А., Аксёнов А.В. Соборность как метафизическая категория в религиозном персонализме В.С. Соловьёва, протоиерея Сергия Булгакова и архимандрита Софрония (Сахарова) // Вестник Мининского университета. 2022. Т. 10, № 1. С. 11 [3].

² См.: Кошарный В.П. Формирование учения о цельном знании в русской гносеологии XIX в. (от Любомудров до В.С. Соловьёва) // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2013. № 4(28). С. 59–67 [4].

никовых записей мыслителя и воспоминаний родственников). По всей видимости, для С.Л. Франка важно было сохранить в своих философских произведениях беспристрастный тон рациональных рассуждений, логику которых мог проверить каждый думающий человек, в отличие от пережитых философом мистических откровений. Но при этом факт наличия духовной реальности и возможности переживания мистических откровений этой реальности после пережитого им самим не вызывал у С.Л. Франка никаких сомнений³.

Звук хлопка одной ладони

После первого пережитого мистического опыта у С.Л. Франка на протяжении творческой биографии наблюдается возрастающий интерес к онтологической тематике и сфере религиозной философии. Так, о подобных мистических переживаниях философ пишет: «Это есть подъем сознания на высоту, на которой оно не может длительно пребывать, а которой может достигать лишь на мгновения, чтобы потом, спустившись в нормальную сферу дискурсивности, обладать в форме отвлеченного знания уловленным и хранящимся в воспоминании содержанием интуиции» [6, с. 269]. В данном случае в размышлениях философа можно отметить некое противоречие: с одной стороны, С.Л. Франк говорит о невозможности рационализации интуитивного опыта постижения абсолютной реальности, а с другой – повествует о сохранении после кратковременного экстатического опыта в сознании отвлеченного, т.е. рационального знания о духовном бытии, которое, значит, может найти свое выражение и на вербальном уровне. Такое видимое противоречие не укрылось от рефлексии самого философа, который видит в этом не столько противоречие, сколько особенность самого дискурса об Абсолютном.

Но как все-таки возможно передать, рассказать другому о содержании своего мистического опыта? По замечанию отечественного исследователя мистицизма Е.А. Торчинова, «...любое описание любого, даже самого общедоступного, психического состояния или переживания деформирует его, оставаясь принципиально ущербным...» [7]. Насколько же сложнее должно быть описание переживаний мистических, будь то единение с бытием или личностное общение с Богом. С.Л. Франк предлагает несколько стратегий выражения мистического опыта.

Первую стратегию познания *Непостижимого* русский философ, используя выражение И.В. Гёте, именует «*тихим лучшим знанием*» (*das stille bessere Wissen*)⁴. По сути, это означает, что в интуитивном созерцании абсолютной сферы бытия человеку следует умолкнуть и просто переживать ее без всяких

³ См.: Хамидулин А.М. Мистические аспекты философии Франка: сравнительный анализ философии С.Л. Франка, Н.А. Бердяева и И.А. Ильина // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2019 год. М.: Модест Колеров, 2019. С. 54–234 [5].

⁴ См.: Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. С. 231.

рационализаций, интерпретаций и вербализации. Неслучайно Уильям Джеймс отмечает «неизреченность» в качестве одного из четырех главных признаков мистических переживаний⁵. В подобной позиции С.Л. Франка легко усмотреть просто-напросто уход от ответа. Но что если воспринять предлагаемую С.Л. Франком формулу как своеобразный вариант ответа? Ведь известны же встречающиеся в сокровищнице восточной мудрости притчи, в которых учитель на вопрос ученика «Что есть истинный дзен (или брахман)?» отвечает молчанием, которое является наиболее красноречивым ответом, ибо не хватит в мире слов, чтобы выразить невыразимое. При таком подходе позиция С.Л. Франка представляется хоть и мало информативной, но вполне достойной мистик-практика. Может быть, еще и поэтому С.Л. Франк, будучи все же философом, не ссылается на свой таинственный опыт в философских произведениях.

«Кружение» вокруг Святыни

И тем не менее С.Л. Франк не молчит. Невыразимость *Непостижимого* в его творчестве не является абсолютной. Мыслитель открыто и пространно рассуждает на метафизические темы, в той же мере, в какой он говорит на темы социальные или этические. Значение слова для С.Л. Франка как для философа огромно: «...Вне языка, вне слова нет мысли и осмысленного духовного бытия...» [9, с. 53]. А С.Л. Франка стремится осмыслить духовное бытие, о чем свидетельствуют его трактаты «Предмет знания», «Душа человека», «Духовные основы общества», «Непостижимое», «С нами Бог», «Реальность и человек». Это означает, что философ по-своему, но признает наличие способов говорения о высоком: «...не предпринимая тщетной, интеллектуально и духовно одинаково неуместной попытки проникнуть мысленно в само непостижимое существо “Святыни” или Божества, мы можем все же в нашей мысли двигаться *вокруг* него, как бы кружиться около него» [1, с. 451]. На этом уровне следует отметить ряд важных моментов, связанных с языковыми особенностями выражения личного опыта.

Первым важнейшим элементом является личность человека, стремящегося выразить свой опыт, каким бы он ни был. Дело в том, что наше мышление и языковая картина мира во многом есть продукт уникальной исторической, биографической и культурно-языковой ситуации, которая с необходимостью накладывает свой отпечаток на любые формы высказываний. Поэтому же, кстати, ответственный исследователь И.В. Рынковой замечает, что уже первичное высказывание, трансляция другому человеку (в устной или письменной форме) содержания своего мистического переживания подразумевает «аутогерменевтику»⁶. Другой

⁵ См.: Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. С. 297 [8].

⁶ См.: Рынковой И.В. Проблема методологического подхода к изучению мистико-аскетической практики // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2010. № 2. С. 26 [10].

исследователь, В.М. Мейзерский, в связи с этим отмечает, что процесс понимания неизбежно включает в себя такие составляющие, как рационализация, толкование и интерпретация, в ходе чего происходит первичное осмысление пережитого и лишь потом передача сформулированного содержания⁷. Это означает, что человек, стремящийся передать другому некий личный опыт, является единственным проводником, медиатором между содержанием пережитого и изложением. Следовательно, в нашем случае единственным источником информации об особых мистических переживаниях С.Л. Франка являются тексты самого философа.

Как пишет исследователь Ю.А. Степанчук, «мистический текст – это проповедь и исповедь одновременно»⁸. Суть этого выражения заключается в том, что вербализация мистического переживания обладает не только лишь очевидным уровнем наррации-повествования (дескриптивная функция), но еще и скрытым уровнем аттракции-вовлечения читателя или слушателя в сферу мистического (эвокативная функция). Любопытно, что сам С.Л. Франк в трактате «С нами Бог» также отмечает это свойство текстов, повествующих о чужом мистическом опыте: «...чужие слова, сообщения о чужом опыте пробуждают в нас самих как бы дремавшие, неосознанные, неактуализированные до того собственные знания...» [9, с. 282]. По мнению мыслителя, высказывание о мистическом побуждает другого человека пережить подобный опыт, хотя бы чтобы убедиться в достоверности и возможности такового.

Тем не менее если подобный путь и считается приемлемым для мистика-практика, то для исследователя мистицизма представляется крайне трудозатратным, если вообще возможным. Позиции исследователя в данном случае должна быть близка точка зрения Х.-Г. Гадамера: «...понять то, что нам говорит другой, означает ... прийти к взаимопониманию в том, что касается сути дела, а вовсе не означает поставить себя на его место и воспроизвести его переживания» [14, с. 446]. В связи с этим рассмотрим языковые приемы, которые С.Л. Франк все же считает приемлемыми для выражения мистического опыта.

Метафоры реальности

Витание вокруг Святыни не предполагает четкого и окончательного фиксирования его содержания в жёсткой формулировке. Такой метод познания, по С.Л. Франку, пригоден только для познания «действительности», окружающего обыденного мира. С помощью чего же тогда может реализоваться именно это многозначительное «витание»? На помощь приходят разнообразные метафоры.

Современный лингвист Дж. Лакофф вообще замечает, что метафоры, которые мы употребляем, являются не только лишь языковым явлением, но и про-

⁷ См.: Мейзерский В.М. Понимание как внутриязыковая интерпретация // Понимание как логико-гносеологическая проблема. Киев, 1982. С. 148 [11].

⁸ См.: Степанчук Ю.А. Проблема мистического текста. Интерпретация и невыразимость // Вестник РУДН. Сер. Философия. 2003. № 1(9). С. 95 [12].

явлением устройства нашего мышления: «...процессы человеческого мышления во многом метафоричны»⁹. В свою очередь, рассматривая вопрос о соотношении выразительных средств языка и пережитого мистического опыта, Е.Н. Соболевникова утверждает, что «...образный, мифопоэтический компонент занимает главнейшее место...»¹⁰ в передаче содержания мистического переживания.

Хотя С.Л. Франк и не успел написать планируемое им философское исследование о сущности языка, его следующее высказывание органически вписывается в ряд приведенных выше мнений. Философ считает, что возможность употребления метафор основывается на реальной метафизической схожести разных уровней бытия. «...Основа для таких, лишь метафорически выразимых аналогий заключена в самом реальном объекте» [1, с. 430] – пишет С.Л. Франк. Учитывая, что теория познания С.Л. Франка направлена, в том числе, и на познание бытия духовного, т.е. «реальности», а религиозно-философские тексты мыслителя избыточно содержат размышления о теснейшем контакте между человеком и Богом, метафора действительно представляется мыслителю одним из лучших вербальных средств выражения ускользающего мистического бытия. Как замечает Т.Г. Глушенко, сущность метафоры заключается в установлении связи между разнородными уровнями бытия, иначе говоря, метафора «...представляет собой мост от знакомого к незнакомому, от очевидного к неочевидному...»¹¹.

Одной из не самых очевидных для обыденного сознания идей, пронизывающих такие религиозно-философские произведения С.Л. Франка, как «Непостижимое», «С нами Бога», «Реальность и человек», является идея мистического союза (*unio mystica*) человека и Абсолюта. Для пояснения характера такого мистического переживания мыслитель прибегает, в частности, к любовной образности. С.Л. Франк усматривает в любви явление глубоко религиозное. В частности, о характере общения между Богом и человеком он пишет: «...связь между Богом и человеком есть связь любви ... сам Бог есть любовь ... это божественное начало есть сама основа человеческого бытия» [13, с. 311].

Для описания переживания мистического союза философem используют также метафоры погружения и поглощения: укорененность человека в духовную реальность как в почву, образ возвращения на свою духовную родину, образ погружения в атмосферу, бездну или океан¹². Так, например, С.Л. Франк говорит о духовной первооснове всего существующего: «... она есть некоторого рода вездесущая атмосфера, которая так же неотделима от первоосновы как

⁹ См.: Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 27 [15].

¹⁰ См.: Соболевникова Е.Н. Специфика рационального в мистическом опыте. Омск: ОмГТУ, 2000. С. 71 [16].

¹¹ См.: Глушенко Т.Г. Метафизика метафоры и метафора метафизики // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2014. Т. 7, № 1. С. 19 [17].

¹² См.: Хамидулин А.М. «Океаническое чувство» в философии С.Л. Франка // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2019. № 1. С. 119–127 [18].

центра, как от солнца неотделим свет, объемлющий, наполняющий и пронизывающий пространство» [1, с. 445]. В понимании С.Л. Франка эти образы призваны продемонстрировать, с одной стороны, совершенно четкий момент «разноприродности» человека и той реальности, с которой человек вступает в контакт (также как земля, воздушный или водный океан отличны от человека), а с другой стороны, за всеми этими образами скрывается идея зависимости человеческого бытия от этой духовной «почвы» и всеохватность океана при погружении в него человека. Нетрудно заметить, что такие метафоры крайне амбивалентны и соединяют, казалось бы, вещи несоединимые, на что философ дает такой ответ: «...в экстатически-мистическом погружении в абсолютное и растворении в нем теряется сама двойственность...» [1, с. 371].

В то же время для С.Л. Франка при всей его установке на снятие субъект-объектных отношений как свойства, пригодного разве что для предметного познания, важна идея сохранения в мистическом союзе двуединства, философ выступает против идеи полного растворения человека в божестве. С.Л. Франк использует для иллюстрации таких отношений между человеком и Абсолютом образ, по его же замечанию «излюбленный многими мистиками» – «отношение между чистым огнем и до последней глубины раскаленным в огне железом»¹³. Этот образ имеет древние корни и через традицию христианской патристики (св. Григорий Нисский, прп. Максим Исповедник, прп. Симеон Новый Богослов¹⁴) восходит к античной философии стоиков. Согласно классической трактовке этого образа, такого рода соединение предполагает, что раскаленное огнем железо обжигает, а огонь, соединенный с металлом, способен резать. Все это призвано показать теснейший характер единения двух разноприродных сущностей без их окончательного смешения или взаимного растворения, что и служит С.Л. Франку образной иллюстрацией мистического единства человека и Абсолюта.

Высказать Непостижимое

Однако С.Л. Франк не останавливается на употреблении образных выражений в отношении Абсолюта, он стремится облечь знание о духовном в еще более рациональные формы, но делает это особым образом. Считая себя последователем Николая Кузанского, отечественный мыслитель стремился сочетать в своей мысли несоединимые явления и методы, считая, что только при помощи сформулированного Николаем Кузанским принципа совпадения противоположностей (*coincidentia oppositorum*) возможно наивернейшее описание реальности. Речь идет об одном из способов употребления апофатического метода для познания и описания духовной реальности. С.Л. Франк по поводу логики *Corpus Areopagiticum* – одного из самых репрезентативных апофатических

¹³ См.: Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. С. 410.

¹⁴ См.: Бирюков Д.С. Тема проникновения огня в железо и ее использование в контексте описания обожения человека в святоотеческой традиции // Волшебная гора. 2009. № 15. С. 58–67 [19].

текстов восточнохристианской традиции – пишет следующее: «О непостижимом можно высказать, что оно одновременно есть *и В, и не-В*, и, с другой стороны, что оно не есть *ни В, ни не-В*» [1, с. 310].

Отталкиваясь от трактата *Corpus Areopagiticum*, следует перейти к «ученому незнанию» Николая Кузанского, тем более, что С.Л. Франк признавал на себе влияние его идей в области гносеологии. У Николая Кузанского возникает учение о совпадении противоположностей (*coincidentia oppositorum*). Философ из Кузы, размышляя о совпадении Абсолютного Максимума и Абсолютного Минимума, понимает под первым Бога как то, больше чего ничего не может быть, под Минимумом в конечном итоге также понимается Бог, поскольку Абсолютный Максимум включает в себя все возможности, в то время как все остальные вещи, существующие в мире, расположены между этими полюсами. В этой концепции, по справедливому замечанию З.А. Тажуризина¹⁵, заметен идущий от философии неоплатонизма мистический потенциал, который может быть выражен как в том, что Бог воплотился и стал человеком Иисусом Христом (можно условно назвать это нисходящим совпадением противоположностей), так и в мистическом переживании-сопричастности человека как тварного существа чему-то божественному (восходящее совпадение противоположностей). Таким образом, в философии Николая Кузанского апофатическая традиция обыгрывается замечательным парадоксом – «ученое незнание». С.Л. Франк пишет о доктрине *docta ignorantia*: «При этом речь идет не просто о незнании, невежестве, а об осознанном или знающем незнании (*wissendes Nichtwissen*), не об *ignorantia*, а о *docta ignorantia* ... Знающее незнание есть, значит, вместе с тем незнающее знание: утверждаемое незнание свидетельствует о знании Абсолютного, на основании которого мы утверждаем наше незнание как необходимое и обоснованное» [21, с. 59].

«Мистическое высказывание – это средствами языка выраженное требование выйти за пределы самого языка» – замечает Ю.А. Степанчук [12, с. 97]. Одной из попыток преодоления ограниченности языка и является парадокс, или антиномия. С.Л. Франк как раз и прибегает к такому трансрациональному стилю высказываний, называет его трансрациональным «антиномистическим монодуализмом»¹⁶. В качестве примера такого способа выражения можно привести следующие высказывания мыслителя: «... самая “внутренняя” глубина человеческой души находится не просто *внутри* ее, а скорее уже *вне* ее самой...» [1, с. 405]; или: «*Подлинно конкретная всеобщность совпадает с подлинной конкретной индивидуальностью, подлинная общая правда совпадает с жизнью*» [1, с. 414]. В подобном способе говорения о духовном видится сходство подходов русского мыслителя с установками многих религиозных мистиков¹⁷. Показательно, как пишет об этом сам С.Л. Франк: «Мы разделяем в этом отношении судьбу всех

¹⁵ См.: Тажуризина З.А. Философия Николая Кузанского. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1972. С. 127 [20].

¹⁶ См.: Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. С. 404.

¹⁷ См.: Соболевникова Е.Н. Специфика рационального в мистическом опыте. С. 67.

созерцательных, философствующих мистиков. Все они единогласно утверждают в отношении Бога, что Он – непостижим, неисследим, невыразим, несказанен, – и вместе с тем подробно рассказывают нам именно об этом таинственном и несказанном существе Бога. По-видимому, имеется все же возможность познавать и определять непостижимое именно как таковое» [1, с. 291].

Речь к Абсолюту

Помимо описательного повествования о пережитом мистическом опыте существует возможность выражения пережитого в диалогической и стихотворной форме. Дж.П. Мануссакис пишет о невозможности изречения тайны мистического, однако все же предлагает оригинальный способ говорения об этой сфере: «Этот эпистемологический парадокс – где дальнейшая точка нашего познания Бога совпадает не просто с недостатком, а прямо с невозможностью такого познания – дополняется не менее парадоксальным языком: славословием» [22, с. 252]. В связи с чем следует остановиться на таком неожиданном способе выражения мистического опыта, как поэтический текст, адресатом которого является Абсолют.

Поэзия являет собой исполненный образными средствами выразительности текст, который при помощи ритма и рифмы способен передать тончайшие переживания и многогранную игру смыслов, которые раскрываются, в том числе, через метафору и парадокс. «Поэзия есть таинственный способ выразить то, что в иной – именно отвлеченно-логической – форме невыразимо» – замечает С.Л. Франк [23, с. 39]. Философ считает, что именно подобный «чистый говор» способен передать сверхъестественный опыт прикосновения к бесконечному в наибольшей целостности. Реализуется этот поэтический метод познания благодаря созданию в стихотворном произведении особой эмоциональной атмосферы, побуждающей читателя или слушателя интуитивно проникнуть в сферу трансцендентного и приобрести совершенно особый опыт. По этой причине С.Л. Франк называет поэзию «...наиболее адекватной формой использования сверхрациональной, непосредственно «выразительной» функции слова...»¹⁸.

Русский философ часто упоминает в своих произведениях имена известных поэтов, таких как И.В. Гёте, А.С. Пушкин, Ф.И. Тютчев, Р.М. Рильке, У. Вордсворд, У. Блейк. Особенно С.Л. Франка привлекает романтическая поэзия Ф.И. Тютчева, поскольку она вызывала в душе философа метафизический трепет, видимо родственной тому, что когда-то испытал С.Л. Франк как глубинное тождество человеческого духа и бесконечной всеохватной реальности. Так, например, если на страницах его произведений можно встретить отдельные строки из текстов различных поэтов, то стихотворение Ф.И. Тютчева «О чем ты воешь, ветр ночной?» (1836 г.) философ приводит полностью. По всей видимости, в строках этого стихотворения С.Л. Франк ощутил мерцание

¹⁸ См.: Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 2007. С. 39 [23].

глубинной божественности как последнего основания окружающей действительности. Свое понимание поэзии русский мыслитель выразил в следующих строках, посвященных поэзии Р.М. Рильке: «...поэтическое сознание в своей последней сущности, в своем завершении совпадает с религиозным, что то и другое есть собственно одно и то же, что великая истинная песнь хочет быть молитвенным гимном и лишь в нем находит свое подлинное осуществление» [25, с. 49–50].

Но С.Л. Франк не был бы столь радикальным в своей мысли, если бы остановился только на поэтической речи, обращенной к другому человеку. Философ размышляет о том, что если стихотворения обращены к человеку как к Другому и призваны рассказать ему о пережитом, то существует форма обращения к абсолютно Другому, к Богу, и эта форма есть молитва. Русский религиозный философ приводит следующую цитату И.В. Гёте: «Говорить о Боге можно, собственно, только *с самим Богом*» [1, с. 469]. Пространство такого говорения принимает в этом случае форму молитвенного гимна-диалога, обращенного к Абсолюту, что позволяет мыслителю (вновь) услышать обращенный к нему голос Творца. «Единственная прямая речь, возможная и уместная в отношении Святыни, есть речь не *о* ней, а *к* ней...» – утверждает С.Л. Франк [1, с. 451]. Таким образом, описание Непознаваемого Абсолюта и личных переживаний от встречи с Ним оказывается наиболее адекватным лишь в ситуации диалога с самим Абсолютом. Причем этот диалог может стать условием обретения нового живого знания. В этом есть своя парадоксальная логика – если для человека трудно сформулировать пережитое и рассказать об этом такому же ограниченному в познании духовной реальности существу, как и сам мистик, то можно побеседовать с источником мистических переживаний, который обладает превосходящими человека гносеологическими возможностями. Хотя в этом случае никто из людей не узнает ничего нового о реальности, поэтому для передачи живого знания такой способ оказывается в своей информативности подобным многозначительному молчанию.

Заключение

Подводя итог, следует сказать: во-первых, вербализация знания об Абсолютном, с точки зрения С.Л. Франка, возможна; во-вторых, полнота этой вербализации не абсолютна. Другими словами, по мнению русского философа, открывающееся в мистическом опыте знание о Непостижимом (как и описание самих этих переживаний) невозможно высказать полностью, до остатка по той причине, что духовная реальность есть нечто совершенно иное для человека, чему с трудом находятся слова для выражения. Однако человек все же способен прикоснуться к этой реальности и даже обнаружить ее глубинное сродство со своим существом. Следовательно, в силу причастности человека мирам иным, познание этой реальности возможно в форме живого знания. Показательно в этом отношении то, что, хотя С.Л. Франк и не создал целостного труда по философии языка,

его очевидно волновала эта проблематика, поскольку размышления на эту тему присутствуют в его философских трактатах разных лет.

Следовательно, возможна и вербализация этого живого знания, в чем мы убедились, исследовав эту тему в наследии С.Л. Франка, который через осмысление своего собственного духовного опыта пришел к таким возможным путям его выражения, как молчание, метафорический рассказ, парадоксальная, апофатическая речь и религиозный гимн, обращенный к Абсолюту как источнику мистических переживаний.

Список литературы

1. Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 183–559.
2. Пешков А.А. Современная оценка концепции неопатрического синтеза Г.В. Флоровского в контексте модернизационного подхода // Вестник Мининского университета. 2022. Т. 10, № 1. С. 10.
3. Семикопов Д.В., Лебедев И.А., Аксёнов А.В. Соборность как метафизическая категория в религиозном персонализме В.С. Соловьева, протоиерея Сергия Булгакова и архимандрита Софрония (Сахарова) // Вестник Мининского университета. 2022. Т. 10, № 1. С. 11.
4. Кошарный В.П. Формирование учения о цельном знании в русской гносеологии XIX в. (от Любомудров до В.С. Соловьева) // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2013. № 4(28). С. 59–67.
5. Хамидулин А.М. Мистические аспекты философии Франка: сравнительный анализ философии С.Л. Франка, Н.А. Бердяева и И.А. Ильина // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2019 год. М.: Модест Колеров, 2019. С. 54–234.
6. Франк С.Л. Предмет знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 37–418.
7. Торчинов Е.А. Мистический (трансперсональный) опыт и метафизика (к постановке проблемы) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://eroskosmos.org/mystical-experience-and-metaphysics/> (дата обращения: 04.01.23).
8. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. 432 с.
9. Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 13–146.
10. Рынковой И.В. Проблема методологического подхода к изучению мистико-аскетической практики // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2010. № 2. С. 20–32.
11. Мейзерский В.М. Понимание как внутриязыковая интерпретация // Понимание как логико-гносеологическая проблема. Киев, 1982. С. 143–149.
12. Степанчук Ю.А. Проблема мистического текста. Интерпретация и невыразимость // Вестник РУДН. Сер. Философия. 2003. № 1(9). С. 92–102.
13. Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 217–404.
14. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
15. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. М.: Едиториал УРСС, 2004. 256 с.
16. Соболяникова Е.Н. Специфика рационального в мистическом опыте. Омск: ОмГТУ, 2000. 147 с.
17. Глушенко Т.Г. Метафизика метафоры и метафора метафизики // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2014. Т. 7, № 1. С. 17–28.

18. Хамидулин А.М. «Океаническое чувство» в философии С.Л. Франка // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2019. № 1. С. 119–127.
19. Бирюков Д.С. Тема проникновения огня в железо и ее использование в контексте описания человека в святоотеческой традиции // Волшебная гора. 2009. № 15. С. 58–67.
20. Тажуригина З.А. Философия Николая Кузанского. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1972. 152 с.
21. Франк С.Л. Абсолютное // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 58–71.
22. Мануссакис Дж.П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. 416 с.
23. Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 2007. 180 с.
24. Франк С.Л. Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 471–500.
25. Франк С.Л. Мистика Рейнера Марии Рильке // Путь. Париж, 1928. № 12. С. 47–75.

References

(Sources)

Individual works

1. Frank, S.L. Absolyutnoe [Absolute], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview]. Saint-Petersburg: Nauka, 1996, pp. 58–71.
2. Frank, S.L. Dukhovnye osnovy obshchestva [Spiritual foundations of society], in Frank, S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual foundations of society]. Moscow: Respublika, 1992, pp. 13–146.
3. Frank, S.L. Mistika Reynera Marii Ril'ke [The mysticism of Reiner Maria Rilke], in *Put'*, Paris, 1928, no. 12, pp. 47–75.
4. Frank, S.L. Nepostizhimoe [Incomprehensible], in Frank, S.L. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda, 1990, pp. 183–559.
5. Frank, S.L. Predmet znaniya [The subject of knowledge], in Frank, S.L. *Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [The subject of knowledge. The soul of man]. Saint-Petersburg: Nauka, 1995, pp. 37–418.
6. Frank, S.L. *Real'nost' i chelovek* [Reality and man]. Moscow: Respublika, 2007. 180 p.
7. Frank, S.L. Russkoye mirovozzrenie [Russian worldview], in Frank, S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual foundations of society]. Moscow: Respublika, 1992, pp. 471–500.
8. Frank, S.L. S nami Bog [God is with us], in Frank, S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual foundations of society]. Moscow: Respublika, 1992, pp. 217–404.

(Articles from Scientific Journals)

9. Biryukov, D.S. Tema proniknoveniya ognya v zhelezo i ee ispol'zovanie v kontekste opisaniya obozheniya cheloveka v svyatootecheskoy traditsii [The theme of the penetration of fire into iron and its use in the context of describing the deification of a person in the patristic tradition], in *Volshebnaya gora*, 2009, no. 15, pp. 58–67.
10. Glushenko, T.G. Metafizika metafory i metafora metafiziki [Metaphysics of metaphor and metaphor of metaphysics], in *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina*, 2014, vol. 7, no. 1, pp. 17–28.
11. Khamidulin, A.M. «Okeanicheskoe chuvstvo» v filosofii S.L. Franka [“Ocean feeling” in the philosophy of S.L. Frank], in *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya*, 2019, no. 1, pp. 119–127.
12. Kosharnyy, V.P. Formirovanie ucheniya o tsel'nom znanii v russkoy gnoseologii XIX v. (ot lyubomudrov do V.S. Solov'eva) [Formation of the Doctrine of Integral Knowledge in Russian Epistemology of the nineteenth Century (from Lyubomudrov to V.S. Solovyov)], in *Izvestiya vysshikh uchebnykh zavedeniy. Povolzhskiy region. Gumanitarnye nauki*, 2013, no. 4(28), pp. 59–67.

13. Peshkov, A.A. Sovremennaya otsenka kontseptsii neopatrisheskogo sinteza G.V. Florovskogo v kontekste modernizatsionnogo podkhoda [A modern assessment of the concept of neopatric synthesis by G.V. Florovsky in the context of the modernization approach], in *Vestnik Mininskogo universiteta*, 2022, vol. 10, no. 1, p. 10.

14. Rynkovoy, I.V. Problema metodologicheskogo podkhoda k izucheniyu mistiko-asketicheskoy praktiki [The problem of the methodological approach to the study of mystical and ascetic practice], in *Izvestiya Tul'skogo gosudarstvennogo universiteta. Gumanitarnye nauki*, 2010, no. 2, pp. 20–32.

15. Semikopov, D.V., Lebedev, I.A., Aksenov, A.V. Sobornost' kak metafizicheskaya kategoriya v religioznom personalizme V.S. Solov'eva, protoiereya Sergiya Bulgakova i arhimandrita Sofroniya (Sakharova) [Sobornost as a metaphysical category in the religious personalism of V.S. Solovyov, Archpriest Sergius Bulgakov and Archimandrite Sophrony (Sakharov)], in *Vestnik Mininskogo universiteta*, 2022, vol. 10, no. 1, p. 11.

16. Stepanchuk, Yu.A. Problema misticheskogo teksta. Interpretatsiya i nevyrazimost' [The problem of the mystical text. Interpretation and inexpressibility], in *Vestnik RUDN. Seriya Filosofiya*, 2003, no. 1(9), pp. 92–102.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

17. Meyzerskiy, V.M. Ponimanie kak vnutriyazykovaya interpretatsiya [Understanding as an intralinguistic interpretation], in *Ponimanie kak logiko-gnoseologicheskaya problema* [Understanding as a logical-epistemological problem]. Kiev, 1982, pp. 143–149.

(Monographs)

18. Gadamer, Kh.-G. *Istina i metod: Osnovy filosofskoy germeneytiki* [Truth and Method: Fundamentals of Philosophical Hermeneutics]. Moscow: Progress, 1988. 704 p.

19. Dzheyms, U. *Mnogoobrazie religioznogo opyta* [Diversity of religious experience]. Moscow: Nauka, 1993. 432 p.

20. Khamidulin, A.M. Misticheskie aspekty filosofii Franka: sravnitel'nyy analiz filosofii S.L. Franka, N.A. Berdyayeva i I.A. Il'ina [Mystical aspects of Frank's philosophy: a comparative analysis of the philosophy of S.L. Frank, N.A. Berdyayev and I.A. Ilyina], in *Issledovaniya po istorii russkoy mysli. Ezhegodnik za 2019 god* [Research on the history of Russian thought. Yearbook of 2019]. Moscow: Modest Kolerov, 2019, pp. 54–234.

21. Lakoff, Dzh., Dzhonson, M. *Metafori, kotorymi my zhivem* [Metaphors we live by]. Moscow: Editorial URSS, 2004. 256 p.

22. Manussakis, Dzh.P. *Bog posle metafiziki. Bogoslovskaya estetika* [God after metaphysics. Theological aesthetics]. Kiev: Dukh i litera, 2014. 416 p.

23. Tazhurizina, Z.A. *Filosofiya Nikolaya Kuzanskogo* [Philosophy of Nicholas of Cusa]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 1972. 152 p.

(Thesis and Thesis Abstracts)

24. Sobol'nikova, E.N. *Spetsifika ratsional'nogo v misticheskom opyte* [The specificity of the rational in mystical experience]. Omsk: OmGTU, 2000. 147 p.

(Electronic Resources)

25. Torchinov, E.A. *Misticheskiy (transpersonal'nyy) opyt i metafizika (k postanovke problemy)* [Mystical (transpersonal) experience and metaphysics (to the formulation of the problem)]. Available at: <https://eroskosmos.org/mystical-experience-and-metaphysics/> (data obrashcheniya: 04.01.23).

УДК 1(09)
ББК 87.3(2)6

Александр Александрович Ермичёв

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

«Философский пароход»: о парадигме С.С. Хоружего

Аннотация. Анализируется выступление С.С. Хоружего, опубликованное в 1990 года в «Литературной газете» под названием «Философский пароход. Как это было». Эта метафора стала популярна и активно используется современными критиками советской истории. В отличие от позиции С.С. Хоружего, представившего состоявшуюся в 1922 году высылку группы московской и петербургской интеллигенции, среди которой были 13 философов, социологов и правоведов как духовную катастрофу России и как «конец русской философии», в предлагаемой статье это событие оценивается в качестве только политической акции, имеющей целью исключить из общественной жизни Советской России всех, кто, не понимая новой социально-политической реальности, оставался на прежних не научных мировоззренческих позициях, защищал буржуазные ценности университетской автономии и свободы слова, заявляя об этом в публичных выступлениях. Подчеркивается, что ценностное противостояние в общественном сознании Советской России могло обернуться политическим противостоянием, что могло грозить стране и власти новым витком гражданской войны. Проводится параллель между состоянием общественного сознания Советской России 20-х годов и СССР 80–нач. 90-х годов XX века, когда «гласность» и «перестройка» стали началом гибели СССР. Оспаривается тезис С.С. Хоружего о «конце философии» в России. Утверждается, что установление монопольного положения марксистского материализма и исключение любой немарксистской философии из культурной жизни явилось просто началом нового этапа русской философии, принужденной к развитию в предписанной ей теоретической форме. Между тем обращается внимание на то, что мыслители русского зарубежья отмечали наличие в советской философии позитивных эвристических возможностей, которые при отсутствии философского диалога не могли полностью развиваться. Проводятся параллели между трансформацией философии в советской истории и временем Петра Великого, когда одному из направлений европейской философии было оказано государственное покровительство и русское философское мышление оставило за собой «любомудрие» как пройденный этап.

Ключевые слова: «философский пароход», «огосударствление» философии, мировоззрение, идеология, свобода слова, классовая борьба, философский пароход, «перестройка»

Alexander Alexandrovich Ermichev

Russian Christian Humanitarian Academy named after F.M. Dostoevsky, Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Philosophy and Religious Studies, Russia, Saint Petersburg, e-mail: 7723516@gmail.com

“Philosophical steamer”: on the Paradigm of S.S. Khoruzhy

Abstract. The article analyzes the speech of S.S. Khoruzhy, published in 1990 in the “Literaturnaya Gazeta” under the title “Philosophical Steamer. How it was”. The metaphor he found has become

popular and is actively used by modern critics of Soviet history. In 1922, S.S. Khoruzhy presented the expulsion of a group of Moscow and St. Petersburg intellectuals, among whom there were 13 philosophers, sociologists and jurists, as a spiritual catastrophe of Russia and even as the "end of Russian philosophy". On the contrary, in the proposed article, this event is assessed as only a political action aimed at excluding from the public life of Soviet Russia all those who remained in the same unscientific ideological positions, defended the bourgeois values of university autonomy and freedom of speech, stating this in public speeches not understanding the new socio-political reality. The article emphasizes that the value confrontation in the public consciousness of Soviet Russia could turn into a political confrontation, which could threaten the country and the authorities with a new round of civil war. A parallel is drawn between the state of public consciousness of Soviet Russia in the 20s and the USSR in the 80s – early 90s of the twentieth century, when "glasnost" and "perestroika" became the beginning of the death of the USSR. The article challenges the thesis of S.S. Khoruzhy about the "end of philosophy" in Russia. It is argued that the establishment of the monopoly position of Marxist materialism and the exclusion of any non-Marxist philosophy from cultural life was simply the beginning of a new stage of Russian philosophy, forced to develop in its prescribed theoretical form. Meanwhile, thinkers of the Russian diaspora noted the presence of positive heuristic possibilities in Soviet philosophy, but in the absence of a philosophical dialogue they could not fully develop. The transformation of philosophy in Soviet history reminds the author of the time of Peter the Great, when one of the directions of European philosophy was given state patronage and Russian philosophical thinking left behind "love of wisdom" as a passed stage.

Key words: "philosophical steamer", "nationalization" of philosophy, worldview, ideology, liberty of speech, class struggle, philosophical steamer, "perestroika"

DOI: 10.17588/2076-9210.2023.2.140-150

Привычное всем и вынесенное в заголовок статьи словосочетание «философский пароход» само по себе довольно странное. Прямое понимание его просто невозможно. Три философа-москвича, отбывшие на «Обербургомистре Гаккене» и три петербуржца на «Пруссии» никак не тянут на «пароход»; в лучшем случае только на шлюпку¹. Но и метафорическое восприятие этого словосочетания не очень точно.

Эту метафору в 1990 году придумал наш современник, выдающийся ученый и религиозный мыслитель С.С. Хоружий. В «перестройку» он, как и многие из нас, переживал за Россию, готовую освободиться от советского тоталитаризма. Внимание Хоружего привлекло событие, послужившее началом этого тоталитаризма, – состоявшаяся осенью 1922 года высылка за границу относительно небольшой группы русской интеллигенции. В ней С.С. Хоружий насчитал 77 человек самых разных профессий и, отделив от них 13 фило-

¹ Вообще-то, выслали 8 философов: шесть на всемирно известных «Гаккене» и «Пруссии»; одного – С.Н. Булгакова – на малоизвестной итальянской *Jeanne*. Восьмого – Ф.А. Степуна – отправили за границу на поезде. К этому списку можно прибавить еще несколько имен, имевших отношение к русской философии, – социолога П.А. Сорокина, автора сборников «Вехи» и «Из глубины», публициста А.С. Изгоева и философствующего литературного критика Ю.И. Айхенвальда. Одиннадцать имен.

софов, социологов и правоведов, назвал акцию ГПУ «философским пароходом», или, как он далее уточнил, первым опытом «негативной селекции» среди советских людей².

Метафора, рожденная в антисоветское время, заиграла всеми своими красками: 1) высылка – есть ступенька в становлении сталинского тоталитаризма; 2) она есть «разрушение устоев общественного и народного самостояния»³; 3) она означает «невосполнимую утрату для отечественной культуры»⁴; 4) она стала «концом философии в России». А то, – продолжил С.С. Хоружий, – что «с тех пор у нас называлось этим именем в действительности, лишь одна из служб тоталитарной машины»⁵.

Со времени появления статьи С.С. Хоружего в «Литературной газете» прошло более 30 лет⁶, но о «философском пароходом» продолжают говорить все в той же предложенной автором парадигме, в которой игнорируется все многообразие истории Советской России и СССР, зато высылка оценивается как событие в области духа. Иные аспекты этого события исключены *ab ovo*.

На этот сюжет в истории Советской России написано несколько книг большой научной ценности и десятки статей. Вот уж России Сталина давным-давно нет, государственной идеологии тоже нет, Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, Ф.А. Степун, С.Л. Франк могли бы констатировать излечение русского народа от болезни «русского коммунизма», но – все равно – о высылке продолжают писать в том же идеологическом, антикоммунистическом ключе.

Вот роскошный, цветной, с картинками, рассчитанными на популярность, 84-й номер журнала «Дилетант» за 2022 год полностью посвященный «философскому пароходу». При некоторых ошибках фактического характера⁷ главное в нем – его идеологическая антисоветская заостренность. «Дилетант» сообщает, что допросы, которым ЧК подвергла высылаемых, «были тяжелы-

² См.: Хоружий С.С. Философский пароход // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетей, 1994. С. 208 [1].

³ Там же. С. 192.

⁴ Там же. С. 189.

⁵ Там же. С. 208.

⁶ Статья С.С. Хоружего «Философский пароход. Как это было» публиковалась в двух номерах «Литературной газеты» – 9 мая и 7 июня 1990 г. (соответственно № 19 и № 23). Номер газеты от 9 мая характерен для времени, из которого выплыл наш «пароход». В рубрике «Сороковые роковые» выступили Евгений Носов со статьей «Фанфары и колокола», Вячеслав Кондратьев с «Парадоксом фронтовой ностальгии», Ю. Рост с заметкой «Прощание». Играя на ложном противопоставлении, Ю. Рост «испытывает стыд перед всеми, кто руку приложил к Победе, – за памятные парады вместо жилья, за подачки вместо еды, за отличительные значки вместо нормальной жизни» и т.п.

⁷ К примеру, журнал «выслал» за границу Б.П. Вышеславцева (который выслан не был), назвал С.Л. Франка «знатоком восточных и европейских языков» и сообщил, что его труды «лидируют среди изданных за рубежом книг российских эмигрантов» (С. 42) Презрев метафоричность С.С. Хоружего, один из авторов прямо заявил: «Во-первых, пароходов было целых пять. Кроме того, высылали ученых не только морем» (С. 18–19).

ми»: «обращались с ними довольно жестоко»⁸. Это утверждение – вранье чистой воды. Так скажут все, кто читал воспоминания Н.А. Бердяева, Н.О. Лосского, М.А. Осоргина, Ф.А. Степуна, В.В. Стратонова и других экспатриантов. «Дилетант» также сообщает, что высылаемых извещали, что в случае самовольного возвращения на родину их ожидает расстрел. У читателя складывается впечатление, что «вышка» была придумана специально для пассажиров «философского парохода». На самом деле «вышкой» была статья 71 уголовного кодекса Советской России, применяемой ко всем (без исключения!), кто пересечет границу РСФСР без разрешения на то.

В передергивании особенно отличился редактор «Дилетанта» В. Дымарский. Власть в России, жалуется он, не любила отечественную интеллигенцию. Александр III называл ее «гнилой», а В.И. Ленин – вообще очень нехорошим словом. По-видимому, «Дилетанту» и сейчас от этого как-то неловко.

Но на самом деле редактор просто переврал письмо В.И. Ленина А.М. Горькому от 15 сентября 1919 г. (оно опубликовано в 51-м томе полного собрания сочинений В.И. Ленина). Накануне, то есть до 15 сентября, Горький просил Ленина выволить из ЧК известных писателю хороших ученых и изобретателей; ведь интеллигенция – это мозг нации.

В.И. Ленин, разузнав, что кто-то из хороших ученых был кадетом или участвовал в кадетских акциях, стал внушать писателю, что интеллигенция, которая служит капиталистам, это не мозг, а ... (вот теперь Ленин употребил нехорошее слово). Таким образом, простое чтение показывает следующее: есть интеллигенция, которая служит народу, и интеллигенция, которая служит буржуазии. Эту последнюю Ленин и назвал нехорошим словом; не за интеллигентность, а за ее буржуазность и кадетскость⁹. В. Дымарскому такие тонкости недоступны.

⁸ См.: Христофоров В. Вот такой гуманизм по большевистски // Дилетант. 2022. № 084. С. 42 [2]. Удивительно, что она принадлежит члену-корреспонденту РАН В. Христофорову, одному из составителей превосходного сборника «Высылка вместо расстрела. депортация в документах ВЧК ГПУ. 1921–1923» (М., 2005).

⁹ Ответ М. Горького на это письмо В.И. Ленина известен. Он опубликован А.С. Масальской, И.Н. Селезневой и А.А. Гаком в журнале «Кентавр» (№ 1 за 1993 год. С. 60–62). М. Горький укорял В.И. Ленина в том, что он, видимо, не очень хорошо проводит черту между «политиканствующей интеллигенцией и представителями интеллектуальных, научных сил страны», зачисляя последних в кадеты. Например, А.А. Крогиус никогда им не являлся. «Недоверчивое и даже подозрительное отношение к представителям гуманитарных наук» Горький понимает, но считает «варварским» такое отношение к «людям положительного знания», которые в большинстве своем приняли народную революцию. Из публикации в «Кентавре» явствует, что А.М. Горький хлопотал за ботаника Н.А. Буша (1869–1941), теплотехника Г.Ф. Делпа (1854–1921), психолога А.А. Крогиуса (1871–1933), психиатра В.П. Осипова (1871–1947), востоковеда и члена Петербургской Академии наук С.Ф. Ольденбурга (1863–1964), изобретателя И.В. Туркина (1861–1963), языковеда Л.В. Щербу (1880–1944).

Другой раз В. Дымарский обращается к воспоминаниям художника Ю. Анненкова¹⁰, а тот дословно воспроизвел, что говорил Ленин: «К интеллигенции, как Вы, наверное, знаете, я большой симпатии не питаю. Наш лозунг “ликвидировать безграмотность” отнюдь не следует толковать как стремление к возрождению новой интеллигенции. “Ликвидировать безграмотность” следует лишь для того, чтобы каждый крестьянин, каждый рабочий мог самостоятельно читать наши декреты, приказы, воззвания. Цель вполне практическая – только и всего» [3, с. 10]. Дымарский в ужасе: «То есть цель всей системы образования сводится к тому, чтобы научиться читать и понимать спущенные сверху установки. “Только и всего”. Все остальное – лишнее» [3, с. 10].

Оставим в стороне ленинскую (классовую) точку зрения на интеллигенцию, но согласимся, что рождение интеллигенции – это более емкий и сложный процесс, нежели “ликвидация безграмотности”. Допустим, Ю. Анненков не знает понятия «культурная революция», но В. Дымарскому-то оно должно быть известно!

Однако вернемся к 1922 году. В жестокой войне с крестьянами (антоновщина, махновщина), с подавлением Кронштадтского мятежа большевики завоевывают власть, но перед ними встает другая задача – удержание власти. И они ее удерживают – экономически, – переходом к НЭПу (с реформой оплаты труда, реформой законодательства и финансовой реформой), и политически, начав разгром социалистических партий и установив власть одной партии. Остается самое важное – удержать власть идейно, в сознании людей, так, чтобы они признали Советскую власть не просто легитимной (в правовом понимании), но и лично принимаемой всеми гражданами за собственную, родную, ту самую, за которую всегда боролась русская общественность, то есть народную.

Ситуация складывалась следующим образом. По-видимому, для большинства высылаемых вопрос о легитимности Советской власти был решен в ее пользу в силу итогов гражданской войны. В письме к П.Б. Струве в августе 1922 года С.Л. Франк признается: «За эти тяжкие годы, перестав – поневоле – быть кабинетным человеком и получив массу жизненных впечатлений, я узнал многое новое. Коротко говоря, я понял органический характер того, что случилось, то есть наличность у него органической подоплеки и необходимость с этим считаться, неизбежность для нас некоторого существенного самоограничения. Страна Пушкина, Тютчева, Достоевского стала отныне и бесповоротно мужицкой страной, и мы должны научиться в ней жить и для нее работать, как бы это тяжело не было» [4, с. 651].

Отношение высылаемых к Советской власти можно разделить по трем уровням. Первый условно обозначим «историософским». Например, Ф.А. Сте-

¹⁰ Рассказывая о советском времени русской истории, воспоминания антисоветчиков использовать можно и иногда даже нужно. Но и нельзя забывать, что в их сердце стучит и стучит «пепел Клааса».

пун пояснял: «Как гражданин отношусь к советской власти определенно лояльно. С началом ее победы считаю внешнюю вооруженную борьбу с ней политической ошибкой. Как философ считаю большевизм очень сложной религиозной и моральной болезнью русской народной души, которая, однако, безусловно пойдет на пользу ее духовного роста» [5, с. 337]. В том же ключе выразился И.А. Ильин: «Считаю советскую власть исторически неизбежным оформлением великого общественного духовного недуга, назревавшего в России в течение нескольких сот лет» [Там же, с. 239]. Он даже считает возможным предупредить власть: «РКП, пренебрегая сверхклассовой солидарностью, вредит себе, своей власти и России» [Там же, с. 240].

Другой уровень назовем политико-правовым. Вот что заявил о Советской власти Н.О. Лосский: «Власть РСФСР я считаю подлинно государственной русской властью... и считаю долгом быть лояльным гражданином, исполняющим все декреты Советской власти» [5, с. 271]. Вот что показывает Л.П. Карсавин: «Пролетарскую и рабоче-крестьянскую власть понимаю как власть, выражающую волю народа (огромного большинства народа) и потому, несмотря на все возможные ее ошибки, лучше эту, верно выражающую, чем дореволюционная власть» [5, с. 245].

Наконец, третий уровень обозначаем как актуально-политический. И.И. Лапшин уверяет: «Я не коммунист, но всегда сочувствовал широкому развитию демократического государственного строя, который на сегодня представлен Советской властью» [5, с. 262]. Дальше его идет автор «Вех» и сборника «Из глубины» А.С. Изгоев, уже отбывший две советские ссылки, пишет: «Считаю, что Советская власть есть законное правительство, рожденное революцией, исполняющее в настоящее время задачу сохранения России» [5, с. 237]. Он признает, что «в известные моменты государственная власть для спасения народа может устанавливать диктатуру, пролетарская – пролетарскую диктатуру. Когда во время этой диктатуры власть находит нужным упразднить всякую иную печать, кроме признанной ею необходимой этому правительству, считаю необходимым этому правительству подчиниться и литературную деятельность приостановить» [5, с. 237–238].

Многое зная об изгнанных, мы не считаем их признания лживыми и лицемерными, делая тем самым вопрос о причине высылки более трудным для себя. Бедные пассажиры «Гаккена» и других пароходов и поездов! Кажется, они «по-буржуазному» думали укрыться за правом, за законом, к которым их приучила прежняя Россия. Даже признавая, что страна стала мужчишкой, они не осознавали глубины происшедшего. А в России радикально изменилось все – закон и право тоже! Пришла революция простолюдинов, а вожди ее, провозгласившие диктатуру пролетариев, только и зывали к тем, кто был пообездоленной, еще более унижен и оскорблен, чем прочие. «И прежние подвальники, и медники, мастеровщина, туго жизнью пригнетенная, из щелей повылезла, из темных нор своих, и вверх задвигалась. «Попировали, и довольно! Нынче наш

черед! Выходи, беднота, тьма, голь и нищенство, подымай голос, нынче твой день» [6, с. 458].

Агрессивному сознанию подвальных, устремленных к социальной справедливости, марксисты-большевики указали на классовую борьбу как единственный способ достижения своей цели. Сознание подвальных хорошо воспринимало схематику марксистского материализма, которую навязывала ему новая власть.

В свою очередь партия большевиков, накопившая огромный опыт по организации общественного сознания, теперь получила все средства для продолжения такой же работы.¹¹ Марксистская идеология – не мытьем, так катаньем, не убеждением, так насилием – неуклонно отвоевывала себе новые и новые территории русской жизни. С религией и церковью велась жестокая война, обещанная свобода слова пресекалась Главлитом, состав студенчества менялся с невероятной быстротой, преподавательская работа ограничивалась жесткими программами, а самих преподавателей принуждали к экзамену по марксизму, профессорометафизиков увольняли, университетская автономия ликвидировалась. Возникали какие-то Социалистические академии и институты красной профессуры, в большом количестве появлялась коммунистическая периодика с названием «Красная новь», «Печать и революция» и т.п. Повсюду наступающая новая идеология пугала. Интеллигенция теперь узнавала, что в России, оказывается, существует не одна, а две культуры, причем одна из них – буржуазная, и, значит, подлежащая отмене, а другая – хорошая, крестьянская и пролетарская, созданная теми, кто радел за свободу и счастье трудящегося народа.

Новой власти было мало простой законопослушности граждан. От ученого, поэта и художника новая идеология требовала какого-то классового и политического самоопределения. Теперь гражданин должен был идти вместе с новой властью, разделять материалистическое научное мировоззрение и выискивать во всей культуре классовый интерес. Если гражданин был не с народом, не с Советской властью, а на другой стороне, то тогда становился носителем какого-то другого, не научного мировоззрения, которое, оказывалось, завершалось идеализмом и поповщиной. В.Я. Брюсов еще в 1905 г. увидел «фанатизм людей, не допускающих мысли, что их убеждения могут быть ложны»¹². Но было бы абсурдно думать, что «буржуазная» интеллигенция могла с легкостью отказаться от привычного мира и перестроиться на новый лад.

¹¹ В советской литературе об идеологической борьбе в 20-е годы XX века – какого бы автора мы не взяли – дело изображается так, что бедная Советская власть, мирно приступив к мирному экономическому и иному строительству, вдруг столкнулась с ожесточенным идейным сопротивлением пособников буржуазии и почти вынуждена была защищаться. На самом деле все было по-другому. Атакующей стороной были советские идеологи и марксистская идеология: агрессивными были они, ибо первой задачей революции было как раз разрушение старого мира до основания, т.е. до его разрушения в сознании всех граждан Советской России.

¹² См.: Брюсов В.Я. Вехи I. Свобода слова // Весы. 1905, № 11. С. 64 [7].

Между тем противостояние мировоззрений оборачивалось социально-политическим противостоянием. Новые власти внимательно наблюдали за деятельностью разного рода интеллигентских союзов и ассоциаций, возобновивших свою работу после гражданской войны. Усиленно проходили заседания Московского и Петроградского Философских обществ. Многолюдны были собрания, как о том писали Н.А. Бердяев и Ф.А. Степун, Вольной Академии Духовной культуры. Точками противостояния мировоззрений стали возникшие при нэпе частные издательства (только в Москве их насчитывалось более трехсот), а вышедшие здесь книги – так было написано в одном из советских исследований – «пытались посеять пессимизм, неверие в осуществимость высоких гуманистических идеалов, в возможность прогрессивного социального устройства. Октябрьская революция описывалась в них в эсхатологических терминах и выражениях» [8, с. 28]. Философы-экспроприанты, авторы этой литературы советских законов не нарушали, зато всегда, когда было возможно, не скрывали своего неприятия новой власти¹³. В.И. Ленин, прочитав сборник «Освальд Шпенглер и закат Европы», квалифицировал его как «литературное прикрытие “белогвардейской организации”»¹⁴ (хорошо еще, что два последних слова он взял в кавычки). Мировоззренческая оппозиция перерастала в оппозицию политическую.

Первого июня 1922 г. Яков Саулович Агранов, бывший на то время особо уполномоченным при президиуме ВЧК, подписал докладную записку ГПУ в Политбюро ЦК РКП(б). В записке был дан анализ настроений интеллигенции, полученный наблюдателями за деятельностью вузовской профессуры, различных ученых обществ и частных издательств, ведомственных съездов (медиков, кооператоров и т.п.) и пр. Выводы, предложенные запиской, были тревожны: «... происходит определенная кристаллизация и сплочение противосоветских групп и организаций», которые в «недалеком будущем» «могут сложиться в опасную силу, противостоящую Советской власти»¹⁵.

Новая власть не хотела допускать самую возможность политической организации для внесоветской общественности, резонно опасаясь нового витка гражданской войны. «Мы самоубийством кончать не желаем и потому этого не сделаем», – говорил В.И. Ленин [10, с. 83]. Он был убежден, что «Россия не может быть и не будет независимой, если не будет укреплена Советская власть»¹⁶.

¹³ В главе «Октябрь» во втором томе «Бывшего и несбывшегося» Ф.А. Степун рассказывал, как в Политехническом музее он, «переоценивая привычные ценности и перетасовывая карты», внушал слушателям совсем не советский взгляд на Октябрьскую революцию.

¹⁴ См.: Ленин В.И. Письмо Н.П. Горбунову от 3 марта 1922 года // В.И. Ленин. Полн. собр. соч. М., 1958–1965. Т. 54. С. 198 [9].

¹⁵ См.: Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. 1921–1923. С. 78.

¹⁶ См.: Ленин В.И. Собрание партийных документов. Москва, 27 ноября 1918 года. Доклад об отношении пролетариата к мелкобуржуазной демократии // Ленин В.И. Полн. собр. соч. М., 1958–1965. Т. 37. С. 213 [11].

Современникам перестройки невольно приходит в голову сопоставление 20-х годов в Советской России и 80–90-х в СССР. Во всю поощряемое А.Н. Яковлевым из ЦК КПСС, торжествует «восстановление ленинских норм» и «возврат к основам народного самоуправления». Линкором идет «Архипелаг ГУЛАГ», величаво идут «Новый мир» и «Знамя», рыскают катеры «Огонька», а по телевизору каждые «Шестьсот секунд» прокатывается «Пятое колесо». Вспомнив это, мы спрашиваем себя: «А где же великий СССР?»

Нелепо думать, что в неустойчивой ситуации 1922 года философов выслали из-за их несогласия с марксистской теорией: Н.А. Бердяева за «Смысл творчества», Н.О. Лосского за «Материю в системе органического мировоззрения», И.А. Ильина за «Философию Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» и т.п. Конечно, их упрямое непонимание научной материалистической философии было принято во внимание, но высылали их за то, что они слишком «высовывались», были слишком заметны на общественном поле – книгоиздательство «Берег» и его сборник о Шпенглере, Вольная Академия духовной культуры, Философское общество в Петрограде; кто-то из них, например, И. Ильин, вообще «не вылезал» из Чрезвычайки. Значение прославленной ныне «пароходной» акции со всеми пассажирами – агрономами, кооператорами, учеными, техниками, литераторами, журналистами, медиками, философами – было совсем не философское, а только практически-политическое – сохранить завоеванную РКП(б) власть и сохранить Россию. То был интеллигентский пароход, отправленный Лениным в Германию в назидание интеллигентам, оставшимся в Советской России. Философский пароход – иное дело. Тогда бы среди его пассажиров обязательно были С.А. Аскольдов, П.П. Блонский, А.И. Введенский, Б.П. Вышеславцев, С.О. Грузенберг, М.К. Морозова, В.И. Несмелов, Э.Л. Радлов, Г.А. Рачинский, М.М. Рубинштейн, М.М. Тареев, Л.В. Тихомиров, П.А. Флоренский, Г.Г. Шпет, В.И. Экземплярский и кто-то еще...

Содержание найденной С.С. Хоружим метафоры «философский пароход» покоится на принципиальном, духовном неприятии большевистской революции. Была ли она исторически правомерна, или была Божественным наказанием, или и тем и другим одновременно – по-видимому, это навсегда останется тайной. Но как бы то ни было, советская цивилизация четко обозначила свое место в истории, ускорив ее бег. Разумеется, состоявшиеся при этом культурные потери невосполнимы – впрочем, как любые потери на каждом новом этапе истории. Они – тоже ее тайна, ибо только Бог может отменить потери, сделав невозможное возможным.

Однако утверждение С.С. Хоружего, что потеря восьми философов «была концом философии в России», совершенно неверно. Не о том, понятно, будем говорить, что высылка сохранила им жизнь и возможность творчества.

Так русская философия продолжила жить вне России и, как оказалось, для России, возвратившись к ней во времена «перестройки» и «гласности».

Вернее говорить о другом. Любая из философий, несмотря на сомнение, предлагает человечеству только свою долю Истины, не обладая Ею в полноте. И тогда философская Истина раскрывается не в учениях и концепциях, а в их диалоге. Понимая это, мы спокойно относимся к начертанному С.С. Хоружим «концу философии». Государственное насаждение марксистской философии в 20-е годы XX века просто обозначило другой этап в истории отечественной мысли, подобно тому как после многовекового любомудрия государственное распоряжение в 20-е годы XVIII века начинало новый этап русского мышления. Но в СССР государственно-партийная монополия на философскую истину исключила любой диалог, и это приводило диалектический материализм к догматизации и вырождению, хотя многие из философов зарубежья (Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский, В.Э. Сеземан, Д.И. Чижевский) видели в советской марксистской философии богатые возможности.

Список литературы

1. Хоружий С.С. Философский пароход // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. С. 188–207.
2. Христофоров В. Вот такой гуманизм по-большевистски // Дилетант. 2022. № 084. С. 40–43.
3. Дымарский В. Моя история // Дилетант. 2022. № 084. С. 10.
4. Франк С.Л. Три письма П.Б. Струве // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник. 2001/2002. М., 2002. С. 645–654.
5. Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК–ГПУ. 1921–1923. М.: Русский путь, 2005. С. 544.
6. Зайцев Б.К. Улица Св. Николая // Зайцев Б.К. Сочинения. Т. 1. М.: Терра, 1993. С. 451–463.
7. Брюсов В.Я. Вехи I. Свобода слова // Весы. 1905. № 11. С. 61–66.
8. Кошарный В.П. У истоков советской философской науки (1917–1922). М.: Московский университет, 1981. 151 с.
9. Ленин В.И. Письмо Н.П. Горбунову от 3 марта 1922 года // В.И. Ленин. Полн. собр. соч. Т. 54. М., 1958–1965. С. 198.
10. Ленин В.И. Письмо Г. Мясникову от 5 августа 1921 года // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 44. М., 1958–1965. С. 78–83.
11. Ленин В.И. Собрание партийных документов. Москва, 27 ноября 1918 года. Доклад об отношении пролетариата к мелкобуржуазной демократии // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 37. М., 1958–1965. С. 207–224.

References

(Sources)

Collected Works

1. Lenin, V.I. Pis'mo N.P. Gorbunovu ot 3 marta 1922 goda [Letter to N.P. Gorbunov dated March 3, 1922], in Lenin, V.I. *Polnoe sobranie sochineniy. T. 54* [Complete Works. Vol. 54]. Moscow, 1958–1965, p. 198.

2. Lenin, V.I. Pis'mo G. Myasnikovu ot 5 avgusta 1921 goda [Letter to G. Myasnikov dated August 5, 1921], in Lenin, V.I. *Polnoe sobranie sochineniy. T. 44* [Complete Works. Vol. 44]. Moscow, 1958–1965, pp. 78–83.

3. Lenin, V.I. Sobranie partiynykh dokumentov. Moskva, 27 noyabrya 1918 goda. Doklad ob otnoshenii proletariata k melkoburzhuznoy demokratii [Collection of party documents. Moscow, November 27, 1918. Report on the attitude of the proletariat to petty-bourgeois democracy], in Lenin, V.I. *Polnoe sobranie sochineniy. T. 37* [Complete Works. Vol. 37]. Moscow, 1958–1965, pp. 207–224.

4. Zaytsev, B.K. Ulitsa Sv. Nikolaya [St. Nicholas Street], in Zaytsev, B.K. *Sochineniya. T. 1* [Works. Vol. 1]. Moscow: Terra, 1993, pp. 451–463.

Individual works

5. Frank, S.L. Tri pis'ma P.B. Struve [Three letters to P.B. Struve], in *Issledovaniya po istorii russkoy mysli. Ezhegodnik. 2001/2002* [Studies on the history of Russian thought. Yearbook. 2001/2002]. Moscow, 2002, pp. 645–654.

6. Khoruzhiy, S.S. Filosofskiy parokhod [Philosophical steamship], in Khoruzhiy, S.S. *Posle pereryva. Puti russkoy filosofii* [After a break. The ways of Russian philosophy]. Saint-Petersburg: Alethea, 1994, pp. 188–207.

7. Khristoforov, V. Vot takoy gumanizm po bol'shevistski [Here is such a Bolshevik humanism], in *Diletant*, 2022, no. 084, pp. 40–43.

(Articles from Scientific Journals)

8. Bryusov, V.Ya. Vekhi I. Svoboda slova [Milestones I. Freedom of speech], in *Vesy*, 1905, no. 11, pp. 61–66.

9. Dymarskiy, V. Moya istoriya [My story], in *Diletant*, 2022, no. 084, p. 10.

(Monographs)

10. Kosharnyy, V.P. *U istokov sovetskoy filosofskoy nauki (1917–1822)* [At the Origins of Soviet Philosophical Science (1917–1822)]. Moscow: Moskovskiy universitet, 1981.

11. *Vysylka vmesto rasstrela. Deportatsiya intelligentsii v dokumentakh VChK-GPU. 1921–1923* [Expulsion instead of execution. Deportation of the intelligentsia in the documents of the Cheka-GPU. 1921–1923]. Moscow: Russkiy put', 2005, p. 544.

ФИЛОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ, КУЛЬТУРОЛОГИЯ PHILOLOGY, PHILOSOPHY, CULTURAL STUDIES

УДК 82:13(47)
ББК_83.3:87(2)

Вера Владимировна Королева

Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых, доктор филологических наук, доцент, заведующий кафедрой второго иностранного языка и методики обучения иностранным языкам, Россия, Владимир, e-mail: queenvera@yandex.ru

«Гофмановский комплекс» в повестях Ап. Григорьева «Один из многих» и «Другой из многих»

Аннотация. На материале прозаического наследия Ап. Григорьева рассматривается проблема формирования «гофмановского текста русской литературы». В повестях «Один из многих» (1846 г.) и «Другой из многих» (1847 г.) Ап. Григорьева выделены основные черты гофмановской поэтики, которые проявляются комплексно и характеризуются общностью стилистики двух этих авторов («разрушительная ирония»), обращением Григорьева к гофмановскому типу демонического героя (Имеретинов, Званинцев), восходящего к роману Гофмана «Эликсиры дьявола», а также сходной проблематикой. Отмечено, что Ап. Григорьев, вслед за Гофманом, осмысливает проблему насильственного воздействия на личность Другого как основанную на идее магнетизма. На примере образов повестей Ап. Григорьева (Званинцева, Имеретинова) и образов-символов маски, куклы, автомата, марионетки повестей Э.Т.А. Гофмана («Песочный человек», «Автоматы» и др.) отмечены сходства в обращении авторов к проблеме омертвления человеческой жизни (у Ап. Григорьева) и механизации жизни и человека (у Э.Т.А. Гофмана). И, наконец, обращается внимание на то, что двойничество как одна из ключевых проблем творчества Гофмана получает развитие в повестях Григорьева («зеркальность» героев-двойников Званинцев – Позвонцев, Севский; Имеретинов – Чабрин). Результаты проведенного исследования показывают яркий пласт гофмановского интертекста в повестях «Один из многих» и «Другой из многих» Ап. Григорьева, что позволяет говорить о творчестве русского писателя как о значимом этапе на пути формирования «гофмановского текста» («сверхтекст») русской литературы.

Ключевые слова: прозаическое наследие Ап. Григорьева, «гофмановский текст» русской литературы, «гофмановский комплекс», гофмановский тип героя, герои-двойники, проблема духовного омертвления

Vera Vladimirovna Koroleva

Vladimir State University named after Alexander and Nikolay Stoletovs, Doctor of Philology, Associate Professor, Head of the Department of the Second Foreign Language and Methods of Teaching Foreign Languages, Russia, Vladimir, e-mail: queenvera@yandex.ru

“Hoffman complex” in the stories of Ap. Grigoriev “One of many” and “The other of many”

Abstracts. The problem of the formation of the “Hoffman text of Russian literature” is considered on the material of the prose heritage of Ap. Grigoriev. In the novels “One of Many” (1846) and “The Other of Many” (1847) by Ap. Grigoriev the main features of Hoffmann poetics are highlighted, which manifest themselves in its entirety and are characterized by the common stylistics of these two authors (“destructive irony”), Grigoriev’s appeal to Hoffmann’s type of demonic hero (Imeretinov, Zvanintsev), dating back to Hoffmann’s novel “Elixirs of the Devil”, as well as similar problems. It is noted that Ap. Grigoriev, following Hoffman, conceptualizes the problem of forcible influence on the personality of another as based on the idea of magnetism. Similarities in the authors’ treatment of the problem of the necrosis of human life (in Ap. Grigoriev) and the mechanization of life and man (by E.T.A. Hoffman) are noted by means of the example of the images in the stories of Ap. Grigoriev (Zvanintsev, Imeretinov) and the images-symbols of masks, dolls, automatons, puppets of E.T.A. Hoffman’s stories (“The Sandman”, “Automatons”, etc.). And, finally, attention is drawn to the fact that duality as one of the key problems of Hoffman’s work is being developed in Grigoriev’s novels (the “mirroring” of the twin heroes Zvanintsev – Vertebrae, Sevsky; Imeretinov – Chabrin). The results of the conducted research show a bright layer of Hoffmann intertext in the stories “One of Many” and “The Other of Many” by A. Grigoriev, which allows us to talk about the work of the Russian writer as a significant stage in the formation of the Hoffmann text (“supertext”) of Russian literature.

Key words: the prose heritage of Ap. Grigoriev, “Hoffman text of Russian literature”, “Hoffman complex”, Hoffman type of hero, heroes-doubles, the problem of spiritual death

DOI: 10.17588/2076-9210.2023.2.151-168

Тема «Гофман и русская литература первой половины XIX века», казалось бы, достаточно хорошо изучена, и утверждение о том, что немецкий писатель Э.Т.А. Гофман стал для русской литературы XIX века знаковым писателем, не вызывает сомнения. Об этом писали А.С. Янушкевич, Б. Удодов, С.И. Родзевич, С.С. Игнатов, М.А. Петровский, З.П. Серапионова, А.Б. Ботникова, В.К. Кантор, П.Е. Фокин, Г.К. Щенников и др.¹, которые обращали вни-

¹ См.: Янушкевич А.С. Гофман в России. В.Г. Белинский о Гофмане // Ученые записки Томского университета. 1973. № 83. С. 38–49 [1]; Удодов Б. Судьба Гофмана в России // Подъем. 1978. № 4. С. 154–157 [2]; Родзевич С.И. К истории русского романтизма (Э.Т.А. Гофман и 30–40-е годы в нашей литературе) // Русский филологический вестник. Варшава, 1917. Т. 77, № 1–2. Отд. 1. С. 194–237 [3]; Петровский М.А. О влиянии Гофмана на русскую литературу. Беседы // Сборник общества истории литературы в Москве. М.: печ. А.И. Снегиревой, 1915. 24 с. [4]; Гроссман Л.П. Гофман, Бальзак и Достоевский // Журнал искусства и литературы. М.: Тип. К.Ф. Некрасова, 1914. Май, № 5. С. 87–96 [5]; Игнатов С.С. Погорельский и Гофман // Русский филологический вестник. Варшава, 1914. Т. 72, № 3–4. С. 250–278 [6]; Серапионова З.П. Гофма-

мание на сходные с Э.Т.А. Гофманом сюжетные ситуации, образы и мотивы в творчестве М.Ю. Лермонтова, Н.В. Гоголя, Ф.М. Достоевского, В.Ф. Одоевского, А. Погорельского, А.К. Толстого, Н.А. Полевого, В.Н. Олина, Н.А. Мельгунова, М.Е. Салтыкова-Щедрина и др.

Действительно, популярность Гофмана в России в первой половине XIX века способствовала появлению многочисленных подражаний немецкому писателю, а также привела к попыткам переосмысления его проблематики, образов и мотивов. В связи этим можно говорить о начале формирования в середине XIX века «гофмановского текста русской литературы», под которым мы понимаем «персональный» текст или «сверхтекст», включающий в себя ряд макрокомпонентов: сюжеты, образы, проблематику и стилистику, характерные для писателя; «гофмановский комплекс», мифологизированный образ самого Гофмана (имя – миф), а также мифологизированные образы его героев².

Однако круг русских писателей и поэтов, в творчестве которых проявились гофмановские традиции, значительно шире. Например, малоизученным или вовсе не изученным остается гофмановское влияние на творчество В.А. Жуковского, В.К. Кюхельбекера, В. Даля, А. Кончезерского, И.И. Панаева, Н.Д. Ахшарумова и др. Целью нашего исследования является продолжение работы над произведениями русской литературы XIX–XX веков, в которых нашли отражение традиции Гофмана, что дает возможность расширить круг источников, формирующих «гофмановский текст русской литературы». В качестве одного из таких источников предлагается рассмотреть творчество Ап. Григорьева, произведения которого наполнены гофмановскими аллюзиями, что уже было отмечено такими литературоведами, как В.В. Кудасов, Е.Е. Гродская, О.А. Ковалев, Б.Ф. Егоров³. Однако исследователи, как прави-

новские мотивы в Петербургских повестях Гоголя // Литературная учеба. 1939 сентябрь. № 8, С. 78–91 [7]; Ботникова А.Б. Э.Т.А. Гофман и русская литература. К проблеме рус. – нем. литературных связей. Воронеж: Воронежский институт, 1977. 208 с. [8]. Кантор В.К. Магические герои и тоталитарное будущее (Крошка Цахес и Павел Смердяков) // «Две Европы Достоевского». М., 2021. 140 с. [9]; Фокин П. Один сюжет из истории формирования личности русского романиста (Гофман и Достоевский) // В мире Э.Т.А. Гофмана: сб. ст. / под ред. В.И. Грешных. Калининград: Гофман-центр, 1994. Вып. 1. С. 151–157 [10]; Щенников Г.К. «Двойник» Достоевского как творческий диалог с Э.Т.А. Гофманом // Достоевский и мировая культура. Альманах № 24. СПб., 2008. С. 58–65 [11].

² См.: Королева В.В. «Гофмановский текст русской литературы» в творчестве русских символистов // Вестник Томского государственного университета. Томск. 2021. № 71. С. 270–281 [12].

³ См.: Кудасова В.В. Проза Ап. Григорьева 40-х годов XIX века // XXIX Герценовские чтения. Литературоведение. Научные доклады. Л., 1977. С. 27–30 [13]; Гродская, Е.Е. Автобиографический герой Аполлона Григорьева: Поэзия, проза, критика, письма: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. М., 2006. 23 с. [14]; Егоров Б.Ф. Художественная проза Ап. Григорьева // Ап. Григорьев. Воспоминания / изд. подгот. Б.Ф. Егоров. Сер. Литературные памятники Л.: Наука, 1980, С. 337–368 [15]; Ковалев О.А. Проза Аполлона Григорьева в контексте русской литературы 30–60-х годов XIX века: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / Томский ун-т. Томск, 1995. 18 с. [16].

ло, обращаются лишь к одному аспекту, который сближает Ап. Григорьева и Гофмана, – двойничеству. Так, например, Б.Ф. Егоров гофмановские истоки в прозе Григорьева видит, прежде всего, в утрированной двойственности персонажей. В.В. Кудасова, а затем О.А. Ковалев, рассуждая о двойничестве в ранней прозе Григорьева, связывают его с романтической традицией. Е.Е. Гродская также отмечает преемственность у Ап. Григорьева гофмановского типа двойника, который строится по принципу антитезы и бинарных оппозиций. Кроме того, Б.Ф. Егоров обращает внимание на то, что Ап. Григорьев заимствовал у Гофмана заглавие своего первого очерка – «Листки из рукописи скитающегося софиста» (сравни: «Листки из дневника странствующего энтузиаста» из сборника произведений Гофмана «Фантазии в манере Калло»)⁴.

Таким образом, анализ гофмановской поэтики в произведениях Ап. Григорьева, на наш взгляд, является актуальным вопросом, исследование которого поможет изучить процесс трансформации гофмановской проблематики и стилистики в художественном мире «последнего русского романтика», что позволит глубже раскрыть специфику формирования «гофмановского текста русской литературы» XIX века.

«Гофмановский комплекс» в повестях Ап. Григорьева «Один из многих» и «Другой из многих»

О серьезном увлечении Ап. Григорьева Гофманом свидетельствуют неоднократные упоминания им имени немецкого писателя в книге «Воспоминания» и критических работах, в которых он не только демонстрирует свой интерес к творчеству немецкого романтика, но и утверждает мысль о значимости Гофмана для русской и мировой литературы. Например, в статье «Знаменитые европейские писатели перед судом русской критики» (1861 г.) Ап. Григорьев отмечает, что Гофмана почитали в России и все русское общество ждало фантастические сказки Гофмана⁵. Проводя параллель с другими национальными литературами, в статье «Стихотворения Н. Некрасова» (1862 г.) он называет Гофмана «достоинством общечеловеческого интереса», наряду с именами других великих писателей: Шекспира, Байрона, Диккенса и Теккерея, Гете, Шиллера, Гейне, Данте и Мицкевича, Гюго и Санд⁶, а также использует имя Гофмана в качестве символа немецкой культуры, олицетворяющего собой эпоху немецкого романтизма. В книге очерков-воспоминаний «Мои литературные и нравственные скитальчества» Ап. Григорьев, анализируя сущность русского романтизма, сравнивает его с немецким и отмечает, что немец «всякую мысль,

⁴ См.: Егоров Б.Ф. Художественная проза Ап. Григорьева. С. 337–368.

⁵ См.: Григорьев Ап. Знаменитые европейские писатели перед судом русской критики <https://philolog.petsu.ru/fmdost/vremja/1861/MARCH/evrpis.htm>. (дата обращения 02.08.2022) [17].

⁶ См.: Григорьев Ап. Литературная критика / сост., вступ. статья и примеч. Б.Ф. Егорова. М.: Худож. лит., 1967. 631 с. [18].

как бы она ни была дика или смешна, доводит до самых крайних граней»⁷, и в качестве примера приводит Гофмана, отмечая цельность и самобытность его как писателя: «Гофман – такое явление, которое может и должно быть принято или отвергнуто целиком...» [17].

На наш взгляд, гофмановские традиции в творчестве Ап. Григорьева отразились в поэзии (поэма «Venezia la bella»), литературной критике, но в большей степени в прозе, особенно в повестях «Один из многих» (1846 г.) и «Другой из многих» (1847 г.). Согласно нашей гипотезе, черты гофмановской поэтики в повестях Григорьева проявляются комплексно («гофмановский комплекс»⁸) и характеризуются общностью их стилистики («разрушительная ирония»), обращением Григорьева к гофмановскому типу героя (Медардус из романа Гофмана «Эликсиры дьявола»), в душе которого борются божественное и дьявольское (Званинцев («Один из многих») и Имеретинов («Другой из многих»), которые стремятся управлять судьбами других и страдают от внутреннего раздвоения, а также сходной проблематикой. Ап. Григорьев, вслед за Гофманом, осмысливает проблему насильственного воздействия на личность другого, основанную на идее магнетизма (проблема утраты собственного Я): Званинцев («Один из многих») влияет на Позвонцева, Мари Воловскую, Лидию, Севского, управляя ими, как марионетками; Имеретинов («Другой из многих») воздействует на Лизу, Прасковью Рассветову и Софью Счастную, лишая их интереса к жизни, а также пытается управлять Чабриным, превратив его в своего двойника. Вслед же за Гофманом Ап. Григорьев обращается и к проблеме духовного омертвления человека, которая проявляется в кукольности Лидии и в разрушительном, «омертвляющем» влиянии Званинцева и Имеретинова на своих «жертв» (сравни: тематизация проблемы механизации жизни и человека, которую Э.Т.А. Гофман разрабатывал через образы-символы маски, куклы, автомата, марионетки («Песочный человек», «Автоматы» и др.). Ап. Григорьев («Эликсиры дьявола», «Двойник» и др.) переосмысливает свойственную творчеству Гойфмана проблему двойничества, выстраивая героев-двойников по принципу «зеркальности»: Званинцев – Позвонцев, Севский; Имеретинов – Чабрин.

Проблема насильственного воздействия на личность другого человека в повестях Ап. Григорьева «Один из многих» и «Другой из многих»

Главные герои повестей Ап. Григорьева Званинцев («Один из многих») и Имеретинов («Другой из многих») играют судьбами других, пытаясь ими управлять, что нередко приводит к трагедии. Обращаясь к этой теме, Григорьев

⁷ См.: Григорьев А.А. Мои литературные и нравственные скитальчества // Воспоминания. Книга из серии: Литературные памятники. Л.: Наука, 1980. С. 58 [19].

⁸ См.: Королева В.В. «Гофмановский комплекс» в русской литературе конца XIX – начала XX веков. Владимир: Шерлок Пресс, 2020. 305 с. [20].

ев продолжает традиции Гофмана, который стал одним из первых в литературе, кто серьезно изучил, а затем описал состояние человека, на которого влияет другой человек («Магнетизер» (1814 г.), «Зловещий гость» (1819 г.), «Состязание певцов» (1818 г.), «Стихийный дух» (1821 г.), «Двойники» (1821 г.) и «Эликсиры дьявола» (1915 г.)). Гофман проявлял интерес к гипнозу и магнетизму, которые он считал особым видом рабства, когда человека насильно заставляют делать то, что для него несвойственно. Создавая образы жертвы и узурпатора, немецкий писатель опирался на известные в те времена научные трактаты Г.Г. Шуберта «Символика сна» и «Воззрения на ночную сторону естествознания»⁹ и К.А.Ф. Клуге «Опыт изображения животного магнетизма как способ лечения»¹⁰. Гофман акцентирует свое внимание на разработке двух аспектов магнетизма, которые, по его мнению, могут угрожать личности человека: утрата собственного «Я» и наслаждение властью. Например, в рассказе «Магнетизер» Теобальд хочет воздействовать на Марию, чтобы привязать ее к себе: «Полностью втянуть Марию в свое „я“, все ее существо и бытие столь тесно переплести с моими, чтобы отрыв от меня стал для нее гибельным, – таковы мои помыслы» [23, с. 184]. Подобный пример магнетизма мы находим и в романе Гофмана «Эликсиры дьявола», где Аврелия во время встречи с Медардом в монастыре погружается в сомнамбулическое состояние.

В повести «Один из многих» Ап. Григорьев создает образ Званинцева, который, обладая деньгами и влиянием, использует людей. На первый взгляд, он выступает для них благодетелем, но в действительности преследует свои цели. В качестве «жертвы» он выбирает Севского, на которого смотрит как «художник на произведение искусства», поэтому утверждает свое право управлять им: «Да я не спрашиваю вашего позволения. ... Я вас люблю, и буду любить в вас себя, и сделаю вас собою»¹¹ и добивается доминирования. Званинцев претендует на роль властителя человеческих судеб. В ответ на обвинения окружающих в преследовании он заявляет: «Да я – и все я, и везде я...»¹². Ему нравится играть на чужих слабостях, и он сознательно их испытывает. Григорьев подчеркивает «неподвижный, сильный, магнетический, взгляд»¹³ Званинцева, а также агрессивный и бескомпромиссный характер в отношении к своей «жертве»: «он вонзился взглядом в свою жертву, как тигр, готовый к вечной обороне»¹⁴.

⁹ Schubert G.H. Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft. Dresden, 1808. 87 с. [21].

¹⁰ Kluge C.A. F. Versuch einer Darstellung des animalischen Magnetismus als Heilmittel. Berlin, 1811. 511 s. [22].

¹¹ См.: Григорьев А.А. Один из многих // Воспоминания. Книга из серии: Литературные памятники. Л.: Наука, 1980. С. 196 [24].

¹² Там же. С. 233.

¹³ Там же. С. 195.

¹⁴ Там же.

Званинцев управляет и Лидией, как марионеткой, неслучайно в ее облике просматриваются черты кукольности: «девочка лет пятнадцати, маленькая, как кукла, вся – выточенная, как кукла, но выточенная великим художником»¹⁵. Ее портрет завершает кукольный наряд: «фантастически-театрально: белое платье, короче обыкновенных модных, черный бархатный спенсер, венок на голове. ... Это была, казалось, театральная гитана»¹⁶. Званинцев подчиняет Лидию себе, «придумывая» ее судьбу. Он сам признается в финале повести: «Я ... предвидел вашу судьбу и свою роль, ... я был уверен в том, что вы меня будете любить, с первой нашей встречи, ... я сказал себе: она должна быть моей рабой»¹⁷. Званинцев не скрывает, что любит Лидию как свое творение: «Я тебя люблю, потому что я тебя создал...»¹⁸. Его отношение к Лидии воспроизводит миф о Пигмалионе и Галатее («я ее любил, но и на нее даже смотрел я как на камень: выдержит обделку – хорошо, не выдержит – что делать!»¹⁹), который ярко прослеживается и в романе Гофмана «Эликсиры дьявола», где художник Франческо создает портрет святой Розалии в образе богини Венеры, а потом вступает в брак с ожившей девушкой с портрета.

Гофмановские традиции в осмыслении проблемы магнетизма особенно ярко проявляются в сцене маскарада, которая раскрывает тайный смысл планов Званинцева – завладеть душой Лидии. Атмосфера маскарада, на котором разговоры некоторых участников ведутся на немецком языке, а также костюм монаха-капуцина у Званинцева усиливают гофмановские аллюзии на сюжетную линию Медардус – Аврелия – Викторин из «Эликсиров дьявола» Гофмана. Званинцев надевает одежды капуцина и следует за Лидией так, что у Севского складывается ощущение того, что соперник следит за ней. Григорьев использует сюжетный ход романа Гофмана, в котором главный герой Медардус, будучи монахом-капуцином, переодевается в светскую одежду, чтобы скрыть свою личность. Его родственник Викторин, который похож на него как две капли воды, наоборот надевает одежды монаха. Они оба преследуют Аврелию. Медардус пылает к ней запретной страстью, но в порывах безумия нападает на нее с ножом. Викторин же доводит замыслы Медардуса до конца, убив Аврелию.

Проблема насильственного воздействия на личность другого человека, а также проблема утраты собственного Я поднимается Григорьевым и в повести «Другой из многих». Василий Имеретинов, будучи больным чахоткой, понимает, что жить ему осталось недолго, поэтому решает попробовать себя в качестве вершителя человеческих судеб. На его личность оказывает влияние дядя Александр, который, по всей видимости, был масоном. Ощущение неизбежно-

¹⁵ См.: Григорьев А.А. Один из многих // Воспоминания. Книга из серии: Литературные памятники. С. 214.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 260.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

сти своего скорого конца делает его равнодушным и жестоким к окружающим. Для Имеретинова высшее наслаждение – «опутать людей силками ума, как паук опутывает мух паутиной...»²⁰. Александр Имеретинов предупреждает племянника, что он перешел границу между добром и злом, светом и тьмой: «Мало было тебе быть царем стихий – ты восхотел сам жить их жизнью... Живи же, но помни, что строго мстит за себя оскорбленное начало света, что в самом тебе откроется темная бездна, которая окутает узами скорби и мрака все светлые начала души твоей» [25]. Довольно точно подмечает специфику влияния Имеретинова на людей Похорцев: «...не простой развратник обладал вашим сыном, но, можно сказать, – дух – искуситель, принявший образ молодого юноши; что Иван Петрович, по доброму сердцу своему, подчинился самому тяжкому деспотизму» [25].

Имеретинов имеет много общего с героем романа Гофмана «Эликсиры дьявола» Медардусом, который ставит себя выше других, претендуя на роль Божьего избранника: «Тогда во мне и проснулась мысль о моем особом предназначении свыше; ... что мой дух, причастный к горнему, уже теперь превышает всего земного, и я чужой не только миру, но и роду человеческому» [26]. Он, как и Евфимия, считает себя вправе распоряжаться человеческими судьбами (Евфимия: «Господствуй со мною над глупым кукольным миром, который вращается вокруг нас»²¹).

Главными жертвами Имеретинова становятся женщины: Прасковья Расветова, Лиза и Софья Счастливая. Прасковья, попав под его влияние, не может остановиться: «Я подчинялась как раба его капризам: я так ясно видела, что он меня не любит, что он меня не может любить; что средство удержать его одно – повиноваться ему беспредельно»²². Она ради него готова на любые жертвы и даже на смерть: «О, да! он возвел меня на бесконечную высоту ... Прикажи – и я умру ... Да, все, что свет зовет преступлением, я это делаю...»²³. Он одурманивает Лизу «со змеиной улыбкой на губах» так, что она готова идти за ним на край света – «без страха, без сожаления, без любви, даже без вражды...»²⁴, и это влияние доводит ее до самоубийства.

Его последняя «жертва» – Софья Счастливая. Чувства, которые возникают у Имеретинова к Софье, приносят сомнения в его душу. Благодаря влиянию дяди, погруженный в скептицизм, он отрекся от человеческих чувств, превратившись в мертвеца. Софья же поколебала его духовное состояние. Имерети-

²⁰ См.: Григорьев А.А. Другой из многих. http://az.lib.ru/g/grigorxew_a_a/text_0080-1.shtml (дата обращения 02.08.2022) [25].

²¹ См.: Гофман Э.Т.А. Эликсиры дьявола // Гофман Э.Т.А. Собр. соч. в 6 т.: пер. с нем. / сост. А.Б. Ботниковой и А. Корельского; предисл. А. Корельского; редкол.: А.Б. Ботникова [и др.]. М.: Худож. лит., 1994. Т. 2. С. 76 [26].

²² См.: Григорьев А.А. Другой из многих. http://az.lib.ru/g/grigorxew_a_a/text_0080-1.shtml (дата обращения 02.08.2022).

²³ Там же.

²⁴ Там же.

нов приходит к мысли, что высшей истиной, которую он так хотел познать, является любовь к женщине: «Для чего, человек и женщина, не могли мы уничтожиться один в другом, слиться в одну мысль, в одну говорящую силу, разливающую сияние любви и света...»²⁵. Глядя на Софию, он признается в своем поражении, восклицая: «условие Мефистофеля выполнено...». Под этой фразой он понимает фаустовское обещание отдать душу Мефистофелю, как только он испытает удовлетворение от жизни и у него возникнет желание продлить это счастливое мгновение. Однако даже это не останавливает Имеретинова перед выполнением намеченной цели, и он добивается падения Софи: «Она отдалась мне с беспечностью ребенка... она моя. ... Пусть я погублю ее – я ее люблю; губя ее, я гублю и себя»²⁶.

Проблема духовного омертвения человека в повестях Ап. Григорьева

Проблема механизации жизни и человека, которая была поставлена Э.Т.А. Гофманом в новеллах «Песочный человек», «Автоматы» и др., реализуется у Ап. Григорьева, как проблема духовного омертвения человека. В повестях Григорьева можно проследить два аспекта данной проблемы: омертвление души самого героя, который определяет свое право распоряжаться судьбами других, и разрушительное воздействие влияния на личность другого, что приводит «жертву» к утрате интереса к жизни и провоцирует ее на смерть.

Главный герой повести Григорьева «Один из многих» Званинцев утверждает мысль, что привязанность делает человека слабым, а «любовь ... свободного человека рабом, который повсюду волочит за собою свою цепь...»²⁷. Превратившись в бесчувственный автомат, Званинцев получает удовольствие, играя судьбами других: «На чем основывается эта власть? На том, что я ни в чем и ни в ком не имею нужды, что я свободнее всех, что я убил в себе всякую привязанность, что на все и на всех смотрю я, как на шашки, которые можно переставлять и, пожалуй, уничтожать по произволу, что для меня нет границ, за которые я не смел бы пойти...»²⁸. Например, его манипуляция с Мари Волловской совершенно лишена чувств с его стороны. А его роль обиженного влюбленного всего лишь месть за обиду, которую она ему нанесла, и Званинцев не отказывается от ее наказания даже после раскаяния Мари. Он провоцирует ее выйти за рамки состояния предела, что приводит ее к смерти: «О, Мари, что за любовь, у которой есть пределы! – Ты хочешь, чтобы я умерла, – сказала Волловская боязливо и грустно, – ты знаешь... я твоя раба... ты знаешь это, но я

²⁵ См.: Григорьев А.А. Другой из многих. http://az.lib.ru/g/grigorxew_a_a/text_0080-1.shtml (дата обращения 02.08.2022).

²⁶ Там же.

²⁷ См.: Григорьев А.А. Один из многих. С. 201.

²⁸ Там же. С. 201.

умру, я умру...»²⁹. Разрушительное воздействие Званинцева на своих жертв отмечает и Лидия: «Вы уморили Воловскую... не возражайте, я это знаю... я этому верю... вы любить не можете, ваша любовь – смерть»³⁰.

Другой «жертвой» Званинцева становится Позвонцев, который попал под его влияние, несмотря на материальную поддержку со стороны своего наставника, теряет желание жить, так как начинает чувствовать себя ничтожным на фоне своего «благодетеля»: «Друг, брат, отец мой!.. ты вырвал меня из омута, но ты не мог возвратить мне моего прошедшего. Я хотел быть выше всех, я не был равен с тобою, я любил снова... но, не имея силы быть в любви властелином, я не хочу быть рабом. К чему жить, когда я не умею властвовать жизнию...»³¹. В результате Позвонцев, утратив свое «Я», заканчивает жизнь самоубийством.

Главный герой повести «Другой из многих» Имеретинов предстает перед нами как человек с «мертвой» душой. Неслучайно в описании его облика подчеркиваются черты мертвенности, особенно во взгляде: «неподвижный взгляд его был мертвен, как взгляд трупа, – тяжелый, ужасный взгляд!..»³². Имеретинов объясняет причину своего безразличия к окружающим: его внутренний мир слишком чувствителен для «правды жизни», поэтому он скрывает свою душу под толстой ледяной броней эгоизма: «бесстрастный ко всему, – я не знаю ни к чему сожаления... Но ты знаешь один, как бесконечно различны я и мои действия, как тяжелая правда жизни не по силам моему хрупкому и слабому составу» [25]. Истоки такого отношения к реальной действительности закладываются в эстетике романтизма: романтический герой чувствует невозможность противостоять миру реальному, где его не воспринимают как личность, поэтому пытается найти выход в мире идеальном. У Григорьева мы видим другой вариант трансформации романтического героя – попытку уйти от болезненной реальности, превратиться в бесчувственного эгоиста, скрыть свою истинную личность. Как результат – появление inferнальных черт у героя, например у Имеретинова: «бархатные и совершенно неподвижные глаза... Странные глаза – и видят они насквозь человека и вместе с тем всегда погружены во что-то беспредметное, неопределенное, беспредельное»³³. Яркий пример такого героя – Медардус из романа Гофмана «Эликсиры дьявола». Таким образом, новым героем эпохи становится скрывающийся под маской эгоиста бывший романтический герой, и это явление становится массовым. Неслучайно, Званинцев – один из многих, так же как и Имеретинов.

²⁹ См.: Григорьев А.А. Один из многих. С. 201.

³⁰ Там же. С. 259.

³¹ Там же. С. 241.

³² См.: Григорьев А.А. Другой из многих. http://az.lib.ru/g/grigorxew_a_a/text_0080-1.shtml (дата обращения 02.08.2022).

³³ Там же.

Имеретинов действует на свои «жертвы» разрушающе, что приводит их к утрате интереса к жизни и провоцирует пойти на смерть. Например, Лиза свидетельствует, что Имеретинов опустошает душу человека: «С тех пор жизнь моя снова сливалась с твоею, с тех пор ты был моим вождем на том пути, которым сам ты шел... В душе моей ни одного отрадного чувства; все как-то пусто, пусто за мною и предо мною...» [25]. В подобное состояние впадают и другие герои-жертвы повестей Григорьева. Они утрачивают себя как личности, чувствуют душевное опустошение, поэтому либо умирают (Позвонцев, Лиза и Мария Воловская), либо теряют интерес к жизни, мечтая о смерти (Прасковья Рассветова).

Проблема двойничества в повестях Ап. Григорьева: «зеркальность» персонажей

Характерная для русской литературы игра с двойниками, своим или чужим сознанием, восходит к Гофману, ставшему одним из первых, кто глубоко затронул эту проблему в литературе («Эликсиры дьявола», «Двойники» и др.). На двойственный характер героев Григорьева указывают многие исследователи творчества русского поэта, отмечая гофмановские истоки природы двойничества его героев. Так, В.В. Кудасова пишет, что «герои у Григорьева, как правило, ведут именно двойственную жизнь в самых различных сферах: в социальной, профессиональной, любовной, дружеской... Несомненно, такая утрированная двойственность, ведущая в перспективе к двойничеству, связана с глубокой романтической традицией (Гофман, Гейне, Гоголь и т. д.)»³⁴. Б.Ф. Егоров, анализируя истоки традиции двойничества у Григорьева, которые, по его мнению, восходят к Гофману, Гоголю и Достоевскому, считает причины его появления у Григорьева автобиографическими: «Григорьев как личность в какой-то степени освобождался от своей двойственности на грани двойничества, воплощая в художественных романтических образах некоторые двойнические черты (или стремления) своей природы: страстная экзальтация, демонизм и т.п.» [15, с. 337–368].

Дуализм героев Григорьева в повестях «Один из многих» и «Другой из многих» во многом представлен в рамках традиции романтизма, как у Гофмана. Двойственность героя-двойника основана на антитезах добро–зло и божественное–дьявольское, когда герой борется со своими внутренними и внешними двойниками и под влиянием рока не может противостоять своей внутренней борьбе, как в романе «Эликсиры дьявола».

Особенность двойников Григорьева – их зеркальность. Например, в повести «Один из многих» Званинцев заявляет Севскому: «Я вас люблю, вот и все

³⁴ См.: Кудасова В.В. Проза Ап. Григорьева 40-х годов XIX века. С. 27–30.

тут... я в вас люблю самого себя, свою молодость»³⁵, – и создает себе двойников, которые отражаются в нем. На их фоне он кажется более уверенным в себе и достойным. Именно так он поступает с Позвонцевым. Званинцев дает людям, которых выбирает в жертву, осознание своей слабости, ничтожности: «я представляю людей их собственному произволу. Чему устоять – то устоит, чему погибнуть – то погибнет»³⁶. Не желая признавать свое поражение, они, как правило, отступают (Позвонцев, Севский). В связи с этим взаимоотношения героев построены не на взаимной любви, а на соперничестве. «Итак, мы не друзья, ... мы – враги»³⁷. Они представляют собой единство и борьбу противоположностей. В то же время Званинцев выбирает себе в двойники достойного противника, натуру, которая не любит, чтобы ей управляли: «я бы презирал вас, если бы вы согласились играть когда-либо второстепенную роль. Потому-то я и имею причины вас любить, что ваша натура, как моя же, не признает над собою высшей»³⁸. Традиция воспринимать двойника как врага, восходит к Гофману. Например, в его новелле «Принцесса Брамбилла» главный герой Джильо, завидев своего двойника, бросается в поединок: «Враги опять крепко обнялись, плача, рыдая, растроганные возвышенностью своего поведения, и снова злобно напали друг на друга»³⁹. По мнению Гофмана, в поединке героя и двойника всегда неизбежно вытеснение одного другим.

Специфика двойничества у Григорьева была точно подмечена О.А. Ковалевым: «Для поэтики Григорьева ключевыми являются идея другого человека как зеркала и идея призрачной жизни. Отразить в себе самого себя – значит выйти, по Григорьеву, за пределы самого себя» [16, с. 13]. Действительно, герои Григорьева создают себе двойников, чтобы смотреться в них, как в зеркало, что мы и наблюдаем в повести «Один из многих» в отношениях Званинцев–Позвонцев, Севский и в повести «Другой из многих» – Имеретинов–Чабрин.

В повести Григорьева «Другой из многих» главный герой повести Имеретинов не только выбирает себе в жертву человека, который является его отражением, но и сам имеет внутреннюю раздвоенность, которая заложена и в характере, и в портретной характеристике героя, что подчеркивается всеми персонажами повести: Прасковья говорит о нем, что он «женщина с улыбкой дьявола, ребенок с силою мужа»; Зарницын называет его «чудовищным созданием», «дьяволом в теле ребенка», «женщиной с прихотями кокетки, с камнем вместо сердца»⁴⁰. Людей привлекает в нем смесь порока, зла и красоты, а так-

³⁵ См.: Григорьев А.А. Один из многих. С. 195.

³⁶ Там же. С. 246.

³⁷ Там же. С. 196.

³⁸ Там же. С. 196.

³⁹ См.: Гофман Э.Т.А. Принцесса Брамбилла // Гофман Э.Т.А. Собр. соч.: в 6 т.: пер. с нем. / сост. А.Б. Ботниковой и А. Корельского; предисл. А. Корельского; редкол.: А.Б. Ботникова [и др.]. М.: Худож. лит., 1996. Т.3. С. 360 [27].

⁴⁰ См.: Григорьев, А.А. Другой из многих. http://az.lib.ru/g/grigorxew_a_a/text_0080-1.shtml (дата обращения 02.08.2022).

же масштабность личности. Прасковья говорит: «В тебе все, и зло и благо... Твоя душа широка как море, глубока как бездна. Всем, всем можешь ты быть – и величайшим из подвижников и величайшим из злодеев» [25]. Такая внешность героя делает его почти неземным, inferнальным существом: «О! как он был прекрасен, мой стройный, мой прозрачно-бледный, страшный милый, закутанный в свой полуфантастический плащ, с задумчивыми очами, устремленными в беспредельное пространство!»⁴¹.

Василий Имеретинов, испытывая внутреннюю двойственность, напоминает Медардуса из романа Гофмана «Эликсиры дьявола», который мечется между Богом и человеком, между верой и неверием. Двойником Имеретинова является Чабрин, которого он сам выбирает себе в «жертвы», планируя уподобить его себе. Имеретинов не верит в глубину человеческих отношений, он утверждает, что «люди вообще таковы, ... что связать их между собою крепко может разве только общее преступление»⁴². Он стремится управлять судьбой Чабрина: поселяется у него дома, пытается отбить Софью, влюбляя ее в себя. Молодой человек, все глубже попадая под влияние Имеретинова, которого он называет «друг, брат, наставник», начинает видеть мир сквозь призму знаков и символов, которые ему внушает наставник. У него появляются галлюцинации, например, образ змея: «повсюду и во всем вижу я обвившего все страшного змея, и как мне гнусны теперь все – все земные наслаждения»⁴³. Ему снятся странные сны, в которых Имеретинов является перед ним «окруженный оболочкою света, в белой одежде, с челом, поднятым к светилам»⁴⁴.

Однако Чабрин единственный из героев находит в себе силы противостоять Имеретинову и одерживает победу над своим узурпатором. Чувства, которые испытывает Чабрин в процессе этой борьбы, напоминают отчаяние Медардуса из романа Гофмана: «Я все более убеждался, что не я, а посторонняя власть, внедрившаяся в меня, навлекает невероятное, а я сам – лишь безвольное орудие, которым она пользуется ради неведомой цели. Сознание этой двойственности, расщепившей мой внутренний мир, обнадеживало меня, предвещая произрастание моей собственной внутренней силы, способной противостать врагу и одолеть его» [26, с. 127]. Чабрин, понимая, что Имеретинов пытается завладеть его душой, вызывает его на дуэль и убивает: «Нам двоим нельзя жить на свете... *вы* это знаете тоже... *ты* это знаешь, Имеретинов, – говорил он больше с грустью, чем с негодованием...»⁴⁵.

⁴¹ См.: Григорьев А.А. Другой из многих. http://az.lib.ru/g/grigorxew_a_a/text_0080-1.shtml (дата обращения 02.08.2022).

⁴² Там же.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же.

Специфика «разрушительной иронии» в повестях Ап. Григорьева

Ярким стилистическим приемом Ап. Григорьева в повестях «Один из многих» и «Другой из многих», унаследованным от Гофмана, является «разрушительная ирония». По мнению Григорьева, о чем он пишет в статье «Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина» (1859 г.), Гофмана можно признать мастером иронии⁴⁶. Рассуждая о юморе немецкого писателя, Григорьев определяет причину такого интереса Гофмана к сатирическому: «Юмор Гофмана только в эксцентричностях находит спасение от удушливой тюрьмы мещанства и филистерства» [18, с.198]. Действительно, Гофман в своем творчестве нередко обращался к «созидательной» иронии и гротеску, которые помогали ему уйти от губительного влияния действительности («Принцесса Брамбилла», «Королевская невеста» и др.). Однако в ряде произведений («Эликсиры дьявола», «Песочный человек» и др.) проявляется «разрушительная ирония», которая отражает неверие автора в возможность достижения идеала в современном обществе, обезличивающем человека. Отсюда в произведениях Гофмана появляется смех с элементами трагического и мир, полный гротеска.

Гофмановская ироническая традиция оказалась близка русской литературе, что способствовало появлению «разрушительной иронии» на русской почве. Творчество Григорьева является ярким тому примером, так как его главные герои становятся носителями «разрушительной иронии»: они воспринимают мир и людей только с позиции своей выгоды и стремятся разрушить целостность личности другого. Ирония является крайним проявлением «омертвления души» у героев. Неслучайно в повести «Другой из многих» окружающие отмечают у Имеретинова присутствие змеиной улыбки и злобно-насмешливого взгляда. Ирония становится главным оружием Имеретинова, разрушающим чувство духовной близости с окружающими: «Но только что хотела я вполне предаться моему чувству, он опять уничтожил меня своей вечной иронией»⁴⁷. Имеретинов заражает окружающих злой иронией: «отвратительно смешным; над всем, чему я верила прежде, я теперь смеюсь, как он же... О! я понимаю, почему все люди кажутся ему ничтожны и жалки»⁴⁸. Они начинают смотреть на мир с присущим ему сарказмом и иронией, чувствуют свою и человеческую ничтожность вообще, поэтому погибают (Лиза) или хотят своей смерти (Прасковья).

⁴⁶ См.: Григорьев Ап. Литературная критика. С. 198.

⁴⁷ См.: Григорьев А.А. Другой из многих. http://az.lib.ru/g/grigorxew_a_a/text_0080-1.shtml (дата обращения 02.08.2022).

⁴⁸ Там же.

Своеобразие восприятия гофмановских образов в художественном мире Ап. Григорьева

Важным вкладом Ап. Григорьева в русскую литературу стало переосмысление гофмановского типа демонического героя таинственного и властного, который восходит к Медардусу из романа Гофмана «Эликсиры дьявола». В отличие от гофмановского героя, который боится божьей кары, главные действующие лица Григорьева (Имеретинов, Званинцев) отличаются расчетливым эгоизмом и отсутствием страха перед Богом. Григорьев заимствует у Гофмана и глубокий психологический анализ поступков демонического героя, которые он сам не всегда может объяснить. Однако между гофмановским и григорьевским героями есть принципиальная разница: в душе Медардуса борются дьявольское и божественное, но в итоге побеждает любовь к Богу, поэтому он возвращается в лоно религии, покаявшись в своих грехах. Герои Ап. Григорьева ставят себя наравне с Богом, считая вправе решать судьбы других. Для русского писателя анализ мотивации своего героя в определенной ситуации – это психологический эксперимент над личностью, которая пытается пойти дальше в отрицании Бога. Именно такой тип героя, сформировавшийся на основе романтической традиции, но получивший новое содержание на русской почве, станет открытием для русской литературы и найдет воплощение в творчестве Ф.М. Достоевского (Ставрогин, Иван Карамазов), а затем в прозе символистов (З. Гиппиус, В. Брюсов, А. Белый, Ф. Сологуб и др.).

Ап. Григорьев переосмысливает и гофмановскую традицию двойничества, которую использует для создания демонического образа главного героя. Гофмановский тип двойничества основан на преследовании главного героя inferнальным двойником, который пытается захватить его личность, одновременно сам герой, чтобы скрыть свою принадлежность к церкви, использует имя другого человека. Медардус становится послушной игрушкой в руках судьбы. Герои Ап. Григорьева же сознательно создают себе двойников, чтобы на их фоне выглядеть более достойными, а затем уничтожают их, делая это расчетливо и целенаправленно. Главные герои русского писателя, играя в Бога, утрачивают человеческое начало, превращаясь в бездушных мертвецов. Они не способны раскаиваться, в отличие от гофмановского Медардуса.

Следует отметить, что у Ап. Григорьева меняются и женские персонажи, они, вслед за главным героем, ищут Бога в человеке, а не в религии, что приводит их к трагедии (Мари Воловская, Лиза, Прасковья Рассветова, Софья Счастливая).

Таким образом, изучение произведений Ап. Григорьева в контексте творчества Гофмана не только помогает проследить трансформацию гофмановской проблематики, образов и мотивов в эпоху «заката» романтизма, но и вносит вклад в описание специфики формирования «гофмановского текста русской литературы».

Список литературы

1. Янушкевич А.С. Гофман в России. В.Г. Белинский о Гофмане // Ученые записки Томского университета. 1973. № 83. С. 38–49.
2. Удодов Б. Судьба Гофмана в России // Подъем. 1978. № 4. С. 154–157.
3. Родзевич С.И. К истории русского романтизма (Э.Т.А. Гофман и 30–40-е годы в нашей литературе) // Русский филологический вестник. Варшава, 1917. Т. 77, № 1–2. Отд. 1. С. 194–237.
4. Петровский М.А. О влиянии Гофмана на русскую литературу. Беседы // Сборник общества истории литературы в Москве. М.: печ. А.И. Снегиревой, 1915. 24 с.
5. Гроссман Л.П. Гофман, Бальзак и Достоевский // Журнал искусства и литературы. М.: Тип. К.Ф. Некрасова, 1914. Май, № 5. С. 87–96.
6. Игнатов С.С. Погорельский и Гофман // Русский филологический вестник. Варшава, 1914. Т. 72, № 3–4. С. 250–278.
7. Серапионова З. Гофмановские мотивы в Петербургских повестях Гоголя // Литературная учеба. 1939. Сентябрь, № 8. С. 78–91.
8. Ботникова А.Б. Э.Т.А. Гофман и русская литература. К проблеме русско-немецких литературных связей. Воронеж: Воронежский университет, 1977. 208 с.
9. Кантор В.К. Магические герои и тоталитарное будущее (Крошка Цахес и Павел Смердяков) // Две Европы Достоевского. М., 2021. 140 с.
10. Фокин П. Один сюжет из истории формирования личности русского романиста (Гофман и Достоевский) // В мире Э.Т.А. Гофмана: сб. ст. / под ред. В.И. Грешных. Калининград: Гофман-центр, 1994. Вып. 1. С. 151–157.
11. Щенников Г.К. «Двойник» Достоевского как творческий диалог с Э.Т.А. Гофманом // Достоевский и мировая культура. Альманах № 24. СПб., 2008. С. 58–65.
12. Королева В.В. «Гофмановский текст русской литературы» в творчестве русских символистов // Вестник Томского государственного университета. 2021. № 71. С. 270–281.
13. Кудасова В.В. Проза Ап. Григорьева 40-х годов XIX века // XXIX Герценовские чтения. Литературоведение. Научные доклады. Л., 1977. С. 27–30.
14. Гродская Е.Е. Автобиографический герой Аполлона Григорьева: Поэзия, проза, критика, письма: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. М., 2006. 23 с.
15. Егоров Б.Ф. Художественная проза Ап. Григорьева // Ап. Григорьев. Воспоминания / изд. подгот. Б.Ф. Егоров. Сер. Литературные памятники. Л.: Наука, 1980. С. 337–368.
16. Ковалев О.А. Проза Аполлона Григорьева в контексте русской литературы 30–60-х годов XIX века: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / Томский ун-т. Томск, 1995. 18 с.
17. Григорьев Ап. Знаменитые европейские писатели перед судом русской критики. <https://philolog.petsu.ru/fmdost/vremja/1861/MARCH/evrpis.htm>. (дата обращения 02.08.2022).
18. Григорьев Ап. Литературная критика / сост., вступ. ст. и примеч. Б.Ф. Егорова. М.: Худож. лит., 1967. 631 с.
19. Григорьев А.А. Мои литературные и нравственные скитальчества // Воспоминания. Книга из серии: Литературные памятники. Л.: Наука, 1980. 455 с.
20. Королева В.В. «Гофмановский комплекс» в русской литературе конца XIX – начала XX веков. Владимир: Шерлок Пресс, 2020. 305 с.
21. Schubert G.H. Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft. Dresden, 1808. 87 с.
22. Kluge C.A.F. Versuch einer Darstellung des animalischen Magnetismus als Heilmittel. Berlin, 1811. 511 с.
23. Гофман Э.Т.А. Магнетизер // Э.Т.А. Гофман. Собр. соч. в 6 т.: пер. с нем. / сост. А.Б. Ботниковой и А. Корельского; предисл. А. Корельского; редкол.: А.Б. Ботникова [и др.]. М.: Худож. лит., 1991. Т. 1. 493 с.

24. Григорьев А.А. Один из многих // Воспоминания. Книга из серии: Литературные памятники. Л.: Наука, 1980. 455 с.
25. Григорьев А.А. Другой из многих. http://az.lib.ru/g/grigorxew_a_a/text_0080-1.shtml (дата обращения 02.08.2022).
26. Гофман Э.Т.А. Эликсиры дьявола // Гофман Э.Т.А. Собр. соч. в 6 т.: пер. с нем. / сост. А.Б. Ботниковой и А. Корельского; предисл. А. Корельского; редкол.: А.Б. Ботникова [и др.]. М.: Худож. лит., 1994. Т. 2. 443 с.
27. Гофман Э.Т.А. Принцесса Брамбилла // Гофман Э.Т.А. Собр. соч. в 6 т.: пер. с нем. / сост. А.Б. Ботниковой и А. Корельского; предисл. А. Корельского; редкол.: А.Б. Ботникова [и др.]. М.: Худож. лит., 1996. Т. 3. 557 с.

Reference

(Sources)

1. Egorov, V.F. Khudozhestvennaya proza Ap. Grigor'eva [The artistic prose of Ap. Grigoriev], in Grigor'ev, Ap. *Vospominaniya* [Memories]. Leningrad: Nauka, 1980, pp. 337–368.
2. Grigor'ev, Ap. *Literaturnaya kritika* [Literary criticism]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1967. 631 p.
3. Grigor'ev, A.A. Moi literaturnye i nraivstvennye skital'chestva [My Literary and Moral Wanderings], in Grigor'ev, A.A. *Vospominaniya* [Memories]. Leningrad: Nauka, 1980. 455 p.
4. Grigor'ev, A.A. Odin iz mnogikh [One of many], in Grigor'ev, A.A. *Vospominaniya* [Memories]. Leningrad: Nauka, 1980. 455 p.
5. Gofman, E.T.A. Elixiry d'yavola [Elixirs of the Devil], in Gofman, E.T.A. *Sochineniya v 6 t., t. 2* [Collected works in 6 vol., vol. 2]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1994. 443 p.
6. Gofman, E.T.A. Magnetizer [Magnetizer], in Gofman, E.T.A. *Sochineniya v 6 t., t. 1* [Collected works in 6 vol., vol. 1]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1991. 493 s.
7. Gofman, E.T.A. Printsessa Brambilla [Princess Brambilla], in Gofman, E.T.A. *Sochineniya v 6 t., t. 3* [Collected works in 6 vol., vol. 3]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1996. 557 p.
8. Kluge, C.A.F. Versuch einer Darstellung des animalischen Magnetismus als Heilmittel. Berlin, 1811. 511 p.
9. Schubert, G.H. Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft. Dresden, 1808. 87 p.

(Articles from Scientific Journals)

10. Grossman, L.P. Gofman, Bal'zak i Dostoevskiy [Hoffman, Balzac and Dostoevsky], in *Zhurnal iskusstva i literatury*. Moscow: Tipografiya K.F. Nekrasova, 1914, May, no. 5, pp. 87–96.
11. Ignatov, S.S. Pogorel'skiy i Gofman [Pogorelsky and Hoffman], in *Russkiy filologicheskiy vestnik*. Varshava, 1914, vol. 72, no. 3–4, pp. 250–278.
12. Koroleva, V.V. «Gofmanovskiy tekst russkoy literatury» v tvorchestve russkikh simbolistov» [“Hoffmann's Text” in the Works of Russian Symbolists], in *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2021, no. 71, pp. 270–281.
13. Rodzevich, S.I. K istorii russkogo romantizma. (E.T.A. Gofman i 30–40-e gody v nashey literature) [On the History of Russian Romanticism (E.T.A. Hoffman and the 30–40s in our literature)], in *Russkiy filologicheskiy vestnik*. Varshava, 1917, vol. 77, no. 1–2, dep. 1, pp. 194–237.
14. Serapionova, Z. Gofmanovskie motivy v Peterburgskikh povestyakh Gogolya [Hoffman motifs in Gogol's Petersburg Stories], in *Literaturnaya ucheba*, 1939, sentyabr', no. 8, pp. 78–91.
15. Udodov, B. Sud'ba Gofmana v Rossii [The fate of Hoffman in Russia], in *Pod'em*, 1978, no. 4, pp. 154–157.
16. Yanushkevich, A.S. Gofman v Rossii. V.G. Belinskiy o Gofmane [Hoffman in Russia. V.G. Belinsky about Hoffman], in *Uchenye zapiski Tomskogo Universiteta*, 1973, no. 83, pp. 38–49.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

17. Fokin, P. Odin syuzhet iz istorii formirovaniya lichnosti russkogo romanista (Gofman i Dostoevskiy) [One plot from the history of the formation of the personality of a Russian novelist (Hoffman and Dostoevsky)], in *Sbornik statey «V mire E.T.A. Gofmana»* [Collected works “The world of E.T.A. Hoffman”]. Kaliningrad: Gofman-tsentr, 1994, issue 1, pp. 151–157.
18. Kantor, V.K. Magicheskie geroi i totalitarnoe budushchee (Kroshka Tsakhes i Pavel Smerdyakov) [Magical Heroes and a Totalitarian Future (Baby Tsakhes and Pavel Smerdyakov)], in *Dve Evropy Dostoyevskogo* [Dostoevsky's Two Europa]. Moscow, 2021. 140 p.
19. Kudasova, V.V. Proza Ap. Grigor'eva 40-kh godov XIX veka [Prose Ap. Grigoriev 40-ies of the XIX century], in *XXIX Gertsenovskie chteniya. Literaturovedenie. Nauchnye doklady* [XXIX Herzen readings. Literary studies. Scientific reports]. Leningrad, 1977, pp. 27–30.
20. Petrovskiy, M.A. O vliyani Gofmana na russkuyu literaturu. Besedy [On Hoffman's influence on Russian literature. Conversations], in *Sbornik obshchestva istorii literatury v Moskve* [Collection of the Society for the History of Literature in Moscow]. Moscow: pech. A.I. Snegirevoy, 1915. 24 p.
21. Shchennikov, G.K. «Dvoynik» Dostoevskogo kak tvorcheskii dialog s E.T.A. Gofmanom [Dostoevsky's “Double” as a creative dialogue with E.T.A. Hoffman], in *Dostoevskiy i mirovaya kul'tura. Al'manakh № 24* [Dostoevskiy and world culture. Almanac no. 24]. Saint-Petersburg, 2008, pp. 58–65.

(Monographs)

22. Botnikova, A.B. *E.T.A. Gofman i russkaya literatura. K probleme russko-nemetskikh literaturnykh svyazey* [T.A. Hoffman and Russian literature. To the problem of Rus. – German. literary connections]. Voronezh: Voronezhskiy universitet, 1977. 208 p.
23. Koroleva, V.V. «Gofmanovskiy kompleks» v russkoy literature kontsa XIX – nachala XX vekov [“Hoffmann's Complex” in Russian Literature of the Late XIX – Early XX Centuries]. Vladimir: Sherlock Press, 2020. 305 p.

(Thesis and Thesis Abstracts)

24. Grodskaya, E.E. *Avtobiograficheskiy geroy Apollona Grigor'eva: Poeziya, proza, kritika, pis'ma*. Avtoref. diss. ... kand. filol. nauk [The autobiographical hero of Apollon Grigoriev: Poetry, prose, criticism, letters. Abstract cand. philol. sci. diss.]. Moscow, 2006. 23 p.
25. Kovalev, O.A. *Proza Apollona Grigor'eva v kontekste russkoy literatury 30–60-kh godov XIX veka*. Avtoref. diss. ... kand. filol. nauk [The prose of Apollon Grigoriev in the context of Russian literature of the 30-60s of the XIX century. Abstract cand. philol. sci. diss.]. Tomsk, 1995. 18 p.

(Electronic Resources)

26. Grigor'ev, Ap. *Znamenitnye evropeyskie pisateli pered sudom russkoy kritiki* [Famous European writers before the court of Russian criticism]. Available at: <https://philolog.petsu.ru/fmdost/vremja/1861/MARCH/evrpis.htm>. (accessed 02.08.2022).
27. Grigor'ev, A.A. *Drugoy iz mnogikh* [Another of many]. Available at: http://az.lib.ru/g/grigorxew_a_a/text_0080-1.shtml (accessed 02.08.2022).

УДК 27-1:87.3(2)

ББК 86.37-4+87.3(2)522

Анна Владимировна Макарова

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

Профетизм Ф.М. Достоевского в богословских концепциях В.С. Соловьева и М.М. Тареева¹

Аннотация. Сопоставляются трактовки профетической роли Ф.М. Достоевского, предложенные философом В.С. Соловьевым и богословом М.М. Тареевым. Рассматривается прием сравнения писателя с пророком, перенесенный из литературной традиции эпохи романтизма в область культурологии и религиозной мысли. Анализируются работы В.С. Соловьева «Три речи в память Достоевского» и М.М. Тареева «Достоевский как религиозный мыслитель», для прояснения предложенных в данных текстах трактовок пророческой функции писателя привлекаются другие тексты указанных авторов, более подробно раскрывающие их представления о месте и задачах пророка в новозаветное время и о возможных носителях данной функции в современном церковном сообществе. Предпринимается попытка объяснить, что расхождения в предложенных В.С. Соловьевым и М.М. Тареевым оценках профетической роли Ф.М. Достоевского отчасти их представлениями о соотношении христианства и культуры в целом: отмеченная М.М. Тареевым ограниченность Достоевского рамками национального христианства, позволяющая сравнивать его с ветхозаветными пророками, объясняется представлениями о невозможности соединить религиозно-нравственную и культурно-историческую сферы в новозаветном христианстве в богословских сочинениях М.М. Тареева.

Ключевые слова: религиозные взгляды В.С. Соловьева, богословие М.М. Тареева, образ пророка в русской культуре, профетизм, профетизм Ф.М. Достоевского, писатель-пророк, пророческое служение, новозаветное пророчество, христианство Ф.М. Достоевского, христианство и культура, церковь и государство, религиозная философия

Anna Vladimirovna Makarova

St. Tikhon's Orthodox University for Humanities, Graduate Student, Lecturer, Faculty of Theology, Institute of Distance Learning, Russia, Moscow, e-mail: makarova.av@pstgu.ru

F.M. Dostoevsky's Prophetism in the Theological Conceptions of V.S. Solovyov and M.M. Tareev

Abstract. The article compares the interpretations of the prophetic role of F.M. Dostoevsky, proposed by the philosopher V.S. Solovyov and the theologian M.M. Tareev. The method of comparison between the

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00650, <https://rscf.ru/project/23-28-00650/>. Организация выполнения проекта – Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет (The study was supported by the Russian Science Foundation grant No. 23-28-00650, <https://rscf.ru/project/23-28-00650/>. Organization of the project implementation – St. Tikhon Orthodox University for the Humanities).

writer and the prophet, which came from the literary tradition of romanticism, is transferred to the sphere of cultural studies and religious thought. The article analyzes the works of V.S. Solovyov “Three speeches in memory of Dostoevsky” and M.M. Tareev “Dostoevsky as a religious thinker to clarify the interpretations of the prophetic function of the writer proposed in these texts, other texts of these authors are involved, revealing in more detail their ideas about the place and tasks of the prophet in the New Testament time and about possible carriers of this function in modern the church community. The article attempts to show that the discrepancies in the assessments of the prophetic role of F.M. Dostoevsky between V.S. Solovyov and M.M. Tareev are partly due to their ideas of the relationship between Christianity and culture. (Thus, the limitation of Dostoevsky to the framework of national Christianity, noted by M.M. Tareev, which makes it possible to compare him with the Old Testament prophets, is explained by the idea of the impossibility of combining the religious-moral and cultural-historical spheres in the theological writings of M.M. Tareev). The views of thinkers on the person being able to perform the function of prophet in the modern church community are also examined.

Key words: V.S. Solovyov’s Religious Views, theology of M.M. Tareev, prophet in Russian culture, prophetism, prophetism of F.M. Dostoevsky, writer as a prophet, prophetic ministry, New Testament prophecy, Christianity of F.M. Dostoevsky, Christianity and culture, church and state, religious philosophy

DOI: 10.17588/2076-9210.2023.2.169-178

Сопоставление писателя и пророка как прием, связанный с романтической традицией осмыслять роль художника или мыслителя через профетические образы, достаточно широко исследовано в литературоведении². В русской литературе XIX столетия восприятие писателя как пророка, охарактеризованное Н. Бердяевым как «вольный профетизм»³, постепенно переносится из культурологической в духовную и историческую сферу и опирается на библейскую трактовку пророческого служения⁴. Ориентируясь на понимание роли ветхозаветных пророков, а также на описанное в Новом Завете тройственное служение Христа (первосвященник, царь, пророк), религиозные мыслители пытались обозначить предполагаемых носителей пророческой функции и их задачи в новозаветной Церкви⁵, причем если литературная метафора чаще отсылает к

² Так, например, подробному анализу трансформации пророческого образа в творчестве А.С. Пушкина посвящена работа литературоведа Б. Гаспарова (см.: Гаспаров Б.М. Поэтический язык Пушкина как факт истории русского литературного языка. СПб.: Академический проект, 1999. С. 245 [1]). См. также: Королева С.Б., У. Байчжэнь. Судьба концепта в литературе: пушкинский «Пророк» в диалоге с русской культурой // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2018. Т. 10, вып. 3. С. 117–130 [2].

³ См.: Бердяев Н.А. О профетической миссии слова и мысли (к пониманию свободы) // Новый Град. 1935. № 10. С. 61 [3].

⁴ Davidson P. The Validation of the Writer's Prophetic Status in the Russian Literary Tradition: From Pushkin and Iazykov through Gogol to Dostoevsky // The Russian Review. 2003. Vol. 62, issue 4. P. 508–509 [4].

⁵ См.: Ячменик В.А., Макарова А.В. «В Церкви должно воскреснуть пророчество»: фигура пророка в русской мысли рубежа XIX–XX вв. // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2022. Вып. 100. С. 45–64 [5].

наследию А.С. Пушкина, то в религиозном контексте одним из главных «претендентов» на роль пророка в русской литературе являлся Ф.М. Достоевский⁶. Различные трактовки профетической роли писателя в богословском контексте продемонстрированы в двух текстах, посвященных Достоевскому, но появившихся с разницей почти в тридцать лет: «Три речи в память Достоевского» религиозного философа В.С. Соловьева (1881–1883 гг., изданы под одной обложкой в 1884 г.) и статья «Достоевский как религиозный мыслитель» профессора Московской Духовной академии М.М. Тареева (опубликованная в двух номерах журнала «Христианское чтение» за 1907 г.). При анализе данных текстов можно отметить, что взгляды обоих авторов на Достоевского обусловлены их представлениями о соотношении Церкви и общества, христианства и культуры.

В.С. Соловьев был лично знаком и достаточно близок с Ф.М. Достоевским⁷ и, что еще более важно в данном контексте, претендовал на преемство «пророческой» роли в русской культуре⁸. Образ пророка, заявленный в первой же строке первой речи Соловьева: «В первобытные времена человечества поэты были пророками и жрецами, религиозная идея владела поэзией, искусство служило богам...» [10, с. 188], – развивает представления о поэте-пророке в знаменитой Пушкинской речи самого Ф.М. Достоевского. Различие в том, что Достоевский говорил о пророчестве Пушкина, выразившего стремление русского народа к всемирности, именно в национальном смысле⁹: «...он явление невиданное и неслыханное, а по нашему и пророческое, ибо... тут-то и выразилась наиболее его национальная русская сила, выразилась именно народность его поэзии, народность в дальнейшем своем развитии, народность нашего будущего, таящегося уже в настоящем, и выразилась пророчески» [12, с. 15–16]. Соловьев, опираясь на стремление к всемирности в наследии Достоевского, предлагает более широкую, богословскую трактовку пророческой роли поэта, не сводящуюся к трансляции послания русского народа человечеству (как понимал эту роль Достоевский¹⁰). Искусство ушло от служения религии, но стремление творцов к улучшению жизни указывает на необходимость обращения искусства к «неземным силам»¹¹ и восстановления разорванной связи с религией. Однако поэтам предстоит вновь стать

⁶ См.: Хондзинский П., прот., «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. С. 330–331 [6]. См. также: Zernov M. Three Russian Prophets. Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev. London: S.C.M. Press, 1955. P. 82 [7]; Кантор В.К. Достоевский как ветхозаветный пророк // Кантор В.К. «Судить Божью тварь». Пророческий пафос Достоевского: Очерки. М.: РОССПЭН, 2010. С. 398 [8].

⁷ См.: Nemeth T. The Early Solov'ev and His Quest for Metaphysics. Heidelberg-New York-Dordrecht-London: Springer, 2014. P. 96 [9].

⁸ См.: Zernov M. Three Russian prophets. Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev... P. 115.

⁹ См.: Cassidy S. Dostoevsky's Religion. Stanford: Stanford University Press, 2005. P. 80 [11].

¹⁰ См.: Davidson P. The Validation of the Writer's Prophetic Status in the Russian Literary Tradition... P. 536.

¹¹ См.: Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. III. СПб., 1912. С. 190.

пророками уже в ином качестве: не служить, а свободно управлять земным воплощением религиозной идеи. Попытка связать реализм искусства с религиозной истиной сделала Достоевского «предтечей» пророков будущего: он увидел в Церкви идеал, до нравственного уровня которого необходимо возвыситься государству и обществу¹², – вселенскую истину, в служении которой народу предстоит отказаться от сдерживающих рамок национализма.

Во второй речи предлагается сопоставление «храмового христианства» (внешнего, обрядового, слабо связанного с деятельной жизнью человека) и христианства «домашнего»¹³ (личного идеала, руководящего деятельной жизнью): в призыве к синтезу этих двух начал в христианстве вселенском Соловьёв видит функцию пророков современности – людей, которые не удовлетворяются устоявшимися формами и фактами жизни, а сами ее творят: «Истинное христианство не может быть только домашним, как и только храмовым, – оно должно быть вселенским, оно должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие» [10, с. 200]. Пророческая роль Достоевского именно в том, что он возвещал «такое вселенское христианство»¹⁴.

М.М. Тареев тоже видит религиозное значение сочинений Достоевского в стремлении писателя показать реализацию христианского идеала в деятельной жизни человека¹⁵. Достоевский пытается примирить дисгармонию христианского идеала и низости падения человека через описание «радости бытия», «жизни как религиозного принципа»¹⁶. Но как сочетать радость бытия и другое важное понятие художественной системы Достоевского – «высшее добро»¹⁷? Высшее добро дает оправдание жизни, но при этом нравственное начало и природно-историческая реальность разнородны. Однако Достоевский не смог принять естественные законы природы и истории, отделенные от религиозно-нравственной сферы. Отсюда и неприятие писателем попытки западной культуры устроить счастье на земле с опорой на не вполне совпадающие с высшей любовью условно-общественные закономерности. С этим неприятием разграничения двух сфер связаны и поиски Достоевским примиряющей историю и Бога народной религии, которые Тареев считает ошибочными: «Он переоценивал религиозное значение народности. Он считал религию делом народным. Он полагал, что религия только в том случае есть движение величественное и глубокое, если оно совершается в недрах народной жизни, – он вместе с тем полагал, что народная душа находит свое глубочайшее выражение не в чем-либо другом, как в религии» [14, с. 801].

¹² См.: Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского. С. 197.

¹³ Там же. С. 200.

¹⁴ Там же.

¹⁵ См.: Valliere P.R. M.M. Tareev: A Study in Russian Ethics and Mysticism. Columbia University, 1974. P. 199 [13].

¹⁶ См.: Тареев М.М. Ф.М. Достоевский как религиозный мыслитель // Христианское чтение. 1907. № 11–12. № 11. С. 596 [14].

¹⁷ Там же. С. 796.

Если Соловьев пишет о необходимости преклонения личности перед народной верой, которая, в свою очередь, должна стать вселенской¹⁸, то Тареев перечисляет три фазиса религиозной эволюции в иной последовательности: «натуралистический, народный и личный»¹⁹, понимая христианство как пере рождение народного в личное. Достоевский же для исследователя является пророком именно в ветхозаветном качестве: «Смело можно сказать, что Достоевский в понимании православия русского народа стоит на высоте древних еврейских пророков, которые предназначали еврейскому народу великую миссию – благовествовать всему миру мир, правду и спасение...» [14, с. 802]. Но это относительная высота, ограниченная идеей народной богоизбранности, и Достоевский также остался в границах исторической христианско-православной идеи, не поднявшись на высоту евангельского универсализма²⁰. На этом уровне «еще нет места признанию особых сфер природной и исторической необходимости», поскольку они «могут быть религиозно освящены лишь на высшей ступени религиозного сознания, на высоте духовно-личной религии»²¹.

Прояснить финальный тезис помогает опубликованная годом позднее статья «Религиозный синтез в философии В.С. Соловьева», где М.М. Тареев, обращаясь уже не к Достоевскому, а к Соловьеву, яснее обосновал свое неприятие теократического идеала (критический взгляд Тареева на теократические идеи Соловьева исследователи объясняют также различным пониманием кеносиса в концепциях этих мыслителей²², можно указать и на отмеченное в исследовательской литературе сходство историографических концепций В.С. Соловьева и Ф.М. Достоевского, обосновывающее отношение к ним М.М. Тареева²³). Богослов вновь повторяет, что «иудейская теократическая идея по существу религиозно-ограниченна, как неразрывно связанная с понятием народного богоизбранничества»²⁴. Теократия иудаизма была лишь скорлупой для будущей евангельской идеи, ошибка же Соловьева состояла в попытке наполнить скорлупу новым «гуманистически-универсальным содержанием»²⁵. Но ключевая идея христианства – самопожертвование, и она применима лишь к индивидууму, а не к семье, народу, государству и иному земному союзу, в основании которого лежит «неко-

¹⁸ См.: Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского. С. 198.

¹⁹ См.: Тареев М.М. Ф.М. Достоевский как религиозный мыслитель // Христианское чтение. № 12. С. 801.

²⁰ См.: Бродский А.И. Михаил Тареев. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 1994. С. 50 [15].

²¹ См.: Тареев М.М. Ф.М. Достоевский, как религиозный мыслитель // Христианское чтение. С. 800.

²² См.: Плеханов Е.А. Религиозно-философский смысл кеносиса: Вл. Соловьев и М.М. Тареев // Соловьевские исследования. 2004. Вып. 1(8). С. 80 [16].

²³ См.: Röhrig von H.-J. Kenosis: die Versuchungen Jesu Christi im Denken von Michail M. Tareev. Leipzig: Benno-Verl., 2000. P. 99 [17].

²⁴ См.: Тареев М.М. Религиозный синтез в философии В.С. Соловьева // Христианское чтение. 1908. № 1. С. 66 [18].

²⁵ Там же.

торый эгоизм»²⁶. Самопожертвование реализуется только на «личном» уровне человеческого бытия. Без искажений принимать и христианство, и историческую действительность со всеми ее институтами можно только «признанием разнородности сферы личной как религиозно-христианской и сферы семейно-народно-государственной как культурно-гуманистической»²⁷.

Мысль об ограниченности ветхозаветного пророчества более пространно раскрыта в пятитомных «Основах христианства» (1908–1910 гг.). Во втором томе этого сочинения Тареев характеризует пророков Израиля как «свободных носителей Божественного Духа»²⁸, они придают монотеизму нравственный характер и потому стоят выше священства и Царства. Но, призывая к соблюдению закона, ограниченного «целью общественного блага»²⁹ и границами собственного народа, пророки пришли к законничеству: «в высоте пророческой проповеди... открылась самая типическая немощь еврейской религии, условность чистой идеи народного богоизбранничества» [19, с. 102].

Однако в «Основах христианства» обозначено и предполагаемое автором место пророческого служения в новозаветной истории. Именно эта часть сочинения позволяет точнее соотнести позиции Тареева и Соловьёва.

Обращаясь к осмыслению пророческого начала в ряде своих текстов³⁰, В.С. Соловьёв в сочинении «Россия и Вселенская Церковь» (1889 г.) характеризует пророчество как одну из трех ветвей теократической власти в новозаветной истории, как силу, обеспечивающую солидарность Церкви и государства, если их задачи в разобщенном мире расходятся³¹. В «Оправдании добра» (1897 г.) служение пророка раскрывается несколько иначе: «рядом с носителями безусловного авторитета и безусловной власти»³² (т.е. государством и Церковью) должен присутствовать и носитель «безусловной свободы», под которой понимается свобода нравственная. Соловьёв признает, что в новозаветной истории носители пророческого начала исчезают, но в то же время философ не отрицает и возможности их появления, отмечая, что пророческое служение «законно дается всякому христианину при миропомазании и может быть по праву проходимо теми, кто не сопротивляется божественной благодати»³³.

М.М. Тареев тоже ищет ответ на вопрос о том, как вернуть в христианство свободное творческое начало, хотя и не в качестве «скрепляющего звена» между Церковью и государством. Для него важно, что основы христианства

²⁶ См.: Тареев М.М. Религиозный синтез в философии В.С. Соловьёва // Христианское чтение. 1908. № 1. С. 73.

²⁷ Там же.

²⁸ См.: Тареев М.М. Основы христианства: в 5 т. Сергиев Посад, 1908. Т. 2. С. 82 [19].

²⁹ Там же. С. 98.

³⁰ См.: Rupp J. Message ecclesial de Solowiew. Paris: Lethielleux, Bruxelles: Vie avec Dieu, 1975. P. 207, 218 [20].

³¹ См.: Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь. М.: Путь, 1911. С. 436 [21].

³² См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра // Собр. соч.: в 10 т. Т. VIII. СПб., 1914. С. 509 [22].

³³ См.: Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 437.

подрываются, когда «символом заменяется» творчество³⁴. Если цари и священники древнего Израиля были тесно связаны с народом, то пророки, не скованные внешними правилами, служили только Богу. В формализованном же современном «духовном ведомстве» нет места таким «свободным религиозным деятелям»³⁵, «героям Царства Божия»³⁶. Совпадая с Соловьевым в противопоставлении пророков прошлого институциональному священству своего времени, Тареев согласен с Соловьевым и в том, что к пророчеству призван каждый христианин: «все, кому дороги интересы духовной жизни, кто имеет в себе, “начаток духа”, все в меру своего духовного возраста должны безотлагательно, не успокаивая себя никакими упованиями, проявить себя делом, способствовать появлению истинных работников на ниве Божией» [19, с.116].

Однако Тареев не проводит границы между новозаветным священством и пророчеством, говоря и о необходимости появления «пророчески-воодушевленных» священников³⁷. Позднее в статье «Церковь и богословие» (1917 г.) он уточнит, что священство в силу «профессиональной заинтересованности» практической стороной церковной жизни более консервативно смотрит на богословские вопросы, нежели свободный «богослов-теоретик»³⁸, который может «стать рядом с пастырем церкви, сохранить свое удельное значение, подобно тому как в еврейской теократии рядом с царем и священником выступал пророк»³⁹. При этом Тареев сравнивает богослова с представителями «других областей духовной деятельности»⁴⁰ – философом и художником, но не распространяет на последних «пророческую» функцию. В соответствии со своим ключевым принципом разделения культурной и религиозной сфер, он лишь проводит аналогию между «даром художественного творчества», «философским познанием» (в области культуры) и «религиозным ведением» (в области религии)⁴¹, не смешивая данные роли из разных сфер. На этом важно акцентировать внимание, подчеркивая расхождение позиций В.С. Соловьева и М.М. Тареева.

Оба мыслителя соотносят пророчество в новозаветное время с деятельностью свободных личностей, не связанных жесткими внешними рамками или внутренней ограниченностью восприятия, свойственной иерархии. Но Соловьев помещает пророка в триаду наравне с церковной и государственной властью, соединяя через эти начала все человечество⁴². Соответственно, пророков он ищет

³⁴ См.: Тареев М.М. Основы христианства. Т. 4. С. 105.

³⁵ Там же. С. 111.

³⁶ Там же. С. 113.

³⁷ Там же. С. 115.

³⁸ См.: Тареев М.М. Церковь и богословие // Богословский вестник. 1917. Т. 2, № 10/11/12. С. 319 [23].

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же. С. 320.

⁴² См.: Valliere P. Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov – Orthodox Theology in a New Key. Edinburgh: T. & T. Clark, 2000. P. 132 [24].

среди свободных общественных деятелей, связывая их функцию также с творческой составляющей⁴³. Тареев же отказывается применять ветхозаветную триаду в новозаветной истории: государство, общество, культура отделены от религиозно-нравственной сферы, потому пророческая функция у Тареева возлагается на представителей церковного сообщества – пастырей и мирян-богословов.

Данным расхождением позиций может объясняться и разница во взглядах на «пророческую» роль Достоевского: характеризуя писателя как пророка лишь в ветхозаветном, ограниченном понимании, Тареев полемизировал с концепцией Соловьева, определявшего функцию современного пророка через синтез культуры и религиозной идеи.

Список литературы

1. Гаспаров Б.М. Поэтический язык Пушкина как факт истории русского литературного языка. СПб.: Академический проект, 1999. 400 с.
2. Королева С.Б., Байчжэнь У. Судьба концепта в литературе: пушкинский «Пророк» в диалоге с русской культурой // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2018. Т. 10, вып. 3. С. 117–130.
3. Бердяев Н.А. О профетической миссии слова и мысли (к пониманию свободы) // Новый Град. 1935. № 10. С. 56–65.
4. Davidson P. The Validation of the Writer's Prophetic Status in the Russian Literary Tradition: From Pushkin and Iazykov through Gogol to Dostoevsky // The Russian Review. 2003. Vol. 62, issue 4. P. 508–536.
5. Ячменник В.А., Макарова А.В. «В Церкви должно воскреснуть пророчество»: фигура пророка в русской мысли рубежа XIX–XX вв. // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2022. Вып. 100. С. 45–64.
6. Хондзинский П., прот., «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. 480 с.
7. Zernov M. Three Russian prophets. Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev. London: S.C.M. Press, 1944. 171 p.
8. Кантор В.К. «Судить Божью тварь». Пророческий пафос Достоевского: Очерки. М.: РОССПЭН, 2010. 422 с.
9. Nemeth T. The Early Solov'ev and His Quest for Metaphysics. Heidelberg-New York-Dordrecht-London: Springer, 2014. 261 p.
10. Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьёв В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т III. СПб., 1912. С. 186–219.
11. Cassedy S. Dostoevsky's Religion. Stanford: Stanford University Press, 2005. 204 p.
12. Достоевский Ф.М. Пушкин (Очерк): Речь, произнесенная Ф.М. Достоевским 8 июня 1880 г. в заседании О-ва любителей рус. словесности во время открытия памятника Пушкину в Москве. СПб., 1899. 18 с.
13. Valliere P.R. M.M. Tareev: A Study in Russian Ethics and Mysticism. Columbia University, 1974. 281 p.
14. Тареев М.М. Ф.М. Достоевский, как религиозный мыслитель // Христианское чтение. 1907. № 11. С. 575–598; № 12. С. 778–803.
15. Бродский А.И. Михаил Тареев. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 1994. 80 с.

⁴³ См.: Ячменник В.А., Макарова А. В. «В Церкви должно воскреснуть пророчество»: фигура пророка в русской мысли рубежа XIX–XX вв. С. 51.

16. Плеханов Е.А. Религиозно-философский смысл кенозиса: Вл. Соловьев и М.М. Тареев // Соловьевские исследования. 2004. Вып. 1(8). С. 74–86.
17. Röhrig von H.-J. Kenosis: die Versuchungen Jesu Christi im Denken von Michail M. Tareev. Leipzig: Benno-Verl., 2000. 308 p.
18. Тареев М.М. Религиозный синтез в философии В.С. Соловьева // Христианское чтение. 1908. № 1. С. 42–86.
19. Тареев М.М. Основы христианства: в 5 т. Т. 4. Сергиев Посад, 1908–1910. 423 с.
20. Rupp J. Message ecclesial de Soloviev. Paris: Lethielleux, Bruxelles: Vie avec Dieu, 1975. 630 p.
21. Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М.: Путь, 1911. 451 с.
22. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. VIII. СПб., 1914. 527 с.
23. Тареев М.М. Церковь и богословие // Богословский вестник. 1917. Т. 2, № 10/11/12. С. 316–331.
24. Valliere P. Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov – Orthodox Theology in a New Key. Edinburgh: T. & T. Clark, 2000. 443 p.

References

(Sources)

Collected Works

1. Solov'ev, V.S. Opravdanie dobra [The Justification of the Good], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. VIII* [Complete Works in 10 vol., vol. VIII]. Saint-Petersburg, 1914. 527 p.
2. Solov'ev, V.S. Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo [Three speeches in memory of Dostoevsky], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. III* [Complete Works in 10 vol., vol. III]. Saint-Petersburg, 1912, pp. 186–219.

Individual Works

3. Berdyaev, N.A. O profeticheskoy missii slova i mysli (k ponimaniyu svobody) [On the prophetic mission of word and thought (Toward an understanding of freedom)], in *Novyy Grad*, 1935, no. 10, pp. 56–65.
4. Dostoevskiy, F.M. *Pushkin (Ocherk): Rech', proiznesennaya F.M. Dostoevskim 8 iyunya 1880 g. v zasedanii O-va lyubiteley rus. slovesnosti vo vremya otkrytiya pamyatnika Pushkinu v Moskve* [Pushkin: (Essay): Speech delivered by F.M. Dostoevsky, June 8, 1880, at a meeting of the Society of Russian Lovers. literature, during the opening of the monument to Pushkin in Moscow]. Saint-Petersburg, 1899. 18 p.
5. Solov'ev, V.S. *Rossiya i Vselenskaya Tserkov'* [Russia And The Universal Church]. Moscow: Put', 1911. 451 p.
6. Tareev, M.M. Tserkov' i bogoslovie [Church and theology], in *Bogoslovskiy vestnik*, 1917, vol. 2, no. 10/11/12, pp. 316–331.
7. Tareev, M.M. F.M. Dostoevskiy, kak religioznyy myslitel' [Dostoevsky as a religious thinker], in *Khristianskoe chtenie*, 1907, no. 11, pp. 575–598; no. 12, pp. 778–803.
8. Tareev, M.M. *Osnovy khristianstva: v 5 t., t. 4* [Fundamentals of Christianity: in 5 vol., vol. 4]. Sergiev Posad, 1908–1910. 423 p.
9. Tareev, M.M. Religioznyy sintez v filosofii V.S. Solov'eva [Religious Synthesis in the Philosophy of V.S. Solovyov], in *Khristianskoe chtenie*, 1908, no. 1, pp. 42–86.
10. Zernov, M. Three Russian prophets. Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev. London: S.C.M. Press, 1944. 171 p.

(Articles from Scientific Journals)

11. Davidson, P. The Validation of the Writer's Prophetic Status in the Russian Literary Tradition: From Pushkin and Iazykov through Gogol to Dostoevsky. *The Russian Review*, 2003, vol. 62, issue 4, pp. 508–536.
12. Koroleva, S.B., Baizhen, U. Sud'ba kontsepta v literature: pushkinskiy «Prorok» v dialoge s russkoy kul'turoy [The Concept's Fate in Literature: Pushkin's "Prophet" in dialogue with Russian culture], in *Vestnik Permского университета. Rossiyskaya i zarubezhnaya filologiya*, 2018, vol. 10, issue 3, pp. 117–130.
13. Plekhanov, E.A. Religiozno-filosofskiy smysl kenozisa: Vl. Solov'ev i M.M. Tareev [Religious and philosophical meaning of kenosis: Vl. Soloviev and M. M. Tareev], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2004, issue 1(8), pp. 74–86.
14. Yachmenik, V.A., Makarova, A.V. «V Tserkvi dolzhno voskresnut' prorochestvo»: figura proroka v russkoy mysli rubezha XIX–XX vv. [“Prophecy must Resurrect in the Church”: The Figure of Prophet in Russian Thought of the Late 19th – Early 20th Century], in *Vestnik PSTGU. Ser. I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, 2022, issue 100, pp. 45–64.

(Monographs)

15. Brodskiy, A.I. *Mikhail Tareev*. Saint-Petersburg: Sankt-Peterburgskiy gosudarstvennyy universitet, 1994. 80 p.
16. Cassedy, S. *Dostoevsky's Religion*. Stanford: Stanford University Press, 2005. 204 p.
17. Gasparov, B.M. *Poeticheskiy yazyk Pushkina kak fakt istorii russkogo literaturnogo yazyka* [Pushkin's poetic language as a fact of the history of the Russian literary language]. Saint-Petersburg: Akademicheskii projekt, 1999. 400 p.
18. Kantor, V.K. «Sudit' Bozh'yu tvar'». *Prorocheskii pafos Dostoevskogo: Ocherki* [“Judge God's creature”. Dostoevsky's prophetic pathos: Essays]. Moscow: ROSSPEN, 2010. 422 p.
19. Khondzinskiy, P. «Tserkov' ne est' akademiya»: *Russkoe vneakademicheskoe bogoslovie XIX veka* [“The Church is not an academy”: Russian non-academic theology of the 19th century]. Moscow: PSTGU, 2016. 480 p.
20. Nemeth, T. *The Early Solov'ëv and His Quest for Metaphysics*. Heidelberg-New York-Dordrecht-London: Springer, 2014. 261 p.
21. Röhrig, von H.-J. *Kenosis: die Versuchungen Jesu Christi im Denken von Michail M. Tareev* [Kenosis: the temptations of Jesus Christ in the mind by Michail M. Tareev]. Leipzig: Benno-Verl., 2000. 308 p.
22. Rupp, J. *Message ecclesial de Solowiew* [Solowiew ecclesial message]. Paris: Lethielleux; Bruxelles: Vie avec Dieu, 1975. 630 p.
23. Valliere, P. *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov – Orthodox Theology in a New Key*. Edinburgh: T. & T. Clark, 2000. 443 p.

(Thesis and Thesis Abstracts)

24. Valliere, P.R. *M.M. Tareev: A Study in Russian Ethics and Mysticism*. Columbia University, 1974. 281 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, Соединённых Штатов Америки, Италии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте <http://solovyov-studies.ispu.ru> и на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресам:

<http://solovyov-studies.ispu.ru/ru/archive>

<http://www.ispu.ru/node/6623>

Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

5.7.1 – Онтология и теория познания

5.7.2 – История философии

5.7.3 – Эстетика

5.7.4 – Этика

5.7.7 – Социальная и политическая философия

5.7.8 – Философская антропология, философия культуры

5.7.9 – Философия религии и религиоведение

5.9.1 – Русская литература и литература народов Российской Федерации

5.9.2 – Литературы народов мира

5.9.3 – Теория литературы

5.10.1 – Теория и история культуры, искусства

Адрес редакции:

153003, Ивановская обл., г. Иваново, ул. Рабфаковская, д. 34, ИГЭУ,
Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия
В.С. Соловьёва – Соловьёвский семинар
т. (4932) 26-97-70, 26-98-57
E-mail: *maximov@philosophy.ispu.ru*
koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: *http://solovyov-studies.ispu.ru*

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также
на: *http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071*

Главный редактор:

Максимов Михаил Викторович, д-р филос. наук, профессор
т. (4932) 26-97-70
факс: (4932) 38-57-01; 26-97-96
E-mail: *maximov@philosophy.ispu.ru*; *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 также через интернет-магазин «Пресса по подписке» <https://www.akc.ru>

Индекс для подписчиков 37240

Копию квитанции о подписке необходимо выслать на адрес редакции: 153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, Максимову М.В., или по E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.

Для публикации в «Соловьёвских исследованиях» принимаются научные статьи, обзоры, рецензии и другие материалы, соответствующие тематике журнала и научным направлениям – философия, филология, культурология.

Плата за публикацию статьи в журнале не взимается.

Аспиранты, магистранты и студенты предоставляют на присылаемые статьи отзыв научного руководителя.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ, ПУБЛИКУЕМЫХ В ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

1. *Объем статьи* – до 1 п.л. (40000 знаков с пробелами, включая аннотацию, список литературы и References), рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD либо по электронной почте maximov@philosophy.ispu.ru (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см; нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см; высота – 23,5 см.

2. *Структура статьи* должна быть следующей:

- в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;
- через 1.0 интервал ФИО автора/авторов полностью (на русском языке); полное название места работы, звания, занимаемая должность, страна, город, (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;
- через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, строчными буквами, шрифт полужирный, кегль 13, перенос запрещен (на русском языке);

- через 1.0 интервал печатается аннотация (от 200 до 250 слов (1500–1800 знаков без пробелов)), кегль 9, курсивом (на русском языке);
- через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсивом (на русском языке).

Далее все эти же сведения даются на английском языке.

- через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, межстрочный интервал по всему тексту – одинарный, отступ абзаца – 1 см (5 знаков), автоматический перенос слов включён, кавычки по всему тексту *только* угловые, *внутри цитаты* использовать кавычки другого вида: «”.....”»;

- через 1.0 интервал печатается библиографический список на русском языке (название «Список литературы») и список литературы на латинице (название References) (включают использованную литературу; в библиографическом описании указываются все авторы).

3. Содержание и структура аннотации.

Аннотация должна отражать основное смысловое содержание статьи и её характеристику. Структура аннотации должна включать следующие разделы: состояние вопроса (степень изученности вопроса в науке и литературе, обоснование актуальности выбранной темы); материалы и методы (на каком материале и с помощью каких методов рассматривается обозначенная проблема); результаты проведенного исследования (с использованием глагольных форм и словосочетаний следующего типа: рассматриваются..., излагаются..., утверждается..., предлагается..., обосновывается...; используются методы..., обосновываются положения (концепции, идеи) ..., дается обзор ...; рассмотрены..., изложены..., выявлены..., предложены...; дан анализ..., изложена теория (концепция)... и т. п.); выводы.

Редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.

Аннотация на английском языке должна составляться с соблюдением грамматики и стилистики английского языка, с использованием принятой в англоязычных изданиях специальной терминологии; не должна выполняться при помощи автоматических переводчиков (не обязательно должна быть дословным переводом аннотации на русском языке).

В соответствии с требованиями Scopus, не допускается вынесение развернутых комментариев в сноски; необходимый комментарий следует давать в тексте статьи либо в скобках внутри текста.

Ключевые слова должны отражать основное содержание статьи; определять предметную область исследования; встречаться в тексте статьи (имена собственные, общие понятия и общенаучные термины ключевыми словами не являются).

4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы»

и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). В списке литературы должно быть не менее 20 позиций. Из них не менее 80 % источников должны составлять работы, опубликованные за последние 5 лет, если такие имеются. Рекомендуются, чтобы не менее 30 % источников, включенных в библиографический список, составляли работы, опубликованные на английском и других иностранных языках. Нумерация *Списка литературы* и ссылки на нее в тексте выполняются **без применения автоматической расстановки ссылок**.

Согласно требованиям Scopus, раздел References должен иметь следующую структуру:

- ссылки на источники (**(Sources)**)
 - *Collected Works* (*Собрания сочинений*)
 - *Individual Works* (*Индивидуальные сочинения*)
- ссылки на статьи в научных журналах (**Articles from Scientific Journals**);
- ссылки на статьи в сборниках научных трудов (**Articles from Proceedings and Collections of Research Papers**);
- ссылки на монографии (**Monographs**);
- ссылки на диссертации и авторефераты (**Thesis and Thesis Abstracts**);
- ссылки на электронные ресурсы (**Electronic Resources**)

В библиографическом описании в разделе References заглавия статей из журналов и сборников опускаются (при сохранении заглавий статей необходимо включать в описание их перевод на английский язык); оригинальные названия книжных источников (монографии, сборники, материалы конференций), изданных на кириллице, даются в транслитерации (курсивом) и на английском языке (в квадратных скобках); выходные данные (город (для книжных изданий), том (vol.), номер (no.), страницы (pp., p.)) переводятся на английский язык. Обязательные выходные данные: для статей из журналов – год, том, номер, страницы; для книжных изданий – место издания, год, количество страниц. Место издания, включая Moscow и Saint-Petersburg, пишется полностью.

Применяется одна система транслитерации, которая доступна по адресу <http://translit.ru> (в раскрывающемся списке «Варианты» выбираем вариант BGN). Примеры оформления библиографических описаний в разделах «Список литературы» и References размещены на сайте журнала: <http://solovyov-studies.ispu.ru> и на странице журнала на сайте ИГЭУ: <http://www.ispu.ru/node/6623>

В текстах, набранных *латиницей*, используется вариант кавычек "...".

5. *Оформление ссылок*. Ссылки на цитируемую литературу при использовании *прямого цитирования* (если цитата представляет собой развернутое, законченное высказывание с указанием автора и источника цитаты) оформляются в тексте в квадратных скобках. Например: В работе «Диалектика мифа» (1930 г.) А.Ф. Лосев пишет: «Текст цитаты» [1, с. 15] (первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника). Если используются приемы *непрямого цитирования* или *частич-*

ное цитирование (т.е. отдельные слова, словосочетания, обороты речи), то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы дается библиографическое описание цитируемого источника – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9). Например: 1См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 15–25 [1]. Так же, как подстрочная ссылка (верхним индексом), оформляются и *авторские примечания*.

При повторной ссылке в постраничной сноске используется сокращенный вариант библиографического описания источника (допускается сокращение длинных названий источников; опускаются выходные данные). Если повторная ссылка идет сразу ниже ссылки с библиографическим описанием источника, то используется следующая запись: Там же. С.

Ссылки на электронные ресурсы допускаются только при отсутствии их «бумажных» аналогов, с правильным указанием адреса веб-страницы и даты обращения к ней.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объёмом 4500 знаков без учета пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

- ФИО полностью;
- ученая степень и ученое звание;
- должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;
- название организации (полное) / места работы;
- почтовый индекс и адрес организации / места работы;
- почтовый индекс и адрес для переписки;
- телефон;
- E-mail.

Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.

При отклонении материалов рукописи не возвращаются.

Гл. редактор, профессор Михаил Викторович Максимов
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru

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 indentation 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 stated..., 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
2023. Вып. 2(78)

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 5.06.2023. Дата выхода в свет 30.06.2023.
Формат 70x100 1/16. Печать плоская. Усл. печ. л. 15,28.
Тираж 60 экз. Цена свободная. Заказ №

Адрес редакции и издательства:
ФГБОУ ВО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»,
153003, Ивановская обл., г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,
153025, Ивановская обл., г. Иваново, ул. Дзержинского, 39, строение 8