

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

Выпуск 3(67) 2020

Issue 3(67) 2020

Редакционная коллегия:

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

Международная редакционная коллегия:

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

Адрес редакции:

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

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

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

© М.В. Максимов, составление, 2020

© Авторы статей, 2020

© ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина», 2020

СОДЕРЖАНИЕ

К 120-ЛЕТИЮ СМЕРТИ ВЛ.С. СОЛОВЬЕВА

Максимов М.В. «Какое счастье – быть читателем вашего журнала»	6
--	---

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

Межуев Б.В. «Значение государства» – византийская идея на страницах либерального журнала	10
Едошина И.А. Владимир Соловьев и Павел Флоренский: вариация на тему платонизма	26

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Райнов Т.И. Очерки по истории русской философии 50 – 60-х годов. Часть третья / <i>Подготовка к публикации С.С. Илизарова и В.А. Куприянова</i>	39
Маслобоева О.Д. Методология проективного мышления в учении Н.Ф. Федорова	48
Оносов А.А. Проективная антропология: техногенез и органосинтез в философии космизма	62

К 140-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ АЛЕКСАНДРА БЛОКА

Игошева Т.В. Понятие «воли» в размышлениях А. Блока о революции	79
Титаренко С.Д. Визуальный образ в эстетике Александра Блока: проблемы феноменологии	93
Рычков А.Л. Александр Блок между Аничковым и «Евгением Васильевичем». <i>Статья вторая</i>	107
Выписка А. Блока из диссертации Е.В. Аничкова / <i>Подготовка публикации и комментарии А.Л. Рычкова</i>	121
Дударева М.А. София, или Апофатическая реальность в стихотворении А. Блока «Девушка пела в церковном хоре...»	129

ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОЛОГИЯ

Евлампиев И.И. «Преступление и наказание»: мистический роман о рождении Спасителя в мире злого Демиурга	140
Гончарова Е.И. П.П. Перцов и газета «Новое время» (Новый аспект творческой биографии)	157
Переписка П.П. Перцова и А.С. Суворина / <i>Подготовка текста и комментарии Е.И. Гончаровой</i>	169
Переписка П.П. Перцова и Б.В. Никольского (1896 – 1900). Часть 2 / <i>Подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко</i>	180
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	195
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	197
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ	197

Editorial Board:

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

International Editorial Board:

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

Address:

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

The Journal is included in the List of Leading Reviewed Scientific Journals and Publications, which are approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation for publishing the main scientific results of the dissertations on the candidate and doctoral degrees for the following groups of specialities: 09.00.00 – Philosophical Sciences; 10.01.00 – Literature Studies; 24.00.00 – Cultural Studies.

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

© M.V. Maksimov, preparation, 2020

© Authors of Articles, 2020

© Federal State-Financed Educational Institution of Higher Professional Education «Ivanovo State Power Engineering University named after V.I. Lenin», 2020

CONTENT

ON THE OCCASION OF 120TH DEATH ANNIVERSARY OF V.S. SOLOVYOV

Maksimov M.V. «What a mercy to be a reader of your journal6

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

Mezhuyev B.V. «The meaning of state»: the byzantine idea on the pages
of the liberal journal..... 10

Едошина И.А. Владимир Соловьев и Павел Флоренский:
вариация на тему платонизма 26

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Rainov T.I. Sketches on the history of russian philosophy of the 50-60s.
Parts three / *Prepared for publication by S.S. Ilizarov and V.A. Kupriyanov* 39

Masloboeva O.D. Methodology of projective thinking in the teaching of N.F. Fedorov 48

Onosov A.A. Projective anthropology: technogenesis and organosynthesis
in the philosophy of cosmism 62

ON THE OCCASION OF THE 140TH ANNIVERSARY OF ALEKSANDR BLOK

Igosheva T.V. Concept of «will» in the reflections of A. Blok on the revolution..... 79

Titarenko S.D. Visual image in the aesthetics of Alexander Blok:
phenomenology problems 93

Rychkov A.L. Alexander Blok between Anichkov and «Yevgeny Vasilievich».
Article two..... 107

Alexander Blok extracts from the dissertation Yevgeny V. Anitchkov /
Text preparation for publication and comments by A.L. Rychkov..... 121

Dudareva M.A. Sophia or Apophatic reality in Alexander Blok's poem
«A girl was singing in a church choir» 129

PHILOSOPHY AND PHILOLOGY

Evlampiev I.I. «Crime and Punishment»: mystical novel about the birth
of the Savior in the world of the evil Demiurge..... 140

Goncharova E.I. P.P. Pertsov and gazeta «Novoye vremya» (1898–1901)
(New aspect of creative biography) 157

Goncharova E.I. P.P. Pertsev and A.S. Suvorin's correspondence /
Text origination and notes by E.I. Goncharova 169

Correspondence of P.P. Pertsov and B.V. Nikol'sky (1896–1900).
Part 2/ Text origination and notes by O.L. Fetisenko 180

ON «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL 195

ON SUBSCRIPTION TO «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL..... 197

INFORMATION FOR AUTHORS..... 197

К 120-ЛЕТИЮ СМЕРТИ ВЛ.С. СОЛОВЬЕВА

УДК 1(09):070

ББК 87.3(2):76

Максимов Михаил Викторович

Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории, философии и права, Россия, Иваново, e-mail: mvmaximov@yandex.ru

«Какое счастье – быть читателем вашего журнала»

В контексте проблем сохранения и исследования философского, литературного и публицистического наследия В.С. Соловьёва рассматривается издательская деятельность журнала «Соловьёвские исследования». Приводятся оценки места и роли журнала в развитии исследований истории русской философии. Отмечается необходимость системной деятельности по сохранению памяти о В.С. Соловьёве как величайшем русском философе.

Ключевые слова: журнал «Соловьёвские исследования», философское, литературное и публицистическое наследие В.С. Соловьёва, память о В.С. Соловьёве.

Maksimov Mikhail Viktorovich

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

«What a mercy to be a reader of your journal»

The publishing activity of the journal "Solovyov studies" is considered in the context of the problems of preservation and research of V.S. Solovyov's philosophical, literary and journalistic legacy. The article provides an assessment of the place and role of the journal in the development of research on the history of Russian philosophy. The author points to the need for systematic activities to preserve the memory of V.S. Solovyov as the greatest Russian philosopher.

Keywords: the journal "Solovyov studies", V.S. Solovyov's philosophical, literary and journalistic legacy, memory of V.S. Solovyov

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.3.006-009

31 июля 1900 г. в имени князей Трубецких «Узкое» умер Владимир Сергеевич Соловьёв – величайший из русских философов.

Минуло 120 лет. Как и чем нам поминать Соловьёва? Конечно же, нашими добрыми делами, созидающими то положительное всеединство, в осуществление которого верил философ.

Одно из таких дел – издание журнала «Соловьёвские исследования», вступивший в двадцатилетие своего существования. За прошедшие годы он достойно сохранял память о Соловьёве, стал заметным явлением в интеллектуальной и культурной жизни страны, войдя в группу из 30 лучших российских периодических изданий по философским наукам.

Отмечая годовщину смерти Соловьёва, мы публикуем несколько выдержек из писем наших читателей, поступивших в редакцию журнала в разные годы.

В.В. Миронов, декан философского факультета
МГУ имени М.В. Ломоносова, член-корреспондент РАН:

«... “Соловьёвские исследования” дают солидную научную и историографическую базу для специалистов по истории русской философии».

13 октября 2006 г.

А.А. Гусейнов, директор Института философии РАН,
академик РАН:

«Журнал “Соловьёвские исследования” с самого его появления в 2001 г. стал важным фактором в формировании знания о философии выдающегося русского философа Вл.С. Соловьёва. Идея журнала была воспринята нами как новаторская для России, поскольку он оказался первым (и до сих пор единственным) изданием, посвященным специально исследованию философских и социальных позиций Вл.С. Соловьёва. В качестве аналога можно указать на авторитетное немецкое издание “Kant-Studien”, основанное в 1897 г. и выходящее по настоящее время.

Благодаря “Соловьёвским исследованиям” и Соловьёвскому семинару Ивановский государственный энергетический университет стал широко известен в российской гуманитарной академической среде как исследовательский центр в области философии, филологии и российской истории. <...> С профессиональной точки зрения важно, что на страницах журнала появляются статьи, посвященные как “внутренним” проблемам философии Вл.С. Соловьёва, так и ее месту в российском и международном идейном, литературном и историческом контексте. Поэтому журнал представляет интерес не только для философов разных традиций и историков философии, но и для историков, филологов, правоведов и исследователей российской культуры.

Журнал “Соловьёвские исследования” доказал свою профессиональную жизнеспособность и творческую функциональность: постоянно расширялся круг авторов журнала, неизменно сохранялось высокое качество публикаций и расширялась тематика журнала».

19 декабря 2013 г.

Т.Ф. Кузнецова, доктор философских наук, профессор,
заведующая кафедрой культурологии
Московского педагогического государственного университета:

«Благодарю за присланные мне экземпляры Вашего журнала! С удовольствием знакомлюсь с материалами изданий. Несомненно, уровень журнала очень высокий».

16 декабря 2013 г.

Miriam Fernández Calzada, доктор философии (Испания):

«... мне хотелось бы поблагодарить ... журнал «Соловьёвские исследования». Материалы, опубликованные в этом безусловно ценном и интересном издании, оказали мне громадную помощь в завершении моей диссертации. Позвольте мне объяснить суть в двух словах. 23 июня прошлого года я защитила кандидатскую диссертацию в университете города Вальядолид (Испания). Тема моей диссертации – философия искусства Владимира Соловьёва и его последующее влияние на Серебряный век. Тема для вас, безусловно, близкая, но, к сожалению, мало знакомая в Испании. Я успешно защитилась и считаю своим долгом написать Вам и поблагодарить, а заодно и поздравить с выходом журнала и успешной работой Соловьёвского семинара».

16 февраля 2014 г.

А.А. Ермичёв, доктор философских наук,
профессор Русской христианской гуманитарной академии:

«... Диапазон вопросов, освещаемых на страницах журнала, очень широк и это вполне объяснимо. Все-таки русская философия – так уж сложилось исторически – это, прежде всего, наряду с литературой – одна из главных форм самопознания русской жизни. Оттого-то, наверное, главный редактор журнала М. Максимов не может удержаться в рамках только и только соловьевоведения и, быть может, помимо своей воли делает из своих “Соловьёвских исследований” периодическое издание по истории русской мысли в целом».

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2014. Том 15. Вып. 1. С. 343.

«Представьте, что Соловьёвского семинара и его журнала не было бы.... Понимаете, как оскудела бы наша философская жизнь».

12 июня 2014 г.

М.А. Маслин, доктор философских наук, профессор,
заведующий кафедрой истории русской философии
философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова:

«Получил новые номера “Соловьёвских исследований”, спасибо. Благодаря Вашей неустанной работе этот журнал стал в числе лучших в России!»

5 ноября 2014 г.

И.Л. Фокин, доктор философских наук,
Председатель Санкт-Петербургского Общества Мартина Лютера:

«Дорогой Михаил Викторович, сердечно Вам спасибо за Ваш прекрасный журнал...».

24 апреля 2015 г.

Т.В. Бернюкевич, доктор философских наук, профессор,
Московский государственный строительный университет:

«Ваш журнал – один из тех журналов, которые вызывают уважение. И Ваш Семинар – это образец серьезной системной работы в области истории русской философии».

24 апреля 2015 г.

Спасибо авторам и читателям журнала за созидательный труд. Вашим творчеством жива не только память о В.С. Соловьеве как выдающейся личности, но продолжает жить в современной культуре его философское, литературное и публицистическое наследие. Актуальнейшей остается задача издания Полного собрания сочинений и писем В.С. Соловьева. Очень важно также, проявляя заботу о сохранении памяти о В.С. Соловьеве, привести в надлежащий вид его могилу на кладбище Новодевичьего монастыря, установить памятник философу в Москве и открыть мемориальную комнату в усадьбе «Узкое», где умер В.С. Соловьев.

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

УДК 14

ББК 87.3(2)522

Межуев Борис Владимович

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

«Значение государства» – византийская идея на страницах либерального журнала

Представлен анализ реакции представителей различных течений в русском обществе на статью Вл. Соловьёва «Значение государства», которая вышла в свет в декабре 1895 года в журнале «Вестник Европы». Рассматриваются причины возмущения этой публикацией в левых кругах, к этому времени уже ожесточившихся против философа за его статью «Смысл войны», появившуюся в июле 1895 года. Исследуются причины одобрения «Значения государства» правыми публицистами, надеявшимися на возвращение Вл. Соловьёва в консервативный лагерь. Подчеркивается, что важнейшей задачей Вл. Соловьёва в период работы над «Оправданием добра» было желание продемонстрировать верность взглядам его отца, историка С.М. Соловьёва, взглядам, которые, с точки зрения либерализма конца века, могли быть сочтены консервативными. Выдвигается гипотеза, что статья «Значение государства» должна была войти в состав «Оправдания добра» в качестве одной из глав, однако поляризация общественного мнения по поводу этой публикации и желание философа остаться в лагере либералов определили решение Вл. Соловьёва исключить из книги большую часть данного текста. Отмечается, что статья «Значение государства» довольно долго сохранялась в памяти русского общества как удивительный и уникальный пример появления апологии византийской самодержавной государственности на страницах ведущего либерального издания.

Ключевые слова: государство, либерализм, византизм, конституционный строй, самодержавие, консерватизм, философия права, нравственная философия, теократия

Mezhuyev Boris Vadimovich

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

«The meaning of state»: the byzantine idea on the pages of the liberal journal

The article considers the reaction in the Russian society on the piece by Vl. Soloviev «The Meaning of State» which was published by the liberal journal «The Herald of Europe» in December 1895.

Special attention is paid on the causes of the indignation at this article in the left circles which were already peeved against the philosopher for his previous work of the same year - «The Meaning of War», and on the motives of the approval of «The Meaning of State» by the right publicists. It is stressed that the most important task for Vl. Soloviev in the period of writing his treatise «The Justification of Moral Good» was to demonstrate his allegiance to that ideas of his father, the prominent liberal historian S.M. Soloviev which could be seen, from the standpoint of the «fin de siècle» liberalism, as very conservative. The author formulates a hypothesis that the article “The Meaning of State” was destined to incorporate into the corpus of the ethical treatise by Vl. Soloviev but the specific way of polarization of Russian public opinion and the desire of philosopher to stay in the liberal circle determined his decision to exclude the predominant piece of this text from the book. It is stated that the article «The Meaning of State” was kept in memory for a long time as a strange and unique phenomenon of the appearance of the apology of Byzantine, autocratic state on the pages of leading liberal issue.

Key words: *the state, liberalism, Byzantine idea, constitutional regime, autocracy, conservatism, theocracy, the philosophy of law, the ethical philosophy*

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.3.010-025

1895 год в жизни Вл. Соловьева был отмечен не столько идейной эволюцией, сколько серьезной трансформацией его политического реноме. Репутация философа в обществе в этот год меняется стремительно. И виной тому стали статьи на политическую тематику, которые были заявлены как главы будущей книги по нравственной философии. В июле 1895 года сенсацию произвела опубликованная в Литературных приложениях к журналу «Нива» статья «Смысл войны», содержащая попытку философского осмысления этого явления и в известной мере его нравственного оправдания¹. Правые публицисты разных изданий – «Нового времени», «Гражданина», «Московских ведомостей» – приветствовали появление этого текста², тогда как в близком самому Вл. Соловьеву либеральном лагере практически никто не решался выступить в защиту философа. Оппоненты философа «слева» заговорили о том, что он явно собирается вернуться в еще недавно столь яростно обличаемый им стан консерваторов. И сами консерваторы были готовы принять в свои ряды недавнего отступника, поддержав его в столкновении с критиками «слева». Однако Вл. Соловьев не собирался возвращаться к правым, то есть к славянофилам и катковистам. Он не хотел покидать лагерь либералов. Он, как ему казалось, не двигался «вправо», но лишь последовательно развивал идеи своего отца, историка С.М. Соловьева, либерала и западника, но вместе с тем православного государственника. Философ стремился показать, что является подлинным философским наследником автора «Истории России», а в своей философии истории только развивает концептуальные положения историографии Сергея Михайловича.

На протяжении 1895–1896 годов Вл. Соловьев делает отчаянные шаги, чтобы, заручившись авторитетом своего отца, покойного историка, доказать,

¹ См.: Соловьев Вл. С. Смысл войны. Из нравственной философии // Нива. Ежемесячные литературные приложения. 1895. Кн. № 7, июль. С. 430–462 [1].

² См. об этом: Межуев Б.В. «Движение вправо»: Вл. Соловьев и его «Смысл войны» // Соловьевские исследования. 2019. № 3. С. 32–58 [2].

что либерализм и западничество прекрасно соотносятся с державностью и христианской религиозностью и что они гораздо менее совместимы с толстовством и пацифизмом, по тактическим причинам в этот момент не оспариваемым и «Вестником Европы», редакция и авторский состав которого, по признанию В.Д. Кузьмина-Караваева, приняли появление «Смысла войны» с «недоумением»³. В марте 1896 года Вл. Соловьёв обращается к М.М. Стасюлевичу с приветственной речью в связи с 30-летием журнала. В этой речи он говорит о двух заветах Петра Великого – ложном и подлинном. «Ложный» взяли себе славянофилы, «они, как известно, завоевали Константинополь, объединили славянские народы и покорили вселенную». Другой же, подлинный завет – «добросовестного энергичного труда для просвещения России и улучшения ее жизни – ... приняли люди другого типа, настоящие представители русского сознания и русского дела. Таким был Ломоносов, таким был Новиков. <...> Мне этот тип людей ... деятелей просвещения, общественной пользы был знаком и дорог с детства в лице моего отца. После его смерти я вновь нашел его, когда сблизился с Вами и с «Вестником Европы» – я нашел здесь гнездышко от гнезда Петрова»⁴. Этот найденный М. Смирновым в архиве Вл. Соловьёва в РНБ отрывок обрывается утверждением, что Петр был самодержец – «это не недостаток, а только образ правления». Вероятно, Вл. Соловьёв хотел сказать о том, что и Стасюлевич является в определенном смысле «самодержавным» властителем своего журнала. Однако одновременно с этим философ намекал и на свою апологию самодержавия в статье, появившейся в декабрьской книжке «Вестника Европы» за 1895 года под названием «Значение государства»⁵ и вызвавшей еще большее «недоумение» в либеральном и народническом лагерях общественной мысли.

Последний теократический цикл?

«Значение государства» являлось в определенном смысле продолжением предыдущей статьи Вл. Соловьёва в том же издании, которая называлась «Нравственность и право». Опубликованная в ноябрьском номере «Вестника Европы»⁶ за 1895 год, эта статья, согласно первоначальному плану книги «Основания нравственной философии», который Вл. Соловьёв привел в письме кн. С.Н. Трубецкому от 24-го декабря 1894 года, должна была войти в состав будущей книги в качестве главы V «Право и нравственность» третьей части «Прикладная этика,

³ См.: Кузьмин-Караваев В.Д. Из воспоминаний о Владимире Сергеевиче Соловьёве // Вестник Европы. 1900. № 11. С. 450 [3].

⁴ Для облегчения чтения этого отрывка приведена его реконструкция публикатором без сокращения, которые были в рукописи (см.: ОР РНБ. Ф. 718. Ед. хр. 29. Цит. по: Соловьёв Вл. Приветственная речь, обращенная к М.М. Стасюлевичу в связи с 30-летием журнала «Вестник Европы» // Логос. Диалог Восток-Запад. Кн. 50. Брюссель-Москва. 1995. С. 286–287).

⁵ Соловьёв В.С. Значение государства // Вестник Европы, 1895. № 12. С. 803–814 [4].

⁶ Соловьёв Вл. С. Нравственность и право // Вестник Европы. 1895. Кн. № 11, Ноябрь. С. 323–336 [5].

или учение о применении нравственного начала к человеческому обществу»⁷. Следующая за ней VI глава в данном плане носила название «Государство. Право и власть. [Этика и] политика». Очевидно, что именно этому предполагаемому разделу будущего сочинения должна была соответствовать не вошедшая ни в одно из отдельных изданий «Оправдания добра» статья «Значение государства», опубликованная в декабрьском (следующим за тем, в котором появилась статья «Нравственность и право») выпуске журнала «Вестник Европы».

Тем не менее первый параграф статьи «Значение государства» целиком, хотя и с некоторыми изменениями, вошел в финальную часть 17 главы книги (по счету глав второго прижизненного издания «Оправдания добра» 1899 года). Вл. Соловьев только добавил к нему дополнительный абзац, служащий переходом к последующей, 18-й главе, где шла речь о «смысле войны». Можно предположить, что и вошедшая в двух номерах «Вестника Европы» за 1896 год, январском и апрельском, статья «Византизм и Россия» также рассматривалась философом как первый, журнальный вариант отдельных глав его книги по нравственной философии, предположительно гл. VIII–X его раннего плана: «Государство и Церковь»; «[Идеал свободной теократии]. Отвлеченный клерикализм и мнимая теократия»; «Идеал свободной или истинной теократии». В итоге, однако, из всего этого цикла в окончательную редакцию книги вошла только в полном объеме статья «Нравственность и право», дополненная небольшим фрагментом последующей статьи «Значение государства».

Едва ли будет ошибочным предположение, что большая часть статьи «Значение государства» не попала в окончательный текст книги по причине того, что в этом материале Вл. Соловьев более откровенно, чем в других работах позднего периода, обозначил свой взгляд на государственное устройство, объявив себя противником конституционализма и сторонником самодержавия. По мнению Вл. Соловьева, «западноевропейская политическая идея», как она смогла выразить себя в конституционном строе, сводит государственность лишь к равновесию противоборствующих сил (здесь Вл. Соловьев прямо ссылается на концепцию Ф. Гизо, изложенную им в работе «История цивилизации в Европе»)⁸. Однако эта идея оставляет без ответа вопрос, каким образом, действием каких факторов данный баланс сдвигается к лучшему, «какая сила управляет совершенствованием» общества.

«Западноевропейской политической идее» Вл. Соловьев противопоставляет идею христианской монархии, выдвинутую Византией, хотя ею и не осуществленную. Характеризуя эту идею, Вл. Соловьев использует выражение «самодержавие совести»⁹. Философ дает «византийской идее» такое смысловое описание: «Носитель верховной власти, порученной ему от Бога правды и милости, не подлежит никаким ограничениям, кроме нравственных; он может все, что согласно с сове-

⁷ ОПИ ГИМ, ф. 98, е. х. 3, л. 65; е. х. 7, л. 86–88; см. публ. письма: Борисова И.В., Колеров М.А., Носов А.А. К истории одной дружбы. В.С. Соловьев и кн. С.Н. Трубецкой // De Visu. 1993. № 8 (9). С. 14–15.

⁸ См.: Соловьев В.С. Значение государства // Вестник Европы, 1895. № 12. С. 810.

⁹ Там же. С. 812.

стью, и не должен ничего, что ей противно»¹⁰. Вл. Соловьев подчеркивает теократический статус христианской монархии, утверждая, что идеальный самодержец – «служитель и представитель только того, что по существу не может быть дурным, – воли Божией, и величие такого положения равно только величию его ответственности».

Тот факт, что, за исключением первого параграфа, вся статья «Значение государства» не была можно объяснить двумя, возможно взаимосвязанными причинами: либо опасением Вл. Соловьева, что бурная реакция на данный текст в обоих лагерях общественной мысли – восторженная в консервативном и возмущенная в левом народническом – сделает впоследствии невозможным для него дальнейшее сотрудничество с либеральными изданиями; либо принципиальным изменением воззрений философа. Весьма вероятно, что Вл. Соловьев посчитал неудобным для себя пользоваться поддержкой консерваторов в борьбе со своими оппонентами «слева», но нельзя отбрасывать и гипотезу, что он не захотел настаивать на превосходстве самодержавия над конституционным строем и по идейным соображениям.

Даже в том параграфе статьи «Значение государства», который все-таки вошел в 17 (в первом прижизненном издании 1897 года – 14) главу «Оправдания Добра», мы замечаем определенное стилистическое ослабление пассажей, касающихся положения «верховой власти». В статье «Значение государства» говорится, что «три различные власти – законодательная, судебная и исполнительная – суть только особые формы проявления единой верховной власти, в которой сосредоточивается все положительное право общественного целого, как такого. Без единства верховной власти, так или иначе выраженного, невозможны были бы ни общие законы, ни правильные суды, ни действительное управление, т. е. самая цель организации данного общества не могла бы быть достигнута» [4, с. 805]. В окончательной редакции книги 1899 года этот фрагмент читается так: «эти три различные власти – законодательная, судебная и исполнительная – при своей необходимой *раздельности* (дифференциации) не могут быть *разобцены* (и тем менее должны вступать в противоборство между собою), так как они имеют одну и ту же цель: правомерное служение общему благу. Это их единство имеет свое реальное выражение в одинаковом их подчинении единой верховной власти, в которой сосредоточивается все положительное право общественного целого, как такого. Это единое начало полновластия непосредственно проявляется в первой власти – законодательной, вторая – судебная – уже обусловлена первой, так как суд не самозаконен, а действует согласно обязательному для него закону, а двумя первыми обусловлена третья, которая заведует принудительным исполнением законов и судебных решений»¹¹. При этом, что более важно, уже в редакции 1897 года в конце данного

¹⁰ См.: Соловьев В.С. Значение государства // Вестник Европы, 1895. № 12. С. 812.

¹¹ В редакции 1897 года та же первая часть этого пассажа выглядела так: «эти три различные власти – законодательная, судебная и исполнительная – суть только особые формы проявления единой верховной власти, в которой сосредоточивается все положительное право общественного целого, как такого».

абзаца появляется требование отделения судебной власти от исполнительной: «должная связь трех властей нарушается не только их разобшением и враждебным противоположением, но также, с другой стороны, смешением их и извращением естественного между ними порядка, когда, например, вторая власть – судебная подчиняется не первой, а третьей, ставится в зависимость не от единого закона, а от различных органов власти исполнительной».

Вне всякого сомнения, эти коррективы не свидетельствуют о признании Вл. Соловьевым правоты конституционализма, но все-таки они выдают стремление автора «Оправдания добра» максимально подчеркнуть близость его личной точки зрения взглядам его либеральных соратников, в частности относительно необходимости отделения суда от администрации.

Между двух станов

Появление статьи Вл. Соловьева о нравственности и праве в ноябрьской книжке «Вестника Европы» было отмечено в декабрьском выпуске «Книжек Недели». По словам рецензента, этот текст продолжал «целый ряд статей по вопросам нравственной философии, составляющих как бы отдельные главы одного обширного исследования, хотя и напечатанных в разных изданиях»¹². Впрочем, анонимный автор регулярного обзора «Из русских изданий» ограничился лишь пространством цитированием отдельных ключевых положений статьи, никак не обозначив своего к ним отношения¹³. Вероятно, отказ от полемики со статьями Вл. Соловьева в самом журнале был одним из условий продолжения его сотрудничества с «Книжками Недели», начало которому было положено в марте и апреле 1895 года публикациями соответственно статей «Жалость или альтруизм» и «Религиозное начало в нравственности», впоследствии вошедших в «Оправдание добра» в качестве третьей и четвертой глав.

Внутренний запрет на спор со столь важным для издания новым сотрудником является причиной не появления на страницах того же издания умеренно критического отзыва на «Нравственность и право» регулярного обозревателя журнала М.О. Меньшикова: машинописная копия этой заметки находится в фонде Меньшикова в Центре хранения дел личных собраний Москвы¹⁴. В своем отзыве Меньшиков, ведя спор с Вл. Соловьевым в целом с толстовских позиций, однако не называя имени своего учителя, встает на ту позицию, которую сам Вл. Соловьев называет «моральным аформизмом» (причем Меньшиков иронически отмечает «деликатное нежелание» автора «Нравственности и права» называть эту позицию «анархией» [6, с. 235]). Он находит, что статья Вл. Соловьева «не отличается доказательностью», хотя и признает «отдельные мнения автора любопытными» [6, с. 230].

¹² См.: Нравственность и право – Из русских изданий // Книжки Недели. 1895. № 12. Декабрь. С. 206.

¹³ Там же. С. 206–208.

¹⁴ См.: ЦХДЛСМ. Ф. 202. Оп. 1. Д. 67. Л. 2-6. Цит. по первой публикации: Меньшиков М.О. Фрагменты записных книжек. Об очерке В.С. Соловьева «Нравственность и право» // Санькова С.М., Орлов А.С. Михаил Меньшиков. М.: Наука, 2017. С. 230–235 [6].

Меньшикову удается отметить шаткость определенных аргументов философа, которыми он обосновывает тождество нравственности и права: в частности, концептуальную слабость его указания на то, что нравственные обязанности имеют в качестве обратной стороны соответствующие права тех, к кому эти обязанности относятся. В целом, он вступает за критикуемый Вл. Соловьевым «моральный аформизм», то есть толстовство, утверждая, что это учение отвергает «не все учреждения (политические, религиозные, культурные), – а лишь безнравственные, участие в которых приносит зло». Впрочем, и «добрым формам», по мнению Меньшикова, это учение «не придает первостепенной важности»; согласно ему, «первоначальным источником всего благого» является лишь человеческая личность. «Из хороших людей, – завершает свой отклик обозреватель “Книжек Недели”, – неизбежно составляется хорошее общество, из дурных дурное. Отрицать общество было бы бессмысленно, если не отрицать вообще человека» [6, с. 235].

Консервативный публицист «Московских ведомостей» Ю. Николаев (Ю.Н. Говоруха-Отрок), не без оснований ожидавший усиления разногласий философа с либералами после появления в апреле 1895 года «Религиозного начала в нравственности», последовательно реагировал на все статьи философа из вышеупомянутой серии в «Вестнике Европы», за исключением второй части «Византизма и России», которую он оставил без оценки. Работе «Нравственность и право» он дал высокую, хотя и сдержанную оценку, назвав ее «во многих отношениях замечательной статьей»¹⁵, не лишенной некоторых неясностей в постановке вопроса. Полностью принимая критику Вл. Соловьевым учения Л. Толстого за отрицание правового начала, Ю. Николаев, кажется, первым из авторов обратил особое внимание на впоследствии ставшее знаменитым утверждение Вл. Соловьева о том, что «задача права» состоит не в том, чтобы создать Царствие Божие на земле, но в том, чтобы мир «до времени не обратился в ад». Однако Ю. Николаев оспаривает утверждение философа, что расправу толпы над якобы уличенной в колдовстве женщиной можно считать деянием нравственным хотя бы с формальной точки зрения. По мнению Ю. Николаева, всякий самосуд в стране, где есть «правильно организованный суд», деяние не только антиправовое, но и безнравственное со всех точек зрения. Подлинная нравственность, в отличие от формальной, с точки зрения критика определяется мотивами человека.

Следует признать, что в своем споре с Вл. Соловьевым критик явно смешивает формально-нравственный подход, о котором пишет философ, с подходом правовым, просто не замечая разницу между тем и другим. Вл. Соловьев хочет сказать, что деяние, нравственное с формальной (условно говоря, кантианской) точки зрения, может не только быть безнравственным по своему существу (фактически – будущая тема «Банальности зла» Ханны Арендт), но и носить антиправовой характер. И поэтому нравственный порядок не только

¹⁵ См.: Николаев Ю. <Говоруха-Отрок Ю.Н.> Есть ли противоположность между нравственностью и правом? Вл. Соловьев. Нравственность и право (Лит. Заметки). «Вестник Европы». Ноябрь // Московские ведомости. 1895. 9 ноября, № 309. С. 3 [7].

должен полагаться не только на нравственное сознание отдельного человека, но и иметь опорой формальный закон. Право как бы компенсирует неполноту формальной нравственности. Ю. Николаев приводит пример фарисея, совершающего формально нравственные действия, но безнравственные по своей сути, и этот пример должен прояснить отношение нравственности к праву: «С точки зрения формальной, “оправданным” ушел бы фарисей, ибо все его поступки безукоризненны; с точки зрения нравственной, как мы знаем, “оправданным” ушел грешный мытарь» [7, с. 3]. Несложно убедиться, что Ю. Николаев просто не схватывает проблему, которую поднимает Вл. Соловьев примером с самосудом толпы.

Статью «Значение государства» Ю. Николаев также оценил положительно, хотя и отметил, что сделанное в ней противопоставление городской культуры варварству и дикости страдает неполнотой. В отклике под названием «Не-что о государстве и самодержавии» критик писал: «Культура, имеющая в основании своем идею ложную или хотя бы истинную, но отравленную какою-нибудь ложью, в развитии своем опять-таки приведет к одичанию, и еще худшему, чем первобытное, – к “культурному одичанию”» [8, с. 4]. Данный тезис подкрепляется у Ю. Николаева ссылкой на А.С. Хомякова с указанием на обусловленное «католической ложью» того «вырождения, разложения культуры, которое мы видим в Европе». При всем своем желании усилить наметившийся в 1895 году право-консервативный уклон Вл. Соловьева и направить его в сторону славянофильства и национализма катковского толка Ю. Николаев не скрывает ликования по поводу обозначившейся столь определенно верности философа идее самодержавия. Как бы развивая соловьевское политическое кредо, критик делает такой вывод: «Задача России и заключается в создании христианского государства и христианской культуры. К этому и стремится наше самодержавие в историческом процессе своего развития. И если Европа стоит между отрицанием государства в идее и парламентаризмом, представляющим собою результат процесса разложения самой идеи государства, то тем более надо держаться за наше историческое самодержавие. В этом самодержавии мы имеем ту драгоценность, которую уже утратила Европа, мы имеем великую идею, имеющую и право, и возможность жизни в будущем» [8, с. 4].

Ю. Николаев <Ю.Н. Говоруха-Отрок>, скончавшийся в июле 1896 года, успел дать положительный отклик и на первую часть статьи «Византизм и Россия», опубликованную в январском выпуске «Вестника Европы». Он называет статью «прекрасной» и в целом сохраняет благожелательную интонацию по отношению к Вл. Соловьеву, однако все-таки критических замечаний в этом отклике, озаглавленном «Чего нам опасаться?», заметно больше, чем в предыдущих рецензиях. Ю. Николаев упрекает Вл. Соловьева за пренебрежение к византизму, чересчур снисходительное отношение к левым революционным течениям общественной мысли и непонимание «культурной миссии» России, каковая, по мнению критика «Московских ведомостей», «заключается в создании своей, самобытной культуры, в основе которой положена идея православ-

ного христианства, принятая нами от Византии»¹⁶. Очевидно, что вторая часть «Византизма и России», вышедшая в апрельской книжке «Вестника Европы», содержащая развернутую критику православной церкви и фактически обосновывавшая на материале отечественной истории известные теократические воззрения философа о триединстве русского царя, римского первосвященника и носителя пророческого сознания, могла разочаровать Ю.Н. Говоруху-Отрока, однако его реакция на этот текст нам в настоящий момент неизвестна.

Между тем другой старый оппонент Вл. Соловьёва из консервативного лагеря, критик «Русского обозрения» Л.А. Тихомиров, почувствовал сомнительно-консервативную направленность всей серии публикаций в «Вестнике Европы» уже в феврале 1896 года, до выхода второй части «Византизма и России». Первая реакция обозревателя «Московских ведомостей» на «Значение государства» с откровенной апологией самодержавия была вполне сочувственная. В опубликованной в январском номере «Русского обозрения» заметке «Что делать молодежи?» Л. Тихомиров, к своему утверждению, что свобода в России обеспечивается самодержавием, «обязанном охранять справедливость», делает подстрочное примечание: «Для анализа этого высокого смысла самодержавия укажу сверх своего «Носителя идеала» недавнюю статью В. Соловьёва в «Вестнике Европы» (Дек. 1895 г.), о которой надеюсь поговорить подробнее» [10, с. 462].

Однако в следующей, февральской книжке журнала, в заметке «Вл. Соловьёв о самодержавии и задачах России», Л.А. Тихомиров подходит к той же статье уже довольно критически. Продолжая видеть в концепции «самодержавия совести» воспроизведение его собственной точки зрения, высказанной в работе 1894 года «Носитель идеала», посвященной памяти Александра III, Тихомиров вместе с тем высказывает подозрение, что для Вл. Соловьёва самодержавие должно быть поставлено на службу прогрессу и «соединению церкви»¹⁷. Ознакомившись со второй, апрельской частью «Византизма и России», Л.А. Тихомиров в майском выпуске «Русского обозрения» нападает на философа с прежней враждебностью. Критик признает, что последние статьи из «Вестника Европы» «многих удивили здравыми мыслями о самодержавии», однако по мере выхода всей серии стало выясняться, что Вл. Соловьёв «соглашался “воздать Кесарю” так много, чтобы для Бога не осталось места в государстве», иначе говоря, он выносит высшую церковную инстанцию за пределы государства, то есть, как можно предположить, в Рим¹⁸.

В то же время, с другого политического фланга очень жестко отреагировала на слишком лояльную к существующему государственному строю статью

¹⁶ См.: Николаев Ю. <Говоруха-Отрок Ю.Н.> Чего нам опасаться? Вл. Соловьёв. Византизм и Россия (Лит. Заметки). «Вестник Европы». январь // Московские ведомости. 1896. 18 января, № 18. С. 3–4 [9].

¹⁷ Тихомиров Л. Вл. Соловьёв о самодержавии и задачах России (Летопись печати) // Русское обозрение. 1896. № 2. Февраль. II паг. С. 998–999 [11].

¹⁸ См.: Тихомиров Л. Государство и церковь (Летопись печати) // Русское обозрение. 1896. № 5. Май. II паг., С. 400–401 [12].

философа о значении государства близкая Вл. Соловьеву «Русская мысль», до сих пор благожелательно обзоревавшая его цикл статей по нравственной философии. В заметке, посвященной январскому выпуску «Вопросов философии и психологии», рецензент журнала высказался и относительно «Значения государства». «Под руководством такого талантливой писателя прогулки в метафизических дебрях представляют удовольствия, в иных случаях и пользу, – признавал критик. – Но в последних статьях г. Соловьева все сильнее и сильнее звучат теократическая нота и мистические откровения. В “Вестнике Европы” (в декабрьской книжке) наш философ проник в намерения Верховного Существа и возобновил славянофильское учение о светской власти, как делегации Божества, ухудшив это учение» [13, с. 54].

Вл. Соловьев как «палеолиберал»

Наиболее острый выпад против «Значения государства» последовал снова от «Северного Вестника» и его постоянного обозревателя А.Л. Волинского, который уже годом ранее обратил на себя внимание русского общества резким полемическим ударом против соловьевского «Смысла войны»¹⁹. В январском номере журнала появилась небольшая заметка Волинского, посвященная «Значению государства», в которой критик продолжил свое разоблачение философа как скрытого реакционера, по недоразумению прибывшего к стану либералов²⁰. Прежде всего, во «внушительном манифесте» философа о государстве Волинский не обнаруживает ни доказательности, ни особой оригинальности: «Претенциозное желание избегать утомительных ученых доказательств не отличает в настоящем случае никакой оригинальности мышления, потому что последняя теория г. Соловьева, по духу почти обскурантского пристрастия к могущественным силам, задерживающим и мертвящим исторический процесс, близка, даже слишком близка, к давно существующим и хорошо гарантированным учениям» [15, с. 106].

Намекая в присущей ему вычурной стилистической манере на политическую реакционность философа²¹, Волинский снова берет под защиту Льва Толстого – в данном случае уже не его взгляды на военную службу, как в ответе на «Смысл войны», но его проповедь опрощения, отметив реальную ошибку Вл. Соловьева, назвавшего героя пьесы Л. Толстого «Власть тьмы» – носителя народной правды Акима - Акимычем²². Статью Вл. Соловьева Волинский характеризует как «внушительный трактат, написанный в защиту византийской

¹⁹ См.: Волинский А. <Критика и библиография – Соловьев В. Смысл войны. Из нравственной философии Влад. С. Соловьева> // Северный вестник. 1895. № 9. II паг. С. 62–63 [14].

²⁰ См.: Волинский А. <Критика и библиография – Соловьев В.С. Значение государства. «Вестник Европы». Декабрь, 1895> // Северный Вестник. 1896. № 1. Январь. II паг., С. 106–109 [15].

²¹ «...странная, для некоторых людей даже неожиданная солидарность г. Соловьева с жизненно-обеспеченными, легко ускользающими от ножа научной критики понятиями и придает ему уравновешанность и спокойное величие в борьбе с самыми яркими выразителями противоположных убеждений» [15, с. 107].

²² Философ явно путает имена двух положительных героев пьесы – Акима и Митрича.

идеи государства и высоко-культурной мудрости, разносимой по свету посредством кровавых войн – той особенной культурной мудрости, которую г. Соловьев отважно защищал на страницах “Нивы”, в статье о “Смысле войны”. Желая, вероятно, сильнее уязвить самолюбие своего противника, Волинский называет Льва Толстого, объекта критики философа, «писателем, мешающим г. Соловьеву стать единственным властителем просвещенных умов современности» [15, с. 107].

Пространная цитата из «Значения государства» с упоминанием – единственным в данном тексте – выражения «самодержавие совести» служит Волинскому поводом для того, чтобы упомянуть как сомнительный для сотрудника либерального издания одобрителный отклик Ю. Николаева (Ю.Н. Говорухи-Отрока). «Мы не будем входить в рассмотрение затронутого здесь вопроса, – пишет Волинский, – но в интересах регистрации довольно пикантного журнального явления отметим только, что рассуждения г. Соловьева встречены сочувственным и на этот раз вполне заслуженным бравом со стороны Ю. Николаева из “Московских Ведомостей”. Это последнее обстоятельство особенно любопытно потому, что еще очень недавно критик “Московских Ведомостей”, не без оснований, ожесточенно нападал на г. Соловьева. Какие быстрые превращения! Быть может, еще год-другой и бывшие противники будут крепко пожимать друг другу руки – в знак полного обоюдного сочувствия» [15, с. 108].

Ну и наконец, А.Л. Волинский не без остроумия демонстрирует равнодушные редакторов «Вестника Европы» к выбивающимся из стандартного ряда публикациям своего регулярного сотрудника, указав на довольно забавную опечатку, не исправленную при публикации. В декабрьском выпуске журнала можно прочесть, что гражданин, который готов пожертвовать для блага отечества «своими *честными* привязанностями», не может быть назван «человеком безнравственным». А.Л. Волинский верно отмечает, что Вл. Соловьев на самом деле хотел сказать о «*частных* привязанностях» [15, с. 108]. Тот факт, что подобная вопиющая ошибка не была устранена редакцией, позволяет критику заключить свою заметку многозначительной фразой: «...руководители старейшего из современных либеральных журналов, по-видимому, предоставляют чтение статей некоторых избранных авторов одному только корректору» [15, с. 109].

На отповедь А. Волинского в «Северном Вестнике» иронически отозвался анонимный автор Литературно-общественных заметок в «Русском вестнике», предположительно регулярный обозреватель издания К.П. Медведский. В небольшом очерке «Еврейский идеализм» [16, с. 314–317], направленном против А.Л. Волинского и Л.Я. Гуревич, автор «Русского вестника» взял под защиту сдвинувшегося «вправо» в течение 1895 года Вл. Соловьева, который не постеснялся заявить на страницах «Вестника Европы» свое монархическое кредо. Автор Литературно-критических заметок усматривал подтверждение тому, «что идеализм, проповедуемый “Северным Вестником”, отнюдь не мирного свойства, отнюдь не безобидная философская доктрина», именно в заметках «того же г. Волинского, в той же книге журнала, по поводу статьи г. Владимира Соловьева (“Значение государства”, “Вестн. Евр.”, дек. 1895 г.)». Обозреватель отмечал, что

именно тот фрагмент статьи, где содержалось выражение «самодержавие совети», вызвал «особенное возмущение» критика. Не скрывая, что имеет дело фактически с доносом на Вл. Соловьева либеральному сообществу, автор «Русского вестника» отвечал ему в общем в том же жанре, задавая риторический вопрос: «Нужны ли дальнейшие уяснения неприкрашенной сути еврейского “идеализма”? Признаемся, не думали мы так скоро дожить до печального дня, когда первый заходящий еврей станет смело, во всеуслышание, провозглашать “самодержавие совети”, христианскую монархию и идеалы христианского государства “курьезом, заслуживающим регистрации лишь с точки зрения пикантности”!! Здесь уже не только отрицание монархического принципа, но и полное, безусловное отрицание христианства» [16, с. 316–317].

Безусловно, подобного рода «защита» от «Русского вестника» с прямыми выпадами против еврейских публицистов, сменивших позитивизм и материализм на идеализм, но при этом не отказавшихся от враждебного отношения к российскому государственному и религиозному укладу, едва ли с благодарностью была принята автором «Значения государства» с его известным, стопроцентно негативным отношением к антисемитизму. Нельзя исключить, что Вл. Соловьев пожелал или был вынужден недвусмысленно отмежеваться от правого лагеря и конкретно от «Русского вестника», где как раз в это время началась публикация «Записок» С.М. Соловьева. Видимо, не случайно незамедлительно после публикации вышеупомянутого отклика в поддержку «Значения государства» произошел конфликт братьев Вл. и М.С. Соловьевых с «Русским вестником» по поводу публикации в журнале мемуаров Сергея Михайловича.

Любопытно, что в процессе обсуждения «Смысла войны» и «Значения государства» никем в прессе не была высказана очевидная мысль, что Вл. Соловьев только чуть усиливает в правую сторону политические идеи С.М. Соловьева, поклонника Петра Великого и Александра Благословенного, идеи выдающегося русского историка, которому конституционное преобразование России представлялось делом отдаленным, а самодержавие – политическим строем, если и не идеальным, то исторически закономерным. Вл. Соловьев хотел быть именно таким либералом, каким был его отец и все поколение гегельянцев 1840-х годов. От этого «старого» либерализма философ не хотел отречься, и поэтому уже весной 1896 года он был вынужден довольно резко дистанцироваться от консервативных кругов, которые с таким воодушевлением приняли цикл политической и религиозно-философской публицистики второй половины 1895 года, как будто свидетельствовавший о его готовности вернуться в консервативный лагерь.

Как мы уже говорили, в апреле 1896 года Вл. Соловьев вместе с братом Михаилом опротестовал публикацию на страницах «Русского вестника» извлечений из воспоминаний С.М. Соловьева. Братья заявили, что подготовивший эту публикацию их старший брат, писатель Вс. С. Соловьев осуществил пристрастную редактуру воспоминаний, опустив либеральные ее фрагменты, в частности, критику митрополита Московского Филарета, но сохранив все консервативные высказывания покойного историка, относящиеся к царствованию

Александра II. Младшие братья считали, что записки С.М. Соловьева надо издавать в полном виде, без цензурных изъятий, и что сделать это следует именно на страницах «Вестника Европы». Они обратились с открытым посланием к М.М. Стасюлевичу издать в полном и неискаженном виде записки их отца. В этом обращении они снова указали на близость их отца именно редакционному направлению «Вестника Европы». «Зная дружественное к Вам отношение покойного отца, – обращались они к издателю, – и его сочувствие “Вестнику Европы”, где он с самого основания Вами журнала и до своей последней болезни помещал почти ежегодно свои статьи, мы находим справедливым предоставить Вам издание записок в надлежащем виде, согласно автографическому подлиннику, находящемуся в нашем распоряжении» [17, с. 889]. Иными словами, своей борьбой за наследие отца Вл. Соловьев пытался продемонстрировать своим коллегам по «Вестнику Европы», что в его лице они имеют не какого-то неизменного перевертыша с неизжитыми националистическими симпатиями, а наследника и законного продолжателя дела крупнейшего либерального историка XIX века. Но, с другой стороны, Вл. Соловьев косвенным образом призывал и редакцию журнала отнестись более критически, менее благосклонно к находящим все большее признание в русском обществе, и в том числе среди либералов, пацифистским и анархическим идеям Льва Толстого.

Недоуменная реакция разных кругов русского общества на публикацию в «Вестнике Европы» статьи «Значение государства» проявилась, в частности, в В.В. Розанова с его постоянным корреспондентом С.А. Рачинским. Известный ученый и педагог, человек очень консервативных убеждений, близкий друг К.П. Победоносцева, относившийся к Вл. Соловьеву с крайней неприязнью, Рачинский не мог скрыть своего удивления по поводу помещения «в декабрьской книжке» «Вестника Европы» «статьи, диаметрально противоречащей либеральному шаблону журнала». «Что сей сон означает?» – задавал он вопрос в письме от 20 декабря 1895 года Розанову²³, который в октябре 1895 года примирился с Вл. Соловьевым после жесткой полемики относительно «свободы и веры» и даже на короткое время установил с ним тесное личное общение. В.В. Розанов, судя по опубликованной переписке, не дал С.А. Рачинскому быстрого ответа на его вопрос. В архиве Рачинского ближайшее по времени письмо Розанова датировано 13 января 1896 года. В этом письме, говоря о Вл. Соловьеве, писатель упоминает реакцию на статью «Значение государства» друга философа кн. С.Н. Трубецкого, который, по сообщению Розанова, «очень бранил» Вл. Соловьева «за декабрьскую статью в “Вест. Евр.”, порицал даже слог ее, не говоря о содержании, и смеется над “Вест. Евр.”, который поместил такую византийскую статью и сам высек себя за западничество» [19, с. 529].

Публикуя в 1902 г. в «Русском вестнике» цитированное выше письмо С.А. Рачинского, В.В. Розанов сопровождает обращенный к нему вопрос Ра-

²³ ОР РГБ. Ф. 249. К. М4205. Ед. хр. 1. Л. 61-61об. Первая публ.: Из переписки С.А. Рачинского // Русский Вестник. 1902. № 10. С. 628–629. Цит. по: Переписка В.В. Розанова и С.А. Рачинского // Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники. Книга вторая / под общ. ред. А.Н. Николюкина. Сост. А.Н. Николюкин. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010 [19, с. 442].

чинского относительно причин размещения в журнале столь нелиберальной статьи развернутым подстрочным комментарием, из которого мы приведем первые несколько предложений: «Делает честь журналу, что он оказался терпимым. Кажется, эти статьи Соловьева знаменовали поворот к признанию государственности. “К чему пророков звать туда, куда нужно позвать полицейского”, – сказал он мне раз и саркастически-утомленно рассмеялся. Т.е. есть грубые, простые, всем нужные вещи, о которых дико спорить, и которые может выполнить простая физическая сила, и распорядитель таких сил – государство ...» [19, с. 442]. Далее в примечании Розанов ведет речь о том, что сближение Вл. Соловьева с теми изданиями, с кем ему доводилось сотрудничать, всегда было относительно, неполным, что он в глубине своей всегда оставался одиночкой и т.п. Для нас важнее обратить внимание на то обстоятельство, что в 1902 году Розанов как будто не помнит, что так поразило в этой статье его корреспондента и что это была не просто реабилитация государственности как таковой в полемике с анархизмом (с набором тех аргументов относительно необходимости опираться на право и полицию, не полагаясь на вмешательство Бога, о чем Вл. Соловьев рассуждал как раз в статье «Нравственность и право»), но именно апология государственности *самодержавной* – «византийской идеи», в противоположность идее западно-европейской, то есть конституционному строю.

Между тем годом ранее в статье «Философ-Рудин», представляющей собой отклик на первый том Собрания сочинений Вл. Соловьева, В.В. Розанов припоминает «реабилитацию Византийского государства на страницах “Вестника Европы”», и она, по его мнению, наряду с «Оправданием добра» и «Разговором под пальмами» свидетельствует о том, что «в последние годы» философ стремился опереться не столько на идею прогресса, сколько на традицию в своем понимании: как говорит сам Розанов, «тянулся переступить порог в сторону “вчера”, а не “завтра”»²⁴. Можно предположить, что после публикации этой рецензии В.В. Розанов выяснил, что «реабилитация» византизма в цикле статей в «Вестнике Европы» была весьма двусмысленной, и в последних частях этого предполагаемого цикла Вл. Соловьев был к «византизму» довольно критичен. Этим, вероятно, и был обусловлен его слишком осторожный комментарий к реплике С.А. Рачинского.

Итак, в 1896 году Вл. Соловьев на какой-то момент оказывается фактически между двух огней: левый фланг публицистики начинает на него атаку как на фальшивого либерала; правый, разобравшись, куда клонит мыслитель, возобновляет с ним яростную полемику; либералы в большинстве своем по-прежнему хранят смущенное молчание.

²⁴ См.: Розанов В.В. Философ-Рудин // Новое время. 1901. 13 нояб., № 9230. Цит. по: Розанов В.В. Собрание сочинений. Юдаизм. – Статьи и очерки 1898 -1901 гг. / под общ. ред. А.Н. Николюкина; сост. А.Н. Николюкин, П.П. Апрышко, О.В. Быстровой. М.: Республика; СПб.: Росток, 2009. С. 738.

Список литературы

1. Соловьев Вл.С. Смысл войны. Из нравственной философии // Нива. Ежемесячные литературные приложения. 1895, июль. Кн. 7. С. 430–462.
2. Межуев Б.В. Движение вправо: Вл. Соловьев и его «Смысл войны» // Соловьёвские исследования. 2019. Вып. 3(63). С. 32–58.
3. Кузьмин-Караваев В.Д. Из воспоминаний о Владимире Сергеевиче Соловьёве // Вестник Европы. 1900, ноябрь. № 11. С. 443–453.
4. Соловьев В.С. Значение государства // Вестник Европы. 1895. № 12. С. 803–814.
5. Соловьев Вл.С. Нравственность и право // Вестник Европы. 1895, ноябрь. Кн. 11. С. 323–336.
6. Меньшиков М.О. Фрагменты записных книжек. Об очерке В.С. Соловьёва «Нравственность и право» // Санькова С.М., Орлов А.С. Михаил Меньшиков. М.: Наука, 2017. С. 230–235.
7. Николаев Ю. <Говоруха-Отрок Ю.Н.> Есть ли противоположность между нравственностью и правом? Вл. Соловьев. Нравственность и право (Лит. Заметки). «Вестник Европы». Ноябрь // Московские ведомости. 1895, 9 ноября. № 309. С. 3.
8. Николаев Ю. <Говоруха-Отрок Ю.Н.> Нечто о государстве и самодержавии. Вл. Соловьев. Значение государства (Лит. Заметки). «Вестник Европы». Декабрь // Московские ведомости. 1895, 14 декабря. № 344. С. 4.
9. Николаев Ю. <Говоруха-Отрок Ю.Н.> Чего нам опасаться? Вл. Соловьев. Византизм и Россия (Лит. Заметки). «Вестник Европы». Январь // Московские ведомости. 1896, 18 января. № 18. С. 3–4.
10. Тихомиров Л. Что делать молодежи? (Летопись печати) // Русское обозрение. 1896, январь. № 1. II паг. С. 451–464.
11. Тихомиров Л. Вл. Соловьев о самодержавии и задачах России (Летопись печати) // Русское обозрение. 1896, февраль. № 2. II паг. С. 995–1001.
12. Тихомиров Л. Государство и церковь (Летопись печати) // Русское обозрение. 1896, май. № 5. II паг. С. 400–409.
13. Философия и психология – Библиографический отдел // Русская мысль. 1896, февраль. № 2. III паг. С. 54.
14. Волинский А. <Критика и библиография – Соловьев В. Смысл войны. Из нравственной философии Влад. С. Соловьёва> // Северный вестник. 1895. № 9. II паг. С. 62–63.
15. Волинский А. <Критика и библиография – Соловьев В.С. Значение государства. «Вестник Европы». Декабрь, 1895> // Северный Вестник. 1896, январь. № 1. II паг. С. 106–109.
16. Еврейский идеализм – Литературно-общественные заметки – Современная летопись // Русский Вестник. 1896, февраль. № 2. С. 314–317.
17. Соловьев Вл., Соловьев М. Письмо к редактору. По поводу «извлечений» из записок историка С.М. Соловьёва // Вестник Европы. 1896, апрель. № 4. С. 889.
18. Соловьев В.С. Ответ на заметку «Вестника Европы» относительно «Записок» С.М. Соловьёва // Русский вестник. 1896. № 6. С. 294–295.
19. Переписка В.В. Розанова и С.А. Рачинского // Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники. Книга вторая / под общ. ред. А.Н. Николюкина; сост. А.Н. Николюкин. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. С. 413–605.

References

1. Solov'ev, Vl.S. Smysl voyny. Iz npravstvennoy filosofii [The Meaning of war. From moral philosophy], in *Niva. Ezhemesyachnyye literaturnye prilozheniya*, 1895, July, book 7, pp. 430–462.
2. Mezhuев, B.V. Dvizhenie vpravo: Vl. Solov'ev i ego «Smysl voyny» [Movement to the right: VL. Solovyov and his "Meaning of war"], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2019, issue 3(63), pp. 32–58.
3. Kuz'min-Karavaev, V.D. Iz vospominaniy o Vladimire Sergeeviche Solov'eve [From the memoirs of Vladimir Solovyov], in *Vestnik Evropy*, 1900, November, no. 11, pp. 443–453.

4. Solov'ev, V.S. Znachenie gosudarstva [The Meaning of the State], in *Vestnik Evropy*, 1895, no. 12, pp. 803–814.
5. Solov'ev, V.I.S. Nravstvennost' i pravo [Morals and law], in *Vestnik Evropy*, 1895, November, book 11, pp. 323–336.
6. Men'shikov, M.O. Fragments zapisnykh knizhek. Ob ocherke V.S. Solov'eva «Nravstvennost' i pravo» [Fragments from notebooks. On V.S. Solovyov's essay "Morality and law"], in San'kova, S.M., Orlov, A.S. *Mikhail Men'shikov [Mikhail Menshikov]*. Moscow: Nauka, 2017, pp. 230–235.
7. Nikolaev, Yu. <Govorukha-Otrok Yu.N.> Est' li protivopozhnost' mezhdu nravstvennost'yu i pravom? V.I. Solov'ev. Nravstvennost' i pravo (Lit. Zametki). «Vestnik Evropy». Noyabr' [Is there an opposite between morality and law? V. Solovyov. Law and morality (Lit. Notes). "Journal of Europe". November], in *Moskovskie vedomosti*, 1895, 9 November, no. 309, p. 3.
8. Nikolaev, Yu. <Govorukha-Otrok Yu.N.> Nechto o gosudarstve i samodержavii. V.I. Solov'ev. Znachenie gosudarstva (Lit. Zametki). «Vestnik Evropy». Dekabr' [Something about the state and autocracy. V. Solovyov. The value of the state (Lit. Notes). "Journal of Europe". December], in *Moskovskie vedomosti*, 1895, 14 December, no. 344, p. 4.
9. Nikolaev, Yu. <Govorukha-Otrok Yu.N.> Chego nam opasat'sya? V.I. Solov'ev. Vizantizm i Rossiya (Lit. Zametki). «Vestnik Evropy». Yanvar' [What should we fear? V.I. Solovyov. Byzantism and Russia (Lit. Notes). "Journal of Europe". January], in *Moskovskie vedomosti*, 1896, 18 January, no. 18, pp. 3–4.
10. Tikhomirov, L. Chto delat' molodezhi? (Letopis' pechati) [What should youth do? (Letopis press)], in *Russkoe obozrenie*, 1896, January, no. 1, II pag., pp. 451–464.
11. Tikhomirov, L. V.I. Solov'ev o samodержavii i zadachakh Rossii (Letopis' pechati) [Solovyov about autocracy and tasks of Russia (Chronicle of the press)], in *Russkoe obozrenie*, 1896, February, no. 2, II pag., pp. 995–1001.
12. Tikhomirov, L. Gosudarstvo i tserkov' (Letopis' pechati) [State and Church (Chronicle of the press)], in *Russkoe obozrenie*, 1896, May, no. 5, II pag., pp. 400–409.
13. Filosofiya i psikhologiya – Bibliograficheskiy otdel [Philosophy and psychology-Bibliographic Department], in *Russkaya mysl'*, 1896, February, no. 2, III pag., p. 54.
14. Volynskiy, A. <Kritika i bibliografiya – Solov'ev V. Smysl voyny. Iz nravstvennoy filosofii V.I.S. Solov'eva> [Criticism and bibliography-Solovyov V. The Meaning of war. From the moral philosophy of Vlad. S. Solovyov], in *Severnyy vestnik*, 1895, no. 9, II pag., pp. 62–63.
15. Volynskiy, A. <Kritika i bibliografiya – Solov'ev V.S. Znachenie gosudarstva. «Vestnik Evropy». Dekabr', 1895> [Criticism and bibliography-Solovyov V.S. The Meaning of the State. "Journal of Europe". December, 1895], in *Severnyy Vestnik*, 1896, January, no. 1, II pag., pp. 106–109.
16. Evreyskiy idealizm – Literaturno-obshchestvennye zametki – Sovremennaya letopis' [Literary and social notes-Modern chronicle], in *Russkiy Vestnik*, 1896, February, no. 2, pp. 314–317.
17. Solov'ev, V.I., Solov'ev, M. Pis'mo k redaktoru. Po povodu «izvlecheniy» iz zapisok istorika S.M. Solov'eva [Letter to the editor. About the "extracts" from the notes of the historian S. M. Solovyov], in *Vestnik Evropy*, 1896, April, no. 4, p. 889.
18. Solov'ev, V.S. Otvet na zametku «Vestnika Evropy» otnositel'no «Zapisok» S.M. Solov'eva [Response to the note of the "Journal of Europe" concerning the "Notes" of S. M. Solovyov], in *Russkiy vestnik*, 1896, no. 6, pp. 294–295.
19. Perepiska V.V. Rozanova i S.A. Rachinskogo [Correspondence between V. V. Rozanov and S. A. Rachinsky], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Literaturnye izgnanniki. Kn. 2*. Moscow: Respublika; Saint-Petersburg: Rostok, 2010, pp. 413–605.

УДК 1(091)
ББК 87.3(2)52/53

Едошина Ирина Анатольевна

Костромской государственной университет, д-р культурологии, профессор,
профессор кафедры истории, Россия, Кострома, e-mail: tettixgreek@yandex.ru

Владимир Соловьёв и Павел Флоренский: вариация на тему платонизма

Тема, обозначенная в заглавии данной статьи, не раз привлекала внимание исследователей, поэтому вначале предложен краткий обзор имеющихся на эту тему работ, выявлены проблемные области и указаны имена ученых, занимавшихся данным вопросом. Обозначен тот факт, что Владимир Соловьёв повлиял на творческий путь Павла Флоренского в основном благодаря своим письменным трудам, поскольку они были представителями разных поколений, а также благодаря знакомству с его близким окружением. Приведены факты биографий Владимира Соловьёва и Павла Флоренского: семья, учеба в университете и т.д. Подчеркивается влияние творчества Платона как на Владимира Соловьёва, так и на Павла Флоренского. Затрагивается тема единства «теории и жизни» у Платона и Владимира Соловьёва, подчеркивается, что последнему достичь в творчестве не удалось. Тема любви в понимании Владимира Соловьёва и Павла Флоренского раскрывается через их личные переживания и философию. В заключение делается вывод, что оба философа являются авторами-метафизиками, на которых философия Платона оказала решающее влияние.

Ключевые слова: Платон и платонизм, метафизика, В.С. Соловьёв, П.А. Флоренский, биографический параллелизм, религиозная философия, вера в Бога как область мысли и как область действия, концепты добра, истины, красоты.

Edoshina Irina Anatolyevna

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

Vladimir Soloviev and Pavel Florensky: variation on the theme of platonism

The topic identified in the title of this article drew researchers' attention not just once, so in the beginning a short overview of the works available on this topic as well as problem areas and the names of scientists involved in this issue are presented. It is highlighted that Vladimir Solovyov had influence on the creative development of Pavel Florensky mainly due to his written works, since they were representatives of different generations, as also to acquaintance with his close circle. The facts of the biographies of Vladimir Solovyov and Pavel Florensky are given: family, university studies, etc. The author emphasizes influence of Plato's work on both Vladimir Solovyov and Pavel Florensky. The topic of unity of «theory and life» by Plato and Vladimir Solovyov is explained, it is emphasized that the latter failed to achieve the unity. The theme of love in understanding of Vladimir Solovyov and Pavel Florensky is revealed through

their personal experiences and philosophy. Finally, the article states that both philosophers are metaphysical authors, on whom Plato's philosophy had a decisive influence.

Key words: *Plato and Platonism, metaphysics, V.S. Solovyov, P.A. Florensky, biographical parallelism, religious philosophy, faith in God as a field of thought and as an area of action, concepts of good, truth, beauty*

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.3.026-038

Вначале несколько замечаний из истории вопроса. Тема «Владимир Соловьев и Павел Флоренский», мягко говоря, не нова, к ней обращались многие исследователи жизни и творчества обоих мыслителей. Чаще всего их труды сопоставлялись в основном в проблемном поле всеединства и софиологии (В.В. Бычков, Ю. Крочак, М.В. Максимов, Н.Н. Павлюченков, Е.Б. Рашковский, Я.В. Сарычев, О.М. Седых, С.С. Хоружий). Поначалу и тема платонизма рассматривалась в этом же контексте (Л.М. Лопатин, князь С.Н. Трубецкой, А.Ф. Лосев; В.Н. Акулинин, Р.Ф. Гараева, А.Г. Тихолаз) с постепенной актуализацией религиозного (А.И. Абрамов, Н.М. Аверин, Е.В. Ковалева О.Т. Ермишин, Н.Н. Павлюченков, В.В. Сербиненко, священник С. Шкуро) и иных аспектов (М.В. Максимов, И.А. Протопова, Ю.Б. Тихеев)¹. Но оставшееся за пределами специального внимания все же обнаружилось, и касается оно восприятия юным Флоренским платонизма В.С. Соловьева. Усвоение платонизма ляжет в основу их идейной близости и постепенного расхождения, что может быть основанием для типологии религиозного философствования².

Владимиру Соловьеву (1853–1900) и Павлу Флоренскому (1882–1937) не довелось встретиться в жизни. Когда Владимир Соловьев был уже известным мыслителем, Павел Флоренский еще учился в гимназии. Однако труды Вл. Соловьева ему были знакомы (благодаря, в первую очередь, Энциклопедическому словарю Брокгауза-Ефрона, где Вл. Соловьев не только отвечал за статьи по философской тематике, но и являлся одним из авторов) и явно вызывали сочувствие. Он отозвался на смерть философа стихотворением, в финальной строке которого утверждал: «и все Христом ты поверял»³. Сам Павел Флоренский в это время еще находился на пути к Богу, и Владимир Соловьев был значимой вехой этого пути. В студенческие годы Флоренский приобретет «Творения Платона» в

¹ Сразу обратим внимание на относительность представленной тематической дифференциации, поскольку в своих исследованиях зачастую авторы касаются не только той проблематики, к которой они отнесены. Имена в данном случае выступают как определенные маркеры обозначенных тем.

² В книге «Русская философия. Опыт типологической характеристики» (2000) П.А. Сапронов, будучи убежденным, что на русской почве *Платонов* не найти, предложил отнести философские идеи В.С. Соловьева к публицистике, а П.А. Флоренского – к мифологии. Резкой критике типологию П.А. Сапронова подверг И.В. Гидиринский в книге «Введение в историю русской философии: типологический аспект» (2003).

³ См.: Флоренский П.А. На смерть В. Соловьева // Андроник (Трубачев), игумен. Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского: в 6 кн. Кн. 2. Сергиев Посад, 2015. С. 10 [1].

переводе В.С. Соловьёва (1899 г.) и сохранит этот том в своей библиотеке. Давний, еще по учебе в гимназии, друг Павла Флоренского А.В. Ельчанинов в одном из писем к нему за 1901 г. нарисует ударающих от человечества гениев: Платона, Вл. Соловьёва и нового гения, еще неизвестного (возможно, с намеком на Флоренского). В этом же году Флоренский посвятит Ельчанинову свое стихотворение «В лесу», которое содержит парафраз из стихотворения Вл. Соловьёва «Милый друг, иль ты не видишь, что все виденное нами...» (1892 г.). Позднее, но в том же году, он полностью воспроизведет это стихотворение Вл. Соловьёва в письме к матери, О.П. Флоренской, признаваясь, что он (вслед за автором) слышит *торжествующие созвучья* нездешнего мира.

В Императорском Московском университете он специально будет посещать занятия философов, входивших в близкое окружение Владимира Соловьёва, – Л.М. Лопатина, кн. С.Н. Трубецкого. Для семинара князя Трубецкого он напишет доклады о «Меноне», рассматривая в них проблемы геометрии, времени написания диалога, (проблемы геометрии, времени написания диалога) и «Государстве», уделяя специальное внимание идее блага (идея блага) Платона. Содержанием одного из занятий студент Павел Флоренский делится с сестрой: «...Влад. Соловьёв, недавно скончавшийся, учитель наших обоих профессоров философии, объявил “Протагор” подложным. У нас возгорелся по этому поводу спор ... не об имени автора, а о его мирозерцании» [2, с. 43, 44]. Этот разговор о мирозерцании Платона в связи с Вл. Соловьёвым окажется для Павла Флоренского знаменательным. Неслучайно в конце этого же письма он советует сестре прочитать статьи Вл. Соловьёва в «Энциклопедическом словаре» Брокгауза-Ефрона. Среди написанных им для Словаря статей есть одна, для заявленной темы чрезвычайно важная, – «Платон» (1898 г.). Этот текст мистическим образом свяжет Вл. Соловьёва и Павла Флоренского.

Начало их биографий поражает своей схожестью. Будущие христианские философы-платоники родились в семьях, к религии абсолютно равнодушных, хотя корнями имели священнослужителей со стороны отцов. По материнской линии у Соловьёва были украинские дворянские корни, а еще – Григорий Сковорода⁴, а у Флоренского – мать армянских княжеских кровей, в которой «паатовская (желтоватая кровь. – *И.Е.*) – более созерцательная. По Платону, оливковый цвет кожи предрекает философа»⁵. Иными словами, стать философами им словно заповедано их родовыми корнями. Оба получили гимназическое образование: Соловьёв – в Москве, Флоренский – в Тифлисе. Вслед за Флоренским Соловьёв мог бы сказать, что отец оказал огромное влияние на

⁴ В философии их имена в 1910 г. соединит В.Ф. Эрн: «Принципиальным онтологизмом проникнуто как изумительно цельное мировоззрение “русского Сократа” Г.С. Сковороды, так и всеобъемлющее, универсальное мировоззрение “русского Платона” – В.С. Соловьёва» (см.: Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Эрн В.Ф.: pro et contra / сост., вступ. ст. и коммент. А.А. Ермичева. СПб.: РХГА, 2006. С. 227 [3]).

⁵ См.: Андроник (Трубачев), игумен. Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество свящ. Павла Флоренского: в 6 кн.. Кн. 1. М.: Городец, 2012. С. 165 [4].

него, но оба не пошли по стопам своих отцов: Владимир Соловьев не стал историком, а Павел Флоренский – инженером. Воздействие отцов было глубже прямого профессионального следования, потому Владимир Соловьев навсегда усвоил западничество, свойственное С.М. Соловьеву, а Павел Флоренский – интерес к изучению растительного мира, выработавшийся в детские годы, когда по указанию отца, А.И. Флоренского, собирал гербарии.

И Вл. Соловьев и П. Флоренский обучались на физико-математическом факультете Императорского Московского университета: Соловьев – на естественном отделении, Флоренский – на отделении чистой математики. Оба в годы обучения в университете поняли ограниченность сугубо рассудочного подхода к пониманию бытия. Для сравнения – фрагменты двух писем. Из письма 19-летнего Владимира Соловьёва: «Все, что может дать отвлеченный ум, изведено и оказалось негодным, и сам разум доказал свою несостоятельность. Но этот мрак есть начало света; потому что когда человек принуждает сказать: я ничто – он этим самым говорит: Бог есть всё» [5, с. 75]. Из письма 18-летнего Павла Флоренского к отцу: «Я хочу идти *исключительно* от факта и притом явление более реальное поставить не позади, а впереди явления менее реального» ... «когда целое не разлагается, не расплзается в клочки, а сохраняет свою идеальную связь, которая выступает еще раздельнее» [6, с. 26]. Два приведенных фрагмента свидетельствуют, что к девятнадцати годам Владимир Соловьев уже пришел к Богу, а Павел Флоренский к своим восемнадцати годам пока еще только разделял реальное и менее реальное, пребывая в поисках их связи. И здесь самое время вернуться к статье В.С. Соловьева о Платоне, написанной им для уже названного словаря⁶. Судя по опубликованным ранним письмам Флоренского, его знакомство с трудами Вл. Соловьева произошло именно благодаря статьям в Энциклопедическом словаре, в частности статье о жизни и учении Платона. Эта статья написана уже зрелым философом, со сложившимися взглядами, и в этих взглядах Платон занимал весьма значимое место⁷.

⁶ Представляется важным отметить, что эта статья В.С. Соловьева после ее публикации в Словаре Брокгауза-Ефрона была впервые воспроизведена в 10 томе (1914 г.) собрания сочинений В.С. Соловьева, затем в брюссельском издании его сочинений (т. 10, 1966) (благодарю за эту подсказку М.В. Максимова), далее в книге «Философский словарь Владимира Соловьева» (Ростов-н/Д., 1997), а потом (вместе со статьей о Плотине) в книге «Платон: pro et contra» (СПб., 2001). И более нигде. Как правило, нет на нее ссылок в исследовательской литературе, кроме упоминаний, что таковая была В.С. Соловьевым написана. Исключение составляет книга А.Г. Тихолаза, где эта статья пересказывается и автором отмечается ее итоговый характер, а заодно подчеркивается, что «Жизненная драма Платона», написанная В.С. Соловьевым в начале 1898 г., станет (по существу) ее завершением (см.: Тихолаз А.Г. Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX–начале XX вв. Киев: ВиРа «Инсайт», 2003. С. 189–191 [7]).

⁷ О возникновении у В.С. Соловьева интереса к Платону, специфике этого интереса см. в обобщающей и аналитической статье: Максимов М.В., Максимова Л.М. Метафизические искания В.С. Соловьева (конец 70– начало 80-х гг. XIX в.) // Соловьевские исследования. 2015. № 2 (46). С. 51–65 [8].

Статья о Платоне начинается с вопроса, есть ли в написанных в разное время диалогах «различие в методе рассуждения»⁸. В поиске ответа на этот вопрос Вл. Соловьев обращается к уже имеющимся исследованиям, посвященным философии Платона. В результате обнаруживает, что между диалогами Платона выявлена внутренняя связь, которая обусловлена не отвлеченными началами, а реальными событиями, в частности идеями и судьбой Сократа, и, наконец, самое важное – «Платон не был отвлеченным теоретиком, и его произведения вызывались жизненными интересами»⁹, что позволяет полагать некое единство теории и жизни.

Но единство это не идеально, о чем, по мысли Вл. Соловьева, свидетельствуют представления Платона о государстве¹⁰, что найдет более полное отражение в «Жизненной драме Платона» (1898). Здесь важно не отношение Вл. Соловьева к политическим воззрениям Платона, а самый факт тесной увязки сочинения и жизни, пусть и в негативном варианте. Представляется, что именно этим обусловлено столь пристальное внимание к Сократу и у Платона. Ведь судьба Сократа являет самое существо искомой увязки. Не написавший в своей жизни ни строчки Сократ был приговорен к смерти именно за высказанные вслух мысли. Так нематериальное – идея – оказалось поводом к трагическому воплощению в материальном. Ранее пример гибельности подобного рода связи Вл. Соловьев обнаружил в культуре европейского Средневековья, где христианство и мирозерцание, по его мысли, противостоят друг другу: «Христианство есть религия воплощения Божия и воскресения плоти, а ее превратили в какой-то восточный дуализм, отрицающий материальную природу как злое начало» [10, с. 195].

В силу значимости, Вл. Соловьев наполняет саму идею рядом смыслов: идея как «чистая мысль», идея как первообраз предметного мира и, наконец, «идея идей есть добро, или благо, или благость – безусловная норма всякого достоинства вообще, отождествляемая Платоном с Божеством в абсолютном смысле; из нее в правильном порядке проистекают все остальные идеи»¹¹. Приведенная дифференциация не свидетельствует ли о том, что Вл. Соловьеву в собственной жизни и в собственных сочинениях не удалось достичь искомого единства. Потому остался недописанным труд «Философские начала цельного знания», а «Оправдание добра» (1897 г.) вызвало «в русской прессе величайшую ругань и величайшие похвалы»¹². В том же году в воскресном письме «О

⁸ См.: Соловьев В.С. Платон // Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов-н/Д.: Феникс, 1997. С. 369 [9].

⁹ См.: Соловьев В.С. Платон // Философский словарь Владимира Соловьева. С. 372.

¹⁰ Несколько ранее Вл. Соловьев предложил иной вариант государственного устройства в статье «Всемирная монархия» (1892 г.) все для того же Энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона, где писал, что именно христианство способно объединить людей в духе и истине, потому идея всемирной политической власти, пусть в иных формах, может быть реализована в будущем.

¹¹ См.: Соловьев В.С. Платон // Философский словарь Владимира Соловьева. С. 387.

¹² См.: . Письмо В.С. Соловьева к Евг. Тавернье от 14 мая-19 июня 1897 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьева: в IV т. Т. IV / под ред. Э.Л. Радлова. Пг.: Время, 1923. С. 223 [11].

соблазнах» Вл. Соловьев напишет, что «согласие сердца и ума, веры и разума лучше ... их противоречия и вражды», что именно такое согласие есть истинная цель умственного труда не только того, кто этим трудом занимается. Философ должен открыть эту истину для других людей¹³. Постулат должностояния указывает на путь, но не на достижение желаемой цели.

Если Григория Сковороду *мир ловил, но не поймал*, то сам Вл. Соловьев (в отличие от своего далекого предка) в сочинениях своих, в мыслях своих искал мировой гармонии во всеединстве, а ему открылась мировая бездна конца мира. Однако это открытие никак не перечеркивало его веры в любовь, принесенную Христом на землю:

Смерть и Время царят на земле, –
Ты владыками их не зови;
Все, кружась, исчезает во мгле,
Неподвижно лишь солнце любви [13, с. 25].

А теперь попробуем предложенные сведения о В.С. Соловьеве соотнести с жизнью и творчеством Павла Флоренского, заметим, прежде всего – молодого Флоренского, который, кажется, буквально весь вышел из «Платона» Вл. Соловьева и собственно Платона. Вот он признается: «...начавшееся в прошлом году увлечение Платоном у меня все усиливается» [14, с. 34]. Через Платона в жизнь и творчество Павла Флоренского войдет греческая тематика (у Соловьева древность – это прежде всего Египет, *очаг всякой мудрости*, где ему между 25 и 27 ноября 1875 г. явилось видение Софии Премудрости Божией). Указанная разница не разделяет, а объединяет их в понимании древности как значимой части мистического аспекта бытия. В 1908 г. Павел Флоренский в лекции о временных и пространственных границах греческой философии заметит: «Философия родилась из моря. ...основная идея философии вышла из религиозной концепции **моря**. Море должно было оплодотворить сушу, чтобы явилась философия. Биологи утверждают, что и вообще вся жизнь вышла из моря» [15, с. 10]. Миф, философия и биология смыкаются в религиозной концепции моря, из которого, подобно пеннорожденной богине красоты, вышел мир во всех его ипостасях. С другой стороны, непрямая отсылка к Афродите явно уродняет Флоренского с Соловьевым, который именно в красоте видел «предмет *положительной* оценки», ибо красота всегда признается достойной или одобряется¹⁴. Вслед за Вл. Соловьевым первокурсник Флоренский исповедует, по его признанию, идеалы *Добра, Истины, Красоты*.

Павел Флоренский, как и Вл. Соловьев, пришел к Богу на старших курсах университета с той разницей, что немаловажную роль в этом процессе сыг-

¹³ См.: Письмо VI. О соблазнах (от 9 марта 1897 г.) // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Изд. 2-е. Т. 10 / под ред. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. СПб.: Просвещение, 1914. С. 20 [12].

¹⁴ См.: Соловьев В.С. Красота // Философский словарь Владимира Соловьёва. Ростов-н/Д.: Феникс, 1997. С. 238 [16].

рала именно математика, в которой Вл. Соловьев видел только *очевидность аксиом*¹⁵, а П. Флоренский – *ключ к мировоззрению*¹⁶. Позднее он придет к мысли, что математика противопоставила непрерывности изменений идею их прерывности, то есть эволюционизму – развитие («Пифагоровы числа», 1922), но саму идею прерывности он обрел во время обучения в университете, слушая лекции *хорошего профессора* Н.В. Бугаева. Уже в университете Флоренский открывает, что именно математика должна быть основой понимания мира: «Формула не может и не должна оставаться формулой только. Она есть формула чего-нибудь, и чем богаче те ассоциации, которые у нас соединяются с формулой, чем многостороннее ее реальное содержание, ... тем стройнее объединяются ассоциированные конкретные явления в жизненный организм идей – мировоззрение» [15, с. 97]. В понимании жизненной природы идей Флоренский явно близок Соловьеву в его «Платоне», хотя, конечно, математический «зазор» сохраняется.

Вслед за Вл. Соловьевым он приветствует движение среди ученых в сторону религии и сам идет в том же направлении. Прочитав впервые Библию на третьем курсе университета, Павел Флоренский пережил кризис, приведший его к вере в Бога. В конце декабря 1902 г. он пишет статью «О суеверии», где выделяет три типа миропонимания: религиозный, научный и суеверный (окультурный). И если первые два могут составлять единое целое, то суеверие – это «всегда какая-то грязнотца», для убедительности своего наблюдения Павел Флоренский цитирует «Три разговора» (1900 г.) Вл. Соловьева относительно пустоты, скрывающейся за блеском поддельного добра антихриста. Но уже в «Платоне» Вл. Соловьев утверждал, что «в неистинном натурально происходит недолжное»¹⁷. Отвлекаясь от прямого сопоставления, напомним один знаменательный эпизод из жизни свящ. Сергия Сидорова, который произошел с ним в молодые годы. По предложению С.Н. Дурьлина, они натерлись в день «шабаша великого» «ведьмовским зельем» от Кизеветтера, чтобы совершить полет, сидя в корытах¹⁸. В результате натирания друзья теряют сознание, а когда приходят в себя, то обнаруживают, что на них упал 10-й том из собрания сочинений В.С. Соловьева, тот самый том с его воскресными письмами, где философ указывает на человеческие недостатки и их следствия. Такая вот мистика соловьевского слова.

¹⁵ См.: Соловьев В.С. Письмо XII. О добросовестном неверии // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Изд. 2-е. Т. 10 / под ред. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. СПб.: Просвещение, 1914. С. 38 [17].

¹⁶ См.: Письмо П.А. Флоренского к О.П. Флоренской от 5 октября 1900 г. // Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: в 2 т. / авт.-сост. П.В. Флоренский; подгот. текстов, коммент. Л.В. Милосердова, А.И. Олексенко, А.А. Санчес, В.П. Флоренский, В.А. Шапошников, Т.А. Шутова. М.: Прогресс-Традиция, 2011. Т. 1. С. 175 [18].

¹⁷ См.: Соловьев В.С. Платон // Философский словарь Владимира Соловьева. С. 376.

¹⁸ См.: Записки священника Сергия Сидорова, с приложением жизнеописания, составленного его дочерью, В.С. Бобринской. 2-е изд., исп. и доп. М.: ПСТГУ, 2019. С. 281–282 [19].

В статье «Платон» Вл. Соловьев обнаруживает близость политических идей греческого философа европейскому средневековью, отмечая естественное отсутствие «христианско-германского начала свободной индивидуальности, которая в его утопии, как и в античной действительности, поглощалась интересом общего»¹⁹. Позднее, будучи уже священником, отец Павел Флоренский придаст средневековью мировоззренческие вневременные очертания – идеальный образ устройства мира на основе веры в Бога²⁰. Он будет все культуры делить на два типа: средневековый и «ренессанский». В первом случае первенствующую роль играет Бог, во втором – человек, что не исключает их общего (негативного) с Вл. Соловьевым понимания позитивизма как финальной точки в развитии антропоцентризма.

В статье «Платон» Вл. Соловьев подробно останавливается на критике предложенного греческим философом устройства общественных отношений. Поразительным образом отец Павел также станет автором работы под названием «Предполагаемое государственное устройство в будущем», написанной им в тюрьме в марте 1933 г. Не предполагая подробного анализа этого текста, обратим внимание только на то, что (словно вслед за Вл. Соловьевым) он рисует образ монархии, но (в отличие от Вл. Соловьева) его монархия сакральна и в существе своем базируется на средневековой системе ценностей, хотя по сугубо внешним характеристикам модель, предложенная в работе «Предполагаемое государственное устройство в будущем», вполне соответствует стандартам советского авторитарного режима²¹. Отец Павел блестяще владел словом, умело используя его семантическую пульсацию. В данном случае важен сам факт написания такой работы, что вновь обращает и к статье Вл. Соловьева о Платоне, и к самому Платону.

Наконец, есть еще одна важная тема, которая явно объединяет двух мыслителей, – это тема любви. Вл. Соловьев рассматривает философию Платона «в ее жизненных мотивах» и приходит уже к собственному выводу, что главный (всё определяющий) жизненный фактор пребывает внутри самого Платона и находит свое полное выражение в «Федре» и «Пире», «заполняющих учением о любви кажущуюся пропасть между отрицательным и положительным идеализмом Платона», что позволяет «представить философию Платона и совокупность его главных творений в их жизненном единстве»²². Вл. Соловьев подчеркивает, что учение Платона о любви выросло из его личного живого опыта, добавляя: «Платонов Эрос (это греческое слово принято сохранять во избежание смешения с *φιλία* Эмпедокла и с христианской *ἀγάπη*) есть переход, посред-

¹⁹ См.: Соловьев В.С. Платон // Философский словарь Владимира Соловьева. С. 389.

²⁰ См. об этом подробнее: Едошина И.А. Средневековая культура в восприятии В.С. Соловьева и свящ. П.А. Флоренского // Соловьевские исследования. 2009. Вып. 3 (23). С. 95-106 [20].

²¹ См. об этом подробнее: Флоренский П., свящ. Предполагаемое государственное устройство в будущем: сб. архивных материалов и статей / сост. игум. Андроник (Трубачев). М.: Городец, 2009 [21].

²² См.: Соловьев В.С. Платон // Философский словарь Владимира Соловьева. С. 374.

ство и связь между двумя мирами; он соединяет в себе идеальную природу с чувственной», Эрос есть «могучий демон, связывающий небо и землю», правда, с одним «но»: Эрос остался для Платона «“не рождающим в красоте”...», а только созерцающим красоту истинно сущего и желающим, но бессильным его осуществить»²³. Тем не менее, замечает Вл. Соловьёв, опыт не прошел для Платона даром, найдя воплощение в двух знаменитых диалогах «Федр» и «Пир», чья подлинная жизнь только начинается. Полагаю эти размышления Вл. Соловьёва оказались значимыми для юного Флоренского, если не сказать определяющими. С темы любви, соединяющей идеальную природу с чувственной, начнется для Павла Флоренского трудная дорога по устройению собственной жизни в пределах христианской философии. Причем устройению в самом прямом смысле слова, и в этом целеполагании он последует за Вл. Соловьёвым.

Речь идет об отношениях («звездной дружбе») между Павлом Флоренским и Сергеем Троицким, его сотоварищем по учебе в Московской духовной академии. Более открыто и более близко к соловьевскому пониманию любви Павел Флоренский выразит свои чувства после разрыва с Сергеем Троицким в «Звездной сюите» (1906 г.), которая открывается стихотворением «На мотив из Платона»:

Душа себя найти желает.
Томится по себе самой.
Тоскливо по себе вздыхает
и плачет в горести немой.

Дрожащий в тусклых очертаньях
перед ней витает мир идей,
и Эрос, – мощный чародей – ,
Душой во сне или в мечтаньях

в какой-то миг овладевает.
Душа томится и рыдает.

<...>

Но сон проходит, и тоскливо
она взирает вкруг, стена.
И шепчет страстно-сиротливо
«найди меня, найди меня»... [22, с. 105]

В этих пронзительных по неподдельной искренности чувств стихах открываются смыслы любви-филии как союза двух душ, ставших различной

²³ См.: Соловьёв В.С. Платон // Философский словарь Владимира Соловьёва. С. 380.

целостностью, подобной иконному образу правочерных Петра и Павла, что стоят, прижавшись друг к другу щеками. Убери одного – получишь пустоту, ту самую пустоту, которую остро ощутил Павел Флоренский, утратив друга. Но в это сложное время рядом с ним остаются и Платон, и Вл. Соловьев – своеобразные столпы на его пути к священству. Однако именно здесь их пути разойдутся. Свои отношения с Троицким Флоренский опишет позднее как *реальное* воплощение любви-эроса, но отепленное филией – любовью внутреннего признания, личного прозрения и приязни. Такого рода любовь, по его мысли, не исключает ни страстности (ἔρος), ни рассудочности (ἀγάλη), но она есть любовь-дружба, которую древние выразили в слове φιλοφροσύνη («благосклонность»). Этому слову более всего соответствует глагол «любить» – φιλεῖν с производными. Обо всех приведенных филологических нюансах Павел Флоренский напишет, уже будучи священником, в книге «Столп и утверждение Истины» (1913 г.), состоящей из писем к не названному напрямую другу – Сергею Троицкому²⁴.

Павел Флоренский доведет идею соединения мысли с жизнью до ее воплощения в собственной жизни. Он будет не просто думать и писать на религиозные темы, но станет священником, чтобы словом и делом воздействовать на мир. Он женится без всякой любви, чтобы обрести ее в браке. Он станет многодетным отцом, оставив детям своим генеалогические сведения об их предках. Он будет заниматься научными изысканиями, чтобы доказать Божий промысел во всех явлениях бытия.

Таким образом, во Владимире Соловьеве и Павле Флоренском мы видим два варианта философов-платоников. Оба являются метафизиками, у обоих метафизика восходит к Платону. Их объединяет несомненное глубокое религиозное чувство, но у Владимира Соловьева чувство это не носит конфессионального характера, отсюда тяготение к вселенской церкви, а в основе метафизики – Абсолют. Иное – Павел Флоренский, принявший сан в русской православной церкви, а потому вольно или невольно с этой церковью отождествляющийся. (Хотя, заметим, РПЦ относилась и относится к нему и его трудам с определенной долей скептицизма). Отец Павел является творцом «конкретной метафизики», в основе которой – Бог.

Почти библейская безытнность Владимира Соловьева, его пророческий внешний облик, его нескрываемая страстность в привязанностях и неприятиях придавали его философским воззрениям особую манкость, вполне вписывавшуюся в художественные искания, свойственные русской культуре «конца века». Его любили и ненавидели, ему подражали, им восхищались. Он умер на взлете своего творчества, а его известность давно перешагнула пределы России, навсегда вписав его в историю мировой философии.

²⁴ См.: Флоренский П.А., свящ. Столп и утверждение Истины: в 2 т. Т. 1 / вступ. ст. С.С. Хоружий; историографический очерк игум. Андроник (Трубачев). М.: Правда, 1990. С. 400 [23].

Отец Павел Флоренский, тихий и незаметный внешне, двигавшийся как-то бочком, женатый многодетный священник. Наружно он, скорее, был типичен, нежели оригинален. Потому его фото с корзинкой грибов вполне вписывается в эти характеристики. Однако в слове, в мыслях, в своих познаниях он был практически универсален: математика, биология, физика, философия, лингвистика, литература, история церковная и гражданская, искусство живописное и музыкальное, светское и религиозное – всё было подвластно его мысли, изысканной по форме изложения и оригинальной в содержании. Как и Вл. Соловьёв, свящ. Павел Флоренский принадлежит миру, а не только России.

Свящ. Павел Флоренский являл собой тип *мыслителя-деятеля* в самом прямом смысле этого слова. Он всегда писал и делал только то, что могло быть прочитано, услышано, усвоено. Владимир Соловьёв был *мыслителем, убежденным в реальности связи философии и жизни*. Как мыслитель-деятель Павел Флоренский формировался в рамках усвоения платонизма Владимира Соловьёва. Их навсегда сроднили глубокая, искренняя вера в Бога, свойственный обоим мистический опыт и Платон.

Список литературы

1. Флоренский П.А. На смерть В. Соловьёва // Андроник (Трубачев), игумен. Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество свящ. Павла Флоренского: в 6 кн. Кн. 2. Сергиев Посад, 2015. С. 10.
2. Письмо П.А. Флоренского сестре Юлии от 5 ноября 1900 г. // Андроник (Трубачев), игумен. Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество свящ. Павла Флоренского: в 6 кн. Кн. 2. Сергиев Посад, 2015. С. 43–44.
3. Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Эрн В.Ф.: pro et contra / сост., вступ. ст. и коммент. А.А. Ермичева. СПб.: РХГА, 2006. С. 211–247.
4. Андроник (Трубачев), игумен. Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество свящ. Павла Флоренского: в 6 кн. Кн. 1. М.: Городец, 2012. 672 с.
5. Письмо В.С. Соловьёва к Е.В. Романовой от 31 декабря 1872 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва: в IV т. Т. III / под ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Тип-я «Общественная Польза», 1911. С. 7–77.
6. Письмо П.А. Флоренского к А.И. Флоренскому от 27 сентября 1900 г. // Андроник (Трубачев), игумен. Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество свящ. Павла Флоренского: в 6 кн. Кн. 2. М., 2015. С. 24–27.
7. Тихолаз А.Г. Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX–начале XX вв. Киев: ВиРа «Инсайт», 2003. 368 с.
8. Максимов М.В., Максимова Л.М. Метафизические искания В.С. Соловьёва (конец 70-х – начало 80-х гг. XIX в.) // Соловьёвские исследования. 2015. Вып. 2(46). С. 5–65.
9. Соловьёв В.С. Платон // Философский словарь Владимира Соловьёва. Ростов-н/Д.: Феникс, 1997. С. 360–391.
10. Соловьёв В.С. О причинах упадка средневекового мирозерцания (1892) // Соловьёв В.С. Сочинения / сост., авт. вступ. ст. и примеч. А.В. Гулыга. М.: Раритет, 1994. С. 186–197.
11. Письмо В.С. Соловьёва к Евг. Тавернье от 14 мая–19 июня 1897 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва: в IV т. Т. IV / под ред. Э.Л. Радлова. Пг.: Время, 1923. С. 221–225.
12. Письмо VI. О соблазнах (от 9 марта 1897 г.) // Соловьёв В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 10. Изд. 2-е / под ред. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. СПб.: Просвещение, 1914. С. 18–21.
13. Соловьёв В.С. «Бедный друг, истомил тебя путь...» // Соловьёв В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика / сост., ст., коммент. Н.В. Котрелева. М.: Книга, 1990. С. 25.

14. Письмо П.А. Флоренского к матери от 4 октября 1900 г. // Андроник (Трубачев), игумен. *Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество свящ. Павла Флоренского*: в 6 кн. Кн. 2. М., 2015. С. 32–34.
15. Флоренский П.А. Из истории античной философии / под общ. ред. игумена Андроника (Трубачева). М.: Академический проект, 2015. 524 с.
16. Соловьев В.С. Красота // *Философский словарь Владимира Соловьева*. Ростов-н/Д.: Феникс, 1997. С. 238.
17. Соловьев В.С. Письмо XII. О добросовестном неверии // Соловьев В.С. *Собрание сочинений*: в 10 т. Т. 10. Изд. 2-е / под ред. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. СПб.: Просвещение, 1914. С. 37–40.
18. Письмо П.А. Флоренского к О.П. Флоренской от 5 октября 1900 г. // *Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы*: в 2 т. Т. 1. / авт.-сост. П.В. Флоренский; подгот. текстов, коммент. Л.В. Милосердова, А.И. Олексенко, А.А. Санчес, В.П. Флоренский, В.А. Шапошников, Т.А. Шутова. М.: Прогресс-Традиция, 2011. С. 174–177.
19. Записки священника Сергия Сидорова, с приложением жизнеописания, составленного его дочерью, В.С. Бобринской. 2-е изд., исп. и доп. М.: ПСТГУ, 2019. 494 с.
20. Едошина И.А. Средневековая культура в восприятии В.С. Соловьева и свящ. П.А. Флоренского // *Соловьёвские исследования*. 2009. Вып. 3(23). С. 95–106.
21. Флоренский П., свящ. Предполагаемое государственное устройство в будущем: сб. архивных материалов и статей / сост. игум. Андроник (Трубачев). М.: Городец, 2009. 208 с.
22. Флоренский П.А. Звездная дружба. Сюита // Павел Флоренский и символисты: Опыт литературные. Статьи. Переписка / сост., подгот. текста и коммент. Е.В. Ивановой. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 104–108.
23. Флоренский П.А., свящ. Столп и утверждение Истины: в 2 т. Т. 1 / вступ. ст. С.С. Хоружий; историографический очерк игум. Андроник (Трубачев). М.: Правда, 1990. 492 с.

References

1. Florenskiy, P.A. Na smert' V. Solov'eva [On the death of V. Solovyov], in Andronik (Trubachev), igumen. *Put' k Bogu. Lichnost', zhizn' i tvorchestvo svyashch. Pavla Florenskogo*: v 6 kn., kn. 2 [The path to God. Personality, life and work by priest. Pavel Florenskij: in 6 books, book 2]. Sergiev Posad, 2015, p. 10.
2. Pis'mo P.A. Florenskogo k sestre Yulii ot 5 noyabrya 1900 g. [Letter to P.A. Florenskij's sister Julia. November 5, 1900], in Andronik (Trubachev), igumen. *Put' k Bogu. Lichnost', zhizn' i tvorchestvo svyashch. Pavla Florenskogo*: v 6 kn., kn. 2 [The path to God. Personality, life and work by priest. Pavel Florensky: in 6 books, book 2]. Sergiev Posad, 2015, pp. 43–44.
3. Ern, V.F. Nechto o Logose, russkoy filosofii i nauchnosti [Something about Logos, Russian philosophy and scientific nature], in *Ern V.F.: pro et contra*. Saint-Petersburg: RKhGA, 2006, pp. 211–247.
4. Andronik (Trubachev), igumen. *Put' k Bogu. Lichnost', zhizn' i tvorchestvo svyashch. Pavla Florenskogo*: v 6 kn., kn. 1 [The path to God. Personality, life and work by priest. Pavel Florenskij: in 6 books, book 1]. Moscow: Gorodets, 2012. 672 p.
5. Pis'mo V.S. Solov'eva k E.V. Romanovoy ot 31 dekabrya 1872 g. [Letter by V.S. Solovyov to E.V. Romanova. December 31, 1872], in *Pis'ma Vladimira Sergeevich Solov'eva v IV t., t. III* [Letters by Vladimir Sergeevich Solovyov in IV vol., vol. III]. Saint-Petersburg: Tiografiya «Obshchestvennaya Pol'za», 1911, pp. 73–77.
6. Pis'mo P.A. Florenskogo k A.I. Florenskomu ot 27 sentyabrya 1900 g. [Letter by P.A. Florenskij to A.I. Florensky. September 27, 1900], in Andronik (Trubachev), igumen. *Put' k Bogu. Lichnost', zhizn' i tvorchestvo svyashch. Pavla Florenskogo*: v 6 kn., kn. 2 [The path to God. Personality, life and work by priest. Pavel Florensky: in 6 books, book 2]. Moscow, 2015, pp. 24–27.
7. Tikholaz, A.G. *Platon i platonizm v russkoy religioznoy filosofii vtoroy poloviny XIX–nachale XX vv.* [Plato and Platonism in Russian Religious Philosophy of the Second Half of the 19th – Early 20th Centuries]. Kiev: ViRa «Insayt», 2003. 368 p.

8. Maksimov, M.V., Maksimova, L.M. Metafizicheskie iskaniya V.S. Solov'eva (konets 70-kh – nachalo 80-kh gg. XIX v.) [Metaphysical searches of V.S. Solovyov (late 70s – early 80s of the XIX century)], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2015, issue 2(46), pp. 51–65.

9. Solov'ev, V.S. Platon [Plato], in *Filosofskiy slovar' Vladimira Solov'eva* [Philosophical Dictionary of Vladimir Solovyov]. Rostov-na-Donu: Feniks, 1997, pp. 360–391.

10. Solov'ev, V.S. O prichinakh upadka srednevekovogo mirosozertsaniya (1892) [On the causes of the decline of the medieval world outlook (1892)], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Raritet, 1994, pp. 186–197.

11. Pis'mo V.S. Solov'eva k Evg. Tavem'e ot 14 maya–19 iyunya 1897 g. [Letter by V.S. Solovyov to Evg. Tavernier. May 14–June 19, 1897], in *Pis'ma Vladimira Sergeevicha Solov'eva v IV t., t. IV* [Letters by Vladimir Sergeevich Solovyov in IV vol., vol. IV]. Petrograd: Vremya, 1923, pp. 221–225.

12. Pis'mo VI. O soblaznakh (ot 9 marta 1897 g.) [Letter VI. Of the temptations (March 9, 1897)], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 10* [Collected works in 10 vol., vol. 10]. Saint-Petersburg: Prosveshchenie, 1914, pp. 18–21.

13. Solov'ev, V.S. «Bednyy drug, istomil tebya put'...» [«Poor friend, the path has worn you out ...»], in Solov'ev, V.S. *Stikhovorennya. Estetika. Literaturnaya kritika* [Poems. Aesthetics. Literary criticism]. Moscow: Kniga, 1990, p. 25.

14. Pis'mo P.A. Florenskogo k materi ot 4 oktyabrya 1900 g. [Letter by P.A. Florensky to his mother. October 4, 1900], in Andronik (Trubachev), igumen. *Put' k Bogu. Lichnost', zhizn' i tvorchestvo svyashch. Pavla Florenskogo: v 6 kn., kn. 2* [The path to God. Personality, life and work of priest. Pavel Florenskij: in 6 books, book 2]. Moscow, 2015, pp. 32–34.

15. Florenskiy, P.A. *Iz istorii antichnoy filosofii* [From the History of Ancient philosophy]. Moscow: Akademicheskij proekt, 2015. 524 p.

16. Solov'ev, V.S. Krasota [Beauty], in *Filosofskiy slovar' Vladimira Solov'eva* [Philosophical Dictionary of Vladimir Solovyov]. Rostov-na-Donu: Feniks, 1997, p. 238.

17. Solov'ev, V.S. Pis'mo XII. O dobrosovestnom neverii [Letter XII. About conscientious disbelief], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 10* [Collected works in 10 vol., vol. 10]. Saint-Petersburg: Prosveshchenie, 1914, pp. 37–40.

18. Pis'mo P.A. Florenskogo k O.P. Florenskoy ot 5 oktyabrya 1900 g. [Letter by P.A. Florensky to O.P. Florenskaya. October 5, 1900], in *Obretaya put'. Pavel Florenskiy v universitetskie gody: v 2 t., t. 1* [Finding the way. Pavel Florenskij in his university years: in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Progress-Traditsiya, 2011, pp. 174–177.

19. *Zapiski svyashchennika Sergiya Sidorova, s prilozheniem zhizneopisaniya, sostavlenno ego docher'yu, V.S. Bobrinskoy* [Notes by the priest Sergiy Sidorov, with the attachment of a biography compiled by his daughter, V.S. Bobrinskaya]. Moscow: PSTGU, 2019. 494 p.

20. Edoshina, I.A. Srednevekovaya kul'tura v vospriyatii V.S. Solov'eva i svyashch. P.A. Florenskogo [Medieval culture as perceived by V.S. Solovyov and priest P.A. Florenskij], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2009, issue 3(23), pp. 95–106.

21. Florenskiy, P., svyashch. *Predpolagaemoe gosudarstvennoe ustroystvo v budushchem: sbornik arkhivnykh materialov i statey* [Prospective state structure in the future: Collection of archival materials and articles]. Moscow: Gorodets, 2009. 208 p.

22. Florenskiy, P.A. Zvezdnaya družba. Syuita [Star friendship. Suite], in *Pavel Florenskiy i simvolisty: Opyty literaturnye. Stat'i. Perepiska* [Pavel Florenskij and the Symbolists: Literary Experiments. Articles. Correspondence]. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2004, pp. 104–108.

23. Florenskiy, P.A., svyashch. *Stolp i utverzhenie Istiny: v 2 t., t. 1* [The Pillar and Statement of Truth: in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Pravda, 1990. 492 p.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1(091); 165.9
ББК 87.3(2)63; 87.25

Илизаров Симон Семенович

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

Куприянов Виктор Александрович

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

Очерки по истории русской философии 50–60-х годов¹

Тимофей Иванович Райнов

Часть третья

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

Ilizarov Simon Semenovich

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

Kupriyanov Victor Aleksandrovich

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

The outlines of the history of russian philosophy of the 1850-60s years

Timofey Ivanovich Rainoff

Parts three

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

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.3.039-047

© Илизаров С.С., Куприянов В.А., 2020

Соловьевские исследования, 2020, вып. 3, с. 39.

¹ Начало публикации (ч. 1, 2) см.: «Соловьевские исследования». 2020. Вып. 2(66). Работа подготовлена при финансовой поддержке РФФИ (проект № 19-011-00366 и проект № 20-011-00071).

3. Гетерономия и догматизм мышления

Когда в личной деятельности совмещается несколько общественно-трудовых функций, они неизбежно смешиваются друг с другом. Причиной является как органическая переплетенность всех проявлений личной душевной жизни, так и то, что по условиям времени и личных расположений, каждый склоняется по преимуществу к какой-либо одной деятельности, в силу чего остальные, совмещенные с нею в данной личности, невольно и необходимо к ней приспособляются. Результатом такого взаимопроникновения душевных функций и их приспособленности к главной, преобладающей, и является «смешение» этих функций, характерное для всех «широких» и «разносторонних» натур.

Точки зрения, привычки и формы действия, выработанные в одной области деятельности, они переносят в другие, иногда к этому вовсе не приспособленные. А то преимущество, какое они отдают одной из своих деятельностей, заставляет их смотреть на другие и практиковать эти последние, как подчиненные главной и обязанные воспринимать внушения, исходящие из нее. Благодаря этому, нарушается или и вовсе упраздняется самостоятельность, «самозаконность», «автономия» отдельных общественных функций, совмещенных в деятельности одной личности, или нормальное соотношение их осложняется и искажается примесью лично-психологических факторов. В обоих случаях, каждая из нескольких деятельностей «широкой» природы подпадает не только под свой закон и манеру, но и под принципы других, становясь, таким образом, «чужезаконной» или «гетерономной». Полезна или вредна эта «гетерономия» деятельности, являющаяся обычным следствием слабой дифференциации общества, – это всегда вопрос фактический: иногда она полезна, иногда вредна; случается и так, что одними своими сторонами она плодотворна, а другими зловредна. Но как бы ни обстояло дело с ценностью гетерономной манеры действия, сама по себе она представляет определенный психологический уклад деятельности, которым можно характеризовать иногда историю многих поколений. Эпоха 50–60 годов, с ее сравнительно слабою общественною дифференциацией, была как раз временем господства гетерономных форм деятельности. Укажем здесь только на один яркий пример этого господства.

В статье о суздальцах и суздальской критике, а также в характеристике Шелгунова, Михайловский рассказывает о том, в какие психологические формы вылилась в 60-х годах рознь «отцов» и «детей».

Началось с того, что вялость, непрактичность, плохое знание действительности и склонность к безделью, характерные для поколения «отцов», вызвали психологическую реакцию со стороны «детей», желавших быть противоположностью «отцов» и воображавших, что это им удастся. Но эта реакция не удержалась в границах личного перерождения, а распространилась едва ли не на все, чем занимались «отцы» и что перешло преемственно к «детям». И как бы не справлялись первые со своим жизненным делом, какого бы совершенства

ни достигали они в некоторых областях своей деятельности, – все подвергалось последовательному «отрицанию», и для всего, как дурного, так и хорошего, требовались новые формы и новое содержание. Но потребовать этого было легче, чем выполнить. Если в одних областях деятельности «дети» могли преобразовать наследие отцов, то в других, вслед за упразднением в них этого последнего и за невозможностью заменить его немедленно новосозданным содержанием, оставалось только пересаживать без разбора взгляды, манеры и привычки, выработанные совсем в других областях. И целые области жизни воссоздавались в 60-х годах таким «гетерономным» манером. Сапоги в смятку лучше Шекспира, поэзия Пушкина бессмысленна и бесполезна – эти многие другие, по выражению Михайловского, «бессмысленные вандализмы» являются только наиболее яркими и колющими примерами той «гетерономии», которая окрашивала в 50–60 годах не только эстетику, но и положительно все, подводя чуть ли не все содержание культуры под рубрики «нигилизма» или «староверства».

Не избежало этой «окраски» и философское мышление 50–60 гг. Гетерономия, подчинение философии не философским целям, принципам и вкусам, так глубоко проникла в мышление философов этого времени, что стала как бы вторым законом этой формы деятельности. В этом отношении между мыслителями 50–60 гг. вся разница сводится отчасти к степеням, отчасти к формам гетерономии, но почти никто из них не свободен от ее влияния вполне. Это – необходимое следствие той широты натуры и проявлений, какую они отличались, и обычный эффект переплетения и взаимного приспособления различных общественных функций, которые они выполняли.

У одних мыслителей этого времени гетерономия вытекала из примеси к их мышлению церковно-религиозных мотивов. Это, по большей части, «отцы», духовная физиономия которых сложилась задолго до эпохи великих реформ. Рисуя свой философский идеал, Новицкий замечает, что «теперь (в 1858–60 гг. – *Т.Р.*) уже чувствуется потребность сближения философии и Религии, приближается время, когда убеждения религиозные и созерцания философские сольются в гармоническое единство по высшим требованиям разума и веры». Это «единство» получает почти все свое содержание от религии, а философия должна только облечь его в отчетливо-разумную форму. «В Религии Безусловное открывается, как непосредственное присущие (т.е. присутствие – *Т.Р.*) Его в человеческом сознании, а в философии, как мысль о Бесконечном; Религия преимущественно живет в убеждениях сердца, а Философия в понятиях разума...». Дальше, в примечании, следует уже прямая ссылка на катехизис Филарета: «В немногих словах, но глубоко верно – говорит Новицкий – высказано это различие Философии и Религии в нашем православном катехизисе (стр. 2): «знание принадлежит собственно уму, хотя может действовать и на сердце; вера при-

надлежит преимущественно сердцу, хотя начинается в мыслях»². – Говоря о так называемых «антиномиях» Канта, представляющих собою одинаково необходимые, но диаметрально противоположные суждения о мире в целом, другой из философствующих «отцов», Гогоцкий, не соглашается с их Кантовым решением и замечает: «Если в стремлении к познанию Безусловного неизбежны противоречия (относительные и абсолютные), то лучше и утешительнее думать, что причиною их самое свойство конечных предметов и форм рассудка, отдельно рассматриваемых, а не мышление, не дух наш, взятый в целости, как лучшее из творений Божиих, как образ и подобие Божие»³. Решать один из основных вопросов философии, исходя из религиозных догматов о происхождении человеческого духа – значит вносить в философию гетерономию в самой резкой и неприкрытой форме. Еще дальше идет, пожалуй, Киреевский, который требует от философии – «самый источник разумения, самый способ мышления возвысить до существенного согласия с верою», поднять его «до того уровня, на котором бы он мог сочувствовать вере»⁴. Эта философия «верующего разума» (выражение самого Киреевского) представляет, очевидно, результат самой крайней гетерономии мышления. Развивая эти мысли Киреевского, Хомяков тоже рекомендует философии исходить из данных религии. «Путь, говорит он, нам издревле указан, тот живой путь, который сам ведет человека вперед к его высшей цели»⁵. По сравнению с этими столпами философской гетерономии, близких к ним по мировоззрению, но более осторожный и молодой Юркевич был как бы сторонником автономии философского мышления. Но и он требовал для философии содействия религиозной веры при постижении «высоты безусловной, Божественной идеи»⁶ и, таким образом, хотя и осторожно, вводил в философию гетерономию.

Несколько иным, но все же заметным образом проникает гетерономия и в мышление более молодой группы философов 50–60 годов. Если «отцы» блудут в философии имя и образ Божий, в соответствии с которыми и строят свое мировоззрение, то «дети» заинтересованы всего больше «сыном человеческим», интересами и вкусами человека вообще, и считают, что философия должна удовлетворять прежде всего этой верховной инстанции всякого мыш-

² См.: Новицкий О. М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. I. Религия и философия древнего Востока. Киев: Университетская Типография, 1860. С. 12. (У Райнова неверно указана часть II. – прим. ред.)

³ См.: Гогоцкий С.С. Критический взгляд на философию Канта: рассуждение, напис. магистром философии Сильвестром Гогоцким, для получения звания доц. философии в Имп. Ун-те св. Владимира. Киев: тип. И. Вальнера, 1847. С. 64.

⁴ См.: Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Полное собрание сочинений в 2 т. М.: Тип-фия императорского московского университета, 1911. С. 249–252.

⁵ См.: Хомяков А.С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений в 8 т. Т. 1. М.: Университетская типография, 1900. С. 282–283.

⁶ См.: Юркевич П. Д. Идея // Журнал министерства народного просвещения. 1859. Ч. CIV. Отд. II. С.125. Отд. оттиск. С. 74. (Указание страницы восстановлено ред.)

ления. А этот «человек вообще» – та же «широкая натура», и подчинять философию ее потребностям значит, в большинстве случаев, навязывать философской мысли не один, а, пожалуй, несколько «чужих законов». «Вообще на природу, писал Чернышевский в 1855 году – смотрит человек глазами владельца»⁷, и легко представить себе, какие требования способен предъявлять этот владелец предмету своего владения, когда он сам объявляет себя критерием и мерою всякой истины. И Страхов заявлял, что «для человека исходною точкою всегда будет и должен быть сам человек»⁸, и не только нарисовал «мир как целое» с точки зрения этого «человека», но еще и сделал его реальным центром всего бытия. «Последний судия и решитель всего – писал и Антонович – мы сами; что согласно с нашим внутренним содержанием, со всею нашей обстановкою, что нас удовлетворяет и гармонирует с общею суммою современных нам знаний, то для нас истина как бы абсолютная, и мы принимаем ее, не справляясь с тем, что с нею станет через сотню лет»⁹. Так же думал и Ларов: «цельный человек есть исходная точка всего, что узнается в науке, всего, что совершается в творчестве философском, художественном или общественном, всего, что происходит в истории»¹⁰. Как и многое другое, и эти взгляды были доведены до крайности Писаревым: «что же такое, наконец, философия?» – вопрошал он. Неужели это медицинская гимнастика мысли, шевеление «мозгами», как говорит купец у Островского, которое начинается по нашей прихоти и прекращается по нашему благоусмотрению, не приведя ни к чему, не решив ни одного вопроса, не разбив ни одного заблуждения, не заронив в голову живой идеи, не отозвавшись в груди живым биением сердца? Да полно, философия ли это?... Так разве ж не философия двигала массой, разве не она разбивала дряхлые миры и расшатывала устарелые формы гражданской и общественной жизни? А XVIII век? А энциклопедисты?...». «Ведь надо же помнить, продолжает Писарев, что не люди существуют для науки и искусства, а что наука и искусство вытекли из естественной потребности человека наслаждаться жизнью и украшать ее всевозможными средствами. Если наука и искусство мешают жить..., так и Бог с ними, мы их знать не хотим; но это неправда, истинная наука ведет к осязательному знанию, а то, что осязательно, что может рассмотреть глазами и ощупать руками, то поймет и 10-летний ребенок, и простой мужик, и светский человек, и ученый специалист...». А всякая иная философия – «бесполезная трата сил и переливание из пустого в порожнее»¹¹. В этих пылких словах

⁷ См.: Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч. в 10 т. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1906. Т. X. Ч. II. С. 92.

⁸ См.: Страхов Н. И. Мир, как целое. СПб.: Тип. К. Замысловского, 1872. (статьи 1858–1865 гг.) С. XIII.

⁹ См.: Антонович М. А. Два типа современных философов // Современник. 1861. Т. LXXXVI. Отд.2. С. 404. (У Райнова неверно указан номер тома. – прим. ред.)

¹⁰ См.: Ларов П. Л. Предисловие редактора // Милль Дж. С. Система логики. Т. 1. СПб.: Издание М. О. Вольфа, 1865. С. II.

¹¹ См.: Писарев Д. И. Схоластика XIX века // Писарев Д. И. Полное собрание сочинений в 6 т. Т. 1. СПб.: Тип-фия Товарищ. «Общественная польза», 1894. С. 365–7.

как нельзя лучше выражен идеал философской истины недифференцированной общественной среды, еще не знающей, что нить истины «вообще», что всякая «истина» предполагает особый, специальный угол зрения и что истина, совмещающая точки зрения «простого мужика» и «ученого специалиста», может быть только более или менее элементарною смесью несоединенных и друг друга искажающих методов и результатов мышления.

Гетерономный характер философского мышления у младших представителей 50–60 годов зависел не только от их культа «человека вообще», но также и от преклонения некоторых из них перед естествознанием. Не подвергая его предварительной философской критике, они просто полагали его данные в основу своего мировоззрения, внося таким образом в философию мотивы, не вытекающие из чисто философского метода познания. Так поступали Чернышевский, Антонович, Писарев, Добролюбов и Сеченов, не задаваясь даже вопросом о законности и пределах значения естественнонаучных понятий в философии. Отсюда вытекал особый характер их «материализма». Он не был сколько-нибудь последовательной и законченной системой, которая, как и всякая система, предполагает известное философское обоснование, у них отсутствовавшее. Их материализм был скорее настроением, манерой мысли, незнакомой с философской критикой и легко подпадавшей под власть всяких ярких, простых и внешне законченных формул. Оттого в нем множество самых невероятных противоречий, появляющихся всюду, куда непосредственная власть материалистической формулы не достигала и где, поэтому, мыслители 50–60-х годов хватались за другие, более подходящие «формулы», не чувствуя их несогласия с материалистической. Это – обычное следствие гетерономной манеры мышления, с ее склонностью к смешению различных областей мысли.

Нельзя сказать, чтобы некоторым, по крайней мере, философам 50–60 годов было совершенно неизвестно требование автономности философского мышления. Оно встречается у них в форме потребности в «научной» философии, напр., у Лаврова, Чернышевского, Потебни и др. В понятие о научной философии входил тогда признак непредубежденности и независимости философского мышления, прежде всего, от религиозных догматов и метафизических предпосылок. Религиозно-окрашенное мышление вызывало у сторонников научной философии резкую антипатию. «Известно, как пишутся эти вещи, и что пишется в этих вещах, – то есть, известно это нам, семинаристам – писал бывший семинарист, Чернышевский. Другие могут считать это новым, – могут, пожалуй, считать хорошим, как им угодно. А мы знаем, что это такое»¹². И Страхов смеялся над поклонниками иррационального, из которых «самые глупые – спиритисты, уже переделали мир по своему и наслаждаются беседою с жителями планет»¹³. «Пусть любители призраков гоняются за призраками, –

¹² См.: Чернышевский Н. Г. Полемиические красоты // Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений: в 10 т. Т. VIII. СПб.: Типография Ц. Крайза, 1906. С. 237.

¹³ См.: Страхов Н. И. Мир, как целое. СПб.: Тип. К. Замысловского, 1872. С. IX.

говорил Ларов. Их еще довольно летает около нас и каждый может выбрать себе кумир по своему вкусу. Время требует ясности, сознания, действительности»¹⁴. Но эти и подобные выпады против метафизических «призраков», не редкие в философии 50–60-х годов, свидетельствуя о проснувшейся потребности и автономности мышления, сами по себе, как мы видели, не обеспечивали их авторов от порока гетерономии мышления, хотя и суживали область проявлений этой последней.

Прямым следствием распространенности этого порока в философии 50–60-х годов является догматический характер тогдашнего философского мышления. Он выражается в безотчетной уверенности мыслителей 50–60-х годов в полной познаваемости мира и в их готовности осуществлять его познание под давлением разных гетерономных факторов. Это – обычное следствие гетерономии мышления. Оно слепо, потому что развивается под влиянием нефилософских побуждений, и оно стремительно, настойчиво и уверенно в себе потому, что слепо и не видит тех вопросов и трудностей, которые преграждают путь более автономному, сознательному и осторожному философскому мышлению¹⁵.

*Догматизм, т.е. слепота и страстность мышления 50–60 гг. все ярче проявился у Страхова. «Человечество – писал он в 1860 году – до сих пор отзывается какою-то тоскою, каким-то страхом за самого себя. Почему всегда истину считают недостижимой? Почему смотрят на себя, как на что-то промежуточное, как на ступень для более счастливых потомков? Такое расположение духа несправедливо. Истина доступна человеку в всем ее величии, во всем сиянии. Мы живем не половинною, но полную настоящую жизнью; мы центр и мера вселенной, со всем ее прошедшим и будущим»¹⁶. Напрасно стали бы мы искать у Страхова доказательства этого оптимизма: он столько же слеп, сколь и уверен в себе, – этот оптимизм. Таким же догматическим оптимизмом звучат и слова Лаврова о науке, которая «шаг за шагом... подвигается выше и выше, составленная из прочных камней, свозимых специалистами... Ей принадлежит будущее и ей одной...»¹⁷ – несмотря на то, что, по словам Лаврова, «процесс сознания не дает возможности решить есть ли он сам, как действительный процесс, результат реального бытия, или реальное бытие есть его продукт»¹⁸, несмотря, следовательно, на то, что мы не знаем, действительно ли познает «реальное бытие» та сама «наука», которой, именно на попрание этого познания,

¹⁴ См.: Лавров П. Л. Практическая философия Гегеля. Статья вторая и последняя // Библиотека для чтения. 1859. Т. 155. С. 59.

¹⁵ Далее в рукописи отсутствует 1 машинописный лист. Пропуск текста, отмеченный * __ *, восстановлен по оригиналу авторской рукописи (ОР РГБ. Ф. 441. Карт. 1. Д. 20. Л. 19–20).

¹⁶ См.: Страхов Н. И. Значение Гегелевской философии в настоящее время // Страхов Н.И. Философские очерки. СПб.: Тип-фия Пантелеевых, 1895. С. 50.

¹⁷ См.: Лавров П. Л. Практическая философия Гегеля. Статья вторая и последняя // Библиотека для чтения. СПб., 1859. Т. 155. С. 54.

¹⁸ См.: Лавров П. Л. Что такое антропология? // Русское Слово. 1860. № 10. Отд. II. С. 68.

будто бы «принадлежит будущее». Но Лавров еще пытается рассуждать, а вот Чернышевский обходится и без этого, когда провозглашает категорически, будто «существенный характер нынешних философских воззрений состоит в непоколебимой достоверности, исключает всякую шаткость убеждений»¹⁹, и когда, сознавшись откровенно в том, что он не вполне знаком с предметом, о котором говорит²⁰, пускается, тем не менее в очень решительные суждения о природе человека, основанные отчасти именно на этом незнании... Догматически и Новицкий, когда, поставив задачу философии* познание «действительности самой себе», в том числе и действительности «Безусловного»²¹, он и не пытается оправдать возможность такого познания, а даже сразу предписывает ему обратиться с данными и указаниями религии. Отождествляя вопреки Канту, теоретический разум с практическим, впрочем, без опровержения мнения Канта, – и Гогоцкий совершенно голословно придает метафизический смысл тем нравственным постулатам, которым творец критической философии отказывал в этом значении²² – и поступает таким образом, движимый слепую, но настоятельно религиозно-метафизическою потребностью. Так и Киреевский, указывая на «цельное мышление», как на средство «постигать высшую истину»²³, ничем не доказывает возможности такого познания и необходимости для него «проникнуться верою», хотя лично он, как и все славянофилы, был вполне убежден и в той возможности и в этой необходимости. Мышление философов 50–60 гг. оставалось, впрочем, в догматическом плену даже и тогда, когда они высказывали некоторые сомнения в достижимости абсолютной истины, к познанию которой неизменно стремились. Например, Антонович, очень решительно настроенный против «метафизики», заявляет тем не менее, что доступная нам временная и относительная истина есть «для нас истина как бы абсолютная, и мы принимаем ее, не справляясь с тем, что с нею станет через сотню лет»²⁴. Так и Потебня, указывая, что «вообще человека характеризует не знание истины, а стремление, любовь к ней, убеждение в ее бытии», думает, что в эволюции человеческой речи – мысли мы приближаемся все таки «к знанию дей-

¹⁹ См.: Чернышевский Н. Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений: в 10 т. Т. VI. СПб.: Типография и Литография В. А. Тиханова, 1906. С. 205.

²⁰ Там же. С. 199–200.

²¹ См.: Новицкий О. М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. I. Религия и философия древнего Востока. Киев: Университетская Типография, 1860. С. 1–9.

²² См.: Гогоцкий С. С. Критический взгляд на философию Канта: рассуждение, напис. магистром философии Сильвестром Гогоцким, для получения звания доц. философии в Имп. Ун-те св. Владимира. Киев: тип. И. Вальнера, 1847. С. 63, 43–45.

²³ См.: Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Полное собрание сочинений в 2 т. Т. 1. 1911. С. 250; Киреевский И. В. Отрывки // Там же. С. 276. (Названия работ Киреевского восстановлены. – прим. ред.)

²⁴ См.: Антонович М. А. Два типа современных философов // Современник. 1861. Т. LXXXVI. Отд. 2. С. 404.

ствительного предмета»²⁵, т.е. к истине. Юркевич тоже заявляет осторожно: «Вероятно, что мы находимся не в центре вселенной; вероятно, что свет, идущий от внешнего мира, действует на нас, как говорит Бэкон, лучом преломленным...». Но этот «свет» все таки доступен нам, продолжает он, – «мы должны уловлять его, замечать и определять его движения и оттенки в той среде явлений, которая преломила его», потому что, благодаря этому, «познание явлений становится по мере своего совершенства познанием сущности»²⁶.

В заключение этого очерка заметим, что и гетерономия, и вытекающий из нее догматизм мышления в дальнейшем развитии русской философии пошли на убыль. Склонность к автономии мышления и попытки гносеологического уяснения познания мы отметили уже в философии 50–60-х годов. Впоследствии та и другие усиливались и учащались. Эта эволюция стоит в прямой связи с постепенным распадением старого социологического типа русского мыслителя – разностороннего деятеля слабо-дифференцированной культуры – и с рождением и развитием нового, приближающегося к типу «специалиста».

²⁵ См.: Потембня А. А. Мысль и язык. Харьков: Тип-фия. «Мирный труд», 1913. С. 125.

²⁶ См.: Юркевич П. Д. Идея // Журнал министерства народного просвещения. 1859. Ч. CIV. Отд. II. С. 120–121. (Отд. оттиск. С. 69–70. С. 72). (Номера страниц в ЖМНП восстановлены. – прим. ред.)

УДК 1 (091)
ББК 87.3(2)53-688

Маслобоева Ольга Дмитриевна

Санкт-Петербургский государственный экономический университет, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: masloboeva.o@inbox.ru

Методология проективного мышления в учении Н.Ф. Федорова

Рассматривается методологический аспект философии Н.Ф. Федорова. Раскрываются исторические предпосылки осознания сущности проективной деятельности, достигаемого посредством синергии философской и научной картины мира, что выражается в парадигмальном функционировании культуры. Показано, что по мере усложнения социальной практики происходило углубление осознания природы человека и его деятельности в контексте философской антропологии. Проанализированы узловые моменты в развитии человеческой мысли в указанном направлении: сократовский и кантовский перевороты в культуре. Обосновывается положение о том, что Н.Ф. Федоров совершает очередной переворот, снимая кантовский дуализм субъективного и объективного и удовлетворяя тем самым назревшую потребность в осознании того, что проективность – это атрибут человеческой активности, соединяющий теоретическую и практическую стороны общественного развития. Доказывается, что Федоров воспроизводит сократовский переворот на качественно новом уровне, укореняя вслед за Сократом нравственную регуляцию «сынов человеческих» в сам фундамент бытия. Отмечается влияние отечественной мысли на рождение философии общего дела. Исследуется содержание федоровского проекта: его субъект и объект, самоцель и условия реализации. Выявляется теоретический стержень проекта, заключающийся в осознании трансформации созерцательного типа мировоззрения в деятельностный, что приводит к постановке проблемы свободы в контексте взаимосвязи субъективного и объективного факторов в целях уяснения зависимости реализации поставленной цели от субъекта проекта. Делается вывод, что теоретическая глубина и методологическая обоснованность федоровского проекта состоит в раскрытии диалектики сущности и явления, т.е. в обосновании необходимости заменить «вопрос о всеобщем обогащении вопросом о всеобщем возвращении жизни». Ставится задача компаративистского анализа глобальных проектов, цель которого – отрефлексировать критерий подлинно философского проекта, заключающийся в синергии методологической оптимальности и мировоззренческого смысла.

Ключевые слова: актуальность «осевого времени», сократовский переворот, кантовский переворот, теоретический и практический разум, субъективный и объективный факторы, созерцательный и деятельностный типы мировоззрения, философско-антропологический проект, свобода, ответственность, нравственное самосознание, методологическое обоснование проекта

Masloboeva Olga Dmitrievna

St. Petersburg State University of Economics, PhD (Philosophy), Associate Professor,
Associate Professor of the Department of Philosophy Russia St. Petersburg,
e-mail: masloboeva.o@inbox.ru

Methodology of projective thinking in the teaching of N. F. Fedorov

The article is devoted to the methodological aspect of the philosophy of the «Common cause» of the founder of Russian cosmism. First of all, the author reveals the historical prerequisites for the reflexivity of the projective nature of human activity, achieved through the synergy of the philosophical and scientific worldview, which is expressed in the paradigmatic functioning of culture. It is shown that as social practice became more complex, there was a deepening of awareness of human nature and its activities in the context of philosophical anthropology. The key moments in the development of human thought in the indicated direction are analyzed: Socratic and Kantian revolutions in culture. It is proved that N. F. Fedorov makes another revolution, removing the Kantian dualism of the subjective and objective and thus satisfying the urgent need to realize the attribution of the projective nature of human activity, which organically combines the theoretical and practical sides of social development. It is proved that at the same time Fedorov reproduces the Socratic revolution on a qualitatively new level, rooting after Socrates the moral regulation of «the sons of men» in the Foundation of being. The influence of Russian thought on the birth of the philosophy of «Common cause» is noted. The content of the Fedorov project is investigated: its subject and object, its goal in itself and the conditions for implementation. At the same time, the core of the theoretical justification of the project is revealed. It consists in the recognition of the transformation of the contemplative type of worldview into an active one, which leads to the formulation of the problem of freedom in the context of the relationship between subjective and objective factors in order to understand what depends and what does not depend on the subject of the project in realizing the goal. It is concluded that the theoretical depth and methodological validity of the Fedorov project consists in revealing the dialectics of the essence and phenomenon, i.e. in justifying the need to replace «the question of universal enrichment with the question of universal return of life». The goal of the comparative analysis of global projects is to reflexive the criterion of a truly philosophical project, which consists in the synergy of methodological optimality and worldview sense.

Keywords: relevance of «axial time», Socratic revolution, Kantian revolution, theoretical and practical reason, subjective and objective factors, contemplative and active types of worldview, philosophical and anthropological project, freedom, responsibility, moral self-consciousness, methodological justification of the project

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.3.048-061

Любую хорошую идею можно исковеркать неадекватными средствами ее воплощения, поэтому теоретическая мысль, рождаясь в культуре, так или иначе нацеливается не только на открытие закономерных связей бытия, но и на обоснование того, как человеку действовать наилучшим способом в соответствии с этой бытийственной логикой. В результате теория и методология как элементы интеллектуальной и практической деятельности оказываются непосредственно связаны. В этом аспекте *методология* выступает как *теоретическое обоснование оптимального алгоритма деятельности*. Общенаучный уровень методологии вырабатывается философией. Благодаря тому, что

Ф. Бэкон и Р. Декарт отрефлектировали методологию соответственно эмпирического и теоретического уровней исследовательской деятельности, была удовлетворена историческая потребность эпохи Нового времени в становлении профессиональной науки, которая в результате конституировалась как вид духовного производства и непосредственная производительная сила¹. И. Ньютон, будучи автором первой научной картины мира, подчеркивал, что работа Декарта «Рассуждение о методе» стала его настольной книгой, а в своем основном труде «Математические начала натуральной философии» Ньютон раскрыл стратегию своего успеха как эмпирическое восхождение от индуктивного вычленения связей между явлениями к раскрытию фундаментальных принципов, управляющих изучаемыми процессами, и последующее дедуктивное развертывание этих принципов посредством построения целостной теории, математически обработанной.

До эпохи Нового времени в культуре функционировала только одна форма целостной картины мира – философская, формируемая в незримом сотворчестве мыслителей соответствующих эпох. Синергия философской и выработанной к концу XVII в. научной картины мира приводит к парадигмальному функционированию культуры. Сверхсистемный эффект этого нового способа самоорганизации социальной практики выразился в промышленной революции рубежа XVIII–XIX вв., что в свою очередь запустило процесс глобализации человеческой деятельности, проникающей в микромир, осваивающей мегамир и все более мощные искусственные источники энергии. Такой уровень социальной практики побуждает к рефлексии над проективным характером человеческой активности, что обязывает мыслить глобально и действовать локально². Ответом на эту историческую потребность рубежа XIX–XX вв. стал проект Н.Ф. Федорова, поскольку в учении родоначальника философии русского космизма не только изложено содержание этого проекта, но и дано его методологическое обоснование, исходя из раскрытия сущности категории «проекта».

Атрибутивность проективного характера человеческой активности интуитивно была схвачена уже в мифологическом образе Прометея – «думающий прежде» и, что не маловажно, в диалектическом единстве с братом – близнецом Эпиметеем – «думающий после». Понятие «проект» (от лат. *projectus* – брошенный вперед, выступающий, выдающийся вперед), пересекаясь в своем содержании со смысловой нагрузкой имени Прометея, закрепляет обозначение способности человека на основе предыдущего опыта заглядывать в возможное будущее в целях его воплощения. В реализации этой способности проявляется сущностное отличие *Homo Sapiens* от высших млекопитающих, заключающееся в том, что человек не может просто адаптироваться к окружающей среде, он

¹ См.: Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. II. [1].

² См. о термине «глокализация»: Проективный философский словарь: Новые термины и понятия / под ред. Г.Л. Тульчинского и М.Н. Эпштейна. М., 2003. С. 67 [2]

преобразует ее в соответствии со своими потребностями и интересами. Однако для того, чтобы отрефлексировать эту способность, потребовалось немало преемственных усилий углубления человеческой мысли в процессе исторического усложнения социальной практики на основе закона возвышения уровня потребностей. Фундаментальное теоретическое обоснование данной способности возможно только в контексте философской антропологии, нацеленной на познание природы и сущности человека.

Метафорическое обозначение С.Н. Булгаковым места и роли родоначальника русского космизма в истории мировой философской мысли как «московского Сократа» подразумевает не просто определенные аналогии духа подвижничества, присущего творчеству Н.Ф. Федорова и Сократа – мыслителей столь далеко отстоящих друг от друга эпох, но и концептуальную преемственность их учений, в чем проявляется актуальность «осевого времени», глубоко отрефлексированная К. Ясперсом: «Тем, что совершилось тогда, что было создано и продумано, человечество живет вплоть до *sego* дня. В каждом своем порыве люди, вспоминая, обращаются к осевому времени, воспаляются идеями той эпохи. С тех пор принято считать, что воспоминание и возрождение осевого времени – Ренессанс – ведет к духовному подъему» [3, с. 38].

Сократ – один из основных творцов «осевого времени», ибо он в борьбе с софистами совершает первый философско-антропологический и одновременно этический переворот в истории культуры, обосновывая, что философия должна заниматься не проблемой первоначала и структурной динамикой космоса, чем, собственно, занимались досократики, а добродетелями человеческой души. При этом важно подчеркнуть, что, не разрабатывая концептуально онтологию, Сократ исходит – как из самоочевидной истины – из онтологического принципа укорененности добродетелей в самом фундаменте бытия, ибо добродетели человеческой души, по Сократу, это не результат общественного договора, а элементы единой божественной сущности. Поэтому Сократ при принятии важных решений советуется с «даймоном», или «гением» в душе, как в диалогах Платона обозначается эта единая божественная сущность.

На качественно новом уровне развития культуры сократовский переворот воспроизводится И. Кантом на рубеже XVIII–XIX вв. в преддверии индустриализации. Содержание кантовского переворота заключается в развороте как философии, так и всей социальной практики от классической теории субстанции в координатах соотношения материального и идеального к теории субъекта в координатах связи субъективного и объективного. Кант, как и Сократ, концептуально не разрабатывает онтологию, но исходит из самоочевидности такой структурной динамики бытия, где точкой отсчета выступает человек в роли субъекта, все коллизии теоретико-познавательной, нравственно-этической и художественно-эстетической деятельности которого разворачиваются в координатах соотношения субъективного и объективного. Теоретическое исследование динамики данных координат, представленное Кантом в трех его «Крити-

ках», позволило дать ответы на ключевые вопросы человеческой деятельности: «что я могу знать?», «что я должен делать?» и «на что я могу надеяться?».

Своего рода вершиной кантовского переворота, достигнутой на этой теоретической основе, выступает концептуальная разработка трактата «Антропология с прагматической точки зрения» (1798 г.), где Кант приступил к итоговой проблеме: «что есть человек?», ибо «он для себя последняя цель»³. При этом мыслитель со всей определенностью дифференцирует предмет конкретно-научной антропологии, призванной исследовать, что «природа делает из человека», и предмет философской антропологии, рефлексирующей, что человек, «как свободно действующее существо, делает или может и должен делать из себя сам». Философской, а в терминологии Канта «прагматической», антропология «становится лишь тогда, когда изучает человека как *гражданина мира*»⁴. С высоты сегодняшнего дня осмысливая трактат, завершающий творческий путь Канта, необходимо герменевтически раскрыть потенциал его философско-антропологических построений. Фактически Кант закладывает основания современной философской антропологии, обосновывая ее предмет, заключающийся в том, чтобы не только исследовать, но и способствовать формированию развитого самосознания человека.

Н.Ф. Федоров на рубеже XIX–XX вв. критически снимает кантовский дуализм субъективного и объективного, совершая посредством выработки проективной методологии очередной переворот в истории культуры, связанный с глобализацией человеческой деятельности: «"Критика" не замечает, что *общее свойство всех категорий знания есть смертность, а общее свойство всех категорий действия – бессмертие* (или путь к нему). Вот почему разум получает значение не субъективное и не объективное, а *проективное*; и в этой своей проективной способности объединяются теоретический разум и практический» [5, с. 544]. Содержание разрабатываемого им проекта Федоров намечает посредством преодоления систематики критической философии Канта: «За трансцендентальной аналитикой должна следовать не одна трансцендентальная диалектика (как отрицание разрушенной метафизики с ее умозрениями о Боге, природе и духе, т.е. теология, космология и психология), а с безусловной необходимостью должна следовать *имманентная синтетика или проектика*, всеобщая и необходимая. Она не должна отделять психологию от теологии, т.е. не должна отделять человека от Бога, а должна делать человека орудием воли Божией. Не должна она отделять психологии и от космологии, т.е. делать космологию бездушной, а психологию – бессильной. При соединении психологии с теологией душа, или человек, не будет безбожной, а Бог – бесчеловечным (как античный Кронос или бог-субстанция Спинозы). Имманентная синтетика или проектика и есть практический разум неотделенный, слившийся воедино с

³ См.: Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 351 [3].

⁴ Там же. С. 351–352.

теоретическим во всей его полноте. Это равнозначно слиянию воли с разумом» [5, с. 544].

Совершая очередной назревающий в культуре рубежа XIX–XX вв. парадигмальный переворот, основоположник русского комизма заново в этих гораздо более сложных социальных условиях воспроизводит философско-антропологический и этический переворот Сократа, ибо взаимосвязь субъективного и объективного в человеческой деятельности аккумулируется в свободе, оборотной стороной которой выступает ответственность. Свобода-ответственность составляет ядро морали и нравственности, которая так же, как у Сократа, укореняется Н.Ф. Федоровым в сам фундамент бытия: «...нравственность не только не ограничивается личностями, обществом, а должна распространиться на всю природу. Задача человека – морализировать все естественное, обратить слепую, невольную силу природы в орудие свободы. Смерть есть торжество силы слепой, не нравственной, всеобщее же воскрешение будет победою нравственности, будет последнею высшею степенью, до которой может дойти нравственность... Также и область ответственности расширяется и ограничивается только пределами зла, и притом не одного общественного, но и естественного» [6, с. 433–434]. Античная идея субстанциальной укорененности морали и нравственности в мире, непосредственно связанная с установкой на его всеобщую одушевленность, возрождается Федоровым как принцип всеобщности жизни, лежащий в основании разрабатываемого им проекта, что нашло отражение в поэзии Ф.И. Тютчева – признанной «музы русского космизма»:

Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик...
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык.

Насколько на рубеже XIX–XX вв., сопровождаемом революцией перехода от классической науки к современной, возрастает значимость свободы в жизни человека и общества, Федоров в полной мере осознавал, выражая это со всей определенностью: «Мы переживаем критическое, роковое время: нам надо решать вопрос о свободе!» [7, с. 78] Эта мысль Федорова перекликается со строфами Ф.И. Тютчева:

Счастлив, кто посетил сей мир
В его минуты роковые!
Его призвали всеблагие
Как собеседника на пир.
Он их высоких зрелищ зритель,
Он в их совет допущен был –
И заживо, как небожитель,
Из чаши их бессмертья пил!

Проект Федорова направлен в конечном счете на обретение «сынами человеческими» актуального бессмертия, благодаря чему и происходит преодоление бытийного ограничения свободы и фундаментального зла. Поэтому перекличка идей одного из главных представителей поэтического космизма и родоначальника космической мысли открывается для нас как соборность духа творцов отечественной культуры.

Феномен свободы завораживал философскую мысль с глубокой древности, но сугубо созерцательное его понимание было только прелюдией актуализации данного атрибута человека. Вот почему Федоров утверждает: «Свободными *делаются*, а не *рождаются*... Когда все изменения в мире будут определяться разумною волею, когда все условия, от коих зависит человек, сделаются его орудиями, органами, тогда он будет свободен, т.е. проект воскрешения есть и проект освобождения. Идея вообще не субъективна, но и не объективна, она проективна» [5, с. 429]. Позднее ему вторит Н.А. Бердяев, обосновывая, что «философия свободы» – это не рассуждение о свободе, а само «творчество жизни»⁵.

Тема свободы «нитью Ариадны» связывает русских мыслителей начиная с рубежа XVIII–XIX в. на этапе становления зрелой философской мысли в отечественной культуре: А.Н. Радищев пишет оду «Вольность», вслед ему «восславляет» свободу А.С. Пушкин; Д.В. Веневитинов вводит осмысление «нравственной свободы»; шеллингианцы, декабристы, славянофилы, западники, почвенники, революционные демократы – все «колдуют» над проблемой свободы. Ф.М. Достоевский считал однопорядковыми понятия «жизнь», «свобода» и «деятельность». Н.Ф. Федоров с ним солидарен: «без действия... свобода, оставаясь знанием только, будет фикцией»⁶. Единомыслие родоначальника русского космизма и великого русского писателя основывалось исключительно на общности идейной платформы⁷. И если Достоевский, выражая дух российской ментальности, со всей художественной выразительностью раскрывает «космическую неустроенность человеческого существования»⁸, то Федоров зачинает философско-антропологический проект созидания космической обустроенности жизни.

Разработка в условиях развития индустриальной культуры деятельностного типа мировоззрения, принципиальное отличие которого от созерцательного заключается в необходимости принятия социальным субъектом всей меры

⁵ См.: Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 13 [8].

⁶ См.: Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 428–429.

⁷ В письме от 24 марта 1878 г. к Н.П. Петерсону, который познакомил писателя с идеями Н.Ф. Федорова, Достоевский пишет, имея в виду автора учения о воскрешении: «Он слишком заинтересовал меня... в сущности совершенно согласен с этими мыслями. Их я прочел как бы за свои» (см.: Н.Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. Книга первая. СПб.: РХГИ, 2004. С. 95 [9]).

⁸ См.: Франк Л.С. Апостол человечности // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 358 [10].

ответственности за многостепенные последствия своей активности⁹, приобрела апокалиптическое значение как откровение о пограничном выборе, встающем перед «сынами человеческими». Это вопрос жизни и смерти для современного человечества: или вселенское братское дело, всецело захватывающее духовность современного человека и направляющее его научно-технологическую силу во благо, или нравственное одичание, «превращение кладбищ в гульбища», а «сынов человеческих» в «блудных сынов, пирующих на могилах отцов», ибо «если не будет естественного, реального перехода в иные миры, будут... экстатические хождения, будут упиваться наркотиками; да и самое обыкновенное пьянство в большинстве случаев можно, по-видимому, отнести к тому же недостатку более широкой, чистой, всепоглощающей деятельности...»¹⁰. Вот почему Федоров по-своему схватывает и выражает эту насущную необходимость в мировоззренческой трансформации: «жизнь деятельная должна взять перевес над созерцательною. Созерцания... должны заменяться проектами»¹¹. *Проективная организация человеческой активности означает ее зрелую рефлексивность*. В.С. Соловьев, будучи одним из собеседников Н.Ф. Федорова, также размышлял над значимостью полноценного осмысления человеческой деятельности в отличие от ее спонтанного осуществления: «Собственным действием и испытанием своего существа достигает человек нравственного самосознания»¹².

Деятельностный подход к проблеме свободы помогает конкретизировать центральную проблему методологии любого проекта: определиться с границами свободы, т. е. с тем, что зависит и что не зависит от субъекта проекта в реализации поставленной цели. Современным категориальным языком эта проблема формулируется как соотношение субъективного и объективного факторов. *Субъективный фактор – это основанная на функционировании сознания свободная целенаправленная деятельность социального субъекта, соединяющая теоретическую и практическую стороны общественного развития. Объективный фактор – это законы природы и общества, а также условия, не зависящие от воли и сознания социального субъекта и определяющие направление и границы его жизнедеятельности*. В учении Н.Ф. Федорова эти факторы исследуются как соотношение слепой силы природы и сознательной деятельности человека: «Все бедствия, не только физические, но и нравственные, суть естественные последствия подчинения слепой силе, на счет которой мы живем; ибо, повинувшись влечениям слепой, чуждой, неподобной, хотя и в нас самих живущей, силы, становимся

⁹ См.: Masloboeva O.D. Global world outlook // Global Studies Encyclopedic Dictionary. New York, 2014. С. 226–228 [11].

¹⁰ См.: Федоров Н.Ф. Философия общего дела Отрывки // Русский космизм: Антология философской мысли / сост. С.Г. Семенов, А.Г. Гачевой. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 72 [12].

¹¹ См.: Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. I. М.: Прогресс, 1995. С. 277.

¹² См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1988. С. 124 [13].

врагами себе подобных и даже самых близких» [6, с. 108]. Проект Федорова нацелен на созидательное разрешение противоречия между субъективным и объективным факторами посредством полноценной актуализации свободы «сынов человеческих», реализующих победу над смертью как главным ограничителем свободы на основе осознания этой задачи как «общего дела», ибо «жить нужно не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех; это и есть объединение живущих (сынов) для воскрешения умерших (отцов)» [6, с. 110].

Таким образом, субъектом проекта Федорова выступает всё человечество, жившее и живущее, а объектом – вся природа, как окружающая человека, так и его собственная. Основанная на работе сознания активность «сынов человеческих» должна снимать ограничения объективного фактора, производя «обращение мира несвободного, где все определяется физической необходимостью, причинностью, в мир сознательный, свободный, который теперь мы можем представить себе лишь мысленно, должны же осуществить его действительно, потому что это не идеал только, а проект; в таком осуществлении и состоит добродетель, которой необходимо принадлежит свобода и бессмертие»¹³. Проект родоначальника русского космизма не случайно называется «Супраморализм, или Всеобщий синтез», поскольку в нем намечается достижение синергического эффекта в трех измерениях, связанных нравственным стержнем: 1) синтез двух разумов: теоретического и практического; 2) «синтез трех предметов знания и дела»: «Бог, человек и природа, из которых человек является орудием божественного разума и сам становится разумом вселенной»; 3) «синтез науки и искусства в религии, отождествляемой с Пасхой как великим праздником и великим делом»¹⁴.

Проект Н.Ф. Федорова нацелен на то, чтобы человек становился субъектом нравственно разумной регуляции внешней и собственной, т.е. внутренней, природы человека. В связи с этим родоначальник русского космизма акцентирует субстанциальное основание проекта: «Конечная цель жизни существ разумных в том, чтобы сделаться начальной причиной самих себя и этим уподобиться первоначальной причине, Божественной первопричине» [7, с. 78]. *Из данной субстанциальной основы вытекает предмет философии русского космизма, заключающийся в исследовании космической функции человека, который из следствия саморазвития Вселенной превращается в причину ее дальнейшего саморазвития.* Претензия человека на столь значимую роль в мире специально обосновывается Федоровым как антропологическое основание проекта, «в организме с его чувствующими и двигательными нервами, связанными в мозговом узлу, дан образец для управления всею вселенною... если не

¹³ См.: Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. I. С. 109.

¹⁴ См.: Федоров Н.Ф. Сочинения. С. 473.

через человеческий род вселенная достигнет полного самосознания и самоуправления, или подобия Богу-Творцу, то не потому, чтобы мы были мало одарены, а скорее наоборот; ибо более одаренные имеют менее побуждений к труду самоустроения, самосозидания, а только этот труд ведет к самосознанию, к самоусовершенствованию, или к совершеннолетию, которое состоит в способности вести самостоятельную жизнь»¹⁵.

Теоретическая глубина и, соответственно, методологическая основательность федоровского проекта особенно проявляются в раскрытии диалектики сущности и явления в его содержании: социальная мысль человечества всегда билась над проблемой преодоления расслоения богатства и бедности, что, по убеждению космиста, является чисто «внешней рознью», которая не будет искоренена до тех пор, пока не разрешится проблема внутренней розни «между учеными и неучеными», выступающая как разрыв разума теоретического и практического. Отсюда Федоров делает вывод, что необходимо заменить «вопрос о всеобщем обогащении вопросом о всеобщем возвращении жизни», и это будет означать «замену нашей искусственной жизни, искусственного дела, делом естественным, творимым в нас самую природою, приходящею через нас в сознание»¹⁶. Понимание определяющей роли мировоззрения в судьбе человека и человечества, и особенно его самосознания как ядра мировоззрения, приводит Федорова к постановке задачи преодоления антагонизма научного и религиозного мировоззрения как существенной причины бессилия или, наоборот, произвола теоретического разума, духовно обескровливающего человека, лишаящего его художественно-эстетического и нравственно-этического отношения к себе, себе подобным и к мирозданию в целом. Именно поэтому Федоров называет главное свое сочинение «Запиской от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим», а содержание проекта, выработанного в этой записке, определяет как решение «вопроса о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства»¹⁷.

Фактически в культуре России на рубеже XIX–XX вв. формируются два проекта: социально-политический проект, нашедший полноту своего выражения в большевизме и нацеленный на осуществление социалистической революции в целях преодолеть расслоение между богатыми и бедными, и философско-антропологический проект космистов, ориентированный на нравственно осознанную регуляцию внешней и внутренней природы человека в процессе братского единения людей, которое преодолевает мировоззренческую рознь

¹⁵ См.: Федоров Н.Ф. Сочинения. С. 475–476.

¹⁶ Там же. С. 474.

¹⁷ Там же. С. 53.

между ними. Очевидно, что широкому общественному сознанию проще и поэтому притягательнее было воспринять проект на уровне явления, нежели на уровне сущности. Однако, если человеческая цивилизация не пожелает бесславно уйти с исторической арены, социальному субъекту придется вникать в сущности и смыслы в процессе своей проективной активности и действовать методологически продуманно.

Современная культура приобрела тотально технологический и проективный характер, а понятие «социальные технологии» стало устойчиво операциональным. В этих условиях особенную актуальность приобретает активно преобразовательная функция философии при всей ее умозрительности. Философский проект, адекватный жизненно значимым проблемам соответствующей исторической ситуации, закладывает созидательное основание проективной деятельности во всех сферах культуры посредством рефлексии мировоззрения, актуального в данных условиях, и особенно аксиологического ядра этого мировоззрения. Человеку в основном не свойственно стремление осознавать собственное мировоззрение и его аксиологическое ядро, не говоря уже о мировоззрении своей эпохи; притом что именно аксиологическое ядро мировоззрения содержит корень мотивации человеческой активности.

Проективность русского космизма как философского направления развернута в следующих основных вариантах проективной деятельности социального субъекта в условиях глобализации. Н.Ф. Федоров разработал проект регуляции природы на основе разумной братской трудовой деятельности сынов человеческих по воскрешению всех поколений как победы жизни над смертью. В.С. Соловьев представил проект воплощения Всеединства и Богочеловечества в социальной истории. У С.Н. Булгакова раскрыт проект космизации хозяйственной деятельности как осуществление Божьего завета об очеловечивании природы и обожении человека. В.И. Вернадский концептуализировал проект управления процессом трансформации биосферы в ноосферу. Все эти варианты – единый проект космизации трудовой и в целом культурной деятельности социального субъекта, который нацелен на созидательно творческое разрешение апокалиптической альтернативы, стоящей перед современным человечеством, между его самоуничтожением и самовозрождением на уровне нравственной свободы. Соборное творчество русских космистов разворачивается, по меткому замечанию А.Г. Гачевой, таким образом, что «миропонимание каждого выстраивается со своими индивидуальными акцентами, со своим “лица всеобщим выраженьем”»¹⁸.

Следует подчеркнуть, что, в противоположность проекту современных трансгуманистов, которые любят причислять себя к последователям Н.Ф. Фе-

¹⁸ См.: Гачева А.Г. В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров: Из истории творческих взаимоотношений (1880-е годы) // Соловьёвский сборник. Материалы международной конференции «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва, 28-30 августа 2000 г. М.: Изд-во «Феноменология-Герменевтика», 2001. С. 91 [14].

дорова и которые на самом деле основываются на позитивистской установке, уповая на чисто технологическую рациональность, философия русского космизма носит проективный характер и развивается в контексте синергии методологической оптимальности и мировоззренческого смысла. Проективность мышления и действия не может быть нравственно нейтральной, и чем технологически изобретательней становится активность социального субъекта, тем актуальнее ее нравственное содержание, поэтому разработанный русским космизмом «проект обращения слепой силы в разумную» призван в единстве теории и практики доказать, «что жизнь – дар не случайный и не напрасный»¹⁹.

Именно родоначальник русского космизма Н.Ф. Федоров, критически снимая кантовский переворот, знаменует начало эры выхода человека в космос не только в сугубо технологическом, но и, главное, в метафизическом смысле, когда человек станет *«больше самим собою, чем теперь»*, и то, что он сейчас *«только проективно, то будет тогда в нем действительно, явно, крылья души сделаются тогда телесными крыльями»*²⁰. Давая оценку проекта Федорова, Н.А. Бердяев обосновывает, что «эсхатология Н. Федорова отличается и от обычной христианской эсхатологии, и от эсхатологии современной техники, религии машинизма»²¹, поскольку «Н. Федоров – один из немногих в истории христианской мысли, почти единственный, который преодолел пассивное понимание апокалипсиса. Апокалипсис есть откровение об исторических судьбах человека и мира и о конце, о конечном исходе. Но откровение это нельзя понимать детерминистически и фаталистически. Конец, страшный суд и вечная гибель многих совсем не predeterminedены божественной или природной необходимостью, совсем не фатальны. Человек свободен и призван к активности, конец зависит и от него»²². Уникальность проекта Федорова в снятии антагонизма между духовностью человека и научными технологиями: «У него нет обоготворения науки и техники, ибо он верил в Бога и Христа, но наука и техника для него величайшие орудия человека в победе над стихийными, иррациональными, смертоносными силами природы»²³.

Таким образом, Н.Ф. Федоров, родоначальник философии русского космизма, в ответ на назревшую историческую потребность отразить атрибутивность проективного характера человеческой деятельности разрабатывает философско-антропологический проект, видя в нем универсальное мировоззренческо-методологическое основание для конкретных про-

¹⁹ См.: Федоров Н.Ф. Сочинения. С. 87.

²⁰ См.: Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. I. С. 282.

²¹ См.: Бердяев Н.А. Человек и машина // Путь. Май 1933. № 38. С. 34 [15].

²² Там же. С. 33.

²³ Там же.

ектов в различных областях культуры, обеспечивающее их созидательную направленность. Компетентность подлинно философского проекта в сравнении с технологическими проектами, претендующими на глобальность, заключается в синергии методологической оптимальности и мировоззренческого смысла.

Список литературы

1. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. II // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. II. М., 1966. С. 5–612.
2. Проективный философский словарь: Новые термины и понятия / под ред. Г.Л. Тульчинского и М.Н. Эпштейна. М., 2003. 512 с.
3. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. 527 с.
4. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 6. М., 1966. 743 с.
5. Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. 711 с.
6. Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. I. М.: Прогресс, 1995. 518 с.
7. Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. II. М.: Прогресс, 1995. 544 с.
8. Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 12–250.
9. Н.Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 2004. 1110 с.
10. Франк Л.С. Апостол человечности // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. 738 с.
11. Masloboeva O.D. Global world outlook // Global Studies Encyclopedic Dictionary. New York, 2014. С. 226–228.
12. Федоров Н.Ф. Философия общего дела [отрывки] // Русский космизм: Антология философской мысли / сост. С.Г. Семенов, А.Г. Гачевой. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 69–78.
13. Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1988. С. 4–548.
14. Гачева А.Г. В.С. Соловьёв и Н.Ф. Федоров: Из истории творческих взаимоотношений (1880-е годы) // Соловьёвский сборник. Материалы международной конференции «В.С. Соловьёв и его философское наследие». Москва, 28–30 августа 2000 г. М.: Изд-во «Феноменология-Герменевтика», 2001. С. 87–113.
15. Бердяев Н.А. Человек и машина // Путь. Май 1933. № 38. С. 3–37.

References

1. Marks, K. Ekonomicheskie rukopisi 1857–1859 gg. Ch. II [Economic manuscripts 1857–1859. Part II], in Marks, K., Engel's, F. *Sochineniya*. T. 46. Ch. II [Collected Works. Vol. 46. Part II]. Moscow, 1966, pp. 5–612.
2. *Proektivnyy filosofskiy slovar': Novye terminy i ponyatiya* [Projective philosophical dictionary: New terms and concepts]. Moscow, 2003. 512 p.
3. Yaspers, K. *Smysl i naznachenie istorii* [The meaning and purpose of history]. Moscow, 1994. 527 p.
4. Kant, I. Antropologiya s pragmaticheskoy tochki zreniya [Anthropology from the pragmatic point of view], in Kant, I. *Sochineniya v 6 t., t. 6* [Collected Works in 6 vol., vol. 6]. Moscow, 1966. 743 p.
5. Fedorov, N.F. *Sochineniya* [Compositions]. Moscow: Mysl', 1982. 711 p.

6. Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected Works in 4 vol., vol. 1]. Moscow: Progress, 1995. 518 p.
7. Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected Works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Progress, 1995. 554 p.
8. Berdyaev, N.A. *Filosofiya svobody* [Philosophy of Freedom], in Berdyaev, N.A. *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [The philosophy of freedom. The meaning of creativity]. Moscow: Pravda, 1989, pp. 12–250.
9. *N.F. Fedorov: pro et contra: in 2 books, book 1*. Saint-Petersburg: RKhGI, 2004. 1110 p.
10. Frank, L.S. *Apostol chelovechnosti* [The Apostle of Humanity], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview]. Saint-Petersburg: Nauka, 1996. 738 p.
11. Masloboeva, O.D. Global world outlook in *Global Studies Encyclopedic Dictionary*. New York, 2014, pp. 226–228.
12. Fedorov, N.F. *Filosofiya obshchego dela* [Philosophy of the common cause], in *Russkiy kosmizm. Antologiya filosofskoy mysli* [Russian cosmism: Anthology of philosophical thought]. Moscow: Pedagogika-Press, 1993, pp. 69–78.
13. Solov'ev, V.S. *Opravdanie dobra. Nравstvennaya filosofiya* [The Justification of the good. Moral philosophy], in Solov'ev, V.S. *Sochigneniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 47–548.
14. Gacheva, A.G. V.S. Solov'ev i N.F. Fedorov: *Iz istorii tvorcheskikh vzaimootnosheniy (1880-e gody)* [V.S. Solov'ev and N.F. Fedorov: from the history of creative relations (1880s)], in *Solov'evsky sbornik. Materialy mezhdunarodnoy konferentsii «V.S. Solov'ev i ego p filosofskoe nalediye»*. Moskva 28–30 avgusta 2000 [Solovyov's collection. Proceedings of the international conference "V. S. Solovyov and his philosophical heritage". Moscow, August 28-30, 2000]. Moscow: Izdatel'stvo «Fenomeno-logiya-Germenevtika», 2001, pp. 87–113.
15. Berdyaev, N.A. *Chelovek i mashina* [Man and machine], in *Put'*, May 1933, No. 38, pp. 3–37

УДК 14+572.1/.4

ББК 87.5(2)-688

Оносов Александр Аркадьевич

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник философского факультета, Россия, Москва, e-mail: o.ksandr@yandex.ru

Проективная антропология: техногенез и органосинтез в философии космизма¹

*Исследуется проблема целенаправленной эволюции человека, приобретающая новое измерение в условиях разворачивающейся четвертой промышленной революции. Объектом социально-философского анализа является комплекс развиваемых в рамках учения Н.Ф. Федорова представлений об активно-эволюционных перспективах человека, гуманистический потенциал космософии в целом. В качестве предмета выступает предложенный космософией конечный образ «совершенного человека», определенного в основных чертах проективно-культурной антропологии, а также конкретные методы и принципы эволюции *homo sapiens*. В ценностном поле гуманистических представлений философии космизма выявляются фундаментальные понятия, выражающие интенцию преобразования ветхого человека. Методом содержательного анализа эксплицируются смысловые вариации таких понятий, как полноорганность, естественное тканетворение, органосозидание, психократия. Осуществляется синтез представлений космософии о человеке в виде целостной культурно-эволюционной, гуманистически заданной проекции человеческого существа. Акцентируется внимание на том, что в намечаемой практике реального совершенствования «сына человеческого» космософия утверждает начало творчески-органического культивирования проективно заданной антропологии, отводя технической оснастке процесса вспомогательную и временную роль. В рамках темы становления новой антропности для обсуждения выдвигается предположение, что в технологической среде Индустрии 4.0 классическая форма гуманизма неизбежно будет претерпевать трансформацию. При этом подчеркивается, что радикальные формы трансгуманизма могут провоцировать новую форму гонки технологий, перенесенной в гуманистическую сферу, создавать риски возникновения киберсегрегации в обществе. Утверждается, что в вопросе трансформации антропной идентичности *homo sapiens* философия космизма занимает твердую и обоснованную супраморалистическую и супрагуманистическую позицию, Космософия постулирует органическое начало в возделывании культурной антропологии, принцип естественной постепенности эволюционного процесса *homo sapiens*.*

Ключевые слова: философия общего дела Н.Ф. Федорова, космософия, проективная антропология, эволюция человека, психофизиологическая регуляция, техногенез, Индустрия 4.0, супраморализм, гуманизм, культурная антропология, трансгуманизм

© Оносов А.А., 2020

Соловьёвские исследования, 2020, вып. 3, с. 62.

¹ Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ «Н.Ф. Федоров. Энциклопедия с онлайн-версией», грант № 18-011-00953а. (The paper is supported by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project no. 18-011-00953a, “N.F. Fedorov. Encyclopedia with online version”.)

Onosov Alexander A.

Lomonosov Moscow State University, Ph.D. in Philosophy, Leading Researcher at the Faculty of Philosophy, Russia, Moscow, e-mail: o.ksandr@yandex.ru

Projective anthropology: technogenesis and organosynthesis in the philosophy of cosmism

The article explores the problem of purposeful human evolution, acquiring a new dimension in the unfolding fourth industrial revolution. The object of socio-philosophical analysis is a complex of ideas of N.F. Fedorov's teachings about the actively-evolutionary perspectives of man, the humanistic potential of cosmosophy as a whole. The subject is specific methods and principles of the evolution of Homo sapiens, the final image of the «perfect man» proposed by the cosmosophy and defined in the main features of projective-cultural anthropology. The fundamental concepts that express the intention of transforming the «old man» are revealed in the value field of humanistic representations of the philosophy of cosmism. The article explicates by the method of content-analysis the semantic variations of such concepts as full organisms, natural tissue creation, organo-creation, psychocracy. The synthesis of cosmosophy's ideas about a person is carried out in the form of an integral cultural-evolutionary, humanistically given projection of a human being. Attention is focused on the fact that in the planned practice of real improvement of the «son of man», the cosmosophy confirms the beginning of creative-organic cultivation of projectively given anthropology, assigning to the technical equipment of the process an auxiliary and temporary role. For discussion within the topic frame of a new anthropology formation, it is proposed that the classical form of humanism will inevitably undergo a transformation in the technological environment of Industry 4.0. It is pointed out that the radical forms of transhumanism can provoke a new form of technology race, transferred to the humanistic sphere, and create risks of cyber segregation in society. In conclusion, it is argued that on the issue of the transformation of Homo sapiens anthropological identity, the philosophy of cosmism takes a firm and justified supramoralistic and suprahumanistic position. Cosmosophy postulates an organic principle in the cultivation of cultural anthropology and the principle of the natural gradualness of the evolutionary process.

Keywords: N.F. Fedorov's philosophy of the common cause, cosmosophy, projective anthropology, human evolution, psychophysiological regulation, technogenesis, Industry 4.0, supramoralism, humanism, cultural anthropology, transhumanism

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.3.062-078

Когда наше тело станет нашей естественной лабораторией... тогда оно будет обладать последовательным вездесущием, т.е., оставаясь телом, будет обладать свойствами духа, станет плотью всеощущающей и всепознающей.

Н.Ф. Федоров

Современная цивилизация входит в очередную фазу прогрессивного «расцвета». Становление нового технологического уклада, переход на виртуальные рельсы четвертой промышленной революции, создают ранее немислимый, фантастический контекст не только для кибер-позитивистского, гипертехнологического восприятия и прогнозирования социоприродного бытия планеты и облика человека в духе глобального исторического времени, но и для осмысления

стратегий эволюционного движения представителя вида *Homo sapiens*, тщательно выстроенных в ценностном поле «ветхих» истин и традиционных гуманистических представлений. Такие стратегические проекты, не отрицая роли действительно позитивного знания, и полезности технологических средств вспоможения процессу эволюционного «восхождения и превосхождения»² человека, в своей методологической основе все же исходят из органического понимания прогресса, определяя и сам прогресс в его целях и содержании как ориентированный на «живую пластику» превозмогания человеческой природы.

Действительно, выход научно-практического знания на высокие технологические орбиты, овладение явлениями информационного и квантового взаимодействия, проникновение современного микро- и нано-инструментария за крепостную стену традиционного материального производства формируют картину как будто бы благой, скорой и экономически эффективной фабрикации новой антропологии для «натурального» человека. Вместе с тем события, связанные с реликтовым эхом природных стихий, свидетельствуют, что предполагаемые дары высоких технологий в их уже нынешнем пробном проявлении слабо коррелируют с реальными историческими вызовами обществу; они не способны противостоять и тем более гарантированно предотвращать угрозы жизни отдельного представителя цивилизованного общества и риски существования человечества в целом. Весь технико-технологический арсенал, представляющийся в виде надежной брони, под панцирем которой вызревают безупречные формы человеческого существа, оказывается всего лишь цивилизационной коростой, скрывающей все того же ветхого человека, ограниченного и уязвленного природой в его естественных возможностях и, тем более, в самопровозглашенных им неотъемлемых правах.

Трансгуманистически самовозбуждавшийся в условиях информационного общества кибертехнологизм, очевидно, рассчитывает решать вопросы антропной идентичности, собственно исконного гуманизма, постфактум, ретроспективно оценивая обнаруживаемый эффект и допуская издержки в пределах стандартной социологической погрешности; «микроскопия личности» не представляет для него интереса и перестает быть различимой в масштабе закона больших чисел. «Статистический гуманизм» никогда не имел дело с судьбой человека, который в частном экзистенциальном выражении, конечно же, есть не только представитель научно классифицируемого особого вида живого вещества биосферы, но и чувственно детерминированная актуальная частица орошенного жизнью праха в родовой цепи, органически заземленной в социальной и геологической истории планеты.

Удивительным (и в то же время закономерным!) образом, открывающиеся культурно-промышленные возможности четвертой индустрии, безнадежно обесценивая многие прежние футуристические проекции и обетования, в то же время позволяют соединить стремительно нарастающий технологический потенциал

² См.: Булгаков С.Н. Агнец Божий: О Богочеловечестве. Ч. 1. Париж: YMCA-Press, 1933. С. 307 [1].

общества с теми «эскизами» и проектами новой антропологии, которые изначально и императивно строятся на принципе органического преобразования человека, исходят из «естественного гуманизма», заданного на множестве видовых свойств и качеств *Homo sapiens*. И именно такой *hs*-гуманизм, охватывающий весь природный объем человеческого существа, позволяет выстраивать надежную лестницу органического восхождения ветхого человека от онтологии земного к сверхэмпирике небесного.

Именно с таким познавательным прицелом можно обращаться к проективной философии общего дела Н.Ф. Федорова, унаследованной историей отечественной мысли в качестве системно сбалансированной, нравственно и гуманистически обоснованной широкоформатной панорамы активно-эволюционного преобразования человека.

Содержание гуманизма в учении Федорова задается пониманием самого источника и носителя «естественного» гуманизма – человека. «Человек», в критическом раскрытии Федоровым этого понятия, есть лишь идентификатор, закрепляющий в человеческом сознании факт природной антропологической данности и тем самым невольно (а именно – безвольно) фиксирующий согласие со статусом ограниченного существа, собственно не принадлежащего самому себе и не подвластного своей воле. ««Человек» – это уже истасканное слово, обозначающее собою такое существо, которое с гордостью оповещает о своих слабостях... <...> Это – отвлеченное понятие; с одной стороны, оно значит: не зверь, не скот; а с другой стороны – не ангел, не дух» [2, с. 197]. Кроме того, человек как абстрактное обозначение представителя вида *Homo sapiens* не устраивает Федорова, поскольку этот термин ничего не говорит о долге каждого конкретного человека по отношению к его отцам, т.е. не содержит в себе указание на долг воскрешения ушедших предков.

Определив природно-исторический статус человека как *сына* своего отца и как *смертного*, философия общего дела генерирует ряд производных категорий, выражающих истинное содержание родовой связи (и ответственности!) поколений. По новому раскрывается и понятие человечности, один из смыслов которого выражает традиционные ценности гуманистических отношений в обществе, другой – новое состояние психофизической организованности самого человека, эволюционное качество его телесности, т.е. проективную антропологию.

Таким образом, гуманизм – его смысл как понятия и его содержание как дела – соопределяется супраморалистическими задачами общего дела, заданного философией космизма: воскрешением мертвых, восстановлением к новому бытию всех исторически прошедших поколений и терпеливым пестованием – именно культивированием – новой антропологии, которой облекается не абстрактный, нравственно неразмеченный представитель *Homo* – статистический носитель видовых свойств, а всегда конкретная личность. «Сын» и «смертный» – именно эти два определения позволили Федорову сфокусировать внимание на главной сущности разумного существа, выдвинуть и предложить решение задачи сознательного преодоления его стихийно-природных ограничителей. В

таком восстанавливающим и преображающем сбережении человека супраморализм есть, одновременно, и верхний предел гуманизма, или супрагуманизм. Воскрешение человека без сохранения человечности не только лишено смысла, но означало бы прямое насилие над самой природой в макромасштабе ее проявлений.

В космософии возможные методологии и практики реального совершенствования человека осмысливаются в рамках разных технологий, в широком смысле понимаемых как общие способы «имманентного» осуществления психофизиологической регуляции. Намечая несколько перспективно возможных практических методов решения «вопроса о смерти и жизни», задач «анастатики» и «патрофикации», Федоров делает аргументированный выбор в пользу именно творчески-органического культивирования проективно заданной антропологии, отводя технической оснастке процесса вспомогательную и временную роль. В целом, по мнению современных исследователей идейного наследия космософии, «с идеей регуляции в философии космизма связана перспектива перехода от технического прогресса, механически, орудийно воздействующего на природу, к прогрессу органическому, сопряженному с чутким, сердечным вниканием в бытие, овладением внутренними его законами»³.

Одновременно Федоров решительно отметал попытки метафизического толкования и трансцендентного решения задач преображения человека, обретения им статуса бессмертного, полноорганичного существа, воскрешения умерших. «Воскрешение же телесное само по себе, если не понимать его метафорически или аллегорически, иносказательно, есть прямое отрицание мистицизма», – критически замечал он по поводу представления Достоевского о повоскресном состоянии человека [4, с. 14].

Понимание структуры и соотношения возможных приемов регуляции в их взаимодействии и взаимосвязи было выражено Федоровым в декабре 1897 г. в письме к подвижнику В.А. Кожевникову, в целом принимавшему комплекс проективных задач общего дела, в ответ на доводы последнего в пользу техногенной антропоургии: «Что касается до техники, превозносимой Вами, то я признаю ее существование и значение, но лишь как временное и переходное. На что понадобилось Вам летание? Конечно, и оно может иметь значение в деле исследования, следовательно полезнее велосипеда. Думать, что аэростат может служить исходным пунктом, открывающим возможность перемещения в небесных пространствах, переходом в другие небесные земли, по нашему мнению, есть большая ошибка. Гистотерапия и органотерапия, которые не только служат обновлением, но и началом воссоздания своего организма, а вместе с тем и возвращением отцам отеческого, они и создадут организмы, способные к безграничному перемещению. Только воскрешающие и воскрешенные могут иметь эту способность. Созидание своего тела так же связано с воссозданием

³ См.: Гачева А.Г., Семенова С.Г. О космизме в энциклопедическом жанре // Московский Сократ: Николай Федорович Федоров (1829–1903). М.: Академический проект, 2018. С. 305 [3].

родительского, как питание с рождением нового существа» [5, с. 322]. Это федоровское определение места техники в общем потоке проективного дела можно считать ключевой формулой, которой определяется логика и стратегия психофизиологической регуляции, направленной на целостное и эволюционно-последовательное преобразование человека.

Конкретная гуманистическая проекция «сына человеческого» в учении Федорова раскрывается как *полноорганность*, обладание которой делает человека всепотенциальным существом. Это полный маршрут преобразования, на котором человек делает «свою эмпирическую природу сверх-эмпирической»⁴, венчая свою биологическую историю рождением «человека духовного»⁵.

Полноорганность является фундаментальным понятием в категориальном ряду учения Федорова, выражающим идею задаваемого и управляемого преобразования человека, выработки путем внутренней – психофизической и психофизиологической, в целом антропной – регуляции совершенного человеческого организма. Полноорганность возникает в результате культурно-эволюционного синтеза морфологических и функционально-физиологических свойств будущего человека, организм которого представляет собой телесно воплощенное «единство знания и действия»⁶.

Полноорганность – это системное представление о новой антропологии, включающее в себе и раскрывающееся через совокупность свойств, атрибутируемых «человеку восходящему», таких как способность «естественного тканетворения», «органосозидания»⁷, психократического взаимознания всех сынов, открывающего возможность социальной трансформации по образу Св. Троицы. Выработка и обретение в ходе общего дела состояния полноорганности позволит человеку «фабриковать всю свою телесную оболочку со всеми органами, кои делали бы ненужными искусственные покровы и орудия»⁸; откроет способность «воспроизводить себя из самых элементарных веществ»⁹. Полноорганность как обобщающее и универсальное свойство совершенного организма, как стратегия самой разумной жизни и ее вселенская архитектура позволяет человеку создавать себе специализированные органы, принимать различные формы и проявлять конкретные, актуально востребованные качества, необходимые «для существования во всех мирах и во всех сре-

⁴ См.: Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1. М.: Правда, 1990. С. 259 [6].

⁵ См.: Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 154 [7].

⁶ См.: Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства (Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим) // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. I. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 281 [8].

⁷ См.: Федоров Н.Ф. О задачах Конференции о разоружении // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. II. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 295 [9].

⁸ См.: Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве... // Указ. соч. С. 265.

⁹ См.: Федоров Н.Ф. Заметки о статье В.С. Соловьева «Лермонтов» // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. IV. М.: Традиция, 1999. С. 82 [10].

дах»¹⁰, и таким образом сделаться существом всеобщим, способным жить всюду. В такой постановке вопрос о выработке полноорганности человека тождественен задаче антропного выражения принципа космической всеобщности и всюдности жизни. Представление о полноорганности как новом антропологическом качестве обозначило одну из высочайших мировоззренчески-сакральных вершин в идейном ландшафте общего дела Н.Ф. Федорова и космологии в целом.

В проективной перспективе полноорганность как свойство самообладания и самосозидания, высшими формами которых является воскрешение – самовоссоздание, противодействует полному и покорному подчинению среде жизни, т.е. превращению самого человеческого организма в орган, орудие природы, что квалифицировалось Федоровым как одно из извращений «мира в природу... в слепую силу»¹¹, – такое состояние телесной самоопределенности человека превращает саму планету и среду жизни на ней в органы человека, делая его самого независимым, а планету – сознающей и самоуправляемой. Для полноорганных людей, претворивших и обогативших свою природу, планета станет познаваемой и прозрачной для целесообразного действия, «ибо будут у каждого очи, способные ощущать всякую вибрацию, будет каждый способным создавать себе орган ощущения для всего сущего. Многоочитое существо может закрывать и открывать свои бесчисленные органы зрения, ощущения»¹². К такому образу полноорганного человека Федоров восходит из библейских представлений о небесных существах – херувимах и серафимах, «полных глаз» (Иезек. 1:18), «исполненных очей» (Откр. 4:6). Обобщая этот образ, эволюционная проекция сверхэмпирической антропологии обозначает феномен полиморфного существа, телесно пре-существовавшего свою природу, наделенного новыми органическими свойствами, как существа уже духовного, иного разряда телесности, возведенного общим делом в ангельский чин, «как Ангелы Божии на небесах» (Мф 22:30).

«Небесная сущность» полноорганного человека, выработавшего «тело духовное» (1 Кор. 15:44), также открывает возможность замены циклов рождения и смерти «духовным зачатием» и «духовным зодчеством» человека, воскрешением умерших, позволит «не только не рождаться, но и сделаться нерожденным, т.е. восстанавливая из себя тех, от коих рожден сам, и себя воссоздать в виде существа, в коем все сознается и управляется волею. Такое существо, будучи *материальным*, ничем не отличается от духа»¹³. В половом рождении Федоров видел проявление животной формы биологического воспроизводства, характерной для несовершеннолетнего эмпирического человека, и для общества, устроенного *по типу организма*. В чреде поколений, исторически сковывающих родовые цепи, каждое новое поколение неизбежно, по законам биологической эволюции, вы-

¹⁰ См.: Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве... // Указ. соч. С. 292.

¹¹ Там же. С. 303.

¹² См.: Федоров Н.Ф. Письмо к В.А. Кожевникову. Между 8 и 12 июля 1898 г. // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. IV. С. 339 [11].

¹³ См.: Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве... // Указ. соч. С. 280.

тесняет и обрекает на «естественную» смерть предшествующие, в буквальном смысле воспитавшие собой своих потомков. Кроме того, инстинкт полового подбора как необходимый «рефлекс» животной эволюции порождает борьбу, неродственность и истребление себе подобных. В результате, утверждал Федоров, «извращенная природа под видом брака и рождения скрывает смерть»¹⁴. Психофизиологическая метаморфоза человека в полнооργανное существо, претворяя половую энергию, в обществе, устроенном *по типу Св. Троицы*, «даст перевес любви к родителям над половым чувством и похотью и даже совсем заметит их, обращая силу рождающую в воссозидающую, умерщвляющую в оживляющую, т.е. заменяя деторождение отцветворением, или воссозиданием отцов, как исполнением воли Бога отцов»¹⁵.

Перспектива достижения человеком полнооργανности имеет в учении Федорова нравственно-эволюционное обоснование. Организм человека вырабатывался в ходе стихийного естественного процесса, эволюции, обусловившей органический – не только функциональный, но и морфологический – порок разумного существа – его смертность. В.С. Соловьев считал смерть «типичной *неправдой*», физически узаконенной в природе человека, – таков категорический вывод «нравственной философии»¹⁶. Этот изъян слепой бессознательной природы подлечит исправлению кумулятивной «сознающей силой» исторически целостного человеческого рода, объединенного в общем деле. Задача человека относительно своего организма, в понимании Федорова, «состоит в том, чтобы обратить его в управляемый разумом, воссозданный»¹⁷, возмещающий своими сознательно и целесообразно выработанными качествами все недостатки и весь ущерб естественного организма. При этом Федоров выступал против ограничения исторического процесса совершенствования человека только надорганической (культурной и социальной) эволюцией, утверждая, что он должен охватывать и «нижние этажи» эволюции (неорганической и органической). На обязательности морфологического видоизменения человека Федоров настаивал в споре с Соловьевым, критикуя его «функциональный» подход в вопросе бессмертия. В статье «Бессмертие как привилегия сверхчеловеков» Федоров утверждал, что «смерть стала пороком органическим, не функциональным, а морфологическим. Недостаточно, следовательно, одних функциональных изменений организма...»¹⁸. Таким образом, выработка полнооργανности сопряжена с развертыванием ра-

¹⁴ См.: Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве... // Указ. соч. С. 300.

¹⁵ См.: Федоров Н.Ф. Супраморализм, или всеобщий синтез (т. е. всеобщее объединение) // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. I. С. 407 [12].

¹⁶ См.: Соловьев В.С. Оправдание добра: Нравственная философия. М.: типо-лит. Д.А. Бонч-Бруевича, 1899. С. 307 [13].

¹⁷ См.: Федоров Н.Ф. Бессмертие, как привилегия сверхчеловеков (По поводу статьи В.С. Соловьева о Лермонтове) // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. II. С. 138 [14].

¹⁸ Там же.

зумно-естественного, нравственно фундаментированного эволюционного процесса, целостно вовлекающего в поток сознательно направляемого развития всю природную данность человека и переопределяющего его историю, историю планетного социума.

Начало истории становления полноорганичности Федоров усматривал в восстании человека – его переходе к прямохождению, вызвавшем морфологические изменения организма человеческого существа, освободившем его руки от функции опоры и перемещения и превратившем их в орудия действия; но это «только первый шаг в освобождении от рабства слепой силе»¹⁹ на пути замены природно-дарового по рождению сознательно-трудовым по общему делу.

Строение организма, морфология и функционирование органов должны стать результатом познания и делом преобразования человеком своей ветхой природы, преодолевающим ограниченность «эмпирического тела». В осознании такой перспективы как задачи общего дела Федоров мыслил, что все внешние технические средства и инструментальные приспособления (микроскопы, микрофоны, спектроскопы и т.д. – весь функционал техносферы) должны быть создаваемы при необходимости и по воле человека как органические свойства, именно как естественные органы его организма, служащие функциональным дополнением и расширением антропологии, становящейся в процессе такого органотворчества переменной, потенциально неограниченной и в этом смысле – полноорганичной. Питание полноорганичного организма есть «сознательно-творческий процесс обращения человеком элементарных, космических веществ в минеральные, потом растительные и, наконец, живые ткани»²⁰, и в таком содержании оно обеспечивает гарантированное решение *продовольственного вопроса* для всего исторически полного – и анастатически восполненного – человеческого рода. В *санитарном вопросе* полноорганичность противодействует органической энтропии тела, патологии органов и служит средством осуществления бессмертия человека: построенное и устроенное самим человеком тело «не может уже быть смертным»²¹. С этих позиций открывается социальный супраморалистический горизонт бытия полноорганичных людей: вместо убийственной последовательности, дробной чреды личностей, безжалостно-прогрессивной смены поколений, которая необходимым образом сопряжена со смертностью, при полноорганичности, знаменующей бессмертие человека, появляется возможность сосуществования личностей в единстве их поколений, осуществляющих согласованное действие «на весь мир, в регуляции и бесконечном творчестве»²². Последовательность же при полноорганичности выражается «свободным действием личностей, переменою форм, путешествием, так сказать, при коем меняются органы, как экипажи,

¹⁹ См.: Федоров Н.Ф. К отрицанию разъединения. Свобода совести – свобода на ложь и на рознь // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. IV. С. 137 [15].

²⁰ См.: Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве... С. 281.

²¹ См.: Федоров Н.Ф. «Не-делание» ли или же отеческое и братское дело // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. II. С. 367 [16].

²² См.: Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве... С. 281.

одежды»²³, т.е. реализацией возможности динамической перестройки – модификации, дооснащения – своего организма в соответствии с постановкой и условиями творческой задачи. Полноорганность разумного существа является необходимым условием установления психократии и осуществления высшей формы единства человечества, достигаемой, как уже говорилось выше, в обществе, устроенном по типу Троицы.

Таким образом, на пути к достижению полноорганности человеку предстоит выработать способность динамической перестройки морфологии и физиологии организма – пластической «метаморфозы вещества»²⁴, овладеть методами модификации своей всепотенциальной сущности, преодолевающей любые ограничения внешней среды существования человека, но неизменно сохраняющей – и раскрывающей во всей космологической полноте – гуманистическое ядро разумной жизни. Полноорганный человек – это проективно заданный, «целесообразный организм», соответствующий целям общего дела; он уже не есть *стихийное* проявление природной эволюции. Характер самого эволюционного процесса при этом меняется: первоначально определенный в рамках явления животного мира, он постепенно подчиняется разумному началу, приобретает предзаданную человеком направленность и закономерность: «природа в нас начинает не только сознать себя, но и управлять собою»²⁵. В результате человек «переключает» управление процессом эволюции со стихийно-природных факторов на сознательно-целесообразные, становится творческой инстанцией, осуществляющей обращение «слепой силы природы в управляемую разумом»²⁶. Таким образом, философия космизма включила психику в эволюцию человеческого существа в качестве нового типа природной, естественной причинности, отведя биологическим факторам роль стартовых и «разгонных» импульсов. «Потому-то и нет в природе целесообразности, – делает вывод Федоров, – что ее должен внести сам человек, и в этом заключается высшая целесообразность» [8, с. 255]. Проект общего дела как всемирное предприятие мировой регуляции, совмещающий принцип эволюционизма с идеей о богочеловечестве, задает вектор культурно-эволюционной деонтологии. В этом именно выражается проективное начало философии космизма, ее задача самостоятельного эволюционного восхождения человека, инициатива активно-христианского восстановления и онтологического преображения падшего мира, деятельного превращения «истории как факта» в «историю как акт»²⁷ и свершения творческой эсхатологии.

²³ См.: Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве... С. 281.

²⁴ Там же.

²⁵ См.: Федоров Н.Ф. Кто наш общий враг, единый, везде и всегда присущий, в нас и вне нас живущий, но, тем не менее, враг лишь временный? // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. II. С. 239 [17].

²⁶ См.: Федоров Н.Ф. Самодержавие // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. II. С. 17 [18].

²⁷ См.: Федоров Н.Ф. О завершении роста человеческого рода; об его физическом совершеннолетии и умственном несовершеннолетии (К 3-му юбилейному акту) // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. II. С. 300 [19].

Выработка полноорганичности во всей смысловой и содержательной многомерности этого свойства как культурной антропологии, знаменующего новый онтологический статус человека, требует органической техники и животворного искусства естественного тканетворения и органосозидания, сознательного телостроения. Активно-эволюционную проекцию человеческого существа мыслитель считал выражением высшего гуманизма, или супрагуманизма: выработав в своей природе свойство полноорганичности, человек «будет тогда *больше самим собою, чем теперь...* то, что в нем существует в настоящее время мысленно, или в неопределенных лишь стремлениях, только *проективно*, то будет тогда в нем *действительно, явно, крылья души сделаются тогда телесными крыльями*»²⁸.

Одним из конкретных приемов достижения полноорганичности, выработки новой антропологии, в проекте общего дела выступает «естественное тканетворение» – способность генерации органических тканей человека, возможность создания и воссоздания «тех тканей, из коих слагается человеческий организм»²⁹. При этом термин изначально акцентирован определением «естественное».

Естественность такой техники раскрывается в двух смысловых плоскостях. Во-первых, как объективная необходимость для разумного совершеннолетнего общества подобной эволюционно-творческой деятельности – она соответствует задачам воплощения действительных, фундаментальных – витальных и поствитальных – ценностей. В таком целеполагании естественными неизбежно становятся не искусственные, т.е. противоестественные заботы и потребности «торгово-промышленной» цивилизации как торжества новоязычества, а полное и безусловное решение действительно насущных задач бытия, вопроса «о жизни и смерти»: продовольственного и санитарного вопросов, самостоятельного и гарантированного обеспечения жизни каждого человека и человечества в целом, телесного перевоплощения умерших. Другой смысл органической техники естественного тканетворения открывается как раз в способах получения текстуры живого организма, основанных на эволюционной пластике постепенного преобразования разумной жизни в совершенный вид и представляющих собой класс «природоподобных технологий». Таким образом, естественное тканетворение противопоставляется «художественно-мануфактурному идолопоклонству», искусственному производству тканей и внеприродных органов живого организма.

Эволюционные перспективы человека Федоров связывал со становлением 3-го, «семейного» индустриализма, научно-технологически обеспеченного познанием и использованием законов природы в общем деле воскрешения отцов, в котором «все при взаимном содействии будут физиками, химиками, механиками своих тел и психологами своих душ»³⁰. Современный индустриализм, констатирует мыслитель, сосредоточен пока на производстве искусственных тканей, по-

²⁸ См.: Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве... С. 282.

²⁹ См.: Федоров Н.Ф. Письмо к В.С. Соловьёву. Сентябрь – декабрь 1897 г. // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. IV. С. 320 [20].

³⁰ См.: Федоров Н.Ф. Эволюция и коллективизм или воскрешение и объединение // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. III. М.: Традиция, 1997. С. 281 [21].

кровов, орудий, под которыми Федоров понимал все внешние, промышленно вырабатываемые «мануфактурные» продукты: это «лишь искусственное, мертвое производство тканей (или покровов) и органов человеческого тела, т.е. подделка»³¹. Такая промышленность, занятая изобретением, конструированием и производством техногенных «костылей» несовершенного человека, «ни нравственно, ни физически не может быть эквивалентным возмещением действительного разрушения жизни, хотя бы к промышленности присоединили и все искусство»³².

В отличие от «искусственной промышленности», 3-й индустриализм призван заниматься «естественным тканеворением, производением естественных покровов, из коих сложены тела»³³, и дальше – органотворением, органосозиданием – созданием, восстановлением и усовершенствованием органов человеческого тела. «Конечную же целью 3-го индустриализма будет воссоединение распавшихся и разложившихся в прах тел в живые тела умерших отцов»³⁴, полагал «отец» космософии. Начала «действительно естественной промышленности» он видел в гистотерапии и органотерапии, которые не могут ограничиваться «лишь исправлением повреждений тканей или ослаблений во всех органах»³⁵, а должны служить «способом обновления всех тканей, словом – пересоздания или воссоздания, в чем и состоит совершенство этого метода лечения»³⁶. Дальнейшее развитие этих подходов позволит выработать методы внутренней, психофизиологической регуляции посредством гистогенезиса и органогенезиса, управления «строением тканей органических и самих органов»³⁷. Такая творчески-эволюционная задача выражена федоровской максимой: «наше тело должно быть нашим делом»³⁸, следование которой позволит сынам вернуть умерших отцов, а человеку достичь бессмертия.

Обретение человеком способности органотворения, органосозидания позволят ему создавать и восстанавливать, совершенствовать и целесообразно модифицировать необходимые органы. Это следующий уровень самостоятельности и самодержавности живого организма разумного существа, на котором открывается возможность формирования проективно заданных органических свойств будущего человека в его культурно-эволюционном преображении: «через разум

³¹ См.: Федоров Н.Ф. Задача Конференции мира // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. II. С. 319 [22].

³² См.: Федоров Н.Ф. Умиротворение – заветная задача русских самодержцев // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. II. С. 304 [23].

³³ См.: Федоров Н.Ф. О задачах Конференции о разоружении. С. 295.

³⁴ Там же.

³⁵ См.: Федоров Н.Ф. Внутренняя регуляция, или преобразование живущих, сынов, и первое воскрешение умерших, отцов, и первое вознесение их на иные миры (планеты) для расширения внешней регуляции, а с нею дальнейших воскрешений или священнодействий, как выражение супраморализма // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. III. С. 357 [24].

³⁶ Там же.

³⁷ См.: Федоров Н.Ф. Задача Конференции мира. С. 320.

³⁸ См.: Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве... // Указ. соч. С. 82.

будет достигаться дальнейшее совершенствование, дальнейшее созидание органов вместо органов, слепым путем рождения данных»³⁹.

На протяжении всей истории в ходе технологического развития человек создает и воссоздает необходимые ему органы и орудия (техника в самом широком понимании), редактирующие и ремонтирующие, дополняющие и расширяющие его естественную психофизиологическую конституцию. Но такое производство является искусственным, внешним по отношению к самому человеку, идущим «по касательной» к его природе, и не сопровождается изменением – совершенствованием – самого человеческого существа. В этом смысловом измерении идея органотворения заключается в переходе от внешнего, «мануфактурного» процесса к внутреннему, органическому, связанному с усовершенствованием морфологии и физиологии человека. Вместо культурного преобразования «вне-человека», которое «суть воспроизведение и изменение внешнего мира»⁴⁰, необходимо сосредоточенное возделывание природы самого человека.

В широкоформатном смысле органосозидание является одним из ключевых «технологических узлов» патрофикации: развернутое на поколения умерших отцов, оно служит в общем деле их воскрешения особой органической техникой и специальным животворным искусством воссоздания органов и новых тел из праха. В исчерпывающе полной постановке задача органосозидания, телостроения содержательно направлена на «постройку как собственного тела, так и тел своих отцов и предков»⁴¹. Реальными методами ее решения выступают гистотерапия и органотерапия, которые «не только служат обновлением, но и началом воссоздания своего организма, а вместе с тем и возвращением отцам отеческого...»⁴².

Методами психофизиологических исследований и регуляции в обществе достигается практическое и полное взаимознание – знание способностей каждого для участия в общем отцовском деле и личностных потребностей. На основании такой взаимности в деятельном самопознании определяются «как подушная подать каждого (т. е. его служба обществу), так и душевой его надел»⁴³ (т.е. возможность личного психофизического преображения в общем деле). Такое синтезируемое в ходе антропной регуляции психофизиологическое знание служит прочным фундаментом для установления естественных, глубоких и гармоничных психосоциальных связей и взаимодействий в форме особой общности – психократического общества.

В проекте общего дела психократия преодолевает структурные и функциональные рамки традиционной социальной организованности, задающей общество по типу организма, и, осуществляя во взаимных общественных отношениях

³⁹ См.: Федоров Н.Ф. Супраморализм, или всеобщий синтез (т.е. всеобщее объединение) С. 390.

⁴⁰ См.: Федоров Н.Ф. О задачах Конференции о разоружении. С. 294.

⁴¹ См.: Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве... С. 281.

⁴² См.: Федоров Н.Ф. Письмо к В.А. Кожевникову. С. 322.

⁴³ См.: Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве... С. 270.

«подобие точное Троицкого существа»⁴⁴, вырабатывает идеальную форму социально-психического устройства – общество по типу Троицы. В творческой исполненности общего дела и онтологическом преображении человечества психократия, по учению Федорова, охватывает весь мир, распространяется на все пласты реальности; «в труде познания и управления бездушной силою космоса»⁴⁵ психократия, в проективной мысли, будет уже неотделима от космологии, станет космократией и «выражением божественной красоты»⁴⁶. В предельном выражении такая форма регуляции раскрывается как творческое и полное «откровение Богочеловечества»⁴⁷, грядущее ведение и «стяжание Духа Святого»⁴⁸, означающее построение духоносной социальной соборности. Таким образом, в религиозно выраженной космологии человеческая история осознается как «теогонический процесс»⁴⁹. Апотеистическая дерзость человечества направлена на преодоление наиболее трагической неродственности в мире – его отделенности вместе с человеком от Бога. Ее содержание Соловьев раскрывал следующим образом: «Если все существующее (в природе или мировой душе) должно соединиться с Божеством – а в этом цель всего бытия, – то это единство, чтобы быть действительным единством, очевидно, должно быть обоюдным, т.е. идти не только от Бога, но и от природы, быть и ее собственным делом» [13, с. 137].

В полноте решения задач общего дела, в процессе активно-эволюционного обретения свойств новой антропности происходит одновременное динамическое раскрытие и самого гуманистического потенциала человека. Безусловно, в технологической среде третьего (по Федорову) или четвертого (по современному историческому факту) индустриализма классическая форма гуманизма неизбежно претерпевает трансформацию. Трансгуманистические соблазны индустрии 4.0, создающие риск «инновационного» переопределения сущности человека и всей культурно-исторической традиции гуманизма, актуализируют в сознании современного общества апокалиптические сюжеты постчеловеческого будущего. Трансгуманизм провоцирует новую форму гонки технологий, перенесенной в гуманистическую сферу и использующей самого человека, его антропологию как особый природный эволюционный ресурс. Трансгуманистический идейный нарратив сопряжен с угрозами возникновения новых линий раздела, киберсегрегации как технокультурной формы неродственности в обществе, пока еще тщетно стремящегося к глобальной и подлинной целостности, и тем самым застигает перспективы общего дела, к участию в котором призываются все без исключения – дела, открывающего онтологические горизонты для всего человечества. Сегодня супраморализм и супрагуманизм векового учения об общем апотеозисе про-

⁴⁴ См.: Федоров Н.Ф. Эволюция и коллективизм или воскрешение и объединение. С. 281.

⁴⁵ См.: Федоров Н.Ф. Супраморализм, или всеобщий синтез... С. 422; Федоров Н.Ф. О соединении двух разумов // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. II. С. 96 [25].

⁴⁶ См.: Федоров Н.Ф. Кризис марксизма // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. III. С. 283 [26].

⁴⁷ См.: Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. С. 172.

⁴⁸ См.: Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. С. 128.

⁴⁹ См.: Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. С. 142–145.

ективно (в деле) и активно (в мысли) противостоит современному технократически радикализованному гуманизму. Русская космофизия, представляя различные формы и способы усовершенствования природы «натурального» человека путем эволюционно направленной психофизиологической регуляции, постулирует органическое начало в возделывании культурной антропологии и неразрывно связанный с ним принцип «священной постепенности» процесса, реализующего стратегию «тихой эволюции». Принцип «органической гладкости» восходящей линии человеческого совершенства можно считать этическим обобщением проективной мысли философии космизма.

Список литературы

1. Булгаков С.Н. Агнец Божий: О Богочеловечестве. Ч. 1. Париж: YMCA-Press, 1933. 468 с.
2. Федоров Н.Ф. Сын, Человек и их синтез – Сын Человеческий // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. II. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 196–198.
3. Гачева А.Г., Семенова С.Г. О космизме в энциклопедическом жанре // Московский Софрат: Николай Федорович Федоров (1829–1903). М.: Академический проект, 2018. С. 291–316.
4. Федоров Н.Ф. Союз с Достоевским очень невыгоден для нас // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. IV. М.: Традиция, 1999. С. 14.
5. Федоров Н.Ф. Письмо к В.А. Кожевникову. Последняя треть ноября – начало декабря 1897 г. // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. IV. М.: Традиция, 1999. С. 322–323.
6. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1. М.: Правда, 1990. 490 с.
7. Соловьёв В.С. Чтения о богочеловечестве // Соловьёв В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 3–172.
8. Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства (Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим) // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. I. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 35–308.
9. Федоров Н.Ф. О задачах Конференции о разоружении // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. II. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 292–296.
10. Федоров Н.Ф. Заметки о статье В.С. Соловьёва «Лермонтов» // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. IV. М.: Традиция, 1999. С. 80–87.
11. Федоров Н.Ф. Письмо к В.А. Кожевникову. Между 8 и 12 июля 1898 г. // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. IV. М.: Традиция, 1999. С. 338–339.
12. Федоров Н.Ф. Супраморализм, или всеобщий синтез (т.е. всеобщее объединение) // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. I. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 388–441.
13. Соловьёв В.С. Оправдание добра: Нравственная философия. М.: Типо-лит. Д.А. Бонч-Бруевича, 1899. 615 с.
14. Федоров Н.Ф. Бессмертие, как привилегия сверхчеловеков (По поводу статьи В.С. Соловьёва о Лермонтове) // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. II. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 136–140.
15. Федоров Н.Ф. К отрицанию разъединения. Свобода совести – свобода на ложь и на рознь // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. IV. М.: Традиция, 1999. С. 131–138.
16. Федоров Н.Ф. «Не-делание» ли или же отеческое и братское дело // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. II. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 342–370.
17. Федоров Н.Ф. Кто наш общий враг, единый, везде и всегда присущий, в нас и вне нас живущий, но, тем не менее, враг лишь временный? // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. II. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 239.
18. Федоров Н.Ф. Самодержавие // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. II. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 3–38.

19. Федоров Н.Ф. О завершении роста человеческого рода; об его физическом совершеннoлетии и умственном несовершеннoлетии (К 3-му юбилейному акту) // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. II. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 299–300.
20. Федоров Н.Ф. Письмо к В.С. Соловьеву. Сентябрь – декабрь 1897 г. // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. IV. М.: Традиция, 1999. С. 318–321.
21. Федоров Н.Ф. Эволюция и коллективизм или воскрешение и объединение // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. III. М.: Традиция, 1997. С. 281.
22. Федоров Н.Ф. Задача Конференции мира // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. II. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 316–331.
23. Федоров Н.Ф. Умиротворение – заветная задача русских самодержцев // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. II. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 303–305.
24. Федоров Н.Ф. Внутренняя регуляция, или преобразование живущих, сынов, и первое воскрешение умерших, отцов, и первое вознесение их на иные миры (планеты) для расширения внешней регуляции, а с нею дальнейших воскрешений или священнодействий, как выражение супрамо-рализма // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. III. М.: Традиция, 1997. С. 355–359.
25. Федоров Н.Ф. О соединении двух разумов // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. II. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 95–96.
26. Федоров Н.Ф. Кризис марксизма // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. III. М.: Традиция, 1997. С. 382–283.

References

1. Bulgakov, S.N. *Agnets Bozhii: O Bogochelovechestve. Ch. I* [The Lamb of God: About God-manhood. Part 1]. Paris: YMCA-Press, 1933. 468 p.
2. Fedorov, N.F. Syn, Chelovek i ikh sintez – Syn Chelovecheskiy [Son, Man and Their Synthesis – Son of Man], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. II* [Collected Works in 4 vol., vol. II]. Moscow: Progress, 1995, pp. 196–198.
3. Gacheva, A.G., Semenova, S.G. O kosmizme v entsiklopedicheskom zhanre [About cosmism in the encyclopedic genre], in *Moskovskiy Sokrat: Nikolay Fedorovich Fedorov (1829–1903)* [Moscow Socrates: Nikolai Fedorovich Fedorov (1829–1903)]. Moscow: Akademicheskii proekt, 2018, pp. 291–316.
4. Fedorov, N.F. Soyuz s Dostoevskim ochen' nevygoden dlya nas [Union with Dostoevsky is very disadvantageous for us], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. IV* [Collected Works in 4 vol., vol. IV]. Moscow: Traditsiya, 1999, p. 14.
5. Fedorov, N.F. Pis'mo k V.A. Kozhevnikovu. Poslednyaya tret' noyabrya – nachalo dekabrya 1897 g. [Letter to V.A. Kozhevnikov. Last third of November – early December 1897], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. IV* [Collected Works in 4 vol., vol. IV]. Moscow: Traditsiya, 1999, pp. 322–323.
6. Florenskiy, P.A. *Stolp i utverzhdenie istiny. T. I* [Pillar and statement of truth. Vol. 1]. Moscow: Pravda, 1990. 490 p.
7. Solov'ev, V.S. Chteniya o bogochelovechestve [Readings about God-manhood], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Pravda, 1989, pp. 3–172.
8. Fedorov, N.F. Vopros o bratstve, ili rodstve, o prichinakh nebratskogo, nerodstvennogo, t.e. nemirnogo, sostoyaniya mira i o sredstvakh k vosstanovleniyu rodstva (Zapiska ot neuchenykh k uchenym, dukhovnym i svetskim, k veruyushchim i neveruyushchim) [The question of brotherhood, or kinship, about the reasons for non-brotherhood, unrelated, i.e. non-peaceful, state of the world and about the means to restore kinship (Note from the uneducated to the scientists, spiritual and secular, to believers and unbelievers)], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. I* [Collected Works in 4 vol., vol. I]. Moscow: Progress, 1995, pp. 35–308.
9. Fedorov, N.F. O zadachakh Konferentsii o razoruzhenii [About tasks of the Conference on Disarmament], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. II* [Collected Works in 4 vol., vol. II]. Moscow: Progress, 1995, pp. 292–296.
10. Fedorov, N.F. Zametki o stat'e V.S. Solov'eva «Lermontov» [Notes on the article by V.S. Solov'ov «Lermontov»], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. IV* [Collected Works in 4 vol.,

vol. IV]. Moscow: Traditsiya, 1999, pp. 80–87.

11. Fedorov, N.F. Pis'mo k V.A. Kozhevnikovu. Mezhdru 8 i 12 iyulya 1898 g. [Letter to V.A. Kozhevnikov. Between 8 and 12 July 1898], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. IV* [Collected Works in 4 vol., vol. IV]. Moscow: Traditsiya, 1999, pp. 338–339.

12. Fedorov, N.F. Supramoralizm, ili vseobshchiy sintez (t. e. vseobshchee ob"edinenie) [Supramoralism, or universal synthesis (i.e. universal unification)], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. I* [Collected Works in 4 vol., vol. I]. Moscow: Progress, 1995, pp. 388–441.

13. Solov'ev, V.S. *Opravdanie dobra: Nравstvennaya filosofiya* [The Justification of the Good: Moral philosophy]. Moscow: Tip. D.A. Bonch-Bruевич, 1899. 615 p.

14. Fedorov, N.F. Bessmertie, kak privilegiya sverkhchelovekov (Po povodu stat'i V.S. Solov'eva o Lermontove) [Immortality as a privilege of supermen (Regarding V.S. Soloviev's article about Lermontov)], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. II* [Collected Works in 4 vol., vol. II]. Moscow: Progress, 1995, pp. 136–140.

15. Fedorov, N.F. K otritsaniyu raz"edineniya. Svoboda sovesti – svoboda na lozh' i na rozn' [To the denial of separation. Freedom of conscience – freedom to lie and to strive], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. IV* [Collected Works in 4 vol., vol. IV]. Moscow: Traditsiya, 1999, pp. 131–138.

16. Fedorov, N.F. «Ne-delanie» li ili zhe otecheskoe i bratskoe delo [«Not-doing» or is it a fatherly and brotherly affair], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. II* [Collected Works in 4 vol., vol. II]. Moscow: Progress, 1995, pp. 342–370.

17. Fedorov, N.F. Kto nash obshchiy vrag, edinyy, vezde i vseгда prisushchiy, v nas i vne nas zhivushchiy, no, tem ne menee, vrag lish' vremennyy? [Who is our common enemy, one, everywhere and always inherent, living in us and outside of us, but, nevertheless, only a temporary enemy?], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. II* [Collected Works in 4 vol., vol. II]. Moscow: Progress, 1995, p. 239.

18. Fedorov, N.F. Samoderzhavie [Autocracy], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. II* [Collected Works in 4 vol., vol. II]. Moscow: Progress, 1995, pp. 3–38.

19. Fedorov, N.F. O zavershenii rosta chelovecheskogo roda; ob ego fizicheskom sovershennoletii i umstvennom nesovershennoletii (K 3-mu yubileynomu aktu) [The completion of the growth of the human race; about his physical majority and mental minority (To the 3rd anniversary act)], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. II* [Collected Works in 4 vol., vol. II]. Moscow: Progress, 1995, pp. 299–300.

20. Fedorov, N.F. Pis'mo k V.S. Solov'evu. Sentyabr' – dekabr' 1897 g. [Letter to V.S. Soloviev. September – December 1897], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. IV* [Collected Works in 4 vol., vol. IV]. Moscow: Traditsiya, 1999, pp. 318–321.

21. Fedorov, N.F. Evolyutsiya i kollektivizm ili voskreshenie i ob"edinenie [Evolution and collectivism or resurrection and unification], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. III* [Collected Works in 4 vol., vol. III]. Moscow: Traditsiya, 1997, p. 281.

22. Fedorov, N.F. Zadacha Konferentsii mira [Mission of the Peace Conference], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. II* [Collected Works in 4 vol., vol. II]. Moscow: Progress, 1995, pp. 316–331.

23. Fedorov, N.F. Umirotvorenie – zavetnaya zadacha russkikh samoderzhtsev [Pacification is the cherished task of the Russian autocrats], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. II* [Collected Works in 4 vol., vol. II]. Moscow: Progress, 1995, pp. 303–305.

24. Fedorov, N.F. Vnutrennyaya regulyatsiya, ili preobrazhenie zhivushchikh, synov, i pervoe voskreshenie umershikh, ottsov, i pervoe voznesenie ikh na inye miry (planety) dlya rasshireniya vneshney regulyatsii, a s neyu dal'neyshikh voskresheniy ili svyashchennodeystviy, kak vyrazhenie supramoralizma [Internal regulation, or transformation of the living, sons, and the first resurrection of the dead, fathers, and their first ascension to other worlds (planets) to expand external regulation, and with it further resurrections or sacred rites, as an expression of supramoralism], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. III* [Collected Works in 4 vol., vol. III]. Moscow: Traditsiya, 1997, pp. 355–359.

25. Fedorov, N.F. O soedinenii dvukh razumov [On the connection of two minds], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. II* [Collected Works in 4 vol., vol. II]. Moscow: Progress, 1995, pp. 95–96.

26. Fedorov, N.F. Krizis marksizma [Crisis of Marxism], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. III* [Collected Works in 4 vol., vol. III]. Moscow: Traditsiya, 1997, pp. 382–283.

К 140-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ АЛЕКСАНДРА БЛОКА

УДК 821.161.1:141.5

ББК 83.3(2):87

Игошева Татьяна Васильевна

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

Понятие «воли» в размышлениях А. Блока о революции

Рассматривается вопрос о смысловом наполнении понятия «воли», к которому активно обращается А. Блок в предреволюционные и революционные годы. Материалом для анализа стали Записные книжки и дневниковые записи Блока, относящиеся в основном к 1917 г. Особое внимание уделяется задаче прояснения круга значений, понятия «воли» в рамках философских представлений Блока. Исследуется развитие и трансформация блоковского представления о воле, которые происходили в разные периоды под различным философским воздействием. Показано, что в рассматриваемый период на формирование блоковского мировоззрения огромное влияние оказала философия А. Шопенгауэра. Выявляются существенные изменения в метафизических взглядах Блока революционной эпохи по сравнению с его ранним творческим периодом. В рамках сравнительного подхода проведено сопоставление взаимосвязей между понятиями «Мировая Воля», «музыка» и «стихия» у А. Блока, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше и Р. Вагнера. Сделан вывод о том, что Блок в 1917–1918 гг., характеризуя революцию, присоединяется к шопенгауэровскому определению двойственности Мировой Воли, включающей в себя одновременно разрушительное и созидательное начало, но вместе с тем при описании и характеристике революции он стремится к преодолению шопенгауэровского пессимизма через вагнеровское понимание духа музыки как проявления Мировой Воли в качестве творческой силы, организующей новый порядок жизни.

Ключевые слова: творчество А. Блока, революция в дневниковых записях и Записных книжках Блока, идеи Р. Вагнера, «воля к власти», «дух музыки» Ф. Ницше, «воля к жизни», «мир как воля» А. Шопенгауэра, онтологическая сущность воли в составе революции.

Igosheva Tat'yana Vasil'evna

Russian Literature Institute (the Pushkin House), Russian Academy of Sciences, Leading Researcher,
Doctor of Philology, Associate Professor, Russia, St. Petersburg, e-mail: tigosheva@mail.ru

Concept of «will» in the reflections of A. Block on the revolution

The question of the meaning of the concept of «will,» to which A. Block actively addresses in the pre-revolutionary and revolutionary years, is under consideration. The material for the study was Notebooks and diary records of the Block, mainly related to 1917. Particular attention is paid to the task of clarifying the range of meanings, the concept of «will» within the framework of the philosophical ideas of the Block. The development and transformation of the Block idea of will, which took place at different periods under various philosophical influence, is being investigated. It is shown that in the period under review the formation of the Block worldview was greatly influenced by the philosophy

of A. Schopenhauer. Significant changes are revealed in the metaphysical views of the Blok of the revolutionary era compared to its early creative period. As part of the comparative approach, a comparison was made between the concepts of «World Will,» Music «and» Elements «in Blok, Schopenhauer, Nietzsche and Wagner. It has been concluded that the Blok in 1917 - 1918 agrees with Schopenhauer 's definition of the ambivalence of the World Will, which includes both a destructive and creative beginning, but at the same time in describing and characterizing the revolution he wants to overcome Schopenhauer 's pessimism by adjusting it with Wagner 's representation of the spirit of music as a manifestation of the World Will as a force organizing a new order of life.

Keywords: A. Blok's work, the revolution in Blok's diaries and notebooks, R. Wagner's ideas, «will to power», «spirit of music» by F. Nietzsche, «will to live», «world as will» by A. Schopenhauer, Ontological essence will be like part of the revolution

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.3.079-092

Ранний период творчества Блока был отмечен желанием отыскать основные законы бытия, некое универсальное мировое первоначало. Стремление найти такие онтологические основания сближали Блока с теми философами-метафизиками, которые ставили задачу заглянуть за пределы очевидной реальности в онтологическую глубину жизни и обнаружить внеэмпирические процессы мирового универсума.

В ранний период творчества Блока центром его творческой картины мира стало представление о Мировой Душе, развивавшееся у него в рамках философской традиции: Платон – Плотин – Шеллинг – Вл. Соловьев. В соответствии с этим представлением у автора «Стихов о Прекрасной Даме» оформлялся и понятийный язык, с помощью которого, возможно, подчас и вопреки философской логике, он творчески выражал свою авторскую картину бытия.

Позднее, уже за пределами «первого тома», идея Мировой Души оказывается несколько потесненной (но не вытесненной из творчества Блока вовсе) и на первый план блоковской картины мира выдвигаются такие понятия, как ‘воля’, ‘Мировая Воля’ и некоторые другие, с точки зрения автора «Двенадцати» синонимичные им. Обращаясь к этим категориям, Блок полагал, что с помощью них он не просто раскрывает и уточняет структуру бытия, но и, выявляя роль Мировой Души и Мировой Воли в развитии мира, предсказывает его будущее. Поэтому в своем докладе «О современном состоянии русского символизма» (1910 г.), он подчеркивал: «...для отдания отчета в пройденном пути и для гаданий о будущем - я избираю язык поневоле условный» [1, с. 426] (курсив наш. – Т.И.). Безусловно, это был язык не строгих понятий, но символов.

И если генезис и эволюция идеи Мировой Души в творческом сознании Блока в основных контурах исследователями уже очерчены, то понятие ‘воли’ привлекало к себе лишь эпизодическое внимание филологов-блоковедов в связи с другими исследуемыми вопросами и проблемами (З.Г. Минц совместно с Ю.М. Лотманом в связи с романтическим понятием ‘воля’¹; Д.М. Поцепня – с

¹ См.: Лотман Ю., Минц З. »Человек природы» в русской литературе XIX века и «цыганская те-

идеей музыки у Блока²; Д.М. Магомедова в связи с темой Блок и Вагнер³, Е. Чугунова – в связи с темой «Блок – Вагнер – Ницше»⁴). Вместе с тем задача прояснения круга значений, развития и трансформации понятия ‘воли’ в рамках блоковских философских представлений до сих пор остается актуальной. И мы, отнюдь не претендуя исчерпать заявленную тему, ставим задачу представить некоторые из подходов для ее рассмотрения.

К понятию ‘воли’ Блок обращался на протяжении всего своего творческого развития, но в разные периоды степень интенсивности такого обращения была разной, и при этом актуальными становились различные его значения. В стихах «первого тома», согласно «Частотному словарю “Стихов о Прекрасной Даме»», – всего 3 случая употребления интересующего нас слова ‘воля’⁵, в письмах и статьях этого периода – еще несколько случаев⁶. Однако после революционных событий 1905 г. (в лирике «второго» и «третьего» томов) объем словоупотребления ‘воли’ резко возрастает⁷.

Известно, что слово «воля» – полисеманлично и, как отмечают лингвисты, в нем можно выделить два смысловых инварианта или два одноименных концепта: 1) способность осуществлять свои желания, поставленные перед собой цели; 2) свобода в проявлении чего-либо⁸. Т.е., понятийный состав ‘воли’ концентрирует вокруг себя концепты, означающие психические свойства индивида, состояния его души и вместе с тем отрицание каких-либо границ, пределов. В разные периоды поэт обращался и к обоим смысловым инвариантам ‘воли’, и к ряду их вариантов.

Помимо лингвистического аспекта в блоковском употреблении слова

ма» у Блока // Блоковский сборник (1): Труды науч. конф., посвящ. изучению жизни и творчества А. А. Блока, май 1962 г. Тарту, 1964. С. 98–156 [2].

² См.: Поцепня Д.М. Проза А. Блока. Стилистические проблемы. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1976 [3].

³ См.: Магомедова Д.М. О генезисе и значении символа «мировой оркестр» в творчестве А. Блока // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 1974. № 5. С. 10–19 [4]; Магомедова Д.М. Блок и Вагнер // Магомедова Д.М. Автобиографический миф в творчестве А. Блока. М.: Мартин, 1997. С. 85–110 [5].

⁴ См.: Чугунова Е.Е. «Океан – сердце мое...» (к вопросу о триаде «Блок – Вагнер – Ницше») // Александр Блок. Исследования и материалы. Т. 4. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2011. С. 163–177 [6].

⁵ Минц З.Г. Поэтика Александра Блока. СПб.: Искусство, 1999. С. 669 [7].

⁶ Например, в письме С.Соловьеву от 20 марта 1903 г., в котором Блок сообщает корреспонденту о своей предстоящей женитьбе, он, в частности, пишет: «Здесь глубоко испытываются храмовые законы Молчаливой Воли, в которых “тяжкий млат, дробя стекло, кует булат”» (см.: Литературное наследство. Т. 92, кн. 1. М.: Наука, 1980. С. 331–332 [8]). Здесь характерно само написание словосочетания «Молчаливой Воли» прописными буквами.

⁷ Только в стихах «второго тома» (не считая прозы Блока) слово «воля» употреблено 25 раз. В «третьем томе» частотность употребления интересующего нас слова увеличивается именно в прозе, вместе с тем уменьшается (по сравнению со «вторым» томом примерно в 2 раза) в этот период - в стихах.

⁸ См.: Петровых Н.М. Концепты воля и свобода в русском языковом сознании // Известия Уральского государственного университета. Сер. Гуманитарные науки: История. Филология. Искусствоведение; 2002. Вып. 5, № 24. С. 207–217 [9].

«воля» необходимо выделить аспект философский, поскольку поэт нередко апеллировал к слову ‘воля’ именно в этом качестве. При ближайшем рассмотрении вполне выявляется и та философская традиция, в рамках которой Блок обращается к понятию ‘воля’ в процессе формирования своей творческой картины мира.

На протяжении нескольких веков (и в античную, и в более поздние эпохи) ‘воля’ рассматривалась в контексте философской и религиозной *этики*⁹: при помощи важнейших понятий «естественного хотения» и «вольного согласия» (Бернард Клервосский) отстаивались две противоположные друг другу ключевые позиции – полная пассивность человеческой воли (детерминизм, фатализм) и свобода воли; свобода воли и благодать Божия. В начале XIX в. А. Шопенгауэр сделал очень важный шаг (по сравнению с предшествующей традицией): он вывел философствование о воле за пределы области *этики* в сферу *метафизики*. Этот метафизический аспект ‘воли’ оказался важен для Блока.

О том, что поэт был знаком с идеями Шопенгауэра, говорит ряд фактов. Во-первых, Шопенгауэр в составе группы других крупнейших философов входил в круг интеллектуальных интересов русского символизма. Корреспонденты Блока, например Андрей Белый и С. Соловьёв в 1903 – 1904 гг. в своих письмах, адресованных автору «Стихов о Прекрасной Даме», активно обращались к основным положениям философии Шопенгауэра¹⁰. Во-вторых, ряд изданий из блоковской библиотеки свидетельствует об интересе поэта к этому философу. Так, в его библиотеке имелось издание трудов немецкого философа: «Шопенгауэр А. О писательстве и слоге» (СПб., 1893). В конце 1903 г. в журнале «Новый путь», с которым сотрудничал Блок, была опубликована статья И. Вернера «Тип Кириллова у Достоевского». На страницах, где помещена эта работа, Блок, по словам И.В. Корецкой, сделал «более ста помет»¹¹. Обращает внимание на себя тот факт, что Блок выделял те фрагменты текста, которые были посвящены идеям волюнтаризма Ницше, оформившимся под влиянием Шопенгауэра. Корецкая отмечает, что Блок выделяет тезисы волюнтаристской гносеологии и возле них на полях везде делает пометку «воля»¹². Кроме того, на

⁹ См.: Соловьёв Вл. Свобода воли // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXIX. СПб.: Брокгауз и Ефрон, 1900. С. 165–169 [10].

¹⁰ См., например С. Соловьёв в письме Блоку от 18 февраля 1904 г.: «Любовь есть существо, вечное, созидающее, хранящее и ведущее к воссоединению с собой. К берегу любви философская мысль текла, минуя многие острова. Имя одного острова «слепая воля» (Шопенгауэр), затем «бессознательное» Гартмана. Но об этом поговорим в Шахматове, даст бог» (см.: Литературное наследство. Т. 92, кн. 1. С. 365 [8]). Или в его же письме первой половины октября 1904 г.: «Я был весь заряжен Брюсовым и Пшибышевским, Ницше и Шопенгауэром. Меня раздавливал образ слепой, жестокой природы (Хаос)»; «Мир как воля сменился миром как представлением» [8, с. 379]. См. также: Андрей Белый, Александр Блок. Переписка. 1903 – 1919. М.: Прогресс-Плеяда, 2001. С. 25 [11].

¹¹ См.: Корецкая И.В. Блок о Достоевском (по неизвестным материалам) // ЛН. Т. 92. Кн. 4. М.: Наука, 1987. С. 13 [12].

¹² Там же. С. 33.

страницах важного для того времени издания «История новой философии» К. Фишера¹³ также имеется ряд помет, свидетельствующих об интересе, проявляемом Блоком к вопросам философии¹⁴. В-третьих, в блоковской прозе присутствуют упоминания имени Шопенгауэра и обращения к основным положениям его философии¹⁵.

Все это говорит о том, что, возможно не всегда по первоисточникам, но, тем не менее Блок был знаком с основными положениями философии Шопенгауэра. Подтверждением этому является присутствие понятия ‘воли’ в его категориальном репертуаре: его смысловое наполнение при этом восходит как к *этической философии*, так и к шопенгауэровской *метафизике волюнтаризма*. Для того, чтобы убедиться в этом, нужен не только анализ самого понятия ‘воли’, но и того контекста, в котором оно употребляется, поскольку норма контекста помогает выявлять конкретное смысловое наполнение интересующей нас философской категории¹⁶.

Достаточно плотное присутствие шопенгауэровской терминологии в блоковских прозаических текстах свидетельствует, что обращение к ней у поэта, во-первых, не случайно; во-вторых, за системой понятий скрывается комплекс идей, если и не вполне шопенгауэровский по своему характеру, то все же восходящий к нему и на его основе самостоятельно, индивидуально разработанный Блоком¹⁷.

В 1910-е годы, наполненные предчувствиями приближающейся катастрофы, метафизические представления Блока о воле вполне выкристаллизовались, что дает основание сделать предварительный срез и понаблюдать за тем, какое место занимает понятие ‘воли’ в его размышлениях о революции. Материалом для такой обсервации, за некоторым исключением, стали Записные книжки и дневниковые записи Блока, относящиеся к 1917 г.

Сразу отметим, что в дневниках и записных книжках Блока этого времени не обнаруживается употребления слова ‘воля’ в значении «социальной свободы», хотя, казалось бы, в эпоху потрясений обращение именно к этому зна-

¹³ И. Лапшин в 1903 г. считал том «Истории философии» К. Фишера «едва ли не лучшим трудом о философии Шопенгауэра» (см.: Лапшин И. Шопенгауэр // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXIX. СПб.: Брокгауз и Ефрон, 1903. С. 789 [13]).

¹⁴ При этом необходимо отметить тот факт, что том Фишера, посвященный Шопенгауэру, отсутствует среди изданий блоковской библиотеки, хотя это не отменяет возможности знакомства с этим изданием из других источников.

¹⁵ Например: «Никогда не верю я так в жизнь, как при чтении “отца” пессимизма Шопенгауэра: человек думал так – и жил! Значит могуча и непобедима жизнь» [1, с. 192].

¹⁶ См. о понятии «норма контекста» со ссылкой на труды Б.А. Ларина: Поцепня Д.М. Проза А. Блока. Стилистические проблемы. С. 10–11.

¹⁷ Блок писал: «Каждый день истекшего двухлетия – для всех нас есть день изживания последствий окончившейся революции <...> каждый изживал эти дни по-своему: активно, пассивно, сочувственно, тупо, весело, клонясь к смерти, наполняясь волею к жизни, – каждый по-своему, но все равно – с чувством ее неотступного присутствия» [14, с. 485] (курсив наш – Т.И.).

чению было бы уместно и совершенно естественно. Какие же из значений слова 'воля' привлекают в это время Блока?

Во-первых, Блок употребляет понятие 'воля' в значении индивидуально-волеизъявления человека. В дневниковой записи от 1 июня 1917 г. он отмечает: «Труд – это написано на красном знамени революции. Труд – священный труд, дающий людям жить, воспитывающий ум и *волю*, и сердце» [15, с. 255] (курсив наш. – *Т.И.*). Здесь 'воля' используется в значении «способность осуществлять свои желания, поставленные перед собой цели», и специфические шопенгауэровские оттенки в данном случае отсутствуют.

Во-вторых, для Блока безусловна связь личной человеческой воли с миром сущностей. Неслучайно в свое время он записывал: «есть мировые связи, большие, чем я»¹⁸. И в таком случае 'воля' у Блока приобретает характер философского, метафизического понятия, в составе семантики которого уже можно обнаружить присутствие элементов шопенгауэровской концепции «мира как воли».

Летом 1917 г. Блок записал: «Я по-прежнему “не могу выбрать». Для выбора нужно действие **воли**. Опоры для нее я могу искать только в небе, но небо – сейчас пустое для меня (вся моя жизнь под этим углом, и как это случилось). То есть, утвердив себя как *художник*, я поплатился тем, что узаконил, констатировал *середину* жизни – “пустую» (естественно), потому что – слишком полную содержанием преходящим» [15, с. 280].

Из этой записи следует, что Блок сделал шаг от понимания 'воли' как проявления человеческой психики к пониманию ее в качестве философской категории – базового понятия, при помощи которого возможно более точное описание устройства мира в его метафизической основе. Об этом говорит прежде всего стремление найти основание для действия индивидуальной воли «в небе», т.е. за пределами эмпирического бытия.

Это был шаг навстречу Шопенгауэру, который понимал 'волю' всеобъемлюще – как «глубочайшую сущность жизни»¹⁹, пронизывающую весь состав бытия, вследствие чего, по мнению немецкого философа, в мире нет ничего иного, кроме воли. Важно и то, что соотношение личности и воли у Шопенгауэра обратно традиционному пониманию: не личность – носитель воли, а «личность – явление воли»²⁰, т.е. личность – объективация в материальных формах развоплощенной космической воли. Не отсюда ли у Блока необходимость в установлении связей индивидуальной воли «от неба»?

Поздний Блок вслед за Шопенгауэром был склонен воспринимать волю как самообнаруживающее себя в мире некое универсальное первоначало бытия, к которому восходит все множество личных человеческих волей. И это множество личных волей входит в состав единой Мировой Воли – понятие, которое в историю философии ввел Шопенгауэр.

¹⁸ См.: Блок А.А. Дневники // Блок А. Собр. соч. в 8 т. Т. 7. М.; Л.: Худож. лит.-ра, 1963. С. 176 [15].

¹⁹ См.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М.: Наука, 1993. Т. I. С. 410 [16].

²⁰ Там же. С. 240.

В своем учении Шопенгауэр развивал мысль о мире как представлении субъекта и мире как воле к жизни. При этом мир представлений, по Шопенгауэру, зависит от Мировой Воли и в полной мере подчинен ей. Следовательно, Мировая Воля – ключ ко всем мировым явлениям.

Мировая Воля у Шопенгауэра «способна к объективации, воплощению в материальных формах и в ходе этого процесса она проходит ряд ступеней, каждая из которых оспаривает у другой материю, пространство и время. <...> Восходя по биологическим ступеням (царство растений, царство животных), воля становится более совершенной и сознательной, но вместе с тем она принимает все более жестокий и мучительный для самой себя и притом морально отрицательный характер» [17, с. 82]. Немецкий философ описывает ее как двойственную по своей природе энергию: и бессознательную стихийную силу, могучую и разрушительную, но одновременно и творческий принцип, порождающий все вещи, явления и процессы и обновляющий жизнь.

Этот комплекс шопенгауэровских идей становится для Блока во второй половине 1910-х годов кодом, в соответствии с которым он выстраивает свое представление о мире, в связи с чем свое собственное мировоззрение этого периода он выражает, привлекая понятия «Мира как воли и представления», среди которых центральным является категория 'воли', под которой он часто имеет в виду 'Мировую Волю'.

Если в ранней картине мира Блока центральное место занимала Мировая Душа, то в поздний период ее место начинает занимать Мировая Воля. Здесь важно, что и сам автор «Мира как воли и представления» склонен был определенным образом соотносить эти два космических начала мироздания. Он писал: «жизненное начало, – не душа, а ... радикал души, и это есть воля»²¹, ставя при этом Мировую Волю выше Мировой Души, считая Мировую Волю своеобразной квинтэссенцией, «радикалом» Мировой Души.

14 апреля 1917 г. Блок сделал следующую запись в записной книжке: «Я не имею ясного взгляда на происходящее, тогда как *волею судьбы* я поставлен свидетелем великой эпохи. *Волею судьбы* (не своей *слабой силы*) я художник, т.е. свидетель. Нужен ли художник демократии?» [19, с. 316] (курсив наш. – Т.И.). В этой записи обращают на себя внимание словосочетания «волею судьбы» и «не своей слабой силы»: «волею судьбы», на наш взгляд, – это своеобразный блоковский сплав веры в судьбу с шопенгауэровской Мировой Волей, а «своя слабая сила» является синонимом сочетанию «своя слабая воля». Здесь сталкиваются понятия личной человеческой воли, которая оценивается автором «слабой силой», и воли надындивидуальной, по отношению к которой Блок занимает позицию фаталиста, столь свойственную шопенгауэровскому мировоззрению²².

В записной книжке под датой 5 ноября 1915 г. Блок оставляет разверну-

²¹ См.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М.: Наука, 1993. Т. II. С. 29 [18].

²² Например, Шопенгауэр подчеркивал: «...проявление воли подчинено закону необходимости, т.е. закону основания» [16, с. 241].

тое рассуждение о народе и его «еще не тронутых силах»; о том, что «нашим детям предстоит в ближайшем будущем входить во все более тесное общение с народом»²³, вследствие чего нужно уметь правильно понимать содержание фольклора. Далее Блок продолжает рассуждать: «нечего совать детям непременно *все* русские сказки; если не умеете объяснить в них совсем ничего, не давайте злобных и жестоких; но если умеете хоть немного, откройте в этой жестокости хоть ее *несчастную*, униженную сторону; если же умеете больше покажите в ней творческое, откройте сторону могучей силы и воли, которая только не знает способа применить себя и «переливается по жилочкам» [19, с. 276].

Блоковское понимание ‘воли’ здесь вновь сближено с шопенгауэровским: во-первых, Блок понимает ее как объективацию (у Блока народ и есть воплощение в материальных формах метафизической основы жизни – воли), во-вторых, как мощную, но слепую, стихийную силу²⁴; в-третьих, как противоречивую в своей глубинной основе сущность (у Блока она униженная, злая, жестокая и творческая одновременно). Но и у Шопенгауэра Мировая Воля – носительница *противоречий*. Однако эти противоречия в его понимании существуют только внутри *единства* воли. Шопенгауэр подчеркивает: «...борьба – только проявление сущностного для воли раздвоения с самой собой» [16, с. 270]. Народ как объективация Мировой Воли, в характеристике Блока, – *единство*, но единство внутренне *противоречивое*. В приведенной записи Блок вновь сближает понятия ‘силы’ и ‘воли’. А Шопенгауэр по поводу соотношения этих двух оставил следующее суждение: «До сих пор понятие воли подводили под понятие силы; я же поступаю наоборот и хочу, чтобы каждая сила в природе мыслилась как воля» [16, с. 239]. Блок, собственно говоря, здесь мыслит вполне по Шопенгауэру: народную силу он трактует как объективированную волю, которая не видит себе цели, или, говоря блоковскими словами, «не знает способа применить себя», то есть она стихийна и слепа по своей изначальной природе. У Шопенгауэра Мировая Воля – универсальная иррациональная стихия. У Блока народ понимается одной из форм объективации Мировой Воли, ведущей себя в согласии со своей онтологически стихийной природой.

В отличие от Шопенгауэра, выдвигавшего во главу угла своего видения мира идею Мировой Воли, которая у него характеризуется рядом свойств и среди них – стихийностью, Блок, как будто бы не вполне удовлетворенный шопенгауэровским определением ‘воли’, выдвигает *стихийность* на первый план и, более того, оформляет ее в *самостоятельную* категорию, что хорошо видно в его ключевой для пореволюционной эпохи статье «Крушение гуманизма» (1919 г.). В этой статье Блок понимает природную, социально-историческую и творческую стихии вполне в согласии с шопенгауэровскими построениями: как разные ступени объективации Мировой Воли. Блоковская

²³ См.: Блок А. Записные книжки. М.; Л.: Худож. лит.-ра, 1965. С. 275 [19].

²⁴ Ср. у Шопенгауэра: «на самой низкой ступени воля предстает перед нами как слепое влечение, как темный, глухой порыв» [16, с. 272].

‘стихия’ в его размышлениях – философский коррелят ‘Мировой Воли’. Летом 1917 г. он делает лаконичную запись, подтверждающую это представление: «Большевизм (стихия)»²⁵.

Блоковская запись от 5 ноября 1915 г., о которой шла речь выше, заканчивается выражением надежды на великое возрождение русского народа и России: «...а какое великое *возрождение*, т.е. *сдвиг всех сил*, нам предстоит, и до какой степени техника и художественное творчество немислимы друг без друга (технэ по-гречески – искусство), мы скоро увидим, ибо, если мы только выправимся после этого потопа, нам предстоит перенестись как на крыльях в эпоху *великого возрождения*, проходящего под знаком *мужественности и воли*» [19, с. 276].

Здесь весьма характерна расстановка смысловых акцентов: блоковские чаяния великого возрождения, «сдвига всех сил», корреспондируют с его ранней идеей мистического преображения несовершенного земного существования, однако теперь, по Блоку, оно должно произойти не под знаком женственности и Мировой Души (как это мыслилось в период «Стихов о Прекрасной Даме»), а под знаком *мужественности и воли*²⁶.

Дневниковая запись Блока от 13 июня 1917 г. также связана с кругом идей Шопенгауэра. В частности, в этой записи он отмечает: «Опять – молодое, летающее тело. <...> Опять набегает запредельная страсть, ужас желания жить» [15, с. 261].

Человеческое тело, по Шопенгауэру, как уже было отмечено выше, это телесное воплощение, объективация Мировой Воли, нашедшей в человеке всего лишь своего материального носителя. В шопенгауэровском контексте словосочетания Блока о «запредельной страсти» и «желании жить» воспринимаются как выражения, свидетельствующие о высшей степени проявления Мировой Воли в границах отдельной человеческой личности. «Желание жить» при этом семантически достаточно близко шопенгауэровскому ‘воля к жизни’. Вместе с тем у Блока «желание жить» сопровождается повышенно оценочным словом «ужас» («ужас желания жить»), которое, на первый взгляд, вступает в противоречие «желанию жить». Между тем такая оценка, по-видимому, может быть связана с представлением Шопенгауэра о жизни, являющейся страданием, в рамках которого понимающий эту истину созерцатель Мировой Воли поднимается до созерцания идей (высшая форма объективации Мировой Воли, по Шопенгауэру), а не участвует в переживании виталистского порыва воли в самом себе. Смерть способна избавить человека от страданий повседневной жизни, смерть, с точки зрения автора «Мира как воли и представления», – бесспорно, является «настоящей целью жизни и нельзя указать другой цели

²⁵ См.: Блок А.А. Дневники // Блок А. Собр. соч. в 8 т. Т. 7. С. 292.

²⁶ Ср.: в Предисловии к поэме «Возмездие», написанном в 1919 г., Блок, оглядываясь на начало 1910-х годов, отмечал их мужественное начало: «Именно мужественное веянье преобладало» (см.: Блок А.А. Возмездие. Предисловие // Блок А. Собр. соч. в 8 т. Т. 3. М.; Л.: Худож. лит.-ра, 1960. С. 293 [20]).

нашего бытия, кроме уразумения, что лучше бы нас совсем не было. Это самая важная из всех истин» [16, с. 279].

Многочисленные высказывания Блока о его желании смерти в контексте шопенгауэровских идей вполне можно трактовать как философскую 'волю к смерти'. Вследствие чего блоковская фраза «ужас желания жить», звучит уже не столь парадоксально. Если целью человеческой жизни, по Шопенгауэру, является смерть, поскольку жизнь это – страдание, а смерть – желаемое слияние с Мировой Волей, то человек должен добровольно выбрать смерть. И когда Блок подмечает в самом себе «молодое летающее тело», «запредельную страсть», это оценивается им как активное проявление Мировой Воли, как «желание жить» в формах отдельной человеческой жизни, что философски – неправильно, поскольку, по Шопенгауэру, человек должен подавлять в самом себе «волю к жизни», «понижать ее градус» – вот, вероятно, откуда возникла оценка этой внезапной волны желания жить как «ужас».

Кроме шопенгауэровского кода, которым пользовался Блок во второй половине 1910-х гг., среди записей 1917 г. можно найти и такие, где шопенгауэровский контекст осложняется ницшеанским и вагнеровским.

В конце XIX в. Ницше вновь возвращает 'волю' из сферы метафизики, куда ее перевел Шопенгауэр, в область психологии, рассматривая ее в антропологическом аспекте. Для Ницше 'воля' есть конкретная, индивидуальная воля человека, и из всего спектра волевых целеполаганий важнейшей для него является 'воля к власти' – главная форма самоутверждения 'воли к жизни', которая, в отличие от Шопенгауэра, у Ницше оценивается высоко положительным образом. В понимании принципа воли позиция Ницше, утверждавшего волю к жизни, полноту чувственного переживания жизни, противоположна точке зрения Шопенгауэра, развивавшего учение об отрицании воли к жизни. Если, по Шопенгауэру, бытие человека в мире трагично и единственный выход для него – стремление подавить или хотя бы ослабить в себе волю к жизни, то Ницше утверждал, что нужно дать ей развернуться в полную силу.

В дни революции Блок актуализирует ницшеанское значение 'воли'. Об этом свидетельствует, например, его дневниковая запись от 25 мая 1917 г.: «Революция предполагает *волю*; было ли действие *воли*? Было со стороны небольшой кучки лиц. Не знаю, была ли революция?» [15, с. 255] (курсив наш. – Т.И.). Как видится, рассуждение Блока здесь вновь строится на столкновении двойного значения 'воли': мировой и индивидуальной (точнее, суммы индивидуальных). Фраза «было ли *действие* воли» свидетельствует о тяготении употребленного в этом контексте слова 'воля' к шопенгауэровскому представлению о 'Мировой Воле', а блоковское суждение о том, что проявление воли было «со стороны небольшой кучки лиц», – скорее, к ницшеанскому концепту 'воля к власти'. Блок явно противопоставляет друг другу проявление индивидуальной человеческой воли и Мировой. Революция при этом понимается как следствие деятельности Мировой Воли, но никак не волевого проявления «небольшой кучки лиц». Отсюда и блоковское сомнение «была ли революция?».

Неслучайно при чтении статьи Вяч. Иванова «О “Цыганах” Пушкина» Блок обращает свое внимание на рассуждения автора о сверхличной воле и «случайной множественности» и подчеркивает, видимо, соглашаясь с Ивановым, его слова о том, что «сверхличная воля», будучи проявлением «вселенского начала», сильнее «всякой случайной множественности»²⁷.

И, наконец, последнее, на что хотелось бы обратить внимание в данной статье.

Е.Е. Чугунова, посвятившая свою статью идее музыки в триаде «Блок – Вагнер – Ницше», отмечает: «...главным показателем, объединяющим трех авторов, можно считать категорию “музыки», а также общекультурный источник ее оформления, а именно – философию Артура Шопенгауэра, влияние которой на Блока можно считать опосредованным, а на Вагнера и Ницше – непосредственным» [5, с. 168]. Думается, что имя Шопенгауэра, выведенное исследовательницей за пределы прямого влияния на Блока, все же стоит включить в общую цепочку: Блок – Шопенгауэр – Вагнер – Ницше, поскольку в синонимических рядах, при помощи которых автор «Двенадцати» определяет природу и характер революции, он пользуется не только понятиями ‘музыки’, ‘стихий’, но и ‘воли’: «...главное, что несет в себе и с собою всякая революция: волевой, музыкальный, синтетический ее порыв ...»²⁸. В данном фрагменте в синонимическом ряду, выстроенном Блоком, ‘синтетический’ по отношению к порыву революции отсылает к понятийной системе Вагнера, ‘волевой’ – Шопенгауэра и Вагнера, ‘музыкальный’ – одновременно и Ницше, и Вагнера, и Шопенгауэра. Важно, что первым среди тех, кто сближал понятия ‘воли’ и ‘музыки’, был Шопенгауэр, считавший, что «музыка – такая же непосредственная объективация и отражения всей воли ...»²⁹; и в другом месте: «<...> Мир можно было бы с таким же правом называть воплощенной музыкой, как и воплощенной волей»³⁰.

В отличие от Ницше, отказывавшегося в собственной философии от обращения к шопенгауэровскому понятию Мировой Воли, Вагнер, испытавший громадное влияние автора «Мира как воли и представления», принимает его и вследствие этого представляет музыку в качестве музыкально оформленного проявления Мировой Воли. Хорошо понимал это Вяч. Иванов, который в своей статье «Вагнер и Дионисово действо» определил соотношение музыки и воли у композитора следующим образом: «...многоустая и все-же немая Воля поет у Вагнера бессловесным хором музыкальных орудий глубинные первоосновы <...>» [21, с. 66].

Вместе с тем, в отличие от Шопенгауэра, понимавшего Мировую Волю как слепую, не знающую космической цели силу, энергию, Вагнер более оптимистичен: он в гораздо большей степени, чем Шопенгауэр, делал акцент на том, что порыв музыки-Мировой Воли, совершающийся в метафизических ми-

²⁷ См.: Иванов Вяч. «О “Цыганах” Пушкина» // Иванов Вяч. По звездам. СПб.: Оры, 1909. С. 188 [21].

²⁸ См.: Блок А.А. Крушение гуманизма // Блок А. Собр. соч. в 8 т. Т. 6. С. 106.

²⁹ См.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. С. 366.

³⁰ Там же. С. 371. А. Белый в письме Блоку от 6 января 1903 г. писал: «Музыка – созерцание метафизической воли по Шопенгауэру» [11, с. 25].

рах и оборачивающийся революцией в социально-исторической жизни, способен принести в мир гармонию. Т.е., несмотря на присутствие в языке Блока революционной эпохи ницшеанского понятия «дух музыки», его смысловое наполнение у автора «Двенадцати» в период революции приближено к Шопенгауэру и Вагнеру, поскольку именно они (но не Ницше) не только сближают, но и практически отождествляют ‘музыку и ‘волю’. По Блоку же, революция и есть воплощение в формах земной жизни музыки-Мировой Воли. Вот почему 7 августа 1917 г. Блок записывает: «Задача русской культуры – направить этот огонь на то, что нужно сжечь; буйство Стеньки и Емельки превратить в *волевою музыкальную волну*, поставить разрушению такие преграды, которые не ослабят напора огня, но организуют этот напор; организовать буйную волну; ленивое тление, в котором тоже таится возможность вспышки буйства, направить в распутинские углы души и там раздуть его в костер до неба, чтобы сгорела хитрая, ленивая, рабская похоть» [15, с. 297] (курсив наш. – Т.И.).

Лексический состав приведенного суждения Блока распадается на две группы. Первая объединяется вокруг шопенгауэровского понятия ‘Мировой Воли’ в ее стихийном разрушительном аспекте: «буйный», «буйство» (дважды), «вспышка», «напор», «огонь», «костер», «сгорела». Вторая – вокруг понятия ‘Мировой Воли’, скорее, в ее вагнеровском звучании – организующем, творческом моменте: «волевая музыкальная волна», «преграда», «организуют напор», «организуют волю», «направить». Блоковский пафос характеристики революции 1917 г. заключается в его согласии с шопенгауэровским определением двойственности Мировой Воли, включающей в себя противоположные начала разрушительных и созидательных энергий. Но вместе с тем Блок этого времени стремится к преодолению шопенгауэровского пессимизма, корректируя его уже вагнеровским пониманием музыки-Мировой Воли как организующего новый порядок жизни космического начала.

Список литературы

1. Блок А. О современном состоянии русского символизма // Блок А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М.; Л.: Худож. лит., 1962. 800 с.
2. Лотман Ю., Минц З. «Человек природы» в русской литературе XIX века и «цыганская тема» у Блока // Блоковский сборник (1): Труды науч. конф., посвящ. изучению жизни и творчества А.А. Блока, май 1962 г. Тарту, 1964. С. 98–156.
3. Поцепня Д.М. Проза А. Блока. Стилистические проблемы. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1976. 135 с.
4. Магомедова Д.М. О генезисе и значении символа «мировой оркестр» в творчестве А. Блока // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 1974. № 5. С. 10–19.
5. Магомедова Д.М. Блок и Вагнер // Магомедова Д.М. Автобиографический миф в творчестве А. Блока. М.: Мартин, 1997. С. 85–110.
6. Чугунова Е.Е. «Океан – сердце мое...» (к вопросу о триаде «Блок – Вагнер – Ницше») // Александр Блок. Исследования и материалы. Т. 4. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2011. С. 163–177.
7. Минц З.Г. Поэтика Александра Блока. СПб.: Искусство, 1999. 727 с.
8. Литературное наследство. Т. 92, кн. 1. М.: Наука, 1980. 564 с.

9. Петровых Н.М. Концепты воля и свобода в русском языковом сознании // Известия Уральского государственного университета. Сер. Гуманитарные науки: История. Филология. Искусствоведение. 2002. Вып. 5, № 24. С. 207–217.
10. Соловьев Вл. Свобода воли // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXIX. СПб.: Брокгауз и Ефрон, 1900. С. 165–169.
11. Андрей Белый, Александр Блок. Переписка. 1903–1919. М.: Прогресс-Плеяда, 2001. 672 с.
12. Корецкая И.В. Блок о Достоевском (по неизвестным материалам) // ЛН. Т. 92. Кн. 4. М.: Наука, 1987. С. 13–33.
13. Лапшин И. Шопенгауэр // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXIX. СПб.: Брокгауз и Ефрон, 1903. С.789.
14. Блок А.А. Крушение гуманизма // Блок А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 6. М.; Л.: Худож. лит., 1962. 556 с.
15. Блок А.А. Дневники // Блок А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 7. М.; Л.: Худож. лит., 1963. 544 с.
16. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М.: Наука, 1993. Т. I. 672 с.
17. Коровников В.Г. Мировая воля по Шопенгауэру и Ницше // Вестник БГПУ: Гуманитарные науки. 2001. № 1–2. С. 82–84.
18. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М.: Наука, 1993. Т. II. 666 с.
19. Блок А. Записные книжки. М.; Л.: Худож. лит., 1965. 664 с.
20. Блок А.А. Возмездие. Предисловие // Блок А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 3. М.; Л.: Худож. лит., 1960. 716 с.
21. Иванов Вяч. «О “Цыганах» Пушкина» // Иванов Вяч. По звездам. СПб.: Оры, 1909. 448 с.

References

1. Blok, A. O sovremennom sostoyanii russkogo simbolizma [On the contemporary condition of Russian symbolism], in Blok, A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 5* [Collection of works in 8 vol., vol. 5]. Moscow, Leningrad: Khudozhestvennaya literatura, 1962. 800 p.
2. Lotman, Yu., Mints, Z. «Chelovek prirody» v russkoy literature XIX veka i «tsyganskaya tema» u Bloka [«Man of Nature» in 19th century Russian literature and «gypsy theme» at the Block], in *Blokovskiy sbornik (1): Trudy nauchnoy konferentsii, posvyashchennoy izucheniyu zhizni i tvorchestva A.A. Bloka* [Blokovsky collection (1): Works of the scientific conference devoted to the study of life and creativity of A.A. Blok]. Tartu, 1964, pp. 98–156.
3. Potsepnyia, D.M. *Proza A. Bloka. Stilisticheskie problemy* [A. Blok's prose. Stylistic problems]. Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta, 1976. 135 p.
4. Magomedova, D.M. O genezise i znachenii simvola «mirovoy orkestr» v tvorchestve A. Bloka [On genesis and significance of the symbol «world orchestra» in the work of A. Block], in *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 9. Filologiya*, 1974, no. 5, pp. 10–19.
5. Magomedova, D.M. Blok i Vagner [Blok and Wagner], in Magomedova, D.M. *Avtobiograficheskiy mif v tvorchestve A. Bloka* [An autobiographical myth in A. Block's work]. Moscow: Martin, 1997, pp. 85–110.
6. Chugunova, E.E. «Okean – serdtse moe...» (k voprosu o triade «Blok – Vagner – Nitsche») [«The ocean is my heart...» (To the question of the triad «Block – Wagner – Nietzsche»)], in *Aleksandr Blok. Issledovaniya i materialy. T. 4* [Alexander Blok. Researches and materials. Vol. 4]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo «Pushkinskiy Dom», 2011, pp. 163–177.
7. Mints, Z.G. *Poetika Aleksandra Bloka* [Alexander Blok's poetics]. Saint-Petersburg: Iskusstvo, 1999. 727 p.
8. *Literaturnoe nasledstvo. T. 92, kn. 1* [Literary inheritance. Vol. 92, book 1]. Moscow: Nauka, 1980. 564 p.
9. Petrovykh, N.M. Kontsepty volya i svoboda v russkom yazykovom soznanii [Concepts of Will and Freedom in Russian Language Consciousness], in *Izvestiya Ural'skogo gosudarstvennogo*

universiteta. Seriya: Gumanitarnye nauki: Istoriya. Filologiya. Iskustvovedenie, 2002, issue 5, no. 24, pp. 207–217.

10. Solov'ev, Vl. Svoboda voli [Free will], in *Entsiklopedicheskiy slovar' Brokgauza i Efrona. T. XXIX* [The Encyclopaedic Dictionary of Brockhouse and Ephron. Vol. XXIX]. Saint-Petersburg: Brokzauz i Efron, 1900, pp. 165–169.

11. *Andrey Belyy, Aleksandr Blok. Peregiska. 1903–1919* [Andrei Belyj and Alexander Blok. Correspondence. 1903–1919]. Moscow: Progress-Pleyada, 2001. 672 p.

12. Koretskaya, I.V. Blok o Dostoevskom (po neizvestnym materialam) [Block about Dostoevsky (for unknown materials)], in *Literaturnoe nasledstvo. T. 92, kn. 4* [Literary inheritance. Vol. 92, book 4]. Moscow: Nauka, 1987, pp. 13–33.

13. Lapshin, I. Shopengauer [Schopenhauer], in *Entsiklopedicheskiy slovar' Brokgauza i Efrona. T. XXXIX* [The Encyclopaedic Dictionary of Brockhouse and Ephron. Vol. XXXIX]. Saint-Petersburg: Brokzauz i Efron, 1903, p. 789.

14. Blok, A. Krushenie gumanizma [The collapse of humanism], in Blok, A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 6* [Collection of works in 8 vol., vol. 6]. Moscow, Leningrad: Khudozhestvennaya literatura, 1962. 556 p.

15. Blok, A. Dnevniky [Diaries], in Blok, A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 7* [Collection of works in 8 vol., vol. 7]. Moscow, Leningrad: Khudozhestvennaya literatura, 1963. 554 p.

16. Shopengauer, A. *Mir kak volya i predstavlenie. T. 1* [Peace as will and representation. Vol. 1]. Moscow: Nauka, 1993. 672 p.

17. Korovnikov, V.G. Mirovaya volya po Shopengaueru i Nitsشه [World will in understanding Schopenhauer and Nietzsche], in *Vestnik Barnaul'skogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta: Gumanitarnye nauki*, 2001, no. 1–2, pp. 82–84.

18. Shopengauer, A. *Mir kak volya i predstavlenie. T. 2* [Peace as will and representation. Vol. 2]. Moscow: Nauka, 1993. 666 p.

19. Blok, A. *Zapisnye knizhki* [Notebooks]. Moscow, Leningrad: Khudozhestvennaya literatura, 1965. 664 p.

20. Blok, A. Vozmezdie. Predislovie [Retaliation. Preface], in Blok, A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 3* [Collection of works in 8 vol., vol. 3]. Moscow, Leningrad: Khudozhestvennaya literatura, 1960. 716 p.

21. Ivanov, Vyach. «O "Tsyganakh" Pushkina» [On “The Gipsies” by Pushkin], in Ivanov, Vyach. *Po zvezdam* [On stars]. Saint-Petersburg: Ory, 1909. 448 p.

УДК 1 (18): 75.03
ББК 87.3(2)522-685

Титаренко Светлана Дмитриевна

Санкт-Петербургский государственный университет, доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы филологического факультета, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: svet_titarenko@mail.ru

Визуальный образ в эстетике Александра Блока: проблемы феноменологии

Рассматривается малоизученная проблема визуального образа в художественно-эстетическом дискурсе Александра Блока на материале его статей «Краски и слова» (1905), «Творчество Вячеслава Иванова» (1905 г.), «О современном состоянии русского символизма» (1910 г.), «Памяти Врубеля» (1910 г.), а также обзоров выставок. Основная задача – показать, что визуальный образ является способом репрезентации мысли поэта-символиста и моделью зрительного восприятия, характерной для модернистской культуры. В ходе анализа используются методы рецептивной критики, интермедialности и феноменологии Э. Гуссерля и М. Мерло-Понти. Анализируются причины обращения Блока к произведениям художников А. Бёклина, М. Врубеля, В. Кандинского и др. Приводятся примеры отражения в его эстетике принципов живописи итальянских художников (Фра Беато Анджелико, Джованни Беллини, Леонардо да Винчи). Показывается, что визуальный образ в статьях Блока является символической или метафизической репрезентацией эстетической идеи. Блок использует различные виды неклассического экфрасиса, которые выполняют функцию визуальных кодов. Кроме того, он создает тип «фиктивного» экфрасиса как «пейзажа сознания» и использует прием контаминации. Делается вывод, что в эстетике Блока намечается поворот к новому пониманию искусства, характерному для поэтики модернизма начала XX века. Функция визуального образа – репрезентация символических форм (пространства, цвета, композиции, предметов, явлений природы, динамики тела) как феноменов сознания и способов выражения мысли.

Ключевые слова: философия искусства А. Блока, визуальный образ, модернизм, живопись А. Бёклина, искусство М. Врубеля, эстетика В. Кандинского, итальянская живопись, экфрасис, феноменология Э. Гуссерля, интермедialность

Titarenko Svetlana Dmitriyevna

Saint Petersburg State University, Doctor of Philology, professor of the department of the History of Russian Literature of the Faculty of Philology, Russia, St. Petersburg, e-mail: svet_titarenko@mail.ru

Visual image in the aesthetics of Alexander Blok: phenomenology problems

The article is dedicated to the insufficiently studied problem of the visual image that was formed in the creative aesthetical discourse of Alexander Blok. His articles “Colours and Words” (1905), “Works of Vyacheslav Ivanov” (1905), “About the Present Condition of the Russian Symbolism”

(1910), "In Memory of Vrubel" (1910) and also exhibition overviews are considered in the article. The main task of the research is to reveal that the visual image is a way to represent thoughts of symbolist poet, and it is also a model of visual perception, which is characteristic for the modernist culture. The analysis methods are receptive criticism, intermediality and phenomenology of E. Husserl and M. Merleau-Ponty. The reasons why Alexander Blok paid close attention to the works of such painters as A. Böcklin, M. Vrubel, V. Kandinsky and others are analysed in the article. The examples demonstrate how the principles of Italian painters (Fra Angelico, Giovanni Bellini, Leonardo da Vinci) reflected in his aesthetics. It is indicated that the visual image in Blok's articles is symbolic and metaphysical representation of the aesthetic idea. Blok uses various types of unclassical ecphrasis that have a function of visual codes. Moreover, he creates a type of "fictitious" ecphrasis as a "landscape of consciousness" and uses linguistic contamination. The conclusion is made that the new understanding of art emerges in Blok's aesthetics, which was characteristic for modernist poetics of the beginning of the XX century. The function of the visual image is representation of symbolic forms (space, colour, composition, things, nature, body dynamics) as phenomena of consciousness and ways to express ideas.

Key words: A. Blok's philosophy of art, visual image, Modernism, A. Böcklin's painting, art of M. Vrubel, aesthetics of V. Kandinsky, Italian painting, ecphrasis, phenomenology of E. Husserl, intermediality.

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.3.093-106

Проблема визуального образа в критическом дискурсе Александра Блока мало изучена и нуждается в рассмотрении на материале его статей, а также обзоров выставок и других типов текстуальности. Статьи Блока вызывали критику со стороны современников и обращали на себя внимание необычным типом художественно-эстетического дискурса, которым он выражал свою позицию символиста. Андрей Белый в письме к Блоку от 10–11 августа 1907 года отмечал: «В статьях Вы пишете образно; из-под образов трудно уловить *формальный* смысл...» [1, с. 318]. Как писал Д.Е. Максимов, в прозе поэта решающую роль «играют не столько мысли в их четкой, законченной форме, сколько соответствующие им интеллектуально-эмоциональные представления, обобщенное отражение слитного, диффузного духовного опыта, потенции идей...»¹. Поэт-символист уже в первых написанных им лирико-философских статьях, таких как «Краски и слова» (1905 г.) и «Творчество Вячеслава Иванова» (1905 г.), использует не только художественные приемы и словесные формулы-интеграторы, о которых писал Д.Е. Максимов², но и язык изобразительного искусства, который был основан на опыте зрительного восприятия и приемах визуализации. Эти приемы встречаются также в других статьях поэта, прежде всего в «Памяти Врубеля» (1910 г.), «Рыцарь-монах» (1910 г.), «О современном состоянии русского символизма» (1910 г.) и др. А. Ханзен-Лёве считает, что Блок и Вяч. Иванов эстетизируют критико-теоретический дискурс, поэтому их

¹ См.: Максимов Д.Е. Поэзия и проза Ал. Блока. Л.: Сов. писатель, 1975. С. 342 [2].

² Там же. С. 184–353.

статьи относятся к тому же мифопоэтическому миру, что и их художественные произведения³.

Большое значение для формирования эстетических взглядов Блока сыграло его сотрудничество в символистских журналах «Весы», «Золотое руно», «Аполлон», где публиковались статьи по истории искусства, репродукции произведений живописи, обзоры выставок. Подборки этих журналов с иллюстрациями, издания по истории искусства, книги по творчеству художников и каталоги живописи сохранились в личной библиотеке поэта в фондах ИРЛИ (Пушкинского дома) РАН, что чрезвычайно важно для анализа эстетического сознания поэта⁴. Работа по исследованию этого материала в аспекте визуальности уже начата⁵. В этом отношении важна статья Н.Ю. Грякаловой, в которой на основе рассмотрения визуально-иконического претекста стихотворения Блока «Небесное умом не измеримо...» показано расширение границ поэтического образа⁶. Большой интерес представляет также статья О.А. Кузнецовой, где она обратила внимание на приемы визуальности в эссе Блока «Творчество Вячеслава Иванова»⁷. Показательны также некоторые другие исследования⁸. Эти работы показывают, что образы искусства становятся для Блока основой художественного мышления.

Рассматривая иконологию образа, американский теоретик искусства У. Дж. Т. Митчелл указывает, что «образ – это то, что возникает в изображении и переживает его разрушение – в памяти, нарративе, копиях и следах других носителей»⁹. Образ в таком случае может выполнять функцию изображения или его репрезентации, а также визуальную функцию знака живописи как определенный «способ смотрения»¹⁰. В этом плане проза Блока представляет значительный интерес, так как в ней, как и в его поэзии, наметился поворот к эстетике зрительного восприятия, то есть к актуализации того, что последователи

³ См.: Ханзен-Лёве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Ранний символизм. СПб.: Академический проект, 1999. С. 20 [3].

⁴ См.: Библиотека А.А. Блока. Описание: в 3 кн. / сост. О.В. Миллер, Н.А. Колобова, С.Я. Вовина; под ред. К.П. Лукирской. Л.: БАН, 1984–1986 [4].

⁵ См.: Грякалова Н.Ю. «И мнилась мне российская Венера...»: к источникам и интерпретации одного блоковского образа (по материалам библиотеки А.А. Блока) // Русская литература. 2019. № 4. С. 95–102 [5]; Кузнецова О.А. Блок и Фра Филиппо Липпи // Шахматовский вестник. Вып. 10–11. М.: Наука, 2010. С. 247–257 [6]; Титаренко С.Д. Поэтика визуального образа у Блока и традиции итальянской живописи Средневековья и Возрождения // Шахматовский вестник. Вып. 10–11. М.: Наука, 2010. С. 228–246 [7].

⁶ См.: Грякалова Н.Ю. Указ. соч. С. 95–102 [5].

⁷ См.: Кузнецова О.А. Изображение «видимого» и «невидимого» у символистов («Прозрачность» Вячеслава Иванова и «Стихи о Прекрасной Даме» А. Блока) // Александр Блок. Исследования и материалы. СПб.: Изд-во «Пушкинский дом», 2011. С. 60–83 [8].

⁸ См.: Гордин А.М., Гордин М.А. Александр Блок и русские художники. Л.: Художник РСФСР, 1986. С. 37–38; 152–167 [9].

⁹ См.: Митчелл У. Дж. Т. Иконология. Образ. Текст. Идеология: пер. с англ. М.; Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2017. С. 10–11 [10].

¹⁰ См.: Петровская Е. В. Теория образа. СПб.: Издательский центр РГГУ, 2011. С. 9 [11].

Э. Гуссерля, например М. Мерло-Понти, назовут областью видимого и невидимого в связи с феноменологией восприятия¹¹. При эстетическом восприятии, как пишет В. Изер, главное – это найти производные смыслы и понять суть реальности как объекта познающего сознания¹². Образность картины в аспекте феноменологии близка метафизическим символам сознания в большей степени, чем сам реальный объект восприятия, как считает Ж.-Л. Марион¹³.

Современные феноменологические исследования восходят к идеям современника А. Блока Э. Гуссерля (1859–1938 гг.) – основателя философской школы феноменологии, идеи которого были изложены им в таких работах, как «Логические исследования» (1900–1901 г.), «Философия как строгая наука» (1911 г.), «Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913 г.) и др. Если понимать феноменологию восприятия как способ или стиль мышления, то она, по мысли последователя Гуссерля М. Мерло-Понти, задолго «существует как движение еще до того, как достигает полного философского осознания», поэтому ее можно найти и у Гегеля, и у Ницше, и у Фрейда, и у многих других.¹⁴ Феноменологии предшествует определенная и важная для сознания тема, которая определяет наиболее значимые объекты для нашего сознания¹⁵. Гуссерль считал, что при помощи восприятия и воображения возникают не только «образы объектов», но и «объекты сознания». Созерцаемые объекты, по его мысли, интенциональны, то есть создаются в воображении как феномены сознания: «Способность ... схватывать общее в единичном, созерцательно схватывать понятие в эмпирическом представлении и в повторных представлениях, убеждаться в тождестве понятийной интенции – это условие возможности познания», – писал он [15, с. 100]. Понимание – это переживание интенции значения. Такие понятия, как цвет, звук, пространство, дом и др., Гуссерль считал «синтетически-априорными»¹⁶.

Установка на самопознающее Я связана с эстетическими предпочтениями в искусстве. Показательно, что опыт Блока – критика литературы и искусства начинается с обзора выставок, в котором проявляется свойственная его эстетическому сознанию особенность познания. В одном из своих ранних прозаических опытов – обзоре «Новое общество художников (Петербург. Выставка картин в залах Академии наук)», опубликованном в журнале «Весы» (1904. № 3), – Блок называет имена заинтересовавших его художников, и прежде всего М.А. Врубеля. Рассматривая картины современных художников, он

¹¹ См.: Мерло-Понти М. Феноменология восприятия: пер. с фр. СПб.: Ювена; Наука, 1999 [12].

¹² Изер В. Процесс чтения: феноменологический подход // Современная литературная теория. Антология. М.: Флинта: Наука, 2004. С. 201–224 [13].

¹³ Марион Ж.-Л. Перекрестья видимого: пер. с фр. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 17. [Эл. ресурс]: <https://www.predanie.ru/marion> [14].

¹⁴ См.: Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 6.

¹⁵ Там же.

¹⁶ См.: Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II, ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания / пер. с нем. В. И. Молчанова. М.: Академический проект, 2011. С. 348 [16].

выделяет привлекший его внимание триптих «В сумерках» А.А. Мурашко, пытаясь понять его картины как бы сквозь призму своих идей и образов. В его рассуждении можно выделить понятия «хаос», «Незнакомка», «Душа Мира» и др. «Картина знакома ощутившим тайны большого города, – пишет он, – блистательного беспутства. Искра надежды всегда теплится в самом сердце безнадежного ужаса. На главном полотне фигура рыжей парижанки в черном газе, с собачкой на розовых пальцах руки, с чувственным оскалом зубов; но на утомленных веках бродит пугливая заря...» [17, с. 134]. Показательно, что в этом обзоре он акцентирует также внимание на полотнах начинающего художника В. В. Кандинского. Обращает на себя внимание тот факт, что в его размышлениях формируется взгляд на искусство, поражающий умением выхватить из потока зрительных образов наиболее символически значимые: бездна вверху и бездна внизу, поэт, всадник, тень. Он отметил: «Несколько темпер Кандинского, “На берегу” – у бездонной воды: белое облако над горой, над омутом. “Поэты”, “Всадники”, – но один поэт, один всадник. В красном камзоле, на зеленой опушке, на облачном фоне – это поэт. Всадник проскачет – рядом промчится тень. Будут ли другие?» [17, с. 134].

Полотна Кандинского привлекли внимание Блока, так как именно в них был намечен поворот к новой визуальности. Блок фиксирует свои «импрессии мысли», а не рассказывает сюжет картины. «Импрессиями мысли» как знаменующими переход «внешнего впечатления в мысленный образ из человеческой жизни» В.С. Соловьев в статье «Импрессионизм мысли» назвал умение поэта К.К. Случевского отбирать впечатления и соотносить их с другими явлениями в поэтическом сознании¹⁷. Этим Блок близок по восприятию Кандинскому как начинающему художнику. И Кандинского, и символистов интересует не сам объект, а объект как внутренняя реальность сознания.

Но Блока в 1900-е годы привлекают не авангардные инновации, а живопись русского и западноевропейского модерна. Программой для него стала статья «Краски и слова» (1905 г.), где он писал о задачах современного поэта как об умении владеть словами, соответствующими краскам. «Действие цвета и света освободительно, – писал он. – Оно улегчает душу, рождает прекрасную мысль» [19, с. 17]. Блок ставит проблему интермедиального синтеза, намеченную в статьях А. Белого «Формы искусства» (Мир искусства. 1902. № 12) и ряде публикаций М. Волошина в журнале «Весы», например «Скелет живописи» (Весы. 1904. № 1). Речь идет не только об использовании живописных средств, но, прежде всего, о взаимодействии языков как интермедиальном синтезе¹⁸.

Статья Блока «Краски и слова» неоднократно анализировалась. Но оставлены без внимания некоторые приемы создания визуальных образов как

¹⁷ См.: Соловьев В.С. Импрессионизм мысли // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 541–346 [18].

¹⁸ См.: Ханзен-Леве А. Интермедиальность в русской культуре: от символизма к авангарду/ пер. с нем. М.: РГГУ, 2016 [20].

способов репрезентации главных идей поэта. Блок называет в статье трех художников западноевропейского модерна – А. Бёклина, Д.Г. Россетти и П. Гогена. Обращается для анализа он лишь к картине швейцарского художника Бёклина «Лесная тишина» как иллюстрации своей мысли. Показательно, что в статье «О духовном в искусстве (Живопись)» (1911–1912 гг.) В.В. Кандинский, рассуждая о наметившемся в искусстве повороте от реализма и импрессионизма к беспредметности, называет три имени художников-искателей «внутреннего во внешнем»: «1) Rossetti, его ученик Burne-Jones с рядом их последователей, 2) Böcklin с вышедшим из него Stuck'ом и рядом их последователей и 3) одинокий Segantini...»¹⁹ И Блок, и Кандинский называют Бёклина и Россетти – художников, близких символизму, стремившихся передать внешнюю реальность как отражение сознания. Показательно, что Блок в своих размышлениях близок В.С. Соловьеву, который в статье «Видения» как бы предвосхищает некоторые установки Блока. «Видения, – писал В.С. Соловьев, – в тесном смысле суть произвольно воспринимаемые наяву зрительные образы и картины, производящие более или менее полное впечатление объективной действительности, но не имеющие внешнего материального субстрата» [22, с. 31]. Это определение соответствует пониманию визуального образа у Блока. Для него важна живопись, в которой, как пишет он, образы-видения выступают как «понятия, переложимые на краски и линии», когда «основы предложения – существительное и глагол – совпадают, первое – с краской, второй – с линией»²⁰.

Можно назвать визуальную образность в художественно-эстетическом дискурсе Блока не только «импрессией мысли», но и своеобразным «пейзажем сознания», так как он пишет, что задача поэта – увидеть и нарисовать в воображении образ-видение, представший в воображении, например храм на проселочной дороге. Словесный пейзаж, с которого начинается статья «Краски и слова», является образцом фикциональности, то есть фиктивного, вымышленного экфрасиса. «Думая о школьных понятиях современной литературы, – пишет Блок, – я представляю себе большую равнину, на которую накинута, как покрывало, низко спустившийся тяжелый небесный свод. Там и сям на равнине торчат сухие деревья, которые бессильно приподнимают священную ткань неба, заставляют ее холмиться, а местами даже прорывают ее, и тогда уже предстают во всей своей тощей, неживой наготе» [19, с. 15]. Это мог быть пейзаж, созданный в воображении поэта или навеянный картиной Бёклина «Пахотные поля ранней весной» (1884 г.). Увлечение Блока живописью швейцарского художника не было случайным. Его статья «Краски и слова» возникла в полемике с И. Коневским, как указывает В.Я. Мордерер. Она пишет, что в книге «Мечты и думы Ивана Коневского» (СПб., 1900) есть раздел «Живопись

¹⁹ См.: Кандинский В. В. О духовном в искусстве (Живопись) // Кандинский В.В. Избранные труды по теории искусства. Т. 1. 1904-1914. М.: Гилея, 2008. С. 114 [21].

²⁰ См.: . Блок А.А. Краски и слова // Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 7. М.: Наука, 2003. С. 17 [19]

Бёклина (Лирическая характеристика)», как и в посмертном сборнике «Стихи и проза» (М., 1904), сохранившемся в составе личной библиотеки Блока с его пометами. Во втором, как она свидетельствует, Блоком отчеркнут большой фрагмент, в котором содержится описание картины Бёклина, изображающей девушку на единороге²¹.

Экфрасис картины Бёклина «Молчание в лесу» (1885 г.) (Блок переводит ее название – «Лесная тишина») содержится в тексте статьи «Краски и слова». В нем не описывается картина, как этого требует классический жанр, а зафиксированы лишь некоторые зрительные впечатления. «Душа писателя – пишет Блок, – испорченная душа. Вот писатель увидел картину Бёклина “Лесная тишина”. Девушка на единороге смотрит в даль между стволами дерев. Для критика и писателя взгляд девушки и единорога непременно “символический”. <...> Душа писателя поневоле заждалась среди абстракций, загрустила в лаборатории слов. Тем временем перед слепым взором ее бесконечно преломлялась цветная радуга. И разве не выход для писателя – понимание зрительных впечатлений, умение смотреть?» [19, с. 17]. В восприятии Блока возникает образ женщины-кентавра со «слепым взором». Если у Коневского пейзаж символизирует выход сознания из тени в свет и глаза девушки на единороге – «светящиеся в сумраке», то у Блока – «слепые», как и душа современного поэта. Поэтому экфрасис картины Бёклина в статье Блока представляет собой метафизический пейзаж сознания.

Понятие пейзажа в лирике Блока проанализировано Т.В. Игошевой, которая отметила, что обращение поэта к пейзажной теме имело «внепейзажный характер», так как «пейзаж перестал у него обладать самостоятельной эстетической ценностью», поэтому это скорее образно-эстетический ряд, который задает визионерскую тему и является символическим иносказанием²². И это неслучайно. Пейзаж в философии XX века стал зеркалом культуры и сознания человека. Так, размышляя о философии пейзажа, Ф. Степун в статье «Феноменология ландшафта» писал, что пейзаж в сознании человека это то, что является выражением трансцендентной «сверхэстетической тайны своей внутренней жизни»²³.

Свое понимание отхода от реализма Блок намечает в записях от 30 октября 1901 года, размышляя о содержании «декадентства». Он пишет: «Надо изучать отдельно декадентство в музыке и живописи – тогда увидишь разницу всех этих декадентств. *Потом возможен* и синтез. Эволюция в искусстве – новая идея изменяет старое *содержание* и, следовательно, форму. <...> Фантастичность содержания, манерность и все прочее, относящееся к содержанию, – не декадентство. Бёклин, Билибин – не декаденты. Декадент наш – только

²¹ См.: Мордерер В.Я. Блок и Иван Коневский // Александр Блок: Новые материалы и исследования. Кн. 4. М.: Наука, 1987. С. 161 [23].

²² Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898-1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 103, С. 116-117 [24].

²³ См.: Степун Ф. А. Феноменология ландшафта // Труды и дни. 1912. № 2. С. 53 [25].

Нестеров в некоторых картинах не божественного содержания (не от мира сего). Обратно – к реализму приближается В. Васнецов, совсем реалист – Ге» [26, с. 22–24].

Андрей Белый вспоминал, что живописные образы для современных поэтов были способами символического восприятия, как «Коробочка, Яичница, образы полотен Штука, Клингера, Бёклина...»²⁴. Способы символического восприятия становятся и цвета, как пишет Блок. «Живопись учит детству, – читаем далее в статье «Краски и слова». – Она учит смеяться над слишком глубокомысленной критикой. Она научает просто узнавать красное, зеленое, белое» [19, с. 17]. Поэтому живописный образ становится для Блока понятийным и символическим кодом истолкования. Его внимание останавливают те произведения искусства, которые объединяет необычный прием визуализации, например, прием двойного зрения или зеркальности. В теории визуальности этот прием получил названия метаизображения, то есть это «своего рода “вложение” одного образа в другой», как пишет Митчелл, или «метаизображение “изобразительного поворота” от слов к образам»²⁵.

Большой интерес в этом плане представляют малоизученные пометы Блока в книгах по истории искусства, которые были в его личной библиотеке и сохранились в ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Прием контаминации традиций привлекает внимание Блока при чтении книги С. Яремича «Михаил Александрович Врубель. Жизнь и творчество» (М., 1911). Он отмечает отчеркиванием на полях те фрагменты, где говорится о проявлении принципов византийского искусства в живописи венецианских художников²⁶. Этот прием, на который обратил внимание Блок, близок открытиям в области искусствоведения XX века и обозначен как реинтерпретационные контаминации в теории Э. Панофского²⁷.

Например, в статье «Творчество Вячеслава Иванова» он сравнивает Музу поэтов, которые «знали тайну тишины», с Моной Лизой Джокондой Леонардо да Винчи. Именно этот образ, по его мнению, помогает понять тайну одного из ключевых символов в поэзии Вячеслава Иванова – прозрачности как символа, воплощенного в пейзаже картины, который «светится и сквозь улыбку»: «Может быть, только по условиям живописной “техники” “пейзаж” замечен лишь по бокам фигуры: он должен светиться и сквозь улыбку, открываясь как многообразие *целого* мира. Недаром – за спиной Джоконды и воды, и горы, и ущелья – естественные преграды стремлений духа, и мост – искусственное преодоление стихийных преград: борьба стихий с духом и духа со стихиями, разлившаяся на первом плане в одну змеистую, двойственную улыбку» [30, с. 13].

²⁴ См.: Белый А. Начало века. Воспоминания. М.: Худож. лит., 1990. С. 18 [27].

²⁵ См.: Митчелл У. Дж. Т. Иконология. Образ. Текст. Идеология: пер. с англ. С. 12–13.

²⁶ См.: Яремич С. Михаил Александрович Врубель. Жизнь и творчество. М.: И. Кнебель, 1911. С. 60–61 [28].

²⁷ См. об этом: Панофский Э. Иконография и иконология//Эстетика и теория искусства XX века. М.: Прогресс-Традиция, 2007. С. 641–655 [29].

Здесь происходит контаминация приемов живописи Леонардо да Винчи и принципов поэзии Вяч. Иванова.

Американский искусствовед и психолог Р. Арнхейм в книге «Искусство и визуальное восприятие» отметил, что при восприятии на сознание воздействует не столько целое картины, сколько каждый элемент ее структуры (линия, цвет, пятно, силуэт, наклон головы), воспринимаемый чувственно и налагающийся на целые пласты восприятия другого образа и других произведений. Он пишет, что «новый образ вступает в контакт со следами, оставшимися в памяти человека от тех образов, которые воспринимались им в прошлом» и «эти следы форм взаимодействуют друг с другом на основе их подобия, и новый образ не может избежать этого влияния» [31, с. 60]. В результате язык образов становится языком «визуальных понятий» и происходит их включение в разнообразные контексты как создание новой символической реальности.

В этом плане показателен визуальный образ В.С. Соловьева, созданный в статье Блока «Рыцарь-монах». Вполне реалистический портрет мыслителя («худой человек в старенькой шубе, с непокрытой головой») ²⁸ обобщается до силуэта и трансформируется в символ духа как видения бездонной синевы его взгляда. Как пишет Блок, «... то был уже чистый дух: точно не живой человек, а изображение: очерк, символ, чертеж» ²⁹. Для его характеристики как «рыцаря-монаха» он использует визуальный образ «золотого меча» и понятие «картина»: «мерцает панцирь, круг щита и лезвие меча под складками черной рясы» ³⁰. Введенный образно-мотивный ряд меча, борьбы с драконом и освобождения пленной Царевны, Мировой Души (кроме литературных и гностических религиозно-философских источников, на которые обычно указывают исследователи и комментаторы статьи) отсылает, на наш взгляд, и к искусству – картинам, иконам и фрескам с изображением св. Георгия-Победоносца, который был канонизирован в христианстве как рыцарь-монах. Тем более, что созданный визуальный образ излучает, как на иконах или фресках, как пишет Блок, «невещественный золотой свет» ³¹. Рыцарь-монах как «честный воин Христов», говоря словами Блока, ассоциируется с другим образом религиозной живописи – ангелом из сюжета Благовещения: «Золотом и киноварью писались слова, исходящие из уст Гавриила: “Ave, gratiae plena”» ³².

Происходит «столкновение» «образного вымысла и реального контекста восприятия образа», о чем писал Гуссерль в работе 1905 года «Фантазии и образное сознание» ³³. Поэтому большую роль играет не только объект восприятия, но и творческая фантазия. Блок интуитивно воспроизводит в визуальной образности

²⁸ См.: Блок А.А. Рыцарь-монах// Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 8. М.: Наука, 2010. С. 136 [32].

²⁹ Там же. С. 137.

³⁰ Там же. С. 140.

³¹ Там же.

³² Там же. С. 141.

³³ См.: Хаардт А. Образное сознание и эстетический опыт у Гуссерля // Логос. 1996. № 8. С. 69 [33].

объекты (феномены) своего сознания. В «Картезианских размышлениях» Гуссерль писал: «Напротив, то, что мы приобретаем именно таким путем, или точнее, что таким путем приобретаю я, размышляющий, есть моя чистая жизнь со всеми ее чистыми переживаниями и со всеми ее чистыми полаганиями, универсум феноменов в феноменологическом смысле» [34].

В статье «О современном состоянии русского символизма» для анализа творчества Вяч. Иванова Блок, как он сам пишет, избирает особый язык, указывая: «язык свой я назову языком иллюстраций», так как его задача «раскрасить свои иллюстрации к его тексту» [35, с. 123]. Он использует визуальные понятия «лазурь», «золотой меч», «лиловые миры» и пишет о том, что у поэта-теурга слова, как музыкальные звуки, начинают окрашиваться: «здесь возникает первое глубокое знание о цветах; наконец, преобладающим является тот цвет, который мне всего легче назвать пурпурно-лиловым...» [35, с. 124]. Рассматривая творчество Лермонтова, Гоголя и А. Белого, он пишет, что писатели и поэты, как и художники, из бездны мрака выводят свои образы: «Из мрака этого ада, – пишет он, – выводит художник свои образы; так Леонардо заранее готовится черным фон, чтобы на нем выступали очерки Демонов и Мадонн; так Рембрандт выводит свои сны из черно-красных теней...» [35, с. 130]. Поэт-Художник, по его мысли, высказанной в этой статье, должен «ясно созерцать все священные разговоры», «как Беато и Беллини»³⁴. В отзывах современников на статью звучало недоумение по поводу имен Беато, Беллини, Синьорелли³⁵.

Для Блока эти имена – коды визуальности. Они свидетельствовали о его понимании того, что, начиная с Фра Беато Анджелико и до Леонардо да Винчи, итальянские художники отличались мистической способностью «видеть» свои образы или создавать их в воображении, и часто их визионерский опыт передавался через свет, цвет, например голубой и лазурь у Фра Беато или черный, как у Леонардо да Винчи. В «Записных книжках» Блок писал о посещении им музеев и храмов Италии: «Монахиня срисовывает “Благовещенье” Леонардо... А он понимал, кажется, что воздух – черный» [26, с. 137]; «Леонардо – черный фон. Злые чары культуры. Князь мира сего. *Fallere voce Diu*. Врубель» [26, с. 170]. Мистические цвета картин Леонардо да Винчи ассоциируются у него с палитрой Врубеля, зеркально отражаясь. В статье «Памяти Врубеля» живописные приемы Дж. Беллини и Леонардо да Винчи «перекликаются» в визуальных образах демонологии Врубеля. Беллини он считал учителем своего кумира Врубеля и называл «золотой Джиованни Беллини» [37, с. 122] (в черновом автографе «божественный, золотой Беллини», как он пишет [37, с. 245]). Он видит врубелевского Демона в образе той прекрасной головы, «которая не уда-

³⁴ См.: Блок А.А. О современном состоянии русского символизма // Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 8. М.: Наука, 2010. С. 131 [35].

³⁵ См.: Клюев Н.А. Письма к Александру Блоку. 1907-1915 / Публ. К.М. Азадовского // Александр Блок. Новые материалы и исследования. Т. 4. М.: Наука, 1987. С. 499 [36].

лась в «Тайной вечере» Леонардо»³⁶. В статье он использует сравнения и аналогии, а также приемы взаимоотражения (зеркальности) и взаимоналожения (контаминации) образов как метаизображений.

Таким образом, в эстетике Блока намечается поворот к новому пониманию искусства, характерному для поэтики модернизма начала XX века. Визуальный образ становится символическим кодом и образом-понятием. С точки зрения феноменологии восприятия в эстетике Блока наблюдается поворот в сторону субъективности восприятия. Для репрезентации своих идей Блок использует различные виды неклассического экфрасиса, которые выполняют функцию визуальных кодов. Литература и живопись выступают как формы духовного опыта, а визуальный образ это символическая репрезентация артефакта искусства и феномена сознания одновременно.

Список литературы

1. Андрей Белый и Александр Блок. Переписка. 1903–1919. М.: Прогресс-Плеяда, 2001. 608 с.
2. Максимов Д.Е. Поэзия и проза Ал. Блока. Л.: Сов. писатель, 1975. 552 с.
3. Ханзен-Лёве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Ранний символизм. СПб.: Академический проект, 1999. 512 с.
4. Библиотека А.А. Блока. Описание: в 3 кн. / сост. О.В. Миллер, Н.А. Колобова, С.Я. Вовина; под ред. К.П. Лукирской. Л.: БАН, 1984–1986.
5. Грякалова Н.Ю. «И мнилась мне российская Венера...»: к источникам и интерпретации одного блоковского образа (по материалам библиотеки А.А. Блока) // Русская литература. 2019. № 4. С. 95–102.
6. Кузнецова О.А. Блок и Фра Филиппо Липпи // Шахматовский вестник. Вып. 10–11. М.: Наука, 2010. С. 247–257.
7. Титаренко С.Д. Поэтика визуального образа у Блока и традиции итальянской живописи Средневековья и Возрождения // Шахматовский вестник. Вып. 10–11. М.: Наука, 2010. С. 228–246.
8. Кузнецова О.А. Изображение «видимого» и «невидимого» у символистов («Прозрачность» Вячеслава Иванова и «Стихи о Прекрасной Даме» А. Блока) // Александр Блок. Исследования и материалы. СПб.: Изд-во «Пушкинский дом», 2011. Т. 4. С. 60–83.
9. Гордин А.М., Гордин М.А. Ал. Блок и русские художники. Л.: Художник РСФСР, 1986. 368 с.
10. Митчелл У.Дж.Т. Иконология. Образ. Текст. Идеология: пер. с англ. М.; Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2017. 240 с.
11. Петровская Е.В. Теория образа. СПб.: Издательский центр РГГУ, 2011. 281 с.
12. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / пер. с фр. СПб.: Ювена; Наука, 1999. 606 с.
13. Изер В. Процесс чтения: феноменологический подход // Современная литературная теория. Антология. М.: Флинта: Наука, 2004. С. 201–224.
14. Марион Ж.-Л. Перекрестья видимого / пер. с фр. М.: Прогресс-Традиция, 2010. [Эл. ресурс]: <https://www.predanie.ru/marion>
15. Гуссерль Э. Логические исследования / пер. с нем. Э.А. Бернштейн. М.: Академический Проект, 2011. Т. I. 254 с.
16. Гуссерль Э. Логические исследования / пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академический проект, 2011. Т. II, ч. 1. 566 с.

³⁶ См.: Блок А.А. Памяти Врубеля // Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 8. М.: Наука, 2010. С. 122 [37].

17. Блок А.А. Новое общество художников (Петербург. Выставка картин в залах Академии наук) // Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 7. М.: Наука, 2003. С. 134.
18. Соловьев В.С. Импрессионизм мысли // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 541–346.
19. Блок А.А. Краски и слова // Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 7. М.: Наука, 2003. С. 15–18.
20. Ханзен-Леве А. Интермедиальность в русской культуре: от символизма к авангарду: пер. с нем. М.: РГГУ, 2016. 450 с.
21. Кандинский В.В. О духовном в искусстве (Живопись) // Кандинский В.В. Избранные труды по теории искусства. Т. 1. 1904–1914. М.: Гилея, 2008. С. 104–170.
22. Соловьев В.С. Видения // Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов н/Д: Изд-во «Феникс», 2000. С. 31–32.
23. Мордерер В.Я. Блок и Иван Коневской // Александр Блок: Новые материалы и исследования. Кн. 4. М.: Наука, 1987. С. 151–202.
24. Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. 400 с.
25. Степун Ф.А. Феноменология ландшафта // Труды и дни. 1912. № 2. С. 52–56.
26. Блок А. Записные книжки: 1901–1920. М.: Худож. лит., 1965. 663 с.
27. Бельй А. Начало века. Воспоминания. М.: Худож. лит., 1990. 687 с.
28. Яремич С. Михаил Александрович Врубель. Жизнь и творчество. М.: И. Кнебель, 1911. 188 с.
29. Панофский Э. Иконография и иконология // Эстетика и теория искусства XX века. М.: Прогресс-Традиция, 2007. С. 641–655.
30. Блок А.А. Творчество Вячеслава Иванова // Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 7. М.: Наука, 2003. С. 7–14.
31. Арнхейм Р. Искусство и визуальное восприятие / пер с англ. М.: Архитектура С, 2007. 392 с.
32. Блок А.А. Рыцарь-монах // Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 8. М.: Наука, 2010. С. 136–142.
33. Хаардт А. Образное сознание и эстетический опыт у Гуссерля // Логос. 1996. № 8. С. 69–76.
34. Гуссерль Э. Картезианские размышления: пер. с нем. СПб.: Наука; Ювента, 1998. 315 с. [Эл. ресурс] <https://web.archive.org/web>
35. Блок А.А. О современном состоянии русского символизма // Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 8. М.: Наука, 2010. С. 123–131.
36. Клюев Н.А. Письма к Александру Блоку. 1907–1915 / публ. К.М. Азадовского // Александр Блок. Новые материалы и исследования. Т. 4. М.: Наука, 1987. С. 426–543.
37. Блок А.А. Памяти Врубеля // Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 8. М.: Наука, 2010. С. 120–123.

References

1. *Andrey Belyy i Aleksandr Blok. Perepiska. 1903–1919* [Andrei Bely and Alexander Blok. Correspondence. 1903–1919]. Moscow: Progress-Pleyada, 2001. 608 p.
2. Maksimov, D.E. *Poeziya i proza Al. Bloka* [Poetry and Prose of Al. Blok]. Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1975. 552 p.
3. Khanzen-Leve, A. *Russkiy simvolizm. Sistema poeticheskikh motivov. Ranniy simvolizm* [Russian Symbolism. The System of Poetic Motives. Early Symbolism]. Saint-Petersburg: Akademicheskii proekt, 1999. 512 p.
4. *Biblioteka A.A. Bloka. Opisanie: v 3 kn.* [The Library of A.A. Blok. Description: in 3 vol.]. Leningrad: BAN, 1984–1986.

5. Gryakalova, N.Yu. «I mnilas' mne rossiyskaya Venera...»: k istochnikam i interpretatsii odnogo blokovskogo obraza (po materialam biblioteki A.A. Bloka) [«And I Was Dreaming About Russian Venus...»: for Sources and Interpretation of One Blok's Image (on A.A. Blok's Library Materials)], in *Russkaya literatura*, 2019, no. 4, pp. 95–102.
6. Kuznetsova, O.A. Blok i Fra Filippo Lippi [Blok and Fra Filippo Lippi], in *Shakhmatovskiy vestnik*, vyp. 10–11 [Shakhmatovsky Vestnik, issue 10–11]. Moscow: Nauka, 2010, pp. 247–257.
7. Titarenko, S.D. Poetika vizual'nogo obraza u Bloka I traditsii ital'yanskoj zhivopisi Srednevekov'ya i Vozrozhdeniya [Poetics of Blok's Visual Image and Traditions of Italian Painting of the Middle Ages and Renaissance], in *Shakhmatovskiy vestnik*, vyp. 10–11 [Shakhmatovsky Vestnik, issue 10–11]. Moscow: Nauka, 2010, pp. 228–246.
8. Kuznetsova, O.A. Izobrazhenie «vidimogo» i «nevidimogo» u simbolistov («Prozrachnost'» Vyacheslava Ivanova i «Stikhi o Prekrasnoy Dame» A. Bloka) [Depiction of «Visible» and «Invisible» in Symbolists' Works («Transparency» of Vyach. Ivanov and «Verses About the Beautiful Lady» by A. Blok)], in *Aleksandr Blok. Issledovaniya i materialy*, 2011, vol. 4, pp. 60–83.
9. Gordin, A.M., Gordin, M.A. *Aleksandr Blok i russkie khudozhniki* [Alexander Blok and Russian Artists]. Leningrad: Khudozhnik RSFSR, 1986. 368 p.
10. Mitchell, U. Dzh. T. *Ikonologiya. Obraz. Tekst. Ideologiya* [Iconology. Image. Text. Ideology]. Moscow; Ekaterinburg: Kabinetnyy uchenyy, 2017. 240 p.
11. Petrovskaya, E.V. *Teoriya obraza* [The Theory of Image]. Saint-Petersburg: Izdatel'skiy tsentr RGGU, 2011. 281 p.
12. Merlo-Ponti, M. *Fenomenologiya vospriyatiya* [Phenomenology of Perception]. Saint-Petersburg: Yuvena; Nauka, 1999. 606 p.
13. Izer, V. Protsess chteniya: fenomenologicheskiy podkhod [The Process of Reading. Phenomenological Approach], in *Sovremennaya literaturnaya teoriya. Antologiya* [Modern literary theory. Anthology]. Moscow: Flinta: Nauka, 2004, pp. 201–224.
14. Marion, Zh.-L. *Perekrest'ya vidimogo* [The Crossroads of Visible]. Moscow: Progress-Traditsiya, 2010. Available at: <https://www.predanie.ru/marion>
15. Gusserl', E. *Logicheskie issledovaniya, t. I* [Logical Researches, vol. I]. Moscow: Akademicheskii Proekt, 2011. 254 p.
16. Gusserl', E. *Logicheskie issledovaniya, t. II, ch. I* [Logical Researches, vol. II, part 1]. Moscow: Akademicheskii Proekt, 2011. 566 p.
17. Blok, A.A. Novoe obshchestvo khudozhnikov (Peterburg. Vystavka kartin v zalakh Akademii nauk) [New Society of Artists (Petersburg. The Exhibition of Painting in the Halls of the Academy of Sciences)], in Blok, A.A. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 7* [Full Collection of Works and Letters in 20 vol., vol. 7]. Moscow: Nauka, 2003, p. 134.
18. Solov'ev, V.S. Impressionizm mysli [Impressionism of a Thought], in Solov'ev, V.S. *Filosofiya iskusstva I literaturnaya kritika* [Philosophy of Art and Literature Criticism]. Moscow: Iskusstvo, 1991, pp. 341–346.
19. Blok, A.A. Kraski i slova [Paints and Words], in Blok, A.A. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 7* [Full Collection of Works and Letters in 20 vol., vol. 7]. Moscow: Nauka, 2003, pp. 15–18.
20. Khanzen-Leve, A. *Intermedial'nost' v russkoy kul'ture: ot simbolizma k avangardu* [Intermediality in the Russian Culture: from Symbolism to Avantgarde]. Moscow: RGGU, 2016. 450 p.
21. Kandinskiy, V.V. O dukhovnom v iskusstve (Zhivopis') [About Spiritual in Art (Painting)], in Kandinskiy, V.V. *Izbrannye trudy po teorii iskusstva. T. 1. 1904–1914* [Selected Works on Theory of Arts. Vol. 1. 1901–1914]. Moscow: Gileya, 2008, pp. 104–170.
22. Solov'ev, V.S. Videniya [Visions], in *Filosofskiy slovar' Vladimira Solov'eva* [Philosophical Dictionary of Vladimir Solovyev]. Rostov na Donu: Izdatel'stvo «Feniks», 2000, pp. 31–32.
23. Morderer, V.Ya. A. Blok i Ivan Konevskoy [A. Blok and Ivan Konevskoy], in *Aleksandr Blok: Novye materialy I issledovaniya. Kn. 4* [Alexander Blok. New Materials and Researches. Book 4]. Moscow: Nauka, 1987, pp. 151–202.

24. Igosheva, T.V. *Rannyya lirika A.A. Bloka (1898–1904): poetika religioznogo simvolizma* [Early Lyrics of A.A. Blok (1898–1904): Poetics of Religious Symbolism]. Moscow: Global Kom, 2013. 400 p.
25. Stepun, F.A. Fenomenologiya landshafta [Phenomenology of the Landscape], in *Trudy i dni*, 1912, no. 2, pp. 52–56.
26. Blok, A. *Zapisnye knizhki: 1901–1920* [Notebooks: 1901–1920]. Moscow; Leningrad: Khudozhestvennaya literatura, 1965. 663 p.
27. Belyy, A. *Nachalo veka. Vospominaniya* [The Beginning of the Century. Memories]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1990. 687 p.
28. Yaremich, S. *Mikhail Aleksandrovich Vrubel'. Zhizn' i tvorchestvo* [Mikhail Alexandrovich Vrubel. Life and Creativity]. Moscow: Knebel', 1911. 188 p.
29. Panofskiy, E. Ikonografiya i ikonologiya [Iconography and Iconology], in *Estetika i teoriya iskusstva XX veka* [Aesthetics and the Theory of Art of the XX Century]. Moscow: Progress-Traditsiya, 2007, pp. 641–655.
30. Blok, A.A. *Tvorchestvo Vyacheslava Ivanova* [Works of Vyacheslav Ivanov], in Blok, A.A. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 7* [Full Collection of Works and Letters in 20 vol., vol. 7]. Moscow: Nauka, 2003, pp. 7–14.
31. Arnkhey, R. *Iskusstvo i vizual'noe vospriyatie* [Art and Visual Perception]. Moscow: Arkhitektura S, 2007. 392 p.
32. Blok, A.A. *Rytsar'-monakh* [Knight-Monk], in Blok, A.A. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 8* [Full Collection of Works and Letters in 20 vol., vol. 8]. Moscow: Nauka, 2010, pp. 136–142.
33. Khaardt, A. *Obraznoe soznanie i esteticheskiy opyt u Gusserlya* [Figurative consciousness and aesthetic experience in Husserl], in *Logos*, 1996, no. 8, pp. 69–76.
34. Gusserl', E. *Kartezianskie razmyshleniya* [Cartesian reflections]. Saint-Petersburg: Nauka; Yuventa, 1998. 315 p. Available at: <https://web.archive.org/web>
35. Blok, A.A. *O sovremennom sostoyanii russkogo simvolizma* [On the modern state of Russian symbolism], in Blok, A.A. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 8* [Full Collection of Works and Letters in 20 vol., vol. 8]. Moscow: Nauka, 2010, pp. 123–131.
36. Klyuev, N.A. *Pis'ma k Aleksandru Bloku. 1907–1915* [Letters to Alexander Blok], in *Aleksandr Blok. Novye materialy i issledovaniya. T. 4* [Alexander Blok. New materials and research, Vol. 4.]. Moscow: Nauka, 1987, pp. 426–543.
37. Blok, A.A. *Pamyati Vrubelya* [In memory of Vrubel], in Blok, A.A. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 8* [Full Collection of Works and Letters in 20 vol., vol. 8]. Moscow: Nauka, 2010, pp. 120–123.

УДК 130.2:2-14
ББК 83.3(2)53:87.3(2)522

Рычков Александр Леонидович
Россия, Москва, e-mail: vp102243@list.ru

Александр Блок между Аничковым и «Евгением Васильевичем»

*Статья вторая**

Представлен сопоставительный анализ личных и творческих взаимоотношений А.А. Блока и Е.В. Аничкова. Прослежено формирование убеждений Аничкова как ученика и последователя А.Н. Веселовского. Рассмотрены сочинения Аничкова, в которых усматривается преемственная связь с эстетическим учением и историософией Владимира Соловьева. Показано, что в работах периода эмиграции он уделял пристальное внимание средневековым эсхатологическим контекстам этой историософии, и прежде всего «христианской мифологии» и хилиастической доктрине Иоахима Флорского о третьей эпохе Св. Духа. Указывается на близость исследовательских тем сочинений Аничкова периода эмиграции с рядом средневековых сюжетов драмы А.А. Блока «Роза и Крест», относящихся к эсхатологической и альбигойской проблематике. Делается вывод о герменевтической продуктивности рассмотрения символических смыслов драмы с привлечением этих сочинений. Обосновывается гипотеза, что поздние работы, которые относятся к французскому Средневековью, отражают научные интересы и круг личных убеждений Е.В. Аничкова, являвшегося консультантом Блока по проблемам французского Средневековья в период написания драмы «Роза и Крест». В Приложении к статье в исследовательский оборот впервые вводится полный текст выписок Блока из диссертации Аничкова, сохранившийся в Отделе Рукописей Института русской литературы РАН, а также даются необходимые комментарии.

Ключевые слова: *драматургия А.А. Блока, драма «Роза и Крест», труды Е.В. Аничкова, научное наследие А.Н. Веселовского, русский символизм, христианская мифология, эсхатология французского Средневековья, религиозная философия, историософия Вл. Соловьева*

Rychkov Aleksandr Leonidovich
Russia, Moscow, e-mail: vp102243@list.ru

Alexander Blok between Anitchkov and «Yevgeny Vasilievich»

Article two

The article represents the comparative analysis of personal and creative mutual relations of A.A. Blok and E.V. Anitchkov. The research shows the formation of Anitchkov's beliefs as a disciple and follower of A.N. Veselovsky. Anitchkov's works are considered in the context of successive connection with aesthetic study and historiosophy of Vladimir Solovyov. It is revealed that in his works during the immigration period he paid close attention to the medieval eschatological contexts of this historiosophy

© Рычков А.Л., 2020

Соловьевские исследования, 2020, вып. 3, с. 107.

* Статья первая – см. сноску 1 в настоящей статье.

and foremost “Christian mythology” and chiliastic doctrine of Joachim of Flora about the third age of the Holy Spirit. It is indicated that Anitchkov’s research subjects during the immigration period are similar to the several medieval plots of A. Blok’s drama “The Rose and the Cross”, which are attributed to the eschatological and Albigenian problematics. The conclusion is made that hermeneutic analysis of the symbolic meanings of the drama based on these works is productive. The hypothesis is substantiated that the late works that can be attributed to the Middle Ages in France represent Anitchkov’s scientific interests and a circle of personal beliefs, and he was A. Blok’s consultant on the Middle Ages in France while he was working on the drama “The Rose and the Cross”. The full text of extracts made form Anitchkov’s works by A. Blok that was saved in the Manuscript Division of the Institute of Russian Literature of the Russian Academy of Sciences is represented for the first time in the appendix of the article with necessary comments.

Keywords: *Dramaturgy of A.A. Blok, Drama “The Rose and the Cross”, E.V. Anichkov’s works, academic heritage of A.N. Veselovsky, Russian symbolism, Christian mythology, eschatology of the Middle Ages in France, religious philosophy, Vl. Solovyev’s historiosophy*

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.3.107-120

В предшествующей статье цикла¹ был рассмотрен вопрос о роли идей и личности Вл. Соловьёва в житнетворчестве А. Блока на примере драмы «Роза и Крест» (далее – *PK*) как одного из ключевых произведений в наследии поэта. Сделан вывод, что события религиозно-политического кризиса эпохи альбигойских войн, отраженные в драме, являются ключом к ее подспудным, мистериальным смыслам. Отмечены общие черты, увиденные Блоком в кризисе этого периода и в современной ему эпохе. В связи с чем поднят вопрос о том, насколько данный «кризисный ракурс» вовлечен в соловьёвский контекст творчества Блока. Продолжим рассмотрение этого вопроса, исходя из того, что тринитарная софийная историософия Вл. Соловьёва, на которую опирались младосимволисты, включает в свои основания, наряду со сравнительно хорошо исследованным влиянием на неё раннехристианской софийной мифологии и немецкой романтической философии, также и (в меньшей степени изученные) средневековые эсхатологические контексты этой историософии, в особенности такие, как легенды и апокрифы средневековой «христианской мифологии», а также тринитарный хилиазм Иоахима Флорского и последовавших за ним спиритуалов, ожидавших воцарения третьей силы («Третьего Завета»)². Эти контексты были не только известны Соловьёву, но и активно привлекались русскими символистами в своем творчестве.

В то же время аналогичные этим контекстам темы стали предметом долгосрочных научных интересов Е.В. Аничкова, близкого знакомого Блока и его консультанта по проблемам французского Средневековья в *PK*. В своё время В.М. Жирмунским были подробно исследованы записи Блока, сделанные после

¹ См.: Рычков А.Л. «Рыцарь-монах» и «Рыцарь-странник»: Вл. Соловьёв и драма А. Блока «Роза и Крест» // Соловьёвские исследования. 2013. Вып. 4 (40). С. 173–185 [1].

² Библиографию исследований и обсуждение темы «иоахимизм и Вл. Соловьёв» см.: Рычков А.Л. Владимир Соловьёв и антихристы Иоахима Флорского // Соловьёвские исследования. 2018. Вып. 3 (59). С. 6–42 [2].

консультации с Аничковым на начальном этапе работы³. Однако записи были воспроизведены и обсуждены Жирмунским не в полном объеме, в связи с чем в Приложении к настоящей статье приводится полный текст выписок А. Блока из книги Е.В. Аничкова «Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян» (Ч. 1–2. СПб., 1903–1905) с необходимыми комментариями.

Кроме того, *РК* создавалась Блоком на протяжении двух лет, в течение которых встречи и обсуждение волновавших ученого и поэта тем несомненно продолжались. Потому представляется закономерным уделить специальное внимание относящемуся к французскому Средневековью кругу личных убеждений и научных интересов Аничкова (как отмеченных, так и не отмеченных в записях Блока), поскольку он отражает тот научный контекст представлений об эпохе, который Блок, по многочисленным свидетельствам, с особенной щепетильностью стремился учесть при написании своей драмы⁴.

Где кончается Рёрих, там начинается Аничков

Филолог-фольклорист, историк литературы, теоретик символизма и критик Евгений Васильевич Аничков (1866–1937) известен также как один из наиболее последовательных и глубоких учеников школы А.Н. Веселовского. Начатые Аничковым под руководством Веселовского исследования были продолжены в период его эмиграции 1920–1930-х гг. и в основном посвящены французскому Средневековью⁵. При этом опиравшаяся на теорию заимствований специфическая тематика фольклористических изысканий Аничкова в области внецерковной христианской мифологии, отраженная в его многочисленных зарубежных публикациях, не только продолжает идеи и труды учителя⁶, но и во многом перекликается со средневековыми темами в творчестве Блока. Эта перекличка приводит к закономерному вопросу о возможной роли Аничкова, близкого знакомого Блока, в качестве «авторизированного» посредника рецепции в творчестве поэта ряда идей и специфических тем Веселовского, труды которого Блок читал и читал и к которому не раз апеллировал в своих статьях и рецензиях⁷.

³ См.: Жирмунский В.М. Драма Александра Блока «Роза и крест». Литературные источники // Жирмунский В.М. Теория литературы. Поэтика. Стилистика. М., 1977. С. 244–322 [3].

⁴ Подр. см.: Пискарев В.А. А. Блок и европейское Средневековье: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Иваново, 2007 [4].

⁵ Подр. см.: Рычков А.Л. Разыскания А.Н. Веселовского по религиозному фольклору в критическом осмыслении Е.В. Аничкова 1920–1930-х гг. // Наследие Александра Веселовского в мировом контексте. Исследования и материалы. М.; СПб, 2016. С. 157–195 [5].

⁶ Об этом направлении исследований Веселовского см. подробнее главу «А.Н. Веселовский о мифе: комплексная программа филологических исследований» в монографии: Топорков А.Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М., 1997 [6].

⁷ Так, известна рецензия Блока на книгу А.Н. Веселовского «В.А. Жуковский. Поэзия чувства и “сердечного воображения”» (1904). В написанной по предложению Аничкова статье «Поэзия

Известно, что Аничков был не только последователем школы А.Н. Веселовского в своих научных трудах, но и стремился донести взгляды учителя до круга поэтов-модернистов Серебряного века. Так, в 1909–1910 г. Аничковым был прочитан курс «Поэтика Веселовского» в так называемой «Академии поэтов» – «Обществе ревнителей художественного слова», заседавшем в редакции журнала «Аполлон». В 1912 г. Аничков выступает в качестве научного консультанта А. Блока, с которым поэт «часто и много беседовал на самые разные, профессиональные и общечеловеческие темы в период создания драмы»⁸. В «Рабочей тетради» Блока сохранился конспект первой консультации, в котором имя Веселовского не упомянуто (что вызвало закономерное удивление уже у первого публикатора конспекта – В.М. Жирмунского). Однако товарищеские и семейные встречи Блока и Аничкова продолжались и после этой консультации, так что мы можем попытаться обозначить круг их возможных и относящихся к драме тем, исходя из объединявших Блока и Аничкова интересов относительно христианского Средневековья, а также обратившись к публикациям ученого, продолжающим и развивающим идеи исторической поэтики Веселовского, дополненные историко-культурным опытом акад. Г. Париса, у которого Аничков учился в Париже.

Аничков познакомился с А.Н. Веселовским и его семьей летом 1883 г. (в 17 лет). И с тех пор быстро стал своим человеком в усадьбе и доме профессора. Уже в то время он глубоко заинтересовался работами Веселовского в области христианской мифологии с ее легендами и апокрифами. Этот интерес во многом определил его дальнейшую научную деятельность как ученика Веселовского, опубликовавшего о своем учителе немало воспоминаний. В написанных в Скопье неопубликованных мемуарах «В прежней России и за границей» – о своем знакомстве с А.Н. Веселовским Аничков писал: «Кто сыграл в моей жизни большую роль, чем он? <...> [Р]аз я спросил его, читал ли он Ренана. Ответ был такой: “Ренан интересовался только тем, что было в самой церкви, а вне церкви?”. Вне церкви? Христианство вне церкви! Ведь это брошенное замечание для юного ума было целым откровением. <...> Я поступил в Университет, чтобы стать его учеником. В сущности, я им уже был. <...> [Т]о, чем занят Ал<ександр> Ник<олаевич Веселовский> и чему я от него научусь, это совсем не великие писатели там, на Западе, не Сервантес, Шекспир, Гете... Другое. Очевидно существует еще какая-то особая, совсем иная, мало кому доступная литература прологов, легенд, обрядов, какого-то христианства вне церкви. <...> [П]робивалась брешь в самый оплот романтически-буслаевских истолкований: <...> на место мифологии языческой всплывала “христианская мифология” с ее легендами, апокрифами, обрядами, странными причудами ве-

заговоров и заклинаний» (1906) Блок опирается на работы А.Н. Веселовского «Из введения в историческую поэтику» (1894) и «Дуалистические поверия о мироздании» (1889).

⁸ Приходько И.С. Мифопоэтика А. Блока: (Историко-культурный и мифологический комментарий к драмам и поэмам). Владимир, 1994. С. 48 [7].

рований и представлений. И этих-то совсем новых теорий становится пламенным поборником тот мальчик <молодой Е.В. Аничков. – АР>».⁹

В конечном итоге приват-доцент кафедры западно-европейских литератур в Санкт-Петербургском университете с 1902 г., а с 1908 г. – профессор Петербургского психоневрологического института по всеобщей литературе и эстетике Е.В. Аничков стал уникальным для своего времени специалистом в области сравнительного литературоведения и христианской мифологии с ее легендами и апокрифами. Его познания в мистической и апокрифической тематиках средневековой литературы, относимых Аничковым к «христианству вне церкви», снискали интерес и уважение в околосимволистских кругах Петербурга. В особенности на «Башне» Вяч. Иванова, с которым Аничков был очень дружен. В 1905 г. А.М. Ремизов записал в позднее опубликованных им заметках «На блокноте»: «13.10.<1905>. Среда у Вяч. Иванова. Коновод Аничков»; и там же (11.10.1905): «Н.К. Рёрих – знает всю доисторическую историю <...>. Проф. Е.В. Аничков, <...> ученик Веселовского: где кончается Рёрих, там начинается Аничков» [8, с. 49–50]. Впоследствии Ремизов пользовался советами и сочинениями Аничкова при переработке фольклорных и апокрифических произведений (в том числе богомильского происхождения). Представляется, что не без их влияния Ремизов именно в 1911–1912 гг. активно обсуждал с Блоком планы написать совместную «русалию» о Соломоне и Китоврасе, основываясь на книге А.Н. Веселовского «Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине» (1872 г.), с которой в этой связи мог частично ознакомиться также и А. Блок.

Блок и Аничков: pro et contra

«Я ясно помню, что первый раз ко мне пришел А.А. Блок в 1905 году; думаю, что это было осенью. С этого времени началась наша близость»¹⁰, – свидетельствует Е.В. Аничков. По инициативе Аничкова, который очень высоко ценил поэта¹¹, еще в студенческую пору Блок написал статью «Поэзия заго-

⁹ Архив САНУ (Сербской Академии наук и искусств, Белград). Историјска збирка број: 9259/8 и 9. Аничков Е.В. «В прежней России и за границей (Повесть о судьбах родины и себе самом)»: цитируются фрагменты Тетрадей 8 и 9 (Скопье, март-апрель 1933 г.). Автор статьи приносит благодарность проф. Корнелии Ичин (Белградский университет) за возможность ознакомиться с цитируемыми «Воспоминаниями» Е.В. Аничкова.

¹⁰ См.: Аничков Е. Черты из поэзии А.А. Блока // Аничков Е. Пьесы. Рассказы. Статьи. Белград, 2015. С. 223 [9].

¹¹ По свидетельству М. Бекетовой, «Александра Александровича он <Аничков> любил» (Бекетова М.А. Воспоминания об Александре Блоке. М., 1990. С. 100 [10]). В эмиграции Аничков обратился к анализу лирики Блока (см.: Аничков Е.В. Новая русская поэзия. Берлин, 1923. С. 90–106 [11]). Аничков прочел 26 мая 1937 г. в Белграде лекцию «Черты из поэзии А.А. Блока», где признал: «Вячеслав Иванов и Александр Блок, оба для меня, каждый по-своему, сопряжены в одно и

воров и заклинаний» (1906 г.) для редактируемой ученым «Истории русской литературы». Аничков хотел привлечь Блока к дальнейшему участию в издании, предлагая взяться и за другие статьи, однако эти темы не входили в круг интересов поэта, и тот отказался. Тем не менее их творческие контакты, товарищеское соучастие¹², встречи в семейном кругу, а также общение на литературные и филологические темы с той поры не прекращались.

С другой стороны, известно также, что Блок предпочитал держаться в личном общении с Аничковым на определенной дистанции, поскольку излишне вычурные, прожектерские и «салонные» черты его характера временами очень раздражали поэта, что нашло отражение в дневниковых записях и даже насмешливом шарже на устроенный по парижскому ладу салон Аничковых¹³ для «общества светской сволочи», «светских дур, надутых ничтожеств», от которых Блоку «мерзко. Бедный Аничков»¹⁴. Эти редкие записи создали в блоковедении, как представляется, ложное клише о неприязненном отношении Блока к Аничкову, возникшее в связи с резко негативными блоковскими отзывами о проведенном 1 января 1913 г. медиумом Я. Гузиком в салоне Аничковых сеансе спиритизма, а также в связи с неудачным завершением поддержанного Блоком предприятия Аничкова по созданию нового символистского журнала. В этот период, по глубокому наблюдению З.Г. Минц, Блока раздражает «поверхностно-оптимистический настрой Евг. Аничкова, не чувствовавшего ни в жизни, ни в литературе того, что было в эти годы для Блока главным, – холодной мертвенности “страшного мира” и “печального лица” человека, гибнущего на снежном бездорожье эпохи»¹⁵. 14 ноября 1911 г. Блок записывает характерный пример различий в «оптике» восприятия мировых событий между ним и Аничковым: «Аничков раз добродушно сказал мне (этим летом): “Вы узко мыслите. Цусима – неважное событие. С Японией воевала не Россия, а Европа”. Так думают все офицеры» [14, с. 89]. «Так и мы: позевываем над желтой опасностью, а *Китай уже среди нас*» [14, с. 89], – комментирует Блок, для которого гибель русской эскадры при Цусиме стала важным знаком исполнения пророчеств Вл. Соловьева о конце европейской истории и роли России в противостоянии «угрозе с Востока». Знаком, не различенным Аничковым, который не видит то, что в ту пору казалось Блоку реальностью: как у «страшного мира» «гниют ни-

то же самое особенно дорогое духовное переживание. И <...> составляют для меня два самых крупных и значительных явления русской цивилизации начала XX века» [9, с. 220].

¹² Так, Блок был распорядителем банкета-чествования Аничкова 27 ноября 1909 г. по случаю его выхода из тюрьмы, о чем сообщал матери в письме от 29 нояб. 1909 г.: «Лучшее, что было за эти дни – обед, который мы устроили Аничкову, <...> была минута очень трогательная, и притом по настоящему, а не по случаю выпивки» (см.: Блок А.А. Письма // Блок А.А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 8. М., 1963. С. 297–298 [12]).

¹³ А.А. Блок – Л.Д. Менделеева-Блок. Переписка 1901–1917. М., 2018. С. 335, 682 [13].

¹⁴ Блок А.А. Дневники // Блок А.А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 7. М., 1963. С. 202–203 [14].

¹⁵ Минц З.Г. Переписка с Вл. Пястом / Вступ. ст. // Александр Блок. Новые материалы и исследования. М., 1981. Кн. 2. С. 183 [15].

ти швов изнутри (“преют”), а снаружи остается еще видимость», – и потому, с точки зрения Блока, Аничков «ничего не понимает» [14, с. 89].

О вызванном такой «экзистенциальной» несовместимостью дистанцировании от Аничкова-«общественника», но не высокоэрудированного филолога своей эпохи – Блок писал участвовавшему в проекте символистского журнала В.А. Пясту (письмо от 23 янв. 1911): «Знаете, я восстановился против Аничкова. Не против Евгения Васильевича, а против “Аничкова”. Итак – бесконечно холодно в человеческих сердцах. <...> Отчего Аничков и в революции, и без революции всегда одинаково выкидывает с кафедры слова, как пух из перины? – Он ужасно, ужасно доволен собой» [12, с. 328]. Аничков-литератор и «представитель от искусства» в «бюрократии общественной» [14, с. 73], которому «хочется породниться с бомондом, <...> смесь гусарского корнета с Максимом Ковалевским (!)», такой «Аничков опротивел, прости меня господи. <...> Завален делом, неприятен, ничего не понимает» [14, с. 71], – записывает Блок в дневнике 17 октября 1911 г.

Однако вскоре поэт штудирует статьи и книги Аничкова¹⁶ (особенно, в связи с работой над *РК*) и отмечает беседы, состоявшиеся с «Евгением Васильевичем», очевидно продолжая следовать тому внутреннему разделению на «двух Аничковых», о котором сообщал Пясту в цитированном письме. Так, буквально через месяц после цитированной записи, 22 ноября 1911 г. Блок пишет в том же дневнике: «Пришли Аничковы. Евгений Васильевич был блестящ; <...> Я спорил с ними весь вечер; конечно, как всегда, о славянстве, о “желтизне”, о религии» [14, с. 96].

Нашей последующей задачей станет анализ круга убеждений и средневековых филологических тем Аничкова, которые Блок мог оставить за рамками своего скептического взгляда на неприемлемые им черты характера «Аничкова-человека», относя к первым уважительное: «Евгений Васильевич». И, соответственно, составить для Блока письменный и устный контекст научных представлений Аничкова, под общепризнанным блоковедами влиянием которого создавалась *РК*.

*«Настало время, когда выразителем русской эстетики
оказался Владимир Соловьев»:
встреча Блока и Аничкова в историософии Вл. Соловьева*

Как и Блок, Аничков был убежденным последователем Вл. Соловьева, считая его идеи наиболее отвечающими современным эстетическим веяниям в искусстве. Спустя два года после завершения Блоком драмы на средневековый сюжет в журнале «Вопросы теории и психологии творчества» Аничков публи-

¹⁶ Так, подаренный в 1910 г. Блоку сб. статей Е.В. Аничкова «Предтечи и современники» (СПб., 1910) с дарственной надписью: «Дорогому Александру Александровичу Блоку эти Предтечи и современники шлются с любовью, автор. 2 дек. 1910», – содержит многочисленные пометы Блока (см.: Библиотека А.А. Блока. Описание: в 3 кн. Л., 1984. Кн. 1. С. 10 [16]).

кует «Очерк развития эстетических учений» с пространной главой «Судьба эстетики в России. Владимир Соловьёв и “новые веяния”», где критикует эстетику шестидесятников и подробно описывает ее закономерную смену эстетикой Вл. Соловьёва и символистов: «новые веяния в искусстве, написавшие на своем знамени: символизм, спасли русское искусство от того доподлинного упадочничества, в какой извратилась народническая эстетика 60-ых. <...> Настало время, когда выразителем русской эстетики оказался Владимир Соловьёв» [17, с. 216]. Вл. Соловьёв и “новые веяния” символизма – таков, по мнению Аничкова, следующий этап русской эстетики, которая обратилась к средневековому мистицизму (его возрождение «было уготовано Вл. Соловьёвым») и «тому самому великому ожиданию религиозного искусства, которое виделось Вл. Соловьёву в его пророческих чаяниях»¹⁷. В своеобразном аналитическом обзоре истории русской эстетики Аничков объявляет философа основателем новой русской религиозно-реалистической эстетики и выделяет два этапа ее развития: «от Чернышевского до Льва Толстого – таков первый этап русской эстетики; Владимир Соловьёв и “новые веяния” – таков второй»¹⁸. По мнению Аничкова, к эпохе Возрождения метафизически-трансцендентный идеализм христианского Средневековья постепенно затухает, а затем и вовсе секуляризуется. Поэтому подлинное понимание литературы Средних веков невозможно вне учета метафизической специфики ее религиозного мистицизма – этой «средневековой мудрости», утраченной в последующие эпохи. Западный позитивизм, воспринимающий лишь «положительное знание» точных наук и соответствующей «положительной философии», окончательно сводит счеты с религиозно-метафизическим мировоззрением, но «эта-то схема была отнюдь не приемлема для Вл. Соловьёва»¹⁹, вернувшего истинно сущее – божественному плану и его реальности, что перенял новый реализм художественной эстетики символизма в лозунге «от реальности – к вечно сущему». Потому «Вл. Соловьёв <...> всем складом своих религиозно-философских построений – учитель лучших представителей “новых веяний”. Александр Блок – прямой, непосредственный последователь Вл. Соловьёва»²⁰. По всей вероятности, вспоминая недавнюю работу с Блоком над *РК*, о которой с 1913 г. не раз рассказывал в публичных выступлениях²¹, Аничков обосновывает актуальность обращения поэта к средне-

¹⁷ См.: Библиотека А.А. Блока. Описание: в 3 кн. С. 219.

¹⁸ Там же. С. 216.

¹⁹ Там же. С. 212.

²⁰ Там же. С. 217.

²¹ Так, 27 ноября 1913 г. на вечере «Беседа о современном театре», где участвовал и Блок, Аничков произнес вступительную речь в защиту символистской драматургии, подробно остановившись на анализе *РК* (см.: Блок в неизданной переписке и дневниках современников (1898–1921) // Александр Блок: Новые материалы и исследования. М., 1982. Кн. 3. С. 425 [18]).

вековым сюжетам как продолжение эстетических идей Соловьева: «“Новые веяния” в лице своих наиболее глубоких выразителей, прежде всего религиозные, сознательно обратились к средневековому мистицизму. Так надо было. Возрождение <...> именно тех норм, что установили средневековые реалисты, было уготовано Владимиром Соловьевым. Оттого не случай, а закономерность надо видеть в том, что к средневековью тянет наиболее сознательного последователя Вл. Соловьева, Александра Блока» [17, с. 217–218].

В этом эстетическом очерке, составленном Аничковым на основе лекций и выступлений начала 1910-х гг., емко означен круг тем, обсуждавшихся в близком ему кругу символистов уже в период написания Блоком драмы *PK*, и несомненно знакомый Блоку в части ученого мнения своего консультанта по французскому Средневековью о соловьевском измерении религиозного мистицизма его средневековой драмы.

О «соловьевском измерении» мистицизма русских символистов в его связи со средневековыми течениями религиозной реформации и западного эзотеризма Аничков писал впоследствии, обращаясь к теме «совершенной любви» в символистской поэзии, преемствуемой, по его мнению, через Вл. Соловьева и Данте от «*fin amor*, воспетому трубадурами Прованса, этими учениками схоластиков и проповедников альбигойских изводов манихейства. От них научились итальянцы. <...> [Э]та *fin amor* схоластиков и трубадуров: через нее уже, как сквозь распахнувшиеся врата, уготован <...> путь, ведущий ко всем духовным видам любви. Владимир Соловьев, с такой отчетливой проникновенностью уже выразил эту сердечную связь любовных алканий в “Трех Свиданьях” <...>. Так явилась уже раньше русскому сознанию некая теория, вышедшая не из “математической головы”, а из просветленного сердца поэта» [11, с. 55–56]. По мнению Аничкова, вслед за Соловьевым, эту преемственную связь услышал и Блок: «Драма “Крест и Роза”, такая западная, понявшая неизбежный европеизм христианства <...> – последнее и высшее умственное достижение Блока» [11, с. 104]. «Западной» Аничков именуется *PK* в связи с происхождением основных христианских тем драмы, восходящих к *fin amor* провансальской куртуазной культуры, порожденной, по его мнению, трубадурами как проповедниками альбигойского учения. Об этом своем убеждении, которому в эмиграции он посвятит целый ряд научных статей, Аничков писал и значительно раньше, например в 1909 г. (т.е. еще до консультации с ним Блока по драме *PK*): «трубадуры средних веков <...> были воспитаны по церковному и сильно затронуты альбигойской ересью»²².

²² См.: Аничков Е.В. Реализм и новые веяния. СПб., 1909. С. 48 [19]. Работа вошла в книгу «Предтечи и современники на Западе и у нас» (1910 г.), подаренную автором Блоку и содержащую его пометы (см.: примеч. 16).

Таким образом, представляется, что научные публикации Аничкова содержат герменевтически ценные указания для исследователей творчества Блока и младосимволизма в целом. Впервые на это обратил внимание британский славист Л.Р. Льюиттер, который посвятил *PK* специальное исследование, где предпринял попытку рассмотреть ряд сюжетных линий и исторических коллизий «пьесы на средневековые темы» в ракурсе более поздних тематически сходных научных статей Аничкова о культуре французского Средневековья. По заключению исследователя: «В более поздней работе Аничкова “Пережитки манихейства в славянских и западных странах” (Aničkov E. Les survivances manichéennes en pays slave et en Occident, *Revue des études slaves*. 1928. Vol. VIII (3–4), pp. 203–225) может быть найден ключ первостепенной важности для понимания пьесы Блока. Возможное возражение о том, что результаты исследования неоманихейства, катаризма и богомилства в средневековой Европе были опубликованы Аничковым спустя много лет после смерти Блока и не могли повлиять на его пьесу, безусловно, должно быть отмечено, если учесть, как долго могут вынашиваться идеи в научном мире» [20, с. 446].

Мнение Льюиттера находит новое подтверждение, если иметь в виду, что участие Аничкова в I Мировой войне, а затем обустройство гражданской жизни в эмиграции на многие годы приостановили развитие его научной мысли²³. Другим свидетельством правомерности предложенного Льюиттером подхода служит отмеченная исследователями связь научной, эстетической и эзотерической позиций автора в его научных публикациях. Исследователь и публикатор литературного наследия Аничкова сербский славист К. Ичин отмечает: «Для него, как человека нового поколения, разделявшего символистское мировоззрение, важно было сохранить “реалистический символизм” в искусстве и науке, т.е. реализм, предполагающий в своей основе “ноуменальное” или, согласно Вячеславу Иванову, “реальнейшее” бытие» [22, с. 6].

Предложенный Льюиттером подход показывает себя герменевтически продуктивным при восстановлении отношения Аничкова к различным аспектам религиозно-исторического фона *PK* и, вероятно, может быть также распространен на поздние статьи Аничкова, в том числе посвященные легенде о Св. Граале. Тема христианского символизма этой легенды, поднятая А.Н. Веселовским в диссертационной монографии «Славянские сказания о Соломоне и Ки-

²³ «В начале войны пошел добровольцем на фронт в качестве запасного кавалерийского офицера. С русским экспедиционным корпусом был послан во Францию. После распада русской армии перешел во французские войска и был послан на Салоникский фронт. По окончании войны приехал в Югославию, где служил в качестве профессора сначала в Белградском, а с 1926 г. – в Скоплянском Университете» (см.: Мошин В.А. Славянство, Русь и Византия в трудах Е.В. Аничкова, 1866–1937. Некролог // *Slavia*. 1939. Т. XVII, no 1–2. С. 300 [21]).

товрасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине» (СПб., 1872) и рассмотренная далее в цикле специально посвященных проблематике Св. Грааля работ 1880–1901 гг., волновала также на протяжении всей научной деятельности и Е.В. Аничкова²⁴. В эмиграции Аничков написал более десятка работ о рецепции идей катаризма и иоахимизма в легенде о Св. Граале на примере цикла «Ланселот-Грааль», где одним из первых указал, что в этом цикле символически описан путь-инициация Ланселота. Подобным образом оказывается выстроена в *РК* и история рыцаря Бертрана, поскольку Блок обратился к тому же источнику еще до консультации у Аничкова и, в итоге, романый субцикл о «Ланселоте Озерном» становится для него главным литературным первоисточником мистериального, «посвятительного» сюжета драмы²⁵.

Обобщающим трудом стала опубликованная в 1931 г. на французском языке монография *Joachim de Flores et les millieux Courtois*, где Аничков подробно обсуждает взаимовлияния между учениями Иоахима, катаров и старофранцузской литературой о Граале²⁶. В особенности Аничкова интересуют версии прозаического «Ланселот-Грааля» из бретонского (артурианского) цикла в ракурсе источников и символизма легенды о Св. Граале. Аничков прочитывает «Ланселот-Грааль» как отражение мировоззренческого окружения (метафизического религиозного мистицизма) его предполагаемого создателя в начале XIII в. и приходит к выводу, что «автор Ланселот-Грааля проповедовал великую мысль о философском богословии истории в духе Иоахима Флорского»²⁷. Этот вывод служит убедительной иллюстрацией тезисов рассмотренного эстетического очерка: «Вся религиозно-нравственная система романного цикла, – по которой, как на предварительно устроенном сюжете, анонимный автор размещал все поэтизированные его предшественниками эпизоды, опасные приключения и психологические ситуации легенды о Св. Граале, – та же самая, как у Иоахима Флорского <...>. Легенда о Св. Граале относится исключительно ко второй эпохе и завершается началом третьей. <...> События повторяются: в пределах каждой из трех эпох совершается одно и то же развитие. Много раз является третья ипостась Троицы, Святой Дух, и мир слушает пророчество Третьей эпохи» [24, с. 532–534].

²⁴ См. об этом подробнее: Рычков А.Л. Разыскания А.Н. Веселовского по религиозному фольклору в критическом осмыслении Е.В. Аничкова 1920–1930-х гг. С. 166–180.

²⁵ См.: Рычков А.Л. К франкоязычным источникам мистериального сюжета драмы «Роза и Крест» (романный цикл «Ланселот Озерный») // Александр Блок: Исследования и материалы / ИРЛИ РАН; отв. ред. Н.Ю. Грякалова. СПб., 2020. Т. 6. С. 189–216 [23].

²⁶ Содержание книги показывает близость научных интересов Е.В. Аничкова с артурианскими мотивами *РК* (см. об этом подробнее: Рычков А.Л. К франкоязычным источникам мистериального сюжета драмы «Роза и Крест» (романный цикл «Ланселот Озерный»). С. 207, 211–214.

²⁷ См.: Anitchkof E. L'Ascensione del S. Graal, *Archivum Romanicum*. 1929. Vol. 13. P. 537 [24].

В «Заключении» своей книги об Иоахиме Флорском Аничков пишет о неминуемом возрождении его идей в современности: «Забвение лишь временно. Человечество, или, вернее, определенные круги, всецело принадлежащие новой эпохе, обращаются вновь к системам, теориям, произведениям искусства, которые, как казалось, давно остались в прошлом. Их возрождение помогает постичь смысл и ценность концепций, которые были скрыты от человечества на протяжении многих поколений. Возможно, все это можно сказать и об иоахимизме. После меня придут и другие люди, которым великий калабрийский пророк откроется в новом свете» [25, с. 422].

Убеждение в иоахимитском символизме «Ланселот-Грааля», развиваемое ученым в целом ряде работ, несомненно относится к тем самым «долго вынашиваемым идеям в научном мире», на герменевтическую значимость которых для исследователей творчества Блока указывал Л. Льюиттер. Оно представляет особый интерес в связи с той немаловажной ролью, которую сыграло в работе над *PK* обращение поэта к версии «Ланселот-Грааля», опубликованной П. Парисом. Рассмотренные нами представления Аничкова о «Ланселот-Граале» позволяют понять, о каком именно «соловьёвском измерении» религиозного мистицизма в *PK* писал Аничков в своем эстетическом очерке, и включают тринитарную соловьёвскую метафизику в контекст мистико-историософской подоплеки «подспудного» символизма *PK* в ракурсе соотнесения представитель двух эпох в итоговом тексте драмы.

Список литературы

1. Рычков А.Л. «Рыцарь-монах» и «Рыцарь-странник»: Вл. Соловьёв и драма А. Блока «Роза и Крест» // Соловьёвские исследования. 2013. Вып. 4(40). С. 173–185.
2. Рычков А.Л. Владимир Соловьёв и антихристы Иоахима Флорского // Соловьёвские исследования. 2018. Вып. 3(59). С. 6–42.
3. Жирмунский В.М. Драма Александра Блока «Роза и крест». Литературные источники // Жирмунский В.М. Теория литературы. Поэтика. Стилистика. М., 1977. С. 244–322.
4. Пискарев В.А. А. Блок и европейское Средневековье: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Иваново, 2007. 18 с.
5. Рычков А.Л. Разыскания А.Н. Веселовского по религиозному фольклору в критическом осмыслении Е.В. Аничкова 1920–1930-х гг. // Наследие Александра Веселовского в мировом контексте. Исследования и материалы. М.; СПб., 2016. С. 157–195.
6. Топорков А.Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX в. М., 1997. 456 с.
7. Приходько И.С. Мифопоэтика А. Блока: (Историко-культурный и мифологический комментарий к драмам и поэмам). Владимир, 1994. 132 с.
8. Ремизов А.М. На блокноте // Ремизов А.М. Собр. соч. Т. 7. М., 2002. С. 44–58.
9. Аничков Е. Черты из поэзии А.А. Блока // Аничков Е. Пьесы. Рассказы. Статьи / подгот. текста и ред. К. Ичин. Белград, 2015. С. 220–233.
10. Бекетова М.А. Воспоминания об Александре Блоке. М., 1990. 672 с.
11. Аничков Е.В. Новая русская поэзия. Берлин, 1923. 142 с.

12. Блок А.А. Письма // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 8. М., 1963. С. 7–539.
13. А.А. Блок – Л.Д. Менделеева-Блок. Переписка 1901–1917. М., 2018. 716 с.
14. Блок А.А. Дневники // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 7. М., 1963. С. 19–426.
15. Минц З.Г. Переписка с Вл. Пястом / вступ. ст. // Александр Блок. Новые материалы и исследования. М., 1981. Кн. 2. С. 175–228.
16. Библиотека А.А. Блока. Описание: в 3 кн. Л., 1984. Кн. 1. 317 с.
17. Аничков Е.В. Очерк развития эстетических учений // Вопросы теории и психологии творчества. Харьков, 1915. Т. 6. С. 3–241.
18. Блок в неизданной переписке и дневниках современников (1898–1921) // Александр Блок: Новые материалы и исследования. М., 1982. Кн. 3. С. 153–539.
19. Аничков Е.В. Реализм и новые веяния. СПб., 1909. 87 с.
20. Lewitter L.R. The Inspiration and Meaning of Aleksandr Blok's «The Rose and the Cross» // *The Slavonic and East European Review*. 1957. Vol. 35, no 85. P. 428–442.
21. Мошин В.А. Славянство, Русь и Византия в трудах Е.В. Аничкова, 1866–1937. Некролог // *Slavia*. 1939. Roč. XVII, no 1–2. P. 300–304.
22. Ичин К. Предисловие // Аничков Е. Пьесы. Рассказы. Статьи. Белград, 2015. С. 5–9.
23. Рычков А.Л. К франкоязычным источникам мистериального сюжета драмы «Роза и Крест» (романный цикл «Ланселот Озерный») // Александр Блок: Исследования и материалы. СПб., 2020. Т. 6. С. 189–216.
24. Anitchkof E. L'Ascensione del S. Graal // *Archivum Romanicum*. 1929. V. 13. P. 519–538.
25. Anitchkof E. Joachim de Flores et les millieux courtois. Roma, 1931. 462 p.

References

1. Rychkov, A.L. «Rytsar'-monakh» i «Rytsar'-strannik»: Vl. Solov'ev i drama A. Bloka «Roza i Krest» [«Knight-monk» and «Knight-wanderer»: Vl. Solov'ev and A. Blok's drama «The Rose and the Cross»], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2013, issue 4(40), pp. 173–185.
2. Rychkov, A.L. Vladimir Solov'ev i antikhristy Ioakhima Florskogo [Vladimir Solovyov and Joachim of Fiore's antichrists], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2018, issue 3(59), pp. 6–42.
3. Zhirmunskiy, V.M. Drama Aleksandra Bloka «Roza i krest». Literaturnye istochniki [The Drama of Aleksandr Blok «The Rose and the Cross»: Literary sources], in Zhirmunskiy, V.M. *Teoriya literatury. Poetika. Stilistika* [Theory of Literature. Poetics. Stylistics]. Moscow, 1977, pp. 244–322.
4. Piskarev, V.A. *A. Blok i evropeyskoe Srednevekov'e*. Avtoref. diss. ... kand. filol. nauk [Block and the European Middle Ages. Cand. philol. sci. diss. abstr.]. Ivanovo, 2007. 18 p.
5. Rychkov, A.L. Razyskaniya A.N. Veselovskogo po religioznomu fol'kloru v kriticheskom osmyslenii E.V. Anichkova 1920–1930-kh gg. [Apocryphal folklore in the studies of A.N. Veselovsky's and their critical rethinking in E.V. Anichkov publications (1920–1930 years)], in *Nasledie Aleksandra Veselovskogo v mirovom kontekste. Issledovaniya i materialy* [Heritage of Alexander Veselovskii. Studies and Materials]. Moscow; Saint-Petersburg, 2016, pp. 157–195.
6. Toporkov, A.L. *Teoriya mifa v russkoy filologicheskoy nauke XIX v.* [The Theory of Myth in Russian Philological science of the 19 Century]. Moscow, 1997. 456 p.
7. Prikhod'ko, I.S. *Mifopoetika Aleksandra Bloka: istoriko-kul'turnyy i mifologicheskii komentariy k dramam i poemam* [Mythopoetics of Alexander Blok: Historical, Cultural and the Mythological Comment to the Drama and the Poems]. Vladimir, 1994. 132 p.
8. Remizov, A.M. Na bloknote [On a notepad], in Remizov, A.M. *Sobranie sochineniy. T. 7* [Collected Works. Vol. 7]. Moscow, 2002, pp. 44–58.
9. Anichkov, E. Cherty iz poezii A.A. Bloka [Features from the poetry of A. A. Blok], in Anichkov, E. *P'esy. Rasskazy. Stat'i* [Plays, short stories, articles]. Belgrad, 2015, pp. 220–233.

10. Beketova, M.A. *Vospominaniya ob Aleksandre Bloke* [Memoirs of Alexander Blok]. Moscow, 1990. 672 p.
11. Anichkov, E.V. *Novaya russkaya poeziya* [The New Russian Poetry]. Berlin, 1923. 142 p.
12. Blok, A.A. Pis'ma [Letters], in Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 8* [Collected works in 8 vol., vol. 8]. Moscow, 1963, pp. 7–539.
13. A.A. Blok – L.D. Mendeleeva-Blok. *Perepiska 1901–1917* [A.A. Blok – L.D. Mendeleeva-Blok. Correspondence 1901–1917]. Moscow, 2018. 716 p.
14. Blok, A.A. Dnevniky [Diaries], in Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 7* [Collected works in 8 vol., vol. 7]. Moscow, 1963, pp. 19–426.
15. Mints, Z.G. *Perepiska s Vl. Pyastom. Vstupitel'naya stat'ya* [Correspondence with the Vl. Piast. Introduction], in *Aleksandr Blok. Novye materialy i issledovaniya* [Alexander Blok: New materials and research]. Moscow, 1981, book 2, pp. 175–228.
16. *Biblioteka A.A. Bloka. Opisanie v 3 kn., kn. 1* [The Library of A.A. Blok. Description in 3 books, book 1]. Leningrad, 1984. 317 p.
17. Anichkov, E.V. *Ocherk razvitiya esteticheskikh ucheniy* [An essay on the development of aesthetics], in *Voprosy teorii i psikhologii tvorchestva* [Issues of theory and psychology of creativity]. Khar'kov, 1915, vol. 6, pp. 3–241.
18. Blok v neizdannoy perepiske i dnevnikakh sovremennikov (1898–1921) [Block in unreleased correspondence and diaries of contemporaries (1898–1921)], in *Aleksandr Blok: Novye materialy i issledovaniya* [Alexander Blok: New materials and research]. Moscow, 1982, book 3, pp. 153–539.
19. Anichkov, E.V. *Realizm i novye veyaniya* [Realism and new trends]. Saint-Petersburg, 1909. 88 p.
20. Lewitter, L.R. The Inspiration and Meaning of Aleksandr Blok's «The Rose and the Cross», in *The Slavonic and East European Review*, 1957, vol. 35, no. 85, pp. 428–442.
21. Moshin, V.A. *Slavyanstvo, Rus' i Vizantiya v trudakh E.V. Anichkova, 1866–1937. Nekrolog* [Slavism: Russia and Byzantium in the writings of E.V. Anichkov, 1866–1937. Obituary], in *Slavia*, 1939, vol. 17, no. 1–2, pp. 300–304.
22. Ichin, K. *Predislovie* [Introduction], in Anichkov, E. *P'esy. Rasskazy. Stat'i* [Plays, short stories, articles]. Belgrad, 2015, pp. 5–9.
23. Rychkov, A.L. *K frankoyazychnym istochnikam misterial'nogo syuzheta dramy «Roza i Krest» (romannyi tsikl «Lanselot Ozernyy»)* [To the French-language sources of the mystery plot of the drama «The Rose and the Cross» (novel «Lancelot the Lake»)], in *Aleksandr Blok: Issledovaniya i materialy* [Alexander Blok: Studies and Materials]. Saint-Petersburg, 2020, vol. 6, pp. 189–216.
24. Anitchkof, E. *L'Ascensione del S. Graal*, in *Archivum Romanicum*, 1929, vol. 13, pp. 519–538.
25. Anitchkof, E. *Joachim de Flores et les millieux courtois*. Roma, 1931. 462 p.

ПРИЛОЖЕНИЕ

УДК 130.2:2-14

ББК 83.3(2)

Рычков Александр Леонидович

Россия, Москва, e-mail: vp102243@list.ru

Выписки А. Блока из диссертации Е.В. Аничкова

Подготовка публикации и комментарии А.Л. Рычкова

Rychkov Aleksandr Leonidovich

Russia, Moscow, e-mail: vp102243@list.ru

Alexander Blok extracts from the dissertation Yevgeny V. Anitchkov

Text preparation for publication and comments made by A.L. Rychkov

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.3.121-128

Рабочая тетрадь 1, л. 14 об.

(РО ИРЛИ. Ф. 654. Оп. 1. Ед. хр. 148. Л. 285 об.).

Аничков – диссертация.

– Chansons à personnages и pastourelles – средневековые шансонетки – I, 13 (может спеть паж)¹.

– «Весенние запевы» трубадуров (début printanniers) – I 75.

– Народ, предводимый плясунами и плясуньями, возвращается из лесу, после проведенной там ночи, «неся май» через город с песнями, потом вносят в верхние этажи и прикрепляют к окнам (I, 122 – 124; также в изложении Guillaume de Dôle y Langlois (La Soc<i>iété</i> fran<i>çaise</i> au XIII s<i>iècle</i>) – стр. 85 – 86). Также – стр. 124–126. У Аничкова – переведены тексты. / Волынка (I стр. 126)².

© Рычков А.Л., 2020

Соловьевские исследования, 2020, вып. 3, с. 121.

¹ См.: Жирмунский В.М. Драма Александра Блока «Роза и крест». Литературные источники // Жирмунский В.М. Теория литературы. Поэтика. Стилистика. М., 1977. С. 280.

² Там же. С. 276, 279.

– Разреш<ено> или не разреш<ено> «рубить май» в своих рощах (I 126). После ранней обедни в лес – знамя устроено из головного платка или полотенца. (I 127).

– Майское дерево – огромный столб, убранный листьями и всякими украшениями. Установлен на большой телеге, кот<орую> тащит пара волов при веселых криках окружающих (I 127). Песня, поющая при этом (128)³.

– *Bele Aaliz* – песенка (переведена). Обязательность венков («символ любви») – I 150–152.

– Песни, поющиеся первого мая (*trimouzettes* и детские) – I 168–178 (песенки переведены).

<Рабочая тетрадь 1, л. 15
(РО ИРЛИ. Ф. 654. Оп. 1. Ед. хр. 148. Л. 286)>.

Песни и обряды, хороводы, увеселения 1 мая – II 13–38 (много текстов и ссылок).

Весна – начало военных действий, несколько относ<ящихся> сюда франц<узских> песен – II 81–84.

Хоровод, апрельская королева, песнь ее с хороводом II 129–134.

Весенние запевы, *joï*, отправление девушки 1 мая по цветочки, украшение ветками дома возлюбленной, танцы – II 147–193.

Примечание и краткая характеристика других тематических выписок А. Блока из диссертации Е.В. Аничкова.

М.А. Бекетова вспоминает, что зимой 1910/1911 гг. А. Блок «видится с профессором Аничковым и его семьей. Блоки вдвоем бывают у него в доме, где царит гостеприимство»⁴. Аничковы отвечали взаимностью⁵. Встречи эти продолжались как в период работы Блока над драмой «Роза и Крест» (далее – *PK*) в 1912 г., так и впоследствии⁶. В 1912–1914 гг. Блок дарит Аничкову свои книги, в числе которых оттиск *PK*. 15 мая 1912 г. Блок вместе с Ремизовым обедает у Аничковых: «Аничков дал мне много полезных указаний и книг», – записывает он в Дневнике 17 мая⁷, а в «Рабочей тетради» по пьесе конспектирует со-

³ См.: Жирмунский В.М. Драма Александра Блока «Роза и крест». С. 277.

⁴ См.: Бекетова М.А. Воспоминания об Александре Блоке. М., 1990. С. 100.

⁵ См., напр.: «В среду <15 декабря 1910 г.> у нас были Аничковы <...> Это было хорошо» (из письма Л.Д. Блок к А.А. Кублицкой–Пиоттух от 19 декабря 1910 г. Цит. по: РО ИРЛИ. Ф. 654. Оп. 7. Ед. хр. 24).

⁶ См., напр., заметку Блока от 23 января 1914 г.: «Званы к Аничковым обедать с Вяч. Ивановым. <...> Пойду один, без Любы» (Блок А. Записные книжки: 1901–1920. М., 1965. С. 203).

⁷ См.: Блок А.А. Дневники // Блок А.А. Собр. соч.: В 8 т. Т.7. М., 1963. С. 143.

держание разговора и список 18 специальных книг по теме, которые взял у Аничкова.⁸ «Пользоваться только ученым, филологическим»⁹, – подытоживает Блок итоги встречи.

Эта консультация, ее влияние на работу над пьесой и значение последовавшего за нею обращения Блока к диссертации Аничкова как к источнику фольклорных мотивов в *РК* были подробно проанализированы в классической монографии В.М. Жирмунского¹⁰. В ней автор также частично описал записи Блока в период работы над драмой, относящиеся к Е.В. Аничкову. Анализ выписок приводит ученого к выводу, что диссертационная монография Аничкова «Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян» – «специальное исследование, посвященное весенним народным обрядам, обычаям и песням, по материалу фольклора и средневековой рыцарской литературы. По всем этим вопросам она послужила Блоку основным и направляющим источником»¹¹. Однако, несмотря на значимость данного заключения, в монографии В.М. Жирмунского текст выписок из диссертационной монографии Е.В. Аничкова был воспроизведен лишь фрагментарно: 3 из 7 абзацев л. 14 об. «Рабочей тетради 1» (публикация и комментарии Жирмунского к которым отражены в соответствующих сносках к тексту), а продолжение выписок на л. 15 этой тетради опущено целиком.

В настоящем Приложении впервые публикуется полный текст выписок А. Блока из изданной на основе диссертации Е.В. Аничкова двухтомной книги «Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян» (1903–1905)¹². Кроме основного текста выписок, в Рабочей тетради 1 к драме «Роза и Крест» имеется ряд относящихся к Аничкову кратких заметок А. Блока, неопубликованные фрагменты которых также рассмотрены в настоящих комментариях.

В.М. Жирмунский внимательно разбирает избранные выписки Блока из первого тома диссертации (Ч. 1. 1903) и сопоставляет их с содержанием книги согласно отмеченным поэтом в этих выписках страницам: 13, 85–86, 122–128, 150–152, 168–178 издания¹³. Однако выписки из первой части диссертации Аничкова были воспроизведены В.М. Жирмунским лишь частично. Также ученым рассмотрена библиографическая ссылка на статью Е.В. Аничкова 1900 г. «Очерк литературной истории Арраса в XIII веке»¹⁴, но не упомянуты конспект

⁸ РО ИРЛИ. Ф. 654. Оп. 1. Ед. хр. 148. Л. 278 об. –282 об. Опубликовано: Жирмунский В.М. Драма Александра Блока «Роза и Крест». С. 392.

⁹ Там же. С. 392.

¹⁰ См.: Жирмунский В.М. Драма Александра Блока «Роза и Крест». С. 263–269. Там же, с. 391, опубликован конспект консультации от 15 мая 1912 г.

¹¹ Там же. С. 276.

¹² Аничков Е.В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. Ч. 1–2. СПб., 1903–1905.

¹³ РО ИРЛИ. Ф. 654. Оп. 1. Ед. хр. 148. Л. 285 об.

¹⁴ РО ИРЛИ. Ф. 654. Оп. 1. Ед. хр. 148. Л. 283 об.

Блока из второй части книги (Ч. 2, 1905) на следующем листе «Рабочей тетради»¹⁵ и отсылки к диссертации на других ее листах. Таким образом, ряд заметок и выписок Блока, относящихся к труду Аничкова, до настоящего времени остался неизвестным исследователям. В этой связи остановимся на этом неопубликованном корпусе выписок подробнее.

При публикации «Списка книг, полученных Блоком от Е.В. Аничкова»¹⁶, ставшего предметом цитирования и рассмотрения для многих современных блоковедов, В.М. Жирмунским была опущена итоговая запись на листе, относящаяся к работе самого Е.В. Аничкова: «См<отреть?> еще Вес<еннюю> обр<ядовую> п<есню> Аничкова»¹⁷. Поверх этого отчеркнутого чертой текста находится более поздняя приписка А. Блока, опубликованная Жирмунским с ошибочной расшифровкой даты «1 августа 1913 г.». Однако в оригинале рукописи стоит дата 01 января 1913 г.: «1 янв<аря> 1913 <г.> отдал 13 книг, еще 5 осталось у меня» (см. Илл. 1)¹⁸. Запись Блока свидетельствует о том, что на встрече-консультации Аничков обратился к материалам своей диссертации, которую впоследствии внимательно изучил А. Блок.

Из неопубликованных заметок Блока следует отметить особо его выписку из второго тома диссертации: «Весна – начало военных действий, несколько относ<ящихся> сюда франц<узских> песен – П 81–84». Военная тема на майском празднике в *РК* была подробно рассмотрена Жирмунским¹⁹, в том числе перевод сирвенты Бертрана де Борна, которая приведена с комментариями Аничковым на страницах 81–83, отмеченных в выписке. Добавим, что нападение альбигойцев на замок Арчимбаута приходится в *РК* на конец весеннего праздника, что находит обоснование и получает историческую достоверность в рассматриваемой выписке (см. Илл. 1).

Последние выписки из второго тома диссертации Аничкова относятся к с. 160 (отправление в сад «по цветочки») и с. 177 («украшение ветками»), но Блок указывает значительно больший разброс страниц. Возможно это связано с

¹⁵ РО ИРЛИ. Ф. 654. Оп. 1. Ед. хр. 148. Л. 286 (тетр. 1, л. 15а в пагинации В.М. Жирмунского).

¹⁶ См.: Жирмунский В.М. Драма Александра Блока «Роза и Крест». С. 392.

¹⁷ РО ИРЛИ. Ф. 654. Оп. 1. Ед. хр. 148. Л. 281.

¹⁸ Та же ошибочная дата используется Жирмунским при рассмотрении списка книг. Восстановленная нами датировка документально свидетельствует о том, что А. Блок вернул Аничкову большинство взятых при первой консультации книг, когда, по приглашению Аничковых, приехал к ним вместе с Л.Д. Блок 01 января 1913 г. на сеанс медиума Яна Гузика, перипетии которого послужили одной из причин последовавшего временного разлада в отношениях Блока и Аничкова, отраженного поэтом в дневниковых записях от 30.12.1912–02.01.1913 г. (см.: Блок А.А. Дневники. С. 198–203). Блок вернул Аничкову книги в связи с предстоящим завершением работы над текстом *РК*. В первые недели января 1913 г. он еще доделывал IV действие, но уже 20 янв. записал в Дневнике: «Вчера – кончена “Роза и Крест”» (Блок А.А. Дневники. С. 209).

¹⁹ См.: Жирмунский В.М. Драма Александра Блока «Роза и Крест». С. 277 и сл. (выписка Блока не отмечена).

обсуждаемой на тех же страницах темой *joï* как «радости» (веселья) в народном фольклоре, которая «у трубадуров приняла особый смысл <...> любовь и радость одно и то же <...> *amors, joï e joven*»²⁰. Тема *joï*, упомянутая далее в выписках, была привлечена Блоком в примечаниях к *PK* как пояснение к Песне Гаэтана²¹. Блок объясняет понимание песни Гаэтана, основываясь на доводах Аничкова о «северном» значении термина «*joï*» у трубадуров²². Возможно, что и дальнейшие размышления Аничкова над превращением радости-*joï* у трубадуров в высокое эстетическое и даже этическое представление о «*amors, joï e joven*», обозначающее «одновременно и поэзию, и истинную любовь (*amors verai*), основной предмет поэзии, и наконец даже нравственное совершенство...»²³, также задали новые смыслы привлеченному Блоком в песню Гаэтана «бретонскому» лейтмотиву о Радости-Страдании²⁴.

Необходимо отметить, что формула трубадуров «*amors, joï e joven*», определяющая суть куртуазной (возвышенной) любви *fin' amor* с её рыцарским христианским долгом и акцентом на духовность, вызвала особый интерес у Е.В. Аничкова. В период эмиграции ученый подробно обратился к ее истолкованию в целом ряде работ²⁵, утверждая в них, что провансальская лирика трубадуров выражала в этой формуле идеалы того духовного христианства, которые более соответствовали идеям о грядущем духовном монашестве Иоахима Флорского, чем окружавшей их церковно-католической действительности. Именно такая возвышающая любовь к Изоре в драме «Роза и Крест» определяет мистериальный, «инициатический» путь рыцаря Бертрана.

Следующая далее в «Рабочей тетради» выписка из статьи А. Тома «Вивьен Алисканский и легенда о св. Видиане»²⁶ предваряется отметкой Блока: «Е.В. <Аничков> (см. выше)»²⁷, отсылающей к списку полученных от Аничкова книг, где статья отмечена среди представляющих особый интерес²⁸.

²⁰ См.: Аничков Е.В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. Ч. 2. С. 148–149.

²¹ См.: Блок А.А. Примечания к драме «Роза и Крест» // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 4. М., 1961. С. 520.

²² См.: Аничков Е.В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. Ч. 2. С. 25 и сл.

²³ Там же. С. 149.

²⁴ См.: Блок А.А. Примечания к драме «Роза и Крест». С. 520.

²⁵ См., напр., статью Аничкова «*Amors, joy e joven*» (Зборник у част Богдана Поповића. Београд, 1929, pp. 196–211), а также подраздел «*Amors, joï e jozven = formule fondamentale de la poésie des troubadours*» в монографии: Anitchkof E. Joachim de Flore et les Milieux Courtois. Paris-Rome, 1931. P. 99–112.

²⁶ См.: Thomas A. Vivien d'Aliscans et la légende de Saint Vidian. In: Études romanes, dédiées à Gaston Paris... Paris, Bouillon, 1891, pp. 121–135; подр. см.: Жирмунский В.М. Драма Александра Блока «Роза и крест». С. 287–288, 398.

²⁷ РО ИРЛИ. Ф. 654. Оп. 1. Ед. хр. 148. Л. 286 об.–287.

²⁸ См.: Жирмунский В.М. Драма Александра Блока «Роза и крест». С. 392. Отметка не учтена.

В.М. Жирмунским было также опубликовано лишь окончание выписки Блока над вклеенной им в «Рабочую тетрадь» вырезкой заметки *Été d'un Trouvère* («Лето трувера») из парижского журнала *Le Magasin pittoresque* (1839. № 7. Р. 180)²⁹. Выписка начинается со слов: «Аничков “Апрель и май – ключ всего года” (франц.)»³⁰. Выражение «Апрель и май – ключ всего года» Аничков публикует в библиографическом примечании к испанской поговорке *la llave de todo el año*, которой автор находит французский аналог: «французы думают, что “Avril et mai de l'année / Font tous seuls la destinée” (“Апрель и май одни определяют судьбу всего года”)»³¹. Блок дословно использует эту выписку в своем Примечании к *РК*, приравнивая смыслы испанской и французской поговорок (у Блока: «старая французская поговорка»), как комментарий к словам Бертрана: «Первый день весенний, вы знаете, он – первый года день...»³². Последующая часть выписки рассмотрена В.М. Жирмунским³³.

Выписки Блока из диссертации Аничкова над вырезкой заметки *Été d'un Trouvère* имеют текстовое продолжение. Ниже следует запись о рекомендованной Блоку М.О. Гершензоном книге Н.А. Осокина «История Альбигойцев и их времени»³⁴: «Об альбигойцах есть книга Осокина (указал мне летом у Каратыги<на> Гершензон)». И (там же) более поздняя приписка: «Осокин, Ист<ория> Ср<едних> Веков – 3 больш<их> тома продается осенью 1912 у букинистов за 5 р.». По мнению В.М. Жирмунского, в том числе и «из этих источников заимствованы те фактические подробности исторического характера, которые содержатся в драме и в авторском комментарии к ней»³⁵. Однако предположенное Жирмунским на основании этой записи обращение А. Блока к посвященной истории альбигойских войн диссертационной монографии Н.А. Осокина не находит подтверждения³⁶. Представляется более вероятным, что Блок вскоре выясняет: у букинистов продается другая книга Осокина, в связи с чем теряет к ней интерес. Об этом свидетельствует следующий факт. Данные А. Блоком в Примечаниях к драме «фактические подробности исторического характера» о событиях альбигойских войн – в основном опираются на его выписки из трудов немецких историков О. Иегера

²⁹ Текст заметки переведен и подробно рассмотрен В.М. Жирмунским, см.: Жирмунский В.М. Драма Александра Блока «Роза и Крест». С. 282–283.

³⁰ РО ИРЛИ. Ф. 654. Оп. 1. Ед. хр. 148. Л. 287 об. (см. Илл. 1).

³¹ См.: Аничков Е.В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. Ч. I. СПб., 1903. С. 69.

³² См.: Блок А.А. Примечания к драме «Роза и Крест». С. 518.

³³ См.: Жирмунский В.М. Драма Александра Блока «Роза и Крест». С. 314.

³⁴ См.: Осокин Н.А. История Альбигойцев и их времени: В 2 т. Казань, 1869–1872.

³⁵ Жирмунский В.М. Драма Александра Блока «Роза и Крест». С. 312.

³⁶ См. об этом подробнее: Рычков А.Л. Исторический и религиозный фон драмы «Роза и Крест» в университетском кругу общения и чтения А. Блока // Шахматовский вестник. Александр Блок. «Роза и Крест»: исследования и интерпретации. М., 2017. С. 46–47.

и Ф. Шлоссера³⁷, а также тематических статей из «Универсального словаря по истории и географии» М. Буйе, сохранившегося в библиотеке А.А. Блока с многочисленными пометами и маргиналиями³⁸. При этом сюжет *РК* и «Примечания» к драме передают ряд исторических неточностей, содержащихся в этих изданиях, но исправленных в монографии Осокина. Наиболее заметная по своей сюжетной роли в *РК* и заимствованная Блоком из сочинений Шлоссера, Йегера и Буйе неточность заключается в том, что все эти авторы ошибочно приписывают графу Монфору изначальное предводительство войска. В итоге, все упоминания о крестоносном войске в *РК* оказываются связаны с его именем, например: «Монфор, выйдя из Лиона и направляясь к Тулузе, очевидно вышел где-то южнее на Толозанскую дорогу; там-то Бертран и встретил его»³⁹. В действительности граф Монфор получил начальство над северофранцузским войском позднее описываемых событий: лишь в августе 1209 г., после взятия Каркассона, при котором отличился как герой. Н.А. Осокин, который работал над своей диссертацией об Альбигойских войнах, изданной в виде двухтомной монографии, во французских архивах и первым в России представил внеконфессиональную документальную оценку событий Альбигойских войн (в том числе о роли Монфора), уделяет приходу Монфора к власти целый ряд тематических подглав (например, «Крестоносное воинство», «Симон де Монфор» и др.), в которых описывает, как лишь после взятия Каркассона (последовавшем за Безье), папский «легат прямо предложил вождям выбрать между собой предводителя <...>. Они избрали французского графа Симона де Монфора, который теперь становится главным героем альбигойской драмы»⁴⁰. Таким образом, Блок выказывает очевидное незнание с книгой Осокина, перенося в *РК* (и примечания к ней) допущенную Буйе, Шлоссером и Йегером ошибку как исторически достоверный факт и строя на нем сюжетную коллизию странствий Бертрана.

³⁷ См. Йегер О. Всеобщая история: В 4-х т. Изд. 2-е. СПб., 1904. Т. 2. С. 306–319; Шлоссер Ф. Всемирная история: В 18 т. СПб., 1863. Т. 7. С. 236–247. Публикацию выписок см.: Рычков А.Л. Исторический фон и религиозная подоплека драмы «Роза и Крест» // Блок Александр. Роза и Крест. М., 2013. С. 292. Подробнее об этих выписках и историческом контексте драмы *РК* см. в заключительной статье цикла, публикуемой в следующем номере журнала «Соловьевские исследования».

³⁸ Библиотека А.А. Блока. Описание: в 3 кн. Л., 1986. Кн. 3. С. 39–40. См. также: Рычков А.Л. К франкоязычным источникам мистериального сюжета драмы «Роза и Крест» (романный цикл «Ланселот Озерный») // Александр Блок: Исследования и материалы. СПб., 2020. Т. 6. С. 209.

³⁹ Блок А.А. Примечания к драме «Роза и Крест». С. 517.

⁴⁰ Осокин Н. История альбигойцев и их времени. М., 2000. С. 246.

УДК 008

ББК: 71.05:83.3(2)

Дударева Марианна Андреевна

Российский университет дружбы народов, кандидат филологических наук,
старший преподаватель кафедры русского языка № 2, Россия, Москва,
e-mail: marianna.galieva@yandex.ru

София, или Апофатическая реальность в стихотворении А. Блока «Девушка пела в церковном хоре...»

Представлен последовательный анализ известного стихотворения А. Блока «Девушка пела в церковном хоре...» в разветвленном историко-культурном контексте. Большое внимание уделяется поэтике цвета, колоративу «белый», который обладает семантической напряженностью и выводит читателя в онтологическое пространство текста. Образ главной героини рассматривается с позиций учения о Софии Владимира Соловьева, к наследию которого обращался поэт. При анализе последней строфы, образа плачущего ребенка проводятся параллели с русской фольклорной традицией, поскольку Блок хорошо был знаком с устным народным творчеством, о чем свидетельствует подготовка им статьи «Поэзия заговоров и заклинаний», написанной в один период с объектом нашего исследования, стихотворением «Девушка пела в церковном хоре...». Фольклор рассматривается в широком понимании, с учетом дожанровых образований, ритуалов, обрядов и др. Работа основана на целостном анализе художественного текста с применением структурно-типологического, сравнительно-сопоставительного, системно-комплексного (культурологического) методов исследования. Эти методы позволяют высветить онтологический план в стихотворении, пересмотреть сложившиеся в литературоведении взгляды на образы девушки и ребенка, избежав однозначности в интерпретации.

Ключевые слова: апофатическая традиция, учение о Софии, поэтика А. Блока, философия В.С. Соловьева, философия С.Н. Булгакова, фольклор, семантика цвета, икона, символ, творчество А. Галича, идеальный топос

Dudareva Marianna Andreevna

Peoples' Friendship University of Russian, PhD (Philology), Assistant Professor of the Department of Russian Language #2, Russia, Moscow, e-mail: marianna.galieva@yandex.ru

Sophia or Apophatic reality in Alexander Blok's poem «A girl was singing in a church choir»

The paper presents a coherent analysis of the famous poem by Alexander Blok «A Girl Was Singing in a Church Choir...» in an extensive historical and cultural context. Much attention is paid to the poetics of color, the colorative «white», which is characterized by semantic tension and brings the reader into the ontological space of the text. In the poem, the image of the girl is associated with white color and light, which shows that the heroine belongs to the higher, heavenly world and is opposed to «everyone» from the temple, which is in darkness. The play of light and shadow acquires a sacred

nature and makes it possible to raise the question of the apophatic tradition, the appearance of «evening light» and «unfading light». The image of the heroine is also viewed from the perspective of the teaching on Sophia by Vladimir Solovyov, whose legacy was addressed by the poet. Blok draws parallels with the Russian folklore tradition, analyzing the last stanza, the image of a crying child. The appeal to folklore is fruitful, since Blok was well acquainted with oral folk art, as evidenced by the fact that he was the author of the article «Poetry of Conspiracies and Spells», written in the same period as the object of the current study, the poem «A Girl Was Singing in a Church Choir...». However, the authors of this paper interpret folklore not narrowly, but include in its field rituals, ceremonies, and pre-genre formations. The work is based on a holistic analysis of the artistic text using structural-typological, comparative, and systematic-comprehensive (culturological) research methods. These methods allow highlighting the ontological dimension in the poem, revising the views on the images of the girl and the child that have established in literary studies, avoiding unambiguity in interpretation.

Key words: Russian culture, apophatic tradition, teaching about Sophia, poetics of Alexander Blok, folklore, semantics of color, icon, symbol, creative work of Alexander Galich, ideal topos

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.3.129-139

В этой статье речь пойдет об известном стихотворении А. Блока 1905 года «Девушка пела в церковном хоре...», ставшем эмблемой символизма поэта. Стихотворению отведено особое место в блоковедении, и оно до сих пор вызывает много споров в филологических работах,¹ что связано отчасти с образом плачущего ребенка в последней строфе. Однако на первый взгляд стержнеобразующим является образ поющей девушки в белом платье, именно этим событием и открывается текст:

Девушка пела в церковном хоре
 О всех усталых в чужом краю,
 О всех кораблях, ушедших в море,
 О всех, забывших радость свою [1, с. 63].

По тонкому наблюдению И. А. Спиридоновой, образ девушки соотносится с общим настроением второй книги Блока «Нечаянная Радость» (1907 г.), противопоставленной «Стихам о Прекрасной Даме» (1905 г.) и отличающейся философским настроением: «...сошествие его Музы с небес на землю, уход лирического героя Блока из храма Вечно-Женственного – на улицу, в городскую толпу, в топи болот, из звучащего и светящего пространства вечности – в глухоту, мрак, вихревые просторы настоящего» [2, с. 282]. Однако этот кажущийся разлад можно разрешить в плоскости софиологии, которая в начале XX века захватила русскую интеллигенцию и представлена трудами Вл. Соловьёва, С. Булгакова, П. Флоренского, идеи о Великой Софии также выразились в поэзии А. Блока, А. Белого.

¹ См, например: Спиридонова И.А. Молитва в лирике А. Блока («Девушка пела в церковном хоре...») // Проблемы исторической поэтики. 2013. Вып. 11. С. 280–296 [2].

Прежде всего стоит обратить внимание на то, что в философских работах, посвященных Софии, акцент сделан на иконографической традиции и связи Софии с Богородицей. У Булгакова *софийна* всякая икона Богоматери, хотя «с канонической точки зрения достоверным является прообразовательное толкование Софии Премудрости как Христа»². В «Свете Невечернем» С. Булгаков понимает Софию как Вечную Женственность, таинственное божество, которое имеет давнюю традицию изображения на иконах св. Софии: «...она *женственна*, восприимлюща, она есть Вечная Женственность»³. Это толкование Софии мы должны учитывать, когда пишем о поэтике Блока, разбирая стихотворение «Девушка пела в церковном хоре...», поскольку одним из основных источников образа девушки в белом называют икону «Нечаянная Радость»⁴, хотя Р. Якобсон и видит «обмирщение Девы» в стихотворении в противовес иконе⁵.

Связь с иконой, без понимания сюжета которой, по справедливому замечанию Д.М. Магомедовой, теряются основные смыслы всей второй поэтической книги⁶, сегодня уже очевидна (в прижизненной критике на этот источник не обращали внимания). Но если Богородичные образы в отечественной философской культуре воспринимались в неразрывной связи с Софией, то и у Блока образ девушки из церковного хора вполне может совмещать в себе две ипостаси: Прекрасную Даму, уже хорошо знакомую и поэту, и читателю по первой книге, и Богоматерь. И дело здесь не в *верности иконографической традиции* (ведь образ девушки в белом отсутствует на иконе), а в *потенциальном*, в феномене самой иконы, который влияет на творческое сознание поэта. Н.П. Крохина указывает на амбивалентный характер Софии в художественном мире Блока⁷, которая имеет вполне конкретные черты и связана с конкретными действиями лирического героя: «В “Стихах о Прекрасной Даме” это образ то конкретный (“Я любил твоё белое платье”), связанный с конкретными действиями (“Вхожу я в тёмные храмы, / Совершаю бедный обряд. / Там жду я Прекрасной Дамы / В мерцаньи красных лампад”); с состоянием природы, природно-зыбкий (“Ты в белой вьюге, в снежном стоне / Опять волшебницей всплыла”), то неопределённый, как виденье (“Со мной всю жизнь – один Завет: / Завет

² См.: Ваганова Н.А. С.Н. Булгаков – «византийский гуманист» XX века (иконография Софии Премудрости и софиология С.Н. Булгакова) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2004. Вып. 2. С. 192 [3].

³ См.: . Булгаков С. Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т. 1. Свет не вечерний. М.: Искусство; СПб.: Инапресс, 1999. С. 194 [4].

⁴ См.: Магомедова Д.М. А.А. Блок. «Нечаянная Радость» (Источники заглавия и структура сборника) // А. Блок и основные тенденции развития литературы начала XX века. Блоковский сборник VII. Тарту, 1986. С. 48–61 [5].

⁵ См.: Якобсон Р. Стихотворные пророчания Александра Блока // Якобсон Р. Работы по поэтике. М.: Прогресс, 1987. С. 259 [6].

⁶ См.: Магомедова Д. М. Указ. соч. С. 50.

⁷ См.: Крохина Н.П. Гностическая София в поэзии Вл. Соловьёва и Ал. Блока // Соловьёвские исследования. 2002. Вып. 2 (5). С. 240–263 [7].

служенья Непостижной”)» [8, с. 79]. Однако эти ипостаси не противоречат друг другу и могут сосуществовать в одном образе.

Стоит обратить внимание на то, что образ девушки в каждой строфе трансформируется – изменяется в сторону *невидимого*, разматериализовывается. Сначала мы видим девушку, поющую в хоре, потом только ее белое платье:

Так пел ее голос, летящий в купол,
И луч сиял на белом плече,
И каждый из мрака смотрел и слушал,
Как белое платье пело в луче [1, с. 64].

В итоге остается только голос, летящий в купол, пение, которое никто не смел прервать, кроме ребенка:

И голос был сладок, и луч был тонок,
И только высоко, у Царских Врат,
Причастный Тайнам, – плакал ребенок
О том, что никто не придет назад [1, с. 64].

Исследователи видят в образах девушки и ребенка развоплощенные Богоматерь с Младенцем⁸ и в этом – обмирщение обоих. Однако законы *храмового топоса* диктуют другую интерпретацию: голос летит в купол, а купольное пространство является *доминирующим* во всем сооружении, отображающем устройство Вселенной. Значит, голос разливается над всем и всеми, и никто не имеет права нарушить этой гармонии. Плач ребенка здесь не следует воспринимать буквально, в данном случае плач – невербальное выражение слова, в традиционной славянской культуре плачущий ребенок приравнивался к певцу⁹. Блок был хорошо знаком с фольклором, тем более что время написания стихотворения приходится на период создания работ о фольклоре, статьи «Поэзия заговоров и заклинаний», которая, по наблюдению Н.Ю. Грякаловой, является результатом «пристального изучения фольклористических трудов XIX – начала XX веков и классических фольклорных сборников, что отразилось и в поэтическом творчестве Блока того времени»¹⁰. Ребенок как бы вторит пению девушки, посвященному всем живым и ушедшим, умершим. В аксиологическом и онтологическом планах противоречия нет: девушка поет о всех людях и кораблях в чужой земле, которые обрели покой и счастье, а ребенок как бы в продолжение

⁸ См.: Якобсон Р. Стихотворные прорицания Александра Блока. С. 259 [6].

⁹ См.: Седакова И.А. Крик в поверьях и обрядах, связанных с рождением и развитием ребенка // Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М.: Индрик, 1999. С. 109 [9].

¹⁰ См.: Грякалова Н.Ю. Проблема фольклоризма русской поэзии начала XX века (литературное направление и творческая индивидуальность): дис. ... канд. филол. наук. Специальность 10.01.09. Л., 1984. с. 133–134 [10].

напоминает, что никто уже не придет назад и не нужно оборачиваться, возвращаться к прежнему.

Прояснить эту затемненную концовку стихотворения, по мысли Д.М. Магомедовой, во многом сможет статья Вл. Соловьева «Гайна прогресса» (1897 г.), в которой он обращается к сказке о *переправе* старого охотника на другой берег. Основной смысл сказки, по Соловьеву, заключается в том, что мы должны оставаться *верны преданию*, седой древности, поверить в возможность нового начала, когда, казалось бы, жизнь заканчивается (исследователи указывают на то, что Блок на полях этой статьи из восьмого тома Полного собрания сочинений Соловьева делал пометы¹¹). С этим, по наблюдению Д.М. Магомедовой, связан и образ корабля: «Сквозной мотив “кораблей”, символизирующих приход “новой жизни” (“У моря”, “Поэт”, “Девушка пела в церковном хоре”, “Оставь меня в моей дали”, “Взморье”, “Ночная Фиалка”), в своей основе полигенетичный, связывается в этом контексте с темой Энея – т. е. с темой верности изначальному идеалу...» [6, с. 58]. Таким образом, девушка и ребенок, прообразами которых считали Богородицу и Спасителя, не разлучаются, а акустически объединяются, по замечанию И.С. Приходько¹², и, думается, онтологически тоже. Кроме того, истинная слеза Спасителя не противопоставлена радости. Святитель Иоанн Златоуст, трактуя сюжет о воскрешении Лазаря, провозглашает: «Невозможно не печалиться. Это сам Христос показал, потому что прослезился над Лазарем. <...> Ведь мы плачем и о тех, которые отправляются в дорогу и разлучаются с нами; но – не так, как отчаивающиеся. Так и ты, плачь, как бы провожал отходящего в чужую сторону» [12, с. 587–588].

Если брать еще во внимание и то, что ребенок расположен *высоко*, у Царских Врат (значит, это должно быть возвышение в пространстве храма; соля может быть возвышена над основным уровнем храма), и то, что Спаситель в иконографической традиции никогда не изображался плачущим младенцем, то можно, вслед за некоторыми исследователями¹³, вопрос поставить также об экфрасисе, хоть и в модифицированном виде, воспринимая икону как окно в инобытие, учитывая *потенциальное* в иконе, и тогда духовное выходит на первый план¹⁴. Ведь сюжет иконы «Нечаянная Радость», которая была хорошо известна Блоку и имела у него дома, также связан с ожившим образом Христа. Как в ребенке совмещены черты иконографического образа и живого человека, так и в поющей девушке сокрыты черты Прекрасной Дамы (у Блока есть сти-

¹¹ См.: Магомедова Д.М. А.А. Блок. «Нечаянная Радость». С. 57.

¹² См.: Приходько И. С. Церковные источники стихотворения А. Блока «Девушка пела...» // Филологические записки. Вестник литературоведения и языкознания. Вып. 9. Воронеж, 1997. С. 79 [11].

¹³ Еще в прижизненной критике была высказана мысль об экфрастическом описании иконы в этом стихотворении, которую продолжают развивать некоторые исследователи и сегодня. См.: Александров А.С., Александрова Э.К. «Поэзия имеет право быть иногда неясной...» (А.А. Блок в рецензии А.А. Измайлова) // Сибирский филологический журнал. 2020. № 1. С. 125. [13].

¹⁴ Подробнее о потенциальном в русской иконописи см.: Едошина И. А. Потенциальное в иконописи // Энтелехия. 2014. № 30. С. 67–71 [14].

хотворение 1902 года о Прекрасной Даме в чертогах храма) и Богоматери. Происходит не обмирщение образа, а усиление, в семантическом плане, его *софийности*: девушка поет – платье светится и поет, уже нет самой девушки, даже ее лица – голос льется вместе со светом на людей во мраке. Исследователи пришли к выводу, что в стихотворении преобладает мрак, тьма, что связано во многом с апокалиптическими настроениями нового века. Но стоит внимательней присмотреться к игре света и тени в блоковском тексте. Во-первых, белое платье обладает здесь семантической напряженностью, оно семиотически значимо, поскольку платье *подсвечено* светом, который пробивается выше, луч падает на поющую девушку:

И каждый из мрака смотрел и слушал,
Как белое платье *пело в луче* [1, с. 64].

В этом свете, идущем от платья, сливающимся с голосом, люди обретают счастье:

И всем казалось, что радость будет,
Что в тихой заводи все корабли,
Что на чужбине *усталые люди*
Светлую жизнь себе обрели [1, с. 64].

Белое платье, белое плечо, луч света, светлая жизнь – все в совокупности создает *имагинацию* светового центра, к которому тянутся люди из мрака. В иконографической традиции святые, праведники, чистые души изображались в белом: «...белым светом светились пелены младенцев, души умерших людей и ангелы. Но белым цветом изображали только праведные души»¹⁵. И.С. Приходько одним из церковных источников текста называет ектению «О плавающих, путешествующих, недугующих, страждущих»¹⁶, которая относится к мирным и является самой большой по объему (из 12 прошений). Кроме того, можно предположить, что пение приходится на пасхальные дни, поскольку у Блока ребенок – причастный Тайнам, что указывает на причащение Тела и Крови. А это дает возможность предположить, что литургия, частью которой является пение девушки, приходится на ночное / предрассветное время, значит, можно поставить вопрос о возникновении *света вечернего* и *невечерного*, о рождении света во мраке¹⁷, и тогда луч, подсвечивающий платье, представляет столп Света, знаменует рождение нового дня, новой жизни во мраке. Более того, сама литургия открывает *тайну спасения мира* Христом в ночи, но во всей

¹⁵ Подробнее об особенностях цветописи в иконописи см.: Никольская Т.М. Иконописный образ, его семантика и символика // Аналитика культурологии. 2011. № 9 (031). С. 311 [15].

¹⁶ См.: Приходько И.С. Указ. соч. С. 74.

¹⁷ См.: Брагинская Н.В., Шмаина-Великанова А.И. Свет вечерний и свет невечерний // Два венка: Посвящение Ольге Седаковой. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2013. С. 73–92 [16].

полноте, и время литургии приобретает другой характер – безвременья, вечности. Литургия, творимая на земле, приравнивается к небесной: «Литургию можно уподобить человеку, освещающему ночным фонарем – часть за частью – знакомое, прекрасное, но в ночной темноте скрытое здание, и в них, в этих частях, опознается все здание в его целостности, единстве и красоте. Так и в нашей Литургии, совершаемой на земле, но совершающейся на небе» – пишет А. Шмеман [17, с. 138].

Удивительно то, что спустя полвека А. Галич в посвящении Блоку в «Цыганском романсе» воспроизводит ту же архетипическую ситуацию, хоть и в *кабацком локусе*:

Ах, как пела девчонка богу
И про поле, и про дорогу,
И про сумерки, и про зори,
И про милых, ушедших в море...
Ах, как пела девчонка богу!
Ах, как пела девчонка Блоку!
И не знала она, не знала,
Что бессмертной в то утро стала –
Этот тоненький голос в трактирном чаду
Будет вечно звенеть в «Соловьином саду» [18, с. 138].

По справедливому замечанию авторов статьи «“Кабацкий локус” в русской поэзии XX века» Л.Г. Кихней и В.А. Гаврикова, «кабацкий топос позиционируется как мир “здешний”, поюсторонний, но с ним коррелирует некое запредельное, демоническое пространство. <...> Это *пограничное* место, аксиологическая и онтологическая граница» [19, с. 231]. Так, в кабацком локусе под утро происходит *преображение*: пьяного «бога» – в Блока, короля русского Логоса, а цыганочки – в девушку из церковного хора. Галичем показана *инвертированная* реальность, где *вдруг* низкое становится высоким. Девчонка, напоминающая блоковскую Незнакомку, через пение герою, приобщение к вечным вопросам бытия (они спрятаны в подтекст, выражены пунктирно, через отдельные лексемы – «поле», «дорога», «сумерки», «зори») проживает свою *софийную ипостасность*. Исследователь творчества Галича Н.И. Пименов отмечает: «...девчонка из “Цыганского романса” в самую горькую для своего бога минуту спасает его от отчаяния своим пением, вдохновляя на создание “Соловьиного сада”» [20, с. 83]. Однако эта поэма была создана спустя десять лет после написания стихотворения «Девушка пела в церковном хоре...», сюжет которого также латентно присутствует у Галича. Таким образом, один образ накладывается на другой, и эта трансформация выразилась в «Цыганском романсе»: простая девочка из трактира вырастает до девушки из «Соловьиного сада», воплощающей эйдос мировой любви. Если у Блока в стихотворении особое сакральное время возникает в момент пения, которое является частью литургии, то у

Галича – в час застолья. Галич *венчает* Блока с поэзией, которую воплощает девчонка из трактира, на что указывает *обрядовая припевка* «Чарочка», хорошо известная по устным источникам и собранию песен П.В. Киреевского:

Чарочка моя серебряная,
 На золотъ блюдѣ расписанная!
 Кому чару пить, кому выпивать,
 Кому вторую наливать? [21, с. 8]

В стихотворении даже сохранено формульное начало припевки:

Ах ёлочки-мочалочки,
 Сладко вина пьются
 В серебряной чарочке
 На золотом блюде!
 Кому чару пить?! Кому здраву быть?!
 Королевичу Александровичу! [18, с. 137]

По замечаниям специалистов, «по своему содержанию и назначению, обрядовая припевка “Чарочка” обогащает смысловой план праздничного пира как обрядового действия. <...> Ее исполнение направлено на обеспечение здоровья и жизненного благополучия, укрепление семейных отношений участников братчины» [22, с. 152]. Если в начале герой пьет «мертвую в монопольке», то в конце стихотворения водка превращается в воду, а сам герой преобразается, становится подлинно автором бессмертной поэмы.

В обоих стихотворениях, написанных в разные эпохи и принадлежащих к абсолютно разным эстетическим направлениям, выразился один сюжет *преображения* земной девы в Софию, которая является спасительной в обеих ситуациях для поэта – человека, творящего Логос. Кроме того, авторы произведений тонко прочувствовали игру света и тени, важность *предрассветного* часа. У Блока на это пограничное время приходится пение девушки в хоре, причащение к Тайнам, а у Галича – прозрение и спасение поэта в Логосе. *Анофатичность* ситуации заключается в рождении истинного света во мраке (мрак мещанской жизни «каждого» – в стихотворении символиста, мрак кабака – в авторской песне).

Список литературы

1. Блок А.А. Девушка пела в церковном хоре... // Блок А.А. Полн. собр. соч.: в 20 т. Т. 2. М.: Наука, 1997. С. 63–64.
2. Спиридонова И.А. Молитва в лирике А. Блока («Девушка пела в церковном хоре...») // Проблемы исторической поэтики. 2013. Вып. 11. С. 280–296.
3. Ваганова Н.А. С.Н. Булгаков – «византийский гуманист» XX века (иконография Софии Премудрости и софиология С.Н. Булгакова) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гу-

манитарного университета. Сер. 1, Богословие. Философия. Религиоведение. 2004. Вып. 2. С. 190–231.

4. Булгаков С. Первообраз и образ: соч. в 2 т. Т. 1. Свет невечерний. М.: Искусство; СПб.: Инапресс, 1999. 416 с.

5. Магомедова Д.М. А.А. Блок. «Нечаянная Радость» (источники заглавия и структура сборника) // А. Блок и основные тенденции развития литературы начала XX века. Блоковский сборник VII. Тарту, 1986. С. 48–61.

6. Якобсон Р. Стихотворные пророчания Александра Блока // Якобсон Р. Работы по поэтике. М.: Прогресс, 1987. С. 254–270.

7. Крохина Н.П. Гностическая София в поэзии Вл. Соловьева и Ал. Блока // Соловьевские исследования. 2002. Вып. 2(5). С. 240–263.

8. Крохина Н.П. София Вл. Соловьева и А. Блока // Соловьевские исследования. 2012. Вып. 4(36). С. 74–82.

9. Седакова И.А. Крик в поверьях и обрядах, связанных с рождением и развитием ребенка // Мир звучащий и молчаливый: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М.: Индрик, 1999. С. 105–122.

10. Грякалова Н.Ю. Проблема фольклоризма русской поэзии начала XX века (литературное направление и творческая индивидуальность): дис. ... канд. филол. наук. Специальность 10.01.09. Л., 1984.

11. Приходько И.С. Церковные источники стихотворения А. Блока «Девушка пела...» // Филологические записки. Вестник литературоведения и языкознания. Вып. 9. Воронеж, 1997. С. 74–80.

12. Златоуст Иоанн. Беседа LXII на Иоанна XI, 1 и 2 // Священное Писание в толкованиях святителя Иоанна Златоуста. Т. V. Беседы на Евангелие от Иоанна. М.: Ковчег, 2006. С. 587–588.

13. Александров А.С., Александрова Э.К. «Поэзия имеет право быть иногда неясной...» (А.А. Блок в рецензии А.А. Измайлова) // Сибирский филологический журнал. 2020. № 1. С. 122–134.

14. Едошина И.А. Потенциальное в иконописи // Энтелехия. 2014. № 30. С. 67–71.

15. Никольская Т.М. Иконописный образ, его семантика и символика // Аналитика культурологии. 2011. № 9(031). С. 300–319.

16. Брагинская Н.В., Шмайна-Великанова А.И. Свет вечерний и свет невечерний // Два венка: Посвящение Ольге Седаковой. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2013. С. 73–92.

17. Шмеман А. Евхаристия. Таинство Царства. М.: Паломникъ, 2007. 277 с.

18. Галич А.А. Цыганский романс // Галич А.А. Сочинения: в 2 т. Т. 1. Стихотворения и поэмы. М.: Локид, 1999. С. 137–138.

19. Кихней Л.Г., Гавриков В.А. «Кабачкий локус» в русской поэзии XX века: статья первая (символизм и акмеизм) // Новый филологический вестник. 2019. № 4(51). С. 228–246.

20. Пименов Н.И. Белая тень: Блок и Галич: «александрийские» заметки // Галич: Новые статьи и материалы. М.: ЮПАПС, 2003. С. 76–97.

21. «Чарочка моя серебряная...» // Песни, собранные П.В. Киреевским. Новая серия / Изд. О-вом любителей рос. словесности при Моск. ун-те. М., 1911–1929. – Вып. I–II. Вып. II, ч. 1. (Песни необрядовые). М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1911. С. 8.

22. Парадовская Г.П. Фольклорно-этнографический текст «Чарочки» как микрообряд // Вестник Череповецкого государственного университета. 2013. № 4, т. 1. С. 151–153.

References

1. Blok, A.A. Devushka pela v tserkovnom khore... [«A Girl Was Singing in a Church Choir...»], in Blok, A.A. *Polnoe sobranie sochineniy v 20 t., t. 2* [Collected Works in 6 vol., vol. 2]. Moscow: Nauka, pp. 63–64.
2. Spiridonova, I.A. Molitva v lirike A. Bloka («Devushka pela v tserkovnom khore...») [Prayer in Aleksander Blok's lyrics («A Girl Was Singing in a Church Choir»)], in *Problemy istoricheskoy poetiki*, 2013, issue 11, pp. 280–296.
3. Vaganova, N.A. S.N. Bulgakov – «vizantiyskiy gumanist» XX veka (ikonografiya Sofii Premudrosti i sofiologiya S.N. Bulgakova) [S.N. Bulgakov as a «Byzantine Humanist» of the 20th Century (Iconography of the Holy Wisdom and sophiology of S.N. Bulgakov)], in *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Ser. 1, Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, 2004, issue 2, pp. 190–231.
4. Bulgakov, S. *Pervoobraz i obraz: sochineniya v 2 t., t. 1. Svet nevecherniy* [Prototype and Image: Works in 2 vol., vol. 1. Ever-Shining Light]. Moscow: Iskusstvo; Saint-Petersburg: Inapress, 1999. 416 p.
5. Magomedova, D.M. A.A. Blok. «Nechayannaya Radost'» (Istochniki zaglaviya i struktura sbornika) [Alexander Blok. Inadvertent Joy (Sources of the title and structure of the collection)], in *A. Blok i osnovnye tendentsii razvitiya literatury nachala XX veka. Blokovskiy sbornik VII* [Alexander Blok and the Main Trends in the Development of Literature of the Early 20th century. Blok Collection VII]. Tartu, 1986, pp. 48–61.
6. Yakobson, R. Stikhotvornnye prorisaniya Aleksandra Bloka [Alexander Blok's Poetical Prophesies], in Yakobson, R. *Raboty po poetike* [Works on Poetics]. Moscow: Progress, 1987, pp. 254–270.
7. Krokhnina, N.P. Gnosticheskaya Sofiya v poezii Vl. Solov'eva i Al. Bloka [Gnostic Sophia in the Poetry of Vladimir Solovyov and Alexander Blok], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2002, issue 2(5), pp. 240–263.
8. Krokhnina, N.P. Sofiya Vl. Solov'eva i A. Bloka [Sophia of Vladimir Solovyov and Alexander Blok], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2012, issue 4(36), pp. 74–82.
9. Sedakova, I.A. Krik v pover'yakh i obryadakh, svyazannykh s rozhdeniem i razvitiem rebenka [Scream in Beliefs and Rites Associated with the Birth and Development of a Child], in *Mir zvuchashchiy i molchashchiy: Semiotika zvuka i rechi v traditsionnoy kul'ture slavyan* [The World Sounding and Silent: Semiotics of Sound and Speech in the Traditional Culture of Slavs]. Moscow: Indrik, 1999.
10. Gryakalova, N.Yu. *Problema fol'klorizma russkoy poezii nachala XX veka (literaturnoe napravlenie i tvorcheskaya individual'nost')*: dis. ... kand. filol. nauk [The problem of folklorism of Russian poetry of the early 20th century (Literary School and Creative Individuality). Cand. philol. sci. diss.]. Leningrad, 1984.
11. Prikhod'ko, I.S. Tserkovnye istochniki stikhotvoreniya A. Bloka «Devushka pela...» [Church Sources of a poem by Alexander Blok «A Girl Was Singing...»], in *Filologicheskie zapiski. Vestnik literaturovedeniya i yazykoznaneya*, 1997, issue 9, pp. 74–80.
12. Zlatoust Ioann. Beseda LXII na Ioanna XI, 1 i 2 [Homily LXII on John XI, 1 and 2], in *Svyashchennoe Pisanie v tolkovaniyakh svyatitelya Ioanna Zlatousty. T. V. Besedy na Evangelie ot Ioanna* [Holy Scripture in the Interpretations of St. John Chrysostom. Vol. 5. Homilies on the Gospel of John]. Moscow: Kovcheg, 2006, pp. 587–588.
13. Aleksandrov, A.S., Aleksandrova, E.K. «Poeziya imeet pravo byt' inogda neyasnoy...» (A.A. Blok v retsenzii A.A. Izmaylova) [«Poetry can be sometimes ambiguous ...» (A.A. Blok in the reception of A.A. Izmailov)], in *Sibirskiy filologicheskyy zhurnal*, 2020, no. 1, pp. 122–134.
14. Edoshina, I.A. Potentsial'noe v ikonopisi [Potential in Iconography], in *Entelekhiya*, 2014, no. 30, pp. 67–71.

15. Nikol'skaya, T.M. Ikonopisnyy obraz, ego semantika i simbolika [Iconic Image, Its Semantics and Symbolism], in *Analitika kul'turologii*, 2011, no. 9(031), pp. 300–319.
16. Braginskaya, N.V., Shmaina-Velikanova, A.I. Svet vecherniy i svet nevecherniy [Evening Light and Unfading Light.], in *Dva venka: Posvyashchenie Ol'ge Sedakovoy* [Two Wreaths: Dedication to Olga Sedakova]. Moscow: Russkiy fond sodeystviya obrazovaniyu i nauke, 2013, pp. 73–92.
17. Shmeman, A. *Evkharistiya. Tainstvo Tsarstva* [Eucharist. The Mystery of the Kingdom]. Moscow: Palomnik", 2007. 277 p.
18. Galich, A. Tsyganskiy romans [Gipsy Romance], in Galich, A.A. *Sochineniya v 2 t., t. 1. Stikhotvoreniya i poemy* [Works in 2 vol., vol. 1. Poems]. Moscow: Lokid, 1999, pp. 137–138.
19. Kikhney, L.G., Gavrikov, V.A. «Kabatskiy lokus» v russkoy poezii XX veka: stat'ya pervaya (simvolizm i akmeizm) [«Tavern Locus» in Russian Poetry of the 20th Century: Article One (Symbolism and Acmeism)], in *Novyy filologicheskiy vestnik*, 2019, no. 4(51), pp. 228–246.
20. Pimenov, N.I. Belaya ten': Blok i Galich: «aleksandriyskie» zametki [White Shadow: Block and Galich: «Alexandria» Notes], in *Galich: Novye stat'i i materialy* [Galich: New Articles and Materials]. Moscow: YuPAPS, 2003, pp. 76–97.
21. «Charochka moya serebryanaya...» [«My Silver Goblet...»], in *Pesni, sobrannye P.V. Kireevskim. Novaya seriya. Vyp. II, ch. 1. Pesni neobryadovye* [Songs Collected by P.V. Kireevskii. New Series. Issue II, part 1. Non-Ritual Songs]. Moscow: Pechatnya A.I. Snegirevoy, 1911, p. 8.
22. Paradovskaya, G.P. Fol'klorno-etnograficheskiy tekst «Charochki» kak mikroobryad [Folklore and Ethnographic Text of «My Silver Goblet» as a Micro-Ritual], in *Vestnik Cherepovetskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2013, no. 4(1), pp. 151–153

ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОЛОГИЯ

УДК 82:27

ББК 83.3:87(2)

Евлампиев Игорь Иванович

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

«Преступление и наказание»: мистический роман о рождении Спасителя в мире злого Демиурга¹

Предложена новая интерпретация романа Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание». Показано, что помимо реалистического и социально-психологического планов в романе присутствуют символический и мистический план, который является главным. Детальный анализ текста романа и подготовительных рукописных материалов к нему позволяет утверждать, что Достоевский использовал в качестве основы романа гностический миф о нашем мире как творении злого Бога-Демиурга и о падшей Софии (низшем божественном эоне), попавшей в плен к матери и ожидающей Спасителя (Иисуса Христа), который должен родиться в самом мире, осознать свое предназначение и, найдя Софию, соединиться с ней в акте мистической любви (сизигии). Утверждается, что мифологический образ Спасителя, Иисуса Христа, выражает главного героя романа Раскольников. Доказывается, что убийство, совершенное героем, можно объяснить как неизбежное и трагическое следствие двойственной природы любого человека, состоящей не только из высших начал, происходящих из связи с благом Богом-Отцом, но и низших, темных начал, созданных злым Демиургом. Рассмотрение образа главного героя романа Достоевского с этой точки зрения позволяет сделать вывод о том, что в образе Раскольникова раскрывается трагедия человека, стремящегося своими действиями изменить мир зла, и показывается универсальный выход из этой трагедии – принятие всей полноты ответственности за происходящее в мире и всех страданий. В этом смысле он точно соответствует образу Иисуса Христа в его гностическом понимании.

Ключевые слова: гностический миф, гностическая София, антиномическая природа человека, русская философия, истинное христианство, Фихте

Evlampiev Igor Ivanovich

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

«Crime and Punishment»: mystical novel about the birth of the Savior in the world of the evil Demiurge

The article proposes a new interpretation of F.M. Dostoevsky's novel "Crime and Punishment". It is shown that in addition to realistic and socio-psychological plans, the novel contains a symbolic and

© Евлампиев И.И., 2020

Соловьёвские исследования, 2020, вып. 3, с. 140.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 18-011-90003.

mystical plan, which is the main one. A detailed analysis of the text of the novel and the preparatory manuscripts for it suggests that Dostoevsky used as the basis of the novel the Gnostic myth of our world as the creation of the evil God the Demiurge and of the fallen Sophia (lower divine aeon), who was captured by matter and awaiting the Savior (Jesus Christ), who is to be born in the world itself, to realize his destiny and, having found Sophia, unite with her in an act of mystical love (syzygy). The mythological image of the Savior, Jesus Christ, expresses Raskolnikov, the main character of the novel. The article proves that the murder committed by a hero can be explained as an inevitable and tragic consequence of the dual nature of any person: he has not only a higher principle, arising from a connection with the good God the Father, but also a lower, dark beginning, created by the evil Demiurge. Therefore, in his action, man inevitably brings not only good, but also evil. Raskolnikov in his fate reveals the tragedy of a man who seeks to change the world of evil by his actions, and shows a universal way out of this tragedy - the acceptance of the full responsibility for what is happening in the world and the all suffering. In this sense, it exactly matches the image of Jesus Christ in its Gnostic understanding.

Keywords: *Gnostic myth, Jesus Christ, antinomic nature of man, Russian philosophy, true Christianity, Fichte*

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.3.140-156

Большие романы Ф.М. Достоевского уже давно привлекают внимание читателей и исследователей своей загадочной многозначностью, наличием очень разных смысловых измерений. В них можно видеть и сугубо реалистическое, в духе «натуральной школы», изображение неприглядной русской действительности, и символическое отражение самых фундаментальных противоречий человеческого бытия, и постановку острых этических проблем, и многое другое. Магия прозы Достоевского заключается в том, что читатель почти не замечает, как сочетаются эти столь разные измерения художественного мира; часто одни и те же фрагменты могут быть прочитаны совершенно по-разному и вести к очень разным выводам в зависимости от установки на ту или иную интерпретацию.

Указанная черта зрелой прозы Достоевского, безусловно, присутствует в романе «Преступление и наказание», первом из главных произведений писателя. Однако здесь совмещение разных планов сделано столь тонко, что его очень трудно заметить, поэтому подавляющее большинство читателей и исследователей обращает внимание только на социально-психологический и моральный планы романа, не замечая, что в романе есть и другой план, который можно назвать *мистически-метафизическим* или *мифологически-символическим* и который, как мы постараемся доказать, является *главным*, именно в нем заключен исходный замысел романа.

Первый шаг к разгадке этого замысла дает сцена встречи Раскольникова с Мармеладовым и исповедь последнего, особенно его видение Страшного суда, на котором, как он убежден, Спаситель простит грех его дочери Сони, точно так же как его собственные грехи. Самое важное и неожиданное в этом мистическом видении – то, как Мармеладов представляет себя и подобных себе «пьяненьких» перед лицом грозного Судии: «И всех рассудит и простит, и добрых и

злых, и премудрых и смирных... И когда уже кончит над всеми, тогда возглаголет и нам: “Выходите, скажет, и вы! Выходите пьяненькие, выходите слабенькие, выходите соромники!” И мы выйдем все, не стыдясь, и станем. И скажет: “Свиньи вы! образа звериного и печати его; но приидите и вы!” И возглаголят премудрые, возглаголят разумные: “Господи! почто сих приемлеш?” И скажет: “Потому их приемлю, премудрые, потому приемлю, разумные, что ни единый из сих сам не считал себя достойным сего...” И прострет к нам руце свои, и мы припадем... и заплачем... и все пойдем!» [1, с. 21].

Слова «образа звериного и печати его» прочитываются достаточно однозначно – это отсылка к Откровению Иоанна Богослова, где таким образом обозначены люди, ставшие слугами антихриста, т. е. самыми закоренелыми грешниками и злодеями, недостойными спасения и обреченными на *окончательное* осуждение, согласно логике самого Откровения². Тем не менее Мармеладов, вопреки авторитету новозаветного памятника, утверждает, что и эти люди, к которым он причисляет себя, будут прощены! Что с помощью этого утверждения Мармеладова хочет сказать Достоевский, можно понять, сравнивая окончательный текст этого фрагмента с его предварительными рукописными вариантами. В самом раннем из них Мармеладов в соответствующем месте так передает слова Господа о себе и подобных ему: «Свиньи. Скоты вы»³. В этих словах нет той отсылки к Апокалипсису, которая явно присутствует в окончательном тексте романа, однако это не означает, что сама идея, ради которой эта отсылка позже была сделана, здесь отсутствует. В самом начале видения Мармеладова сказано: «Мы Божьи чада, мы в пекле живем»⁴. Герой утверждает, что мы (т. е. все люди) живем в *пекле*, т. е. в *аду*! Это позволяет понять и более сложный итоговый вариант текста: *все* обитатели нашего земного мира, *все* люди без исключения являются слугами антихриста просто потому, что антихрист, сатана, – это господин нашего мира, а наш мир – это ад.

Здесь уместно вспомнить, что после каторги Достоевский активно воспринимает христианские образы и христианское мировоззрение, но воспринимает в той его версии, которую разрабатывала немецкая романтическая философия и наиболее точно выразил И.Г. Фихте в своей поздней философии⁵. Эта версия христианства, безусловно, восходит к гностицизму, т. е. к гностической версии христианства, которая, по современным представлениям, более точно воспроизводит первоначальное учение Христа, чем ортодоксальная, церковно-догматическая традиция, резко искажившая это учение через внедрение в него элементов иудаизма: идеи антропоморфного (т. е. ограниченного) Бога, идеи

² См.: Тихомиров Б.Н. «Лазарь! гряди вон». Роман Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» в современном прочтении: книга-комментарий. СПб.: Серебряный век, 2005. С. 82–83 [2].

³ См.: Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. Рукописные редакции // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 7. Л.: Наука, 1972–1990. С. 87 [3].

⁴ Там же.

⁵ См.: Евлампиев И.И. Достоевский и Фихте // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 21. СПб.: Нестор-история, 2016. С. 274–290 [4].

Творения и идеи грехопадения⁶. Создавая философскую, рациональную версию гностического христианства, Фихте оставил в стороне всю его богатую мифологическую сторону, на которую во все эпохи очень большое внимание обращали церковные критики гностицизма и которая поэтому была широко известна. Но для Достоевского как художника богатая мифология гностицизма была не менее интересна, чем философские идеи. Присутствие в его произведениях важных слагаемых гностического мифа не вызывает сомнения, некоторые из таких заимствований уже были проанализированы в исследовательской литературе, например: гностические мотивы в образе Иисуса Христа в Поэме о Великом инквизиторе⁷ и элементы гностического мифа о Спасителе в романе «Идиот»⁸. Однако в романе «Преступление и наказание» присутствие этих влияний еще никем не было замечено.

Обращение к древнейшим мифологическим образам гностицизма помогает увидеть, что первый из главных своих романов писатель открывает отсылкой к самому известному из этих образов – к представлению о том, что Творец нашего мира, изображенный в самом начале Ветхого Завета и выдающий себя за благого Бога-Отца, на деле является сатаной, антихристом, или, используя более общее греческое обозначение, – злым Демиургом, низшим богом, не обладающим знанием о подлинном Боге-Абсолюте. Эта ключевая мифологема гностицизма задает не только предельно трагическое, но и возвышенное понимание человека и его судьбы в земном мире. Созданные Демиургом как его «слуги», люди тем не менее связаны и с подлинным Богом-Отцом: этот подлинный Бог не имеет определений и даже не существует в обычном смысле (является *не-сущим* Богом), но каждый человек находит его в глубине своей души. Если люди научатся раскрывать его в себе, то они в конце концов сумеют преодолеть власть Демиурга, «князя мира сего», как он назван в Евангелии от Иоанна (тот факт, что это евангелие является памятником истинного, гностического христианства, был очевидным для выдающихся представителей гностической традиции в европейской философии, включая Фихте).

Демиург, выдавая себя за благого бога, через свою «религию закона» – иудаизм и продолжающее его церковное иудео-христианство – подчиняет себе людей, делает полностью послушными своей воле и тем самым заставляет исполнять свои злые повеления. Но должен прийти пророк истины, который разоблачит ложь властителя этого мира и покажет людям их реальное положение. Этот пророк, открывающий людям истину о настоящем Боге, – Иисус Христос;

⁶ См.: Евлампиев И.И. Неисказенное христианство и его первоисточники // Соловьевские исследования. 2016. Вып. 4. С. 66–134 [5].

⁷ См.: Тихомиров Б.Н. Наследие Достоевского и гностическая традиция. К постановке проблемы // Тихомиров Б.Н. «...Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком». Статьи и эссе о Достоевском. СПб.: Серебряный век, 2012. С. 369–377 [6].

⁸ См.: Москвина Е.В. Гностический миф о *salvator salvatus* и его элементы в романе Ф.М. Достоевского «Идиот» // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2018. № 3. С. 69–91 [7].

собственно говоря, он не *приходит* в мир, а *рождается* в нашем мире, подобном аду, поскольку он есть просто один из нас, сумевший раскрыть в себе божественное начало, вложенное в нас Богом-Отцом, и тем самым возвысившийся над людьми, над несовершенным миром и даже над самим Демиургом.

Наконец, еще одним важным персонажем гностического мифа является София, Премудрость Божья. Являясь одним из низших эонов, составляющих божественный мир (Плерому), т. е. совершенным порождением Бога-Отца, София совершает непростительную и трагическую ошибку – решает создать божественную сущность без воли Отца. Именно этот «незаконный» акт, в котором отсутствует совершенная сила Бога-Отца, приводит к космической «катастрофе» – к порождению злого Демиурга (Ялдобаофа), который впоследствии создает злой, несовершенный мир, являющийся адом. В одном из вариантов гностического мифа София оказывается захваченной миром и вынуждена существовать в нем в качестве простой земной женщины, которая только смутно помнит о своем происхождении от Бога-Отца и ищет его среди земных мужчин, чтобы, соединившись с ним, обрести полноту знания о себе. Трагизм судьбы этой падшей Софии, единственной носительницы высшей божественной силы в нашем мире, подчеркивается тем фактом, что по воле злых хозяев этого мира она попадает в публичный дом, становится блудницей. Но она продолжает верить в свое спасение и ждет прихода посланца Бога-Отца, т. е. Иисуса Христа. Их соединение в мистическом браке (сизигии) должно восстановить совершенство и силу Софии и спасти и ее саму, и всех людей⁹.

Обнаружив в самом начале романа «Преступление и наказание» главный элемент гностического мифа, мы без труда можем опознать в последующем тексте и остальные его значимые элементы. Наиболее очевидным является понимание образа Сонечки Мармеладовой как гностической Софии, попавшей в плен к материальному миру и униженной до состояния блудницы¹⁰. Миф о Софии, плененной материальным миром, выражает глубокую истину о том, что женщина – каждая женщина в той степени, в какой она является подобной Со-

⁹ В книге М. Вайскопфа «Влюбленный Демиург. Метафизика и эротика русского романтизма» (М., 2012) приведены источники на русском языке, изданные в первой половине XIX века, в которых можно было почерпнуть информацию о гностицизме (см.: Вайскопф М. Влюбленный Демиург. Метафизика и эротика русского романтизма. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 52 [8]). Наиболее полное, хотя и достаточно краткое изложение основных версий гностического мифа содержалось в переводе сочинения одного из отцов церкви IV в. Кирилла Иерусалимского «Поучения огласительные и тайноводственные», опубликованном в Петербурге в 1822 г. В середине XIX в. достаточно богатая литература о гностицизме была на французском языке, в том числе в 1856 г. появился сокращенный французский перевод известнейшего гностического памятника Пистис София.

¹⁰ О возможности сопоставить героиню романа с Софией, Премудростью Божьей впервые написала Е. Новикова, но она рассматривала образ Софии в контексте русской софиологии (прежде всего, в интерпретации С.Н. Булгакова), т.е. «очищенным» от тех смыслов, которые ей приписывала гностическая традиция (см.: Новикова Е. Соня и софийность (роман Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание») // Достоевский и мировая культура. Альманах № 12. М.: Раритет-Классика плюс, 1999. С. 89–98 [9]).

фии, является ее частным воплощением, – обладает в своей сущности глубинной, нерасторжимой связью с Богом, с высшей божественной силой, и только через женщину, через ее любовь эта сила может проявить себя в мире. Но парадокс женского начала в том, что оно само по себе пассивно и страдательно, легко попадает в плен злых сил этого мира (в этом и состоит смысл метафоры Софии-блудницы) и поэтому не способно осуществить раскрытие всего своего божественного и всемогущего содержания, ей нужно в акте высшей, духовной любви соединиться со своим избранником, чтобы добиться преображения. Для гностической Софии таким избранником является Иисус Христос, их мистическое соединение спасет не только их самих, но и всех людей, весь глубоко несовершенный земной мир.

Если в мифологически-символическом плане романа Достоевского есть София, то, по логике рассматриваемого мифа, здесь должен быть и Иисус Христос. Очевидно, что эту «роль» может играть только главный герой романа. Этот вывод напрашивается из всего сказанного, но на первый взгляд выглядит как абсолютно невозможный. Неужели убийца Раскольников мог представлять в художественном воображении Достоевского неким воплощением образа Иисуса Христа? Несмотря на кажущуюся нелепость этого предположения, мы попытаемся доказать, что весь замысел романа основан именно на этом – на изображении Раскольникова и его жизненной судьбы как повторения образа и судьбы Христа (в их гностическом понимании).

Прежде всего здесь уместно привести две записи из подготовительных материалов к роману, в которых Достоевский дает набросок своего понимания Христа, явно отличающего от церковной традиции. Мармеладов в самом начале уже цитировавшегося выше монолога о грядущем Страшном суде говорит: «Мы божию чада, мы в пекле живем. Есть один – Христос. Тот всех жалел, за то-то и смеялись над ним, и смеются, “и ругахся ему”»¹¹. Еще в одном фрагменте читаем: «Всё замутилось! Где же обетование, что пребудет “Дух во веки”, что пребудет до скончания мира Христос и что, стало быть, уже не уклонится в своем развитии с пути человечество? Стало быть, непременно есть где-нибудь!»¹².

Достоевский явно хочет создать образ некоего «скрытого» Христа, который неизвестен людям, не являет себя так, как это описано в евангелиях, и сам до времени не знает о своем предназначении, но в какой-то момент должен осознать его и прийти к людям в качестве божественного пророка, мистически влияющего на историю и на судьбу человечества. Главным качеством такого Христа в первом отрывке признается его *сострадание* к людям – такое сильное сострадание, что оно вызывает у окружающих смех. Здесь возникает явная параллель с историей Раскольникова, ведь одним из его качеств, нарочито выдвинутых на первый план в романе, является постоянное и почти болезненное со-

¹¹ См.: Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. Рукописные редакции. С. 87.

¹² Там же. С. 191.

чувствие окружающим, постоянно возникающее желание помочь первому встречному в его беде. Именно благодаря этому своему качеству Раскольников знакомится с Мармеладовым и его семьей и становится их постоянным помощником. Это качество наглядно проявляется в истории с пьяной девушкой, встреченной им на бульваре, которую он пытается спасти. Его странная любовь к дочери квартирной хозяйки также во многом является формой сострадания и объясняется ее болезненностью и какой-то общей «ущербностью». Вот как это описывает сам Раскольников своей матери и сестре: «Она больная такая девочка была, ... совсем хвора; нищим любила подавать, и о монастыре все мечтала, и раз залилась слезами, когда мне об этом стала говорить; да, да... помню... очень помню. Дурнушка такая... собой. Право, не знаю, за что я к ней тогда привязался, кажется за то, что всегда больная... Будь она еще хромя аль горбатая, я бы, кажется, еще больше ее полюбил... (Он задумчиво улыбнулся.) Так... какой-то бред весенний был...» [1, с. 177].

Уже во время суда становятся известными еще две истории из этого же ряда. Раскольников при всем своем бедственном положении помогал больному товарищу, а когда он умер, сколько мог поддерживал его отца и похоронил его, когда и он умер. Наконец, во время сильного пожара он бросился в огонь и спас двух малолетних детей, причем сам сильно обгорел. Судя по рукописным наброскам к роману, Достоевский хотел подробно изобразить сцену пожара и героический поступок героя, эта история должна была предшествовать его явке с повинной, причем здесь перед ним должно было предстать видение Христа. Вот как этот замысел изложен в рукописных материалах к роману: «Наделал громких дел на пожаре. Болен после пожара. Пожар решил всё. Короткий срок»¹³.

Можно добавить, что такой же точно акцент на сострадании как главном качестве Христа будет определять образ князя Мышкина в следующем большом романе Достоевского. В одном из рукописных набросков к «Идиоту» вся суть христианства сводится к этому чувству: «Сострадание – всё христианство»¹⁴.

Впрочем, реакции Раскольникова на происходящие вокруг него человеческие трагедии всё время двоятся: после первой непосредственной реакции сострадания и желание помочь ближнему в нем рождается противоположный импульс – скепсис и эгоистическое замыкание на своих интересах. Например, потратив значительные усилия, чтобы спасти девушку на бульваре от преследования незнакомого мужчины, Раскольников буквально через минуту жалеет о двадцати копейках, отданных городовому ради этой благородной цели, при этом он размышляет про себя: «А пусть! Это, говорят, так и следует. Такой процент, говорят, должен уходить каждый год... куда-то... к черту, должно быть,

¹³ См.: Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. Рукописные редакции. С. 135.

¹⁴ См.: Достоевский Ф.М. Идиот. Подготовительные материалы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 9. Л.: Наука, 1972–1990. С. 270 [10].

чтоб остальных освежать и им не мешать. Процент! Славные, право, у них эти словечки: они такие успокоительные, научные. Сказано: процент, стало быть, и тревожиться нечего. Вот если бы другое слово, ну тогда... было бы, может быть, беспокойнее...» [1, с. 43].

Это рассуждение Раскольникова позволяет понять причины его двойственных реакций. Особенно важно обратить внимание на слова о том, что определенный процент, «говорят, должен уходить каждый год... куда-то... к черту, должно быть» (курсив мой. – И.Е.), т. е. определенное количество девушек должно становиться проститутками. Здесь имеется в виду «научное» обоснование социальных закономерностей, сложившихся в мире людей и предстających абсолютно неизменными и бесспорными для большинства. Раскольников не может полностью преодолеть в себе стандартных реакций эгоизма и безразличия, на которых основываются отношения людей в нашем мире, но более глубокая сторона его натуры борется с этими обыденными реакциями и не только побеждает их, но и объясняет их устойчивость (здесь миф показывает свою большую истинность, чем наука): за ними стоят не безликие «законы» и «наука», а злая воля Демиурга (черта) и его подручных, которые пытаются обмануть людей, заставить их безропотно принимать установленные ими с помощью «науки» законы.

Эта тема впервые прозвучала в повести «Записки из подполья». Герой повести ведет странную борьбу с «каменной стеной» и с «дважды два четыре», т. е. с законами природы, в которых он отказывается видеть нечто естественное и бесспорное; он рассматривает их как нечто *навязанное* людям, видит в законах сознательный умысел неких неизвестных хозяев бытия, желающих подчинить себе человека. В отличие от большинства обычных людей, которые, не раздумывая, подчиняются этим неведомым хозяевам жизни, подпольный человек пытается отстоять свою свободу и остаться *вне* мировой закономерности. В повести это странное желание героя выглядит как необоснованная причуда его больного ума. Но в большом романе именно за счет выстраивания его сюжета на основе гностического мифа Достоевский дает убедительное (хотя и находящееся за пределами традиционной рациональности) обоснование протеста своих героев против законов мироздания: поскольку мироздание сотворено злым и ущербным Богом-Демиургом, законы, действующие здесь, не являются божественными, абсолютными, они защищают только его собственную власть над миром, и глубокий человек, знающий о существовании настоящего благого Бога-Отца, не может принять их как должное, обязан бороться против них. *Это и является главным в образе Раскольникова с самого начала романа.*

Мы застаем Раскольникова в тот момент его жизни, когда он до конца осознает несовместимость живущего в нем чувства сострадания к людям с законами этого мира, более того, осознает, что эти законы, при всей их «научной» объективности и бесспорности, на деле есть проявление злой воли, господствующей в мире. И он понимает, что у него два пути: или смириться с «законами», т. е. с этой злой волей, с «чертом», невидимо управляющим всеми собы-

тиями, или предпринять решительную попытку противостояния злой воле и «черту», чтобы что-то радикально изменить в мире.

Читая роман, мы постоянно ощущаем мрачную, поистине адскую атмосферу того мира, в котором существуют герои; этого ощущения писатель добивается самыми разными средствами: натуралистическим изображением нищенского существования семьи Мармеладовых и других представителей социальных низов, гипертрофированным изображением страстей Раскольникова и других персонажей, мрачным колоритом образов Петербурга, «города полусумасшедших»¹⁵, как его определяет Свидригайлов, и даже просто невероятно частым упоминанием черта¹⁶.

Особо нужно сказать о снах Раскольникова, которые предстают как символические обозначения важнейших истин, которые он открывает, пытаясь познать мир и судьбу человека. Первый сон, в котором с угнетающими подробностями изображено издевательство мужиков над слабой лошадежкой и ее жуткое убийство в конце, выражает злую природу нашего мира, показывает, что главными качествами бытия в нем являются жестокость и убийство, страдание и смерть. Последний сон в финале романа является самым «рациональным» и объясняет главный закон существования людей в мире Демиурга – разделение и признание в качестве истины только своего мнения. Именно благодаря этому «закону» злым господам мира удастся управлять людьми и губить их в том случае, если они проявляют непокорность.

Иисус Христос, рождающийся в этом мире, должен противопоставить указанному закону его противоположность – *закон любви, отречения от своего «я» и служения всем*, об этом Достоевский как раз в то же самое время, когда задумывался замысел большого романа (весной 1864 г.), писал в рукописном наброске на смерть своей первой жены (он начинается словами «Маша лежит на столе»). Но как же тогда можно хотя бы метафорически сравнивать Раскольникова с Христом, если его деяние, направленное на то, чтобы как-то изменить мир и помочь людям, есть самое радикальное преступление – убийство?

Тем не менее мы продолжим искать аргументы в пользу такого сопоставления и еще раз напомним, что Достоевский начинает разрабатывать замысел романа в то время, когда пишет повесть «Записки из подполья», замысел которой, в свою очередь, возник из намерения переработать повесть «Двойник», сделав главного героя Голядкина идеологом, носителем «большой идеи» (в частности, идеи Наполеона). Внутренняя связь образа Раскольникова с героями предшествующих повестей Достоевского достаточно очевидна, но нужно иметь в виду, что роман «Преступление и наказание» оказался гораздо более сложным в идейном смысле, поэтому и образ «двойника» как общего типа, характерного

¹⁵ См.: Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. С. 357.

¹⁶ В романе «Преступление и наказание» слово «черт» в самых разных контекстах употребляется без малого 90 раз, в то время как, например, в «Идиоте» оно встречается всего лишь чуть больше 20 раз.

для предшествующего творчества писателя, получил здесь чрезвычайно сложное развитие.

В ранних повестях раздвоение героя носило главным образом «моральный» характер, теперь же оно приобретает онтологический смысл: согласно гностическому мифу, материально-телесная сторона человека была создана Демииургом и подчинена установленным им «строгим» законам бытия, в то же время в своей духовной сущности человек несет «искорку» Бога-Отца, высшего благого Бога, это позволяет ему противостоять законам «мира сего», злой воле его властителей.

Эта радикальная двойственность природы человека объясняет, почему в своем искреннем стремлении спасти человечество совестливый и благородный человек, подобный Раскольникову, оказывается на пути зла, которое выражается в самых радикальных формах, вплоть до убийства. Человек, переходящий от размышления к действию, вынужден считаться с законами мира, даже если его действие имеет целью как-то изменить их. В такую ловушку и попадает Раскольников: решив «сломать» этот мир зла и сделав первый шаг в реализации этого намерения, он совершает поступок, наиболее полно выражающий злую сущность мира, – убийство. В романе очень хорошо показано, что Раскольников осуществляет убийство как бы не своей волей, оно оказывается неизбежной формой, в которую его благородное намерение облекается из-за действия злых сил этого мира, из-за наличия в нем самом злого начала. Парадокс его истории в том, что у него нет возможности избежать именно такого пути реализации своего намерения, поэтому он вынужденно идет по нему, осознавая его трагизм и понимая, что итогом будет принятие на себя полной меры ответственности и великих страданий. Эта трагическая внутренняя логика обоснования Раскольниковым своего поступка наглядно показана Достоевским в одном рукописном наброске: «Я хочу, чтоб всё, что я вижу, было иначе. Покамест мне только это было нужно, я и убил. Потом больше нужно. Я не мечтать хочу, я делать хочу. Я сам делать хочу» [3, с. 153]. В окончательном тексте романа эта мысль тоже есть, причем здесь более явно выражено несогласие с позицией бездействия, которую очень хорошо выразил герой «Записок из подполья», боясь попасть в плен ненавистных ему законов:

«Ясно, что теперь надо было не тосковать, не страдать пассивно, одними рассуждениями о том, что вопросы неразрешимы, а непременно что-нибудь сделать, и сейчас же, и поскорее. Во что бы то ни стало надо решиться, хоть на что-нибудь, или...

“Или отказаться от жизни совсем! – вскричал он вдруг в исступлении, – послушно принять судьбу, как она есть, раз навсегда, и задушить в себе все, отказавшись от всякого права действовать, жить и любить!”» [1, с. 39].

Раскольников понимает, что его ждет трагический финал, и он испытывает естественный страх перед последствиями его желания действовать в мире. Но отказаться от решительного поступка он уже не может: ведь он выбрал путь, подобный пути Иисуса Христа, Спасителя мира, и свернуть с этого пути было

бы непростительной слабостью, изменой самому лучшему в себе. Достоевский ясно показывает нам, с *какой* историей необходимо сопоставлять историю его героя, когда Раскольников после своего первого сна об убийстве лошаденки, раскрывающего ему, что в злом мире правят страдание и смерть, пытается отречься от ожидающего его пути и *трижды* взывает к Господу, чтобы тот избавил его от этого трагического предназначения.

«Боже! – воскликнул он, – да неужели ж, неужели ж я в самом деле возьму топор, стану бить по голове, размозжу ей череп... буду скользить в липкой, теплой крови, взламывать замок, красть и дрожать; прятаться, весь залитый кровью... с топором... Господи, неужели?» [1, с. 50].

Еще раз продумав, что его ждет, он еще раз повторяет свое обращение: «Господи! Ведь я все же равно не решусь! Я ведь не вытерплю, не вытерплю!.. Чего же, чего же и до сих пор...» [1, с. 50].

Наконец, уверовав на мгновение в возможность освобождения от мучивших его мыслей и от «страшного бремени» того предназначения, которое он сам себе выбрал, он в третий раз повторяет обращение и просьбу: «Господи! – молил он, – покажи мне путь мой, а я отрекаюсь от этой проклятой... мечты моей!» [1, с. 50].

Эти три обращения к Господу Раскольников произносит, проснувшись в парке на Островах, на окраине Петербурга. Это делает еще более явным сходство его мольбы с молением о чаше в Гефсиманском саду. Иисус сразу после третьего своего обращения к Господу попадает в руки стражников, которых привел Иуда, т. е. начинает исполняться то, от чего он молил его избавить. Точно так же и Раскольников: сразу после третьего своего обращения к Господу, когда он на мгновение обретает надежду, что освободился от «наваждения», попадает во власть рокового предопределения, которое, помимо его воли, ведет его на Сенную площадь, где он слышит разговор Лизаветы с мещанином, окончательно предопределявший его судьбу. В этот момент он чувствует себя «как приговоренный к смерти» (к своей Голгофе!): «Ни о чем он не рассуждал и совершенно не мог рассуждать; но всем существом своим вдруг почувствовал, что нет у него более ни свободы рассудка, ни воли и что все вдруг решено окончательно» [1, с. 52].

Позднее, объясняя свое преступление, Раскольников несколько раз скажет, что это не он его совершил, а *черт*. Еще более веско это объяснение выглядит в рукописных набросках к роману. Здесь Раскольников размышляет таким образом: «Это был злой дух: каким образом иначе удалось мне преодолеть все эти трудности?...»¹⁷. «Посмотрим, из-за чего я это сделал, как я решился, тут злой дух»¹⁸. Если слова о «черте» можно понять как ничего не значащую отговорку, то «злой дух» – это вполне точное определение или самого хозяина этого мира, Демиурга, или одного из его подручных, одного из гностических «архонтов».

¹⁷ См.: Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. Рукописные редакции. С. 80.

¹⁸ Там же. С. 86.

Своей судьбой Раскольников демонстрирует трагедию глубокой, мыслящей личности, которая, сопереживая людям, стремясь избавить их от страданий, начинает действовать, но неизбежно попадает в ловушку, умело поставленную властителями бытия: они так определили законы этого мира, что любое действие, направленное на спасение людей, на избавление их от гнета страшных законов, оборачивается упрочением этих самых законов и увеличением страданий. Сколько бы он ни говорил, что хочет власти *для себя*, что совершил преступление в корыстных, эгоистических интересах, это невозможно признать за правду, это нужно понимать как форму самоосуждения героя, понимающего, что он не смог сделать то, что прямо и непосредственно помогает людям. В подготовительных материалах к роману связь его устремления к власти с желанием помочь ближним выражена очень ясно: «Я не могу не жить. Я понимаю свое значение под словом жизнь. Я не такой человек, чтоб позволить мерзавцу губить беззащитную слабость. Я вступлюсь. Я хочу вступиться. А для того власти хочу. Для того человеком стать хочу» [3, с. 144]; «Что мне в том, что будет дальше (проговаривался Раскольников Соне). Теперь-то возможно ли жить? (проходить мимо всех этих ужасов, страданий и несчастий хладнокровно не могу. Власти хочу)» [3, с. 181].

Еще более сложное значение имеет отрывок, в котором Раскольников говорит о готовности отдать всю свою кровь за людей:

«Соне. Возлюби! Да разве я не люблю, коль такой ужас решился взять на себя? Что чужая-то кровь, а не своя? Да разве б не отдал я всю мою кровь? если б надо?

Он задумался.

– Перед Богом, меня видящим, и перед моей совестью, здесь сам с собой говоря, говорю: я бы отдал!

– Я не старуху зарезал: я принцип зарезал» [3, с. 195].

Раскольников возражает Соне, которая, видимо, перед этим призвала его возлюбить людей, он очень ответственно, перед Богом (!) клянется, что так любит людей, что готов отдать всю свою кровь за них. Можно предположить, что Достоевский снова намекает на Христа, который первым отдал всю свою кровь за людей.

Из трагического круга, в который попал Раскольников, есть выход: нужно совершить предназначенное, даже если это прямо противоречит твоим намерениям, но затем придать своему деянию обратный смысл по отношению к тому, который он имеет в рамках законов этого мира, – превратить акт преступления в акт покаяния, страдания и самопожертвования. По этому пути и идет Раскольников, реализуя ту форму самопожертвования, которая делает его подобным Иисусу Христу.

Тот факт, что любой человек нашего земного мира несет в своей сущности способность совершить преступление, вплоть до убийства, является одним из главных принципов философского понимания человека Достоевским. Обратим внимание на то, что двух наиболее близких к Раскольникову персонажей

(близких и в буквальном, родственном смысле, и в смысле духовном) – мать и сестру Дуню – Достоевский заставляет проявлять чувства, которые в определенной степени сближают их с Раскольниковым-убийцей. Собственно говоря, Дуня буквально встает на тот же путь, когда дважды стреляет в Свидригайлова и не убивает его только по чистой случайности; тот факт, что она защищает свою честь, не делает ее поступок принципиально иным, чем преступление ее брата, разница здесь, так сказать, «количественная», а не «качественная». И даже мягкая и душевная мать Раскольникова показывает темную сторону своей души, когда признается, что с радостью узнала о смерти возлюбленного сына, дочери его квартирной хозяйки, поскольку была категорически против их брака.

В следующих больших романах Достоевский будет с удивительной настойчивостью демонстрировать нам, что все его герои могут при определенных обстоятельствах совершить убийство. Особенно нарочито эта мысль проведена в последнем романе. Каждый, кто внимательно прочитает сцену несостоявшегося убийства Дмитрием Карамазовым своего отца Федора Павловича, когда он в темноте глядел на его профиль и сжимал в руках тяжелый медный пестик, понимает, что Дмитрий вполне мог ударить и убить, убийство не состоялось только по счастливой случайности. Еще более выразительным в этом контексте является жизненная история старца Зосимы. Если Дмитрий еще только собирается встать на путь христианской святости, причем знающие его люди отмечают, что вряд ли ему хватит на это сил, то Зосима предстает человеком, прошедшим этот путь до конца. Но на путь святости он встал после того, как едва не совершил убийство на дуэли, причем и в этом случае убийство не состоялось по чистой случайности. А вот главный герой романа «Бесы» Николай Ставрогин убивает соперника на дуэли, т.е. в буквальном смысле является убийцей. И уже совсем легендарный характер это качество человека приобретает в романе «Идиот», здесь князь Мышкин рассказывает Рогожину историю крестьянина, который убил своего товарища ради серебряных часов, но перед этим искренне попросил прощения у Бога. Эту историю Мышкин приводит в ряду характерных случаев, которые кажутся ему важными для понимания *подлинной* веры.

Суммируя эти и множество аналогичных историй из произведений Достоевского, можно уверенно утверждать, что писатель считал способность к преступлению, вплоть до убийства, качеством, присущим *каждому* человеку. Более того, в его мнении те из нас, кто дошел до мысли о совершении реального убийства и понимает, что способен совершить его, оказываются более глубокими и зрелыми людьми по отношению к тем, кто чурается этой мысли и не может представить, что он способен на такое. По крайней мере, состояние человеческой святости, высшей формы проявления божественной сущности человека, Достоевский мыслил возможным только в тех людях, которые опознали в себе это качество, почувствовали его силу, но при этом одолели его раз и навсегда.

Имея в виду этот вывод, мы можем еще раз задаться вопросом: за что же мы так решительно осуждаем Раскольникова, одновременно оправдывая, например, совсем не святого Дмитрия Карамазова, который с очевидностью несет в душе возможность такого же преступления? Получается, только за то, что Раскольников оказался пронизательнее и честнее других, за то, что он до конца осознал в себе и реализовал ту готовность к убийству, *которая живет в душе каждого и имеет те же самые внутренние причины*, но только на время подавлена иллюзорным представлением о собственной «добродетельности». Да еще за то, что его замысел имел целью не столько собственное эгоистическое благополучие, сколько исправление всей несовершенной земной действительности, устранение страданий и зла из жизни людей. Тот факт, что его цель была утопической и невозможной и он постоянно подменял ее более понятной для окружающих целью – желанием обрести «власть над всем муравейником» и доказать, что он «не тварь дрожащая», ничуть не устраняет совершенно очевидного факта, что все-таки самой глубокой интенцией его сознания является помощь ближним, всем людям. «Двоение» его целей происходит из двойственности сущности любого человека, о которой говорилось выше.

Если бы Достоевский сделал Раскольникова революционером, который убивает не жалкую старушонку, а тирана, угнетающего людей, читатель относился бы к нему с гораздо большей симпатией и критики не были бы так решительны в осуждении его теории. Возможно этот ход мысли возникал у писателя, о чем свидетельствует запись в подготовительных материалах: «Страдания и вопросы – Сяся. Эпизоды. *Вдова Канет*. Христос, баррикада. Мы недоделанное племя. Последние конвульсии. Признание» [3, с. 77]. Как показал В.А. Викторovich, фразу «Христос, баррикада» можно понять как отсылку к стихотворению В. Крестовского «Париж, июль 1848», где изображена баррикада, над которой появляется видение Христа, который встает на сторону восставшего народа, т.е. освящает его действия, среди которых, безусловно, присутствуют и «справедливые» убийства, совершенные ради дела революции¹⁹.

Но Достоевский создал метафизический и мистический, а не социально-психологический роман. Поэтому его герой протестует не против социальных и государственных законов, а против законов *самого земного бытия*. И свое деяние он направляет не против одного из представителей государственной власти, ненавидеть которых можно и без понимания метафизики нашего существования, а против самих властителей земного мира, опознать которых может только человек, обладающий развитым сознанием и глубоким мистическим чувством. Раскольников убивает жалкую старуху-процентщицу, однако таковой она является только в своем эмпирическом, феноменальном выраже-

¹⁹ См.: Викторovich В.А. Достоевский и Вс. Крестовский // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 9. СПб.: Наука, 1991. С. 97 [11] (подробно эта тема была освещена в докладе В.А. Викторovichа на XLIV Международных чтениях «Достоевский и мировая культура» 9 ноября 2019 г. в Литературно-мемориальный музей Ф. М. Достоевского в Санкт-Петербурге).

нии, в метафизическом, «ноуменальном» измерении мира она является гораздо более значимой фигурой – одним из «архонтов», помощников Демиурга. Эта ее «ипостась» ясно опознается Раскольниковым в его втором сне: лунной ночью он еще раз приходит в квартиру старухи и еще раз пытается убить ее, ударяя по голове топором, а она в ответ смеется, демонстрируя свою неуязвимость. Впрочем, намек на мистическую сущность старухи дан непосредственно и в самой сцене убийства, которая выглядит «реалистической», но вряд ли может быть признана таковой: когда старуха взяла муляж заклада у Раскольникова и внимательно посмотрела на него (в течение минуты!), «ему показалось даже в ее глазах что-то вроде насмешки, как будто она уже обо всем догадалась»²⁰. Выразительным элементом сна Раскольникова является муха, бьющаяся о стекло окна в полной тишине; как известно, одно из имен дьявола, используемых в Новом Завете, это Вельзевул, т. е. «повелитель мух». Эта деталь, как и вся предстоящая перед Раскольниковым во сне сцена, показывает демоническую природу старухи, ее метафизическую связь с хозяевами мира зла; в этом смысле ее можно было бы назвать «вечной старушонкой», по аналогии с тем, как Соню, еще до того, как он ее узнал лично, Раскольников называет «вечной Сонечкой»²¹: в мифологически-символическом плане романа эти два персонажа являются антиподами. Можно также отметить очевидную литературную параллель между старухой Раскольникова и «старухой» Германна из повести Пушкина, это придает демоническому измерению образа старухи-процентщицы еще большую достоверность, ведь в повести «Пиковая дама» старая графиня прямо связана с мистическими силами и после смерти приходит к Германну по их повелению.

В своей мистически-метафизической сущности старуха является буквально *вечной, бессмертной*, поэтому после убийства герой продолжает проклинать ее так, словно она всё еще угрожает ему, а потом даже высказывает намерение убить ее снова, осознавая, что она *не мертва и может «очнуться»*: «О, как я ненавижу теперь старушонку! Кажется, бы другой раз убил, если б очнулась!»²². Сразу после этого и начинается его сон, который нужно понимать не как собственно *сон*, не как субъективную иллюзию, а как реальное действие, происходящее в дополнительном по отношению к нашему миру измерении бытия. В конце сна Раскольников видит, что за его действиями, за его попыткой второй раз убить старуху наблюдают люди, огромное число людей, заполнивших всю квартиру и всю лестницу, ведущую к ней: «...всё люди, голова с головой, все смотрят, но все притаились и ждут, молчат...»²³. Вероятно, молчаливый интерес этих загадочных наблюдателей к борьбе Раскольникова со старухой является отражением значимости его деяния для всех обитателей

²⁰ См.: Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 6. С. 62.

²¹ Там же. С. 38.

²² Там же. С. 212.

²³ Там же. С. 213.

земного мира. Раскольников, действительно, оказывается не простым убийцей, а центральным героем трагедии земного мира, разворачивающейся в его метафизическом измерении, а его преступление – актом, претендующим на гораздо большее значение, чем это может показаться поверхностному взгляду²⁴.

Список литературы

1. Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 6. Л.: Наука, 1972–1990. 424 с.
2. Тихомиров Б.Н. «Лазарь! гряди вон». Роман Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» в современном прочтении: книга-комментарий. СПб.: Серебряный век, 2005. 472 с.
3. Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. Рукописные редакции // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 7. Л.: Наука, 1972–1990. 416 с.
4. Евлампиев И.И. Достоевский и Фихте // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 21. СПб.: Нестор-история, 2016. С. 274–290.
5. Евлампиев И.И. Неискаженное христианство и его первоисточники // Соловьевские исследования. 2016. Вып. 4. С. 66–134.
6. Тихомиров Б.Н. Наследие Достоевского и гностическая традиция. К постановке проблемы // Тихомиров Б.Н. «...Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком». Статьи и эссе о Достоевском. СПб.: Серебряный век, 2012. С. 369–377.
7. Москвина Е.В. Гностический миф о *salvator salvatus* и его элементы в романе Ф.М. Достоевского «Идиот» // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2018. № 3. С. 69–91.
8. Вайскопф М. Влюбленный Демиург. Метафизика и эротика русского романтизма. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 696 с.
9. Новикова Е. Соня и софийность (роман Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание») // Достоевский и мировая культура. Альманах № 12. М.: Раритет-Классика плюс, 1999. С. 89–98.
10. Достоевский Ф.М. Идиот. Подготовительные материалы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 9. Л.: Наука, 1972–1990. С. 140–288.
11. Викторovich В.А. Достоевский и Вс. Крестовский // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 9. СПб.: Наука, 1991. С. 92–116.

Reference

1. Dostoevskiy, F.M. *Prestuplenie i nakazanie* [Crime and Punishment], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 6* [Complete collection of works in 30 vol., vol. 6]. Leningrad: Nauka, 1972–1990. 424 p.
2. Tikhomirov, B.N. «Lazar'! gryadi von». *Roman F.M. Dostoevskogo «Prestuplenie i nakazanie» v sovremennom prochtenii: kniga-kommentariy* [«Lazarus! come out». F.M. Dostoevsky's novel «Crime and Punishment» in the modern reading: commentary]. Saint-Petersburg: Serebryanyy vek, 2005. 472 p.
3. Dostoevskiy, F.M. *Prestuplenie i nakazanie. Rukopisnye redaktsii* [Crime and Punishment. Handwritten Editions], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 7* [Complete collection of works in 30 vol., vol. 7]. Leningrad: Nauka, 1972–1990. 416 p.
4. Evlampiev, I.I. Dostoevskiy i Fikhte, in *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya. T. 21* [Dostoevsky. Materials and research. Vol. 21]. Saint-Petersburg: Nestor-istoriya, 2006, pp. 274–290.
5. Evlampiev, I.I. Neiskazhennoe khristianstvo i ego pervoistochniki [Undistorted Christianity and its primary sources], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2016, issue 4, pp. 66–134.

²⁴ Продолжение работы в следующем номере.

6. Tikhomirov, B.N. Nasledie Dostoevskogo i gnosticheskaya traditsiya. K postanovke problemy [Dostoevsky's Heritage and the Gnostic tradition. The problem statement], in Tikhomirov, B.N. «...Ya zanimayus' etoy taynoy, ibo khochu byt' chelovekom». Stat'i i esse o Dostoevskom [«...I deal with this mystery, because I want to be a man». Articles and essays about Dostoevsky]. Saint-Petersburg: Serebryanyy vek, 2012, pp. 369–377.
7. Moskvina, E.V. Gnosticheskiy mif o salvator salvatus i ego elementy v romane F.M. Dostoevskogo «Idiot» [Gnostic myth of salvator salvatus and its elements in the novel by F.M. Dostoevsky's «Idiot»], in *Dostoevskiy i mirovaya kul'tura. Filologicheskiy zhurnal*, 2018, no. 3, pp. 69–91.
8. Vayskopf, M. *Vlyublennyy Demiurg. Metafizika i erotika russkogo romantizma* [Love Demiurge. Metaphysics and eroticism of Russian romanticism]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2012. 696 p.
9. Novikova, E. Sonya i sofijnost' (roman F.M. Dostoevskogo «Prestuplenie i nakazanie») [Sonya and sophiology (F.M. Dostoevsky's novel «Crime and Punishment»)], in *Dostoevskiy i mirovaya kul'tura. Al'manakh № 12* [Dostoevsky and world culture. Almanac No. 12]. Moscow: Raritet-Klassika plyus, 1999, pp. 89–98.
10. Dostoevskiy, F.M. Idiot. Podgotovitel'nye materialy [Idiot. Preparatory materials], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 9* [Complete collection of works in 30 vol., vol. 9]. Leningrad: Nauka, 1972–1990, pp. 140–288.
11. Viktorovich, V.A. Dostoevskiy i Vs. Krestovskiy [Dostoevsky and V. Krestovsky], in *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya. T. 9* [Dostoevsky. Materials and research. Vol. 9]. Saint-Petersburg: Nauka, 1991, pp. 92–116.

УДК 821.161.1.09"19"
ББК 83.3:87.3(2)

Гончарова Елена Ивановна

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Отдела новейшей русской литературы, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: el-goncharova@yandex.ru

**П.П. Перцов и газета «Новое время» (1898–1901)
(Новый аспект творческой биографии)**

Рассматривается ранний этап сотрудничества литератора и философа П.П. Перцова с консервативной газетой «Новое время» (1868–1917 гг.) Частично вводятся в научный оборот фрагменты архивной переписки П.П. Перцова с философствующим писателем В.В. Розановым, отцом Перцова и критиком либерального журнала «Русское богатство» А.Г. Горнфельдом. Анализируются причины сложного отношения Перцова к издателю-редактору «Нового времени», писателю, драматургу, основателю Малого театра в Петербурге А.С. Суворину. Обосновывается вывод о принципиальных расхождениях Перцова с позицией «Нового времени» по делу французского офицера А. Дрейфуса. Дается обзор публикаций Перцова в газете, относящихся к началу его сотрудничества с газетой. Прослеживается эволюция отношения молодого критика, в недавнем прошлом либерала, к «Новому времени». Впервые вводится в научный оборот переписка Перцова с А.С. Сувориным, наполненная размышлениями о русском театре и русской драматургии, где обсуждаются театральные статьи Перцова «О новом театре» (о постановке пьесы немецкого драматурга Г. Гауптмана «Одинокие») и «Сатира или драма» (о постановках новых пьес А.П. Чехова), а также спектакли Художественного общедоступного театра (МХАТ), открывшегося в Москве в 1898 г. Обращается внимание на то, что полемике с молодым критиком Суворин отстаивал национальный театр, представленный пьесами русских драматургов, прежде всего А.Н. Островского, а Перцов ратовал за новый театр, ориентированный, прежде всего, на постановку пьес современных драматургов независимо от их национальной принадлежности.

Ключевые слова: переписка П.П. Перцова и А.С. Суворина, газета «Новое время», модернизм, новый театр, литературная критика, А.П. Чехов «Три сестры», А.П. Чехов «Дядя Ваня», Г. Гауптман «Одинокие»

Goncharova Elena Ivanovna

Institute of Russian Literature (Pushkin House), RAS, PhD (Philology), Chief Scientist Researcher of the Department of the Contemporary Russian Literature, St. Petersburg, Russia, e-mail: el-goncharova@yandex.ru

**P.P. Pertsov and gazeta «Novoye vremya» (1898–1901)
(New aspect of creative biography)**

The article examines the early stage of cooperation between the writer and philosopher P.P. Pertsov and the conservative newspaper Novoye Vremya (1868–1917). Fragments of Pertsov's archival correspondence with the philosophical writer V.V. Rozanov, Pertsov's father and the critic of the liberal

magazine «Russian wealth» A.G. Gornfeld are partially introduced into scientific circulation. The author analyzes the reasons for Pertsov's difficult attitude to the publisher and editor of Novoye Vremya, the playwright and founder of the Maly theater in St. Petersburg, A.S. Suvorin. The author substantiates the conclusion about Pertsov's fundamental differences related to the position of Novoye Vremya in the case of the French officer A. Dreyfus. An overview of Pertsov's publications in the newspaper related to the beginning of his collaboration with the newspaper is given. The author traces the evolution of the attitude of a young critic, a liberal in the recent past, to the «New time». Russian Russian theater and drama is the first time that Pertsov's correspondence with A. Suvorin is introduced into scientific circulation, filled with reflections on Russian theater and Russian dramaturgy. The letters discuss Pertsov's theatrical articles: «About the new theater» (about the production of a play by the German playwright G. Gaupmana «Lonely») and «a Satire or a drama» (about productions of new plays by A.P. Chekhov). Pertsov and Suvorin discuss performances of the Art public theater (Moscow art theater), which opened in Moscow in 1898. In a polemic with a young critic, Suvorin defended the national theater, represented by plays by Russian playwrights, primarily A.N. Ostrovsky. Pertsov advocated a new theater, focused primarily on the production of plays by modern playwrights regardless of their nationality.

Keywords: *correspondence of P.P. Pertsov and A.S. Suvorin, newspaper «Novoe Vremya», modernism, new theater, literary criticism, A.P. Chekhov «Tri sestry», A.P. Chekhov «Djadja Vanja», G. Hauptman «Lone»*

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.3.157-168

Литератор, философ, критик, публицист, издатель Петр Петрович Перцов (1868–1947) был деятельным участником литературной жизни на протяжении нескольких десятилетий¹. «Перцов – фигура довольно любопытная, – писала о нем З.Н. Гиппиус. – Провинциал, человек упрямый, замкнутый, сдержанный (особенно замкнутый потому, может быть, что глухой), был он чуток ко всякому нарождающемуся течению и обладал недюжинным философским умом» [1, с. 90]. Современники отмечали литературный вкус Петра Петровича, склонность к философствованию. В силу склада личности сам он никогда не пытался выдвинуться на первый план и это в полной мере сказалось на его литературной судьбе.

Если собрать и издать хотя бы часть литературно-критических и публицистических статей Перцова, разбросанных по дореволюционной периодике, то представление о его литературной деятельности существенно пополнится. В публикуемой ниже переписке с Алексеем Сергеевичем Сувориным (1834–1912), издателем газеты «Новое время», основателем Театра Литературно-художественного общества², драматургом и писателем, Перцов предстает как совершенно равный ему собеседник. Диапазон его критических выступлений в

¹См.: Лавров А.В. Перцов // Русские писатели 1800–1917: биограф. словарь. [Т. 4]. М., 1999. С. 561–565.

² Театр Литературно-художественного общества в Петербурге (Малый театр) возник в 1895 г. из Литературно-артистического кружка в 1895 г. После смерти А.С. Суворина стал называться Театром Литературно-художественного общества им. А.С. Суворина (ныне Большой драматический театр им. Г.А. Товстоногова).

суворинской газете очень широк. С 1908 по 1917 г. он напечатал в «Новом времени» 563 статьи³, являясь штатным сотрудником газеты. Отметим, что ни в биографической справке «Curriculum vitae П.П. Перцова» (1925 г.)⁴, ни в «Литературных воспоминаниях 1890–1902 гг.» (1933 г.) он не упоминал о своем многолетнем сотрудничестве с «Новым временем». Внимания исследователей тема, заявленная в статье, не привлекала. Источниковедческие разыскания позволили заполнить этот пробел в творческой биографии Перцова⁵.

Молодой казанский журналист Петр Перцов (ему 24 года) приехал в Петербург осенью 1892 г. Здесь перед ним открывалась заманчивая перспектива литературного критика в либерально-народническом журнале «Русское богатство»⁶. Однако очень быстро, через несколько месяцев, весной 1893 г., он покинул журнал, разойдясь с «радикалами» во взглядах на искусство. Он ушел со «столбовой дороги» журналистики, ведущей прямо в либеральный лагерь. Отступник, покинувший «Назарет»⁷, оказался не у дел.

Расстановку сил в русской журналистике Перцов обрисовал в письме к отцу: «Либералы в жизни преследуются, но литература почти вся в их руках. Серьезных консервативных журналов у нас нет. Наши „консервативные“ журналы – какие-то вольные отделения жандармерии. В конце концов мне, вероятно, придется туда пойти, но это очень противно»⁸. Взгляды Перцова достаточно быстро претерпели изменения. Теперь он ощущал большую идейную близость с консерваторами. В декабре 1895 г.⁹ Перцов попытался устроить в «Новое время» статью «Пресса в провинции», но эта попытка не увенчалась успехом.

Газета «Новое время» вызывала повышенный интерес у читателей. Правда, часть русского общества считала газету реакционной, поддерживающей правительство. Либеральная интеллигенция сторонилась газеты, поносила А.С. Суворина, называя его «флюгером», героем «кафешантана». Розанов, который видел не только достоинства, но и недостатки газеты, объяснял причину, по кото-

³ РО РНБ. Ф. 1136. № 58.

⁴ Перцов П.П. Литературные воспоминания. 1890–1902 гг. / вступ. ст., сост., подгот. текста и коммент. А.В. Лаврова. М., 2002. С. 8–10.

⁵ Об интересе к Перцову исследователей говорят работы, посвященные различным аспектам его творческой деятельности. См., например: Давыдова Г. В., Едошина И. А. Неизданная работа П.П. Перцова // Дурьлин С. Н. и его время / сост. и ред. А. Резниченко. М., 2010. Кн. 1. С. 361–415; Едошина И. А. «Романическая» страница в биографии Перцова // Сад расходящихся троп. Флоренский, Розанов, Дурьлин et cetera. М., 2017. С. 61–63; Под «колесом истории»: переписка В. В. Розанова и П. П. Перцова 1917 г. / вступ. ст., подгот. текста и коммент. Е. И. Гончаровой // Русская литература. 2017. № 3. С. 36–68; На развалинах бытия (В. В. Розанов и П.П. Перцов в последний год переписки) / вступ. ст., подгот. текста и коммент. Е. И. Гончаровой // Русская литература. 2019. № 4. С. 113–133.

⁶ О коротком сотрудничестве Перцова с журналом «Русское богатство» см.: Петрова М.Г. Мемуарная версия при свете архивных документов (Чехов, Михайловский и другие) // Известия Академии наук СССР. Серия литературы и языка. Т. 46. 1987. № 2. С.156–172.

⁷ Назаретом Перцов называл редакцию журнала «Русское богатство».

⁸ См.: Письмо к отцу от 24 окт. 1897 г. // РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. № 75. Л. 8 об.

⁹ После разрыва с журналом «Русское богатство» Перцов возвратился в Казань.

рой писатели стремились печататься в ней, следующим образом: «...голос всех других газет – притом довольно читаемых – был до того глух в России, до того на них всех, кроме одного „Нов. Вр.“, не обращал никто внимания, – не считались с ними, не отвечали им, не боялись их ругани и угроз и, увы, не радовались их похвалам и одобрениям, как бы они все печатались на „гектографе” и вообще домашним способом. <...> На много лет, на десятки лет, – „Нов. Вр.” сделало неслышным ничей голос, кроме своего» [2, с. 231–232].

Перцов был постоянным читателем «Нового времени». Во время путешествий за границу он всегда внимательно знакомился с содержанием номеров издания в русских читальнях и таким образом был в курсе не только происходящего в России, но и за ее пределами. В письмах к Розанову из Италии, куда он уехал в апреле 1897 г., он сетовал на отсутствие возможности высказываться в печати самому: «...меня одно угнетает – отсутствие литературного телефона, т.е. невозможность беседовать с „читателем”. <...> По мере того, к<ак> вхожу в разум, чувствую все бóльшую потребность в этой беседе и даже проповеди»¹⁰. Путешествуя по итальянским городам, он изучал искусство Возрождения и попутно записывал свои впечатления. «Но вот чтó значит профессия, – делился он с отцом, – писать для себя не могу и, вместо того, стал писать „для публики”. Не знаю, что из этого выйдет»¹¹. Плодом этих наблюдений стала книга «Венеция»¹². Розанов верно почувствовал зачатки именно «своих» мыслей у друга-философа: «он – критик-конструкционист, его более всего занимают конструкции всемирной истории»¹³. Тогда же Перцов начал работу над фундаментальным философским сочинением, условно называя его «парабола»¹⁴. «В России, – делился он с отцом, – я, пожалуй, не имею настоящих предшественников ..., но во всей прежней русской философии (в сущности, чисто-политической) то и дело вспыхивают отдельные намеки и как бы предчувствие такой философии (Чичерин¹⁵, напр<имер>, пытался построить первую формулу, но влияние Гегеля сбило его с пути). В общей же истории философии корни моих формул уходят в самые далекие времена и напр<имер> очень отчетливо ощущаются у Аристотеля (от к<ото>рого я заимствовал многие тер-

¹⁰ См.: Письмо к В.В. Розанову от 3 / 15 дек. 1897 г. // РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. № 77. Л. 40 об. 41. Цитируемая переписка Перцова с В.В. Розановым в настоящее время подготовлена к печати О.Л. Фетисенко (1896–1899) и Е.И. Гончаровой (1900–1918).

¹¹ См.: Письмо к отцу от 7 янв. 1897 г. // РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. № 75. Л. 2 об.–3.

¹² Впервые: Владимир Ф. <Перцов П.П. > Венеция. Путевые очерки // Новый путь. 1903. № 3; № 8, 9 (Венецианская школа живописи); отд. изд.: Перцов П.П. Венеция. СПб., 1905.

¹³ См.: Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. 27. Юдаизм.. М.: Республика; СПб.: Росток 2009. С. 433 [3].

¹⁴ О философской работе Перцова см.: Перцов П.П. Введение в «Диалогоию» / публ. А.В. Лаврова // Канун: Альманах. СПб., 1996. Вып. 2: Полярность в культуре. С. 217–243; Резниченко А.И. П.П. Перцов: морфология недостроенной системы (1897–1947) / А.И. Резниченко. О смыслах имён: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М., 2012. С. 253–299.

¹⁵ Речь идет о философе и историке Б.Н. Чичерине (1828–1904).

мины»¹⁶. Возможно, Перцов думал о публикации каких-то набросков своей будущей книги. Розанову он писал о разговоре с читателями и даже некоей проповеди. «Беседовать с современниками, – не без досады писал он, – могут только Амфитеатровы, и для них готово „Новое время” и 43000 подписчиков»¹⁷. Пытаясь устроить в «Новое время» статью «Научная гипотеза», посвященную философу П.А. Кускову, он роптал на невозможность печататься критикам консервативного толка: «Житье одним либералам. Я и сам готов пуститься на какие-нибудь предосудительные поступки только бы добыть себе право говорить»¹⁸.

Наконец, в «Новом времени» в августе 1898 г. появляется статья Перцова «Защита Петербурга»¹⁹. Фельетон, вероятно, содержал некие «эмбрионы» (выражение Перцова) разрабатываемых им историсофских идей. В ней обосновывалась идея культурного славянского объединения. Посылая статью Розанову (тот печатался в газете с 1894 г.), он откровенно признавался: «Мне писать хочется, и если статья пройдет там или тут – можно будет пойти по пробитой дорожке. Но без Вас я не надеюсь пробить, <тому> ч<то> неизвестных авторов не читают, а если и читают, то „с пристрастием”»²⁰. Розанов прекрасно понимал как сложно «выкарабкаться к свету», т. е. начать печататься в том же «Новом времени». Поэтому он учил своего друга терпению в отношениях с редакцией. «Суворин, – наставлял он его, – имеет дворец-дом, газету-фабрику, он есть огромное „Я” в России; <...> Он очень умен, и проницателен, и дальновиден – но, конечно, без всяких наших „парабол”»²¹. Заключительный фрагмент письма намекал на философские занятия Перцова. Отзыв показался Перцову пристрастным. «...это типичный служитель золотого Тельца», аттестовал он Суворина, «его „маленькие письма” на меня производят впечатление философии старой кокетки (с филантропическими вздохами – для довершения сходства). Вот тип людей мне наиболее ненавистный»²². Попытаемся разобраться: в чем же была причина столь враждебного отношения Перцова к Суворину. Ответ на этот вопрос дают нам архивные разыскания.

Перцов прожил в Италии ровно год. Мировая пресса всё это время обсуждала дело Дрейфуса.²³ Францию захлестывали кампании за пересмотр этого дела. 13 января (н. ст.) 1898 г. в газете «L'Aurore» появилось письмо Э. Золя под заглавием «Я обвиняю!». Французский писатель выражал протест против представителей генерального штаба, обвинив их в «величайшем беззаконии

¹⁶ См.: Письмо к отцу от 17 сент. 1907 г. // РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. № 76. Л. 42 об.

¹⁷ См.: Письмо к В.В. Розанову от 4 марта 1898 г. // РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. № 78. Л. 3 об.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Перцов П. П. Защита Петербурга // Новое время. 1898. 3 авг. № 8057. С. 2.

²⁰ См.: Письмо к В.В. Розанову от 27 дек. 1897 г. // РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. № 77. Л. 48 об.

²¹ См.: Письмо В.В. Розанова <после 20 сент. 1898 г.> // РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. № 177. Л. 2.

²² Письмо к В.В. Розанову от 7–13 окт. 1898 г. // РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. № 78. Л. 14.

²³ Офицер французского генерального штаба А. Дрейфус в 1894 г. был осужден за шпионаж в пользу Германии и приговорен к ссылке на Чертов остров (близ Французской Гвианы).

столетия». Письмо, разошедшееся в первый день тиражом 300 экземпляров, получило огромный общественный резонанс. Судя по всему, Перцов был захвачен этими событиями. «Положительно у меня все нервы издерганы и теряю сон, – делился он своими переживаниями с сотрудником «Русского богатства» А. Горнфельдом 17 января. – Несколько подполковников-генералов надели на всю страну дурацкий колпак, и она в нем щеголяет, к<ак> в своем уборе. Впрочем, Вы, м<ожет> б<ыть>, и не знаете всего дела, к<ак> следует (наше „Новое время“ врет и лжет чище самих мерзавцев)? Поэтому посылаю Вам письмо Золя: „Я обвиняю!“, за которое его теперь судят. Вот кто молодец!»²⁴ Негодование Перцова, направленное в адрес «Нового времени», совершенно очевидно.

Летом 1898 г., когда Перцов вернулся в Казань, дело Дрейфуса-Золя получило новый поворот: 6 июля 1898 г. в Версале состоялся второй суд над писателем, обвиненным в оскорблении армии. «Вы в Швейцарии, чего доброго, будете интервьюировать Золя, – писал он Горнфельду, – Если так, то кланяйтесь ему от меня и скажите, что я давно собираюсь ему написать „сочувственно“, да только затруднен грамматикой»²⁵.

«Новое время» печатало материалы по этому делу из номера в номер, занимая антидрейфусовскую позицию. Нападки газеты на Э. Золя начались с первых выступлений писателя в защиту Дрейфуса. Суворин посвятил письму Золя несколько «маленьких писем». В одном из писем он напомнил читателям подобную историю из XVIII в., когда философ Вольтер доказал невинность осужденного²⁶. Письмо Золя Суворин объяснял большим самолюбием писателя: «Лавры Вольтера не дают спать Эмилю Золя»²⁷. Это «маленькое письмо», вероятно, особенно привлекло к себе внимание Перцова. В статье *Finis Galliae*, посвященной кассационному суду над Дрейфусом, упоминается именно это письмо Суворина [5, с. 19–20]. Позиция «Нового времени» в деле Дрейфуса, неприемлемая для Перцова, и была причиной его резких негодующих отзывов о Суворине и газете. Однако, судя по переписке с Розановым, Перцов хотел печататься на столбцах «Нового времени». Розанов позднее проницательно заметил отношение многих литераторов к газете: «„Ругают“, а „только бы пройти сюда“»²⁸

²⁴ См.: Письмо к А.Г. Горнфельду от 5 янв. 1898 г. // РГАЛИ. Ф. 155. Оп. 1. № 421. Л. 38.

²⁵ См.: Письмо к А.Г. Горнфельду от 15–16 июля (ст. ст.) 1898 г. // РГАЛИ. Ф. 155. Оп. 1. № 421. Л. 44.

²⁶ В 1762 г. французские католические монахи обвинили протестанта Жана Каласа в убийстве сына по религиозным мотивам. Тот был приговорен к колесованию. Вдова Каласа обратилась за помощью к Вольтеру. В своей брошюре «*Traité sur la tolérance*» («Трактат о терпимости») Вольтер доказал, что невинный Калас пал жертвой религиозного фанатизма. В результате вмешательства Вольтера Калас был посмертно реабилитирован.

²⁷ См.: Суворин А. С. Маленькие письма // Новое время. 1897. 19 дек. № 7836. С. 3. [4].

²⁸ См.: Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. 9. Сахарна. М.: Республика, 2001. С. 232.

Известно, что Перцов выступил в роли издателя четырех розановских книг, вышедших в свет в 1899–1900 гг.²⁹ Эти книги положили начало более широкой литературной известности Розанова. Признательный Перцову Розанов был убежден, что «благородному отшельнику» (так он называл Перцова) нужно печататься самому, а не быть только великодушным издателем чужих трудов. И когда весной 1899 г. Розанов покинул тяготившую его службу в Государственном контроле и по приглашению Суворина перешел на частную службу в «Новое время», то он начал еще в большей степени, чем раньше, содействовать продвижению статей Перцова. Тот бывал в Петербурге только наездами, приезжая в столицу то из Казани, то из Рыбинска, то из заграничных путешествий. Поэтому его просьбы к Розанову по поводу устройства той или иной статьи были частыми. Он поручал ему в письме от 13 апреля: «Узнать с течением времени в „Нов<ом> времени” о судьбе статьи моей „Психология русского марксизма” и, буде она будет отвергнута, взяв, *хранить оную*»³⁰. Тот в свое время раскритиковал эту статью, считая ее сложной по мыслям, построению и не советовал посылать в «Новое время». «...они прямо бросят в корзину, даже не стараясь *разбирать*», – писал он Перцову³¹, который исправив статью, все-таки отправил ее в газету. Статья, напечатанная в мае 1899 г.³², напомнила о недавних студенческих волнениях, прокатившихся по всей России. Фельетон понравился старшему сыну Суворина А.А. Суворину, не только своей злободневностью, но и глубиной. Размышляя о модном течение – марксизме, овладевшем умами русского студенчества, Перцов рассматривал это идейное направление как увенчание либерального здания. Перцов переработал статью под впечатлением первой всероссийской забастовки, вспыхнувшей в Петербурге 8 февраля 1899 г. Беспорядки, начавшиеся в день 80-летия Петербургского университета (тогда полиция нагайками разогнала студентов), перекинулись на университеты Москвы, Киева, других учебных заведений, приняв невиданный размах в феврале – марте 1899 г. Перцов приехал в Петербург из Казани в самый разгар этих событий, в середине февраля 1899 г.

Собственную точку зрения на происходящее высказал А.С. Суворин. Он заявил в «маленьком письме», напечатанном в «Новом времени» 21 февраля, что волнения молодежи не принесут ничего, кроме вреда³³. Письмо вызвало бурю негодования в обществе. Следующим письмом от 23 февраля, не считая нужным оправдываться, он подлил масла в огонь: «Я не могу быть поклонником учения, которое выражается фразою „чем хуже, тем лучше”, я не могу. Кто бы что обо мне не говорил, я думаю о будущем, мне дорога судьба моей родины, судьба России» [8, с. 1]. Эти суворинские письма, возмутившие либераль-

²⁹ Перцов издал следующие книги Розанова: «Сумерки просвещения» (СПб., 1899), «Религия и культура» (СПб., 1899), «Литературные очерки» (СПб., 1899), «Природа и история» (СПб., 1900).

³⁰ См.: РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. № 79. Л. 38–40.

³¹ См.: РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. № 79. Л. 40.

³² См.: Перцов П.П. Психология русского марксизма // Новое время. 1899. 21 мая. № 8343. С. 2–3 [6].

³³ См.: Суворин А. С. Маленькие письма // Новое время. 1899. 21 февр. № 8257. С. 2 [7].

ную часть общества, сделались предметом обсуждений и споров³⁴. Комитет Союза взаимопомощи русских писателей, состоящий преимущественно из литераторов-либералов, решил привлечь к суду чести³⁵ Суворина именно за «маленькое письмо» от 21 февраля.

Несмотря на поглощенность работой над редактурой «Литературных очерков» Розанова, Перцов был в курсе происходящих событий. «Слышали Вы, – писал он Розанову 23 марта, – что Суворина предали суду чести? Настоящее гонение на него; 28 фирм отказались печатать у него объявления, студенты не печатают об уроках. Многие сотрудники ушли (Потапенко, напр<имер>, что с его стороны геройство). И всё это хорошо – не так ли?»³⁶. Судя по всему, уход либерала И. Потапенко из газеты расценивался Перцовым как благоприятное событие для «Нового времени». Наблюдая за происходящими событиями, Перцов был не стороне бунтующих студентов. В день выхода Правительственного сообщения о студентах (по мнению Перцова, твердого и откровенного) он писал Розанову: «Либералы думают: „вот нас бояться, начинают нас уважать“, а по-моему, этот тон доказывает, что правительство наконец-то несколько созрело и уж не „ругается“ с мальчиками, не становится с ними на одну линию»³⁷.

В сентябре 1899 г. Перцов неожиданно получил из Петербурга от Розанова личное письмо Суворина³⁸. «Вы очень его судили и осуждали, – писал Розанов, – но вообще Вы не очень знаете людей»³⁹. Письмо показалось Перцову чрезвычайно любопытным. В ответном письме, пренебрежительно отзываясь о журналистах, ушедших из «Нового времени» в период развернувшейся в отношении Суворина травли, он дал сочувственную характеристику издателю: «Письмо только подтверждает мне, что Сув<орин> – крупная индивидуаль-

³⁴ 17 марта 1899 г. правительство издало циркуляр, запрещающий газетам писать о студенческих волнениях. В обществе была пущена клевета, что циркуляр выпросил сам Суворин у министра внутренних дел, чтобы прекратить полемику по поводу волнений между «Новым временем» и другими газетами. См.: Студенческое движение 1899 года: Сб. под ред. А. и В. Чертковых. 1900. Purleigh (Maldon). С. 30–31 (Издания «Свободного слова» № 29).

³⁵ 16 мая 1899 г. А.С. Суворин писал: «Сегодня передали приговор суда чести. Я успокоился. Признали „неправильными и крайне нежелательными некоторые приемы“. Христос с ними. В этом кто из пишущих не виноват? Комитет Союза будет очень огорчен. <...> Что для Комитета неприятно – это *единогласное* решение» [9, с. 337]. О переписке А.С. Суворина по поводу суда чести см.: Там же. С. 323–337. Материалы, связанные с судом чести, хранятся в РО ИРЛИ. Ф. 268. Оп. 1. № 124.

³⁶ См.: Письмо к В.В. Розанову от 23 марта 1899 г. // РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. № 79. Л. 18 об. Более сдержанно Перцов сообщал о петербургских событиях отцу, на следующий день, 24 марта: «Вы слышали, вероятно, о походе против „Нов<ого> вр<емени>». Суворин даже заболел от огорчения. Теперь цензура запретила писать о „Нов<ом> вр<емени>» (РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. № 75. Л. 36 об.).

³⁷ См.: Письмо к В.В. Розанову от 2 апр. 1899 г. // РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. № 79. Л. 25.

³⁸ См.: Письмо А.С. Суворина к В.В. Розанову от 14 сент. 1899 г. // Розанов В.В. Собрание сочинений. [Т. 22]. Признаки времени. М.: Алгоритм, Ростов, 2006. С. 295–296 [10].

³⁹ См.: Письмо В.В. Розанова < сент. 1899 г.> // РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. № 178. Л. 35 об.

ность, своеобразная, коренная и с русским простодушным лукавством („себе на уме“). Уж конечно он – не Амфитеатрову и прочим его „бастардам“ ... – чета. <...> Он – еще из „старых“, времен Возрождения. <...> Это – Аретино русского Возрождения»⁴⁰. Предтеча европейской журналистики талантливый, но вместе с тем и грешный итальянский писатель и драматург эпохи Возрождения Аретино упоминался Перцовым в очерках о Венеции.

Из суворинского письма Перцов узнал о помощи Розанова Суворину во время кампании, развернувшейся весной 1899 г. Тот редактировал протестующее письмо Суворина Комитету взаимопомощи русских писателей⁴¹. Вероятно, приглашение Розанова на постоянную службу в «Новое время» в начале апреля 1899 г. было знаком благодарности Суворина писателю за оказанную поддержку⁴². Характерно, что в это же время начнется и более активное сотрудничество Перцова с газетой. Взгляды Перцова, это следует отметить, в целом не противоречили идейному направлению газеты.

Узнав, что фельетон «Психология русского марксизма» произвел впечатление на редактора, Розанов с радостью известил Перцова о том, что Суворины просят писать идейные статьи на любые темы. «УРА! – подзадоривал он друга. – Не правда ли? Ей-же ей „Нов<ое> вр<емя>“ очень и очень не плохая газета, а только плохи против нее суеверия»⁴³. Перцов, поблагодарив за хлопоты, ответил «искусителю» (так он назвал Розанова) радостным письмом: «Ваш „Владимир Ленский“ ... колеблется в добродетели своей. Гривенник гонорара! 40 000 читателей! Относительная „свобода“ разговора! Конечно, соблазнительно, в возрастающей прогрессии»⁴⁴. Перцов предполагал, что в «Новом времени», более чем в какой-либо другой газете или журнале, ему позволят высказывать собственную точку зрения. «Парламент мнений», – так определял Розанов настроение, царившее в газете. Можно только предположить, что и в суворинском письме Перцов не оставил без внимания слова издателя: «Газета не есть собрание истин, а собрание мнений» [10, с. 295].

⁴⁰ См.: Письмо к В.В. Розанову от 23 сент. 1899 г. // РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. № 80. Л. 29 об.

⁴¹ А.С. Суворин писал Розанову 18 апр. 1899 г.: «Василий Васильевич, Вы, пожалуйста, мне помогите. Вы именно угадали, что надо. Не поможете ли Вы написать начало связно, отбросив совсем мое. Ваши мысли правильнее. Статьи, конечно, поступок, но не вовсе поступок. Статьи подлежат критике, но не суду чести. <...> На мне Комитет пробует свою силу. <...> Я не могу ему протестовать. Но надо, чтобы это было доказательно ...» [10, с. 293–294].

⁴² Этот вывод подтверждает запись в дневнике, сделанная Сувориным, 26 марта 1899 г.: «Потапенко ушел. Вот о ком не жалею. Средний талант, необыкновенно продуктивный. <...> Леля говорил с Розановым, приглашал его в редакцию, обещал 3000 жалованья и 8 коп. Со строки» [9, с. 324]. Леля – Алексей Алексеевич Суворин (1862–1937), старший сын Суворина от первого брака, редактор «Нового времени». Перцов относился к нему с симпатией.

⁴³ См.: Письмо <от 15 окт. 1899 г.> // РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. № 179. Л. 4.

⁴⁴ См.: Письмо к В.В. Розанову от 15 окт. 1899 г. // РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. № 80. Л. 30.

Любопытно письмо Д.С. Мережковский из Италии к Перцову (их отношения тогда были очень дружественны): «Тому, что Вы переселились в письмо „Новое время“ я очень сочувствую. И остроумно и даже мудро. Нельзя ли мне туда же? Уготовьте мне путь. Я с радостью...» [11, с. 141].

Начинается тесное сотрудничество Перцова в «Новом времени». Суворин, заинтересованный его статьей о пушкинском юбилее в журнале «Мир искусства»⁴⁵, даже собирался о ней писать, отметил статью о А. Герцене⁴⁶. Перцов увидел в Герцене «прежде всего, „отчаявшегося западника” – русского человека с детства глубоко страстно полюбившего Европу, до готовности отдать душу свою за нее и столь же глубоко и страстно в ней разочаровавшегося» [12, с. 2]. В «Новом времени» печатаются довольно пространственные статьи Перцова на самые разнообразные темы. 1 января 1900 г. Розанов, торжествуя, извещал его: «Сегодня видел, к<а>к Алексей Алексеич отдал метранпажу статью: „Злая красота”⁴⁷, где я увидел милый бисер. „Ну, думаю, Перцов пошел”. И наверху (у Ал<ексея> Серг<еевича>), и внизу (у Ал<ексея> Ал<ексеевича>), конечно, я подкурил. Думаю, всё будет отлично»⁴⁸. Любопытно, что статью «Злая красота»⁴⁹, написанную в связи с новой статьей Вл. Соловьева, Перцову было важно поместить именно в «Новом времени», хотя редактор журнала «Мир искусства» Д. Философов уговаривал Перцова отдать статью в свой журнал⁵⁰. Казалось бы модернистский журнал для философствующего литератора представлял из себя более выигрышное издание по сравнению с газетой, которая старалась предлагать читателям в большей степени увлекательное чтение, чем интересные идеи. Но вот что Перцов писал Розанову 11 января: «Для меня, конечно, в 1000 раз желательнее, чтобы статья пошла в „Нов<ом> вр<емени>”, и если есть хоть к<акая>-н<ибудь> на это надежда, оставьте статью у Суворина, но, если нет никакой надежды – возьмите и отдайте Философому»⁵¹.

Личное знакомство Перцова с Сувориным состоялось 23 февраля 1900 г. Несколько дней назад, 18 февраля, в газете была напечатана статья Перцова «„Воскресение” и толстовцы», посвященная новому роману Л. Толстого. Утверждение критика, что новый роман не удался «гениальному старику»⁵²,

⁴⁵ См.: Перцов П.П. Смерть Пушкина // Мир искусства. 1899. № 21–22. С. 156–168 [13].

⁴⁶ А.С. Суворин 5 янв. 1900 г. отметил в дневнике: «Вчера статья Перцова о Герцене» (см.: Дневник Алексея Сергеевича Суворина / расшифр. текста Н.А. Роскиной, подгот. текста Д. Рейфилда и О.Е. Макаровой. М.: Независимая газета, 1999. С. 358 [9]).

⁴⁷ См.: Перцов П.П. Злая красота // Новое время. 1900. 19 янв. № 8583 [14].

⁴⁸ См.: Письмо В.В. Розанова <от 1 янв. 1900 г.> // РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. № 179. Л. 13. Впервые: «1900 год в неизвестной переписке, статьях, рассказах и юморесках Василия Розанова. Ивана Романова-Рцы и Петра Перцова. СПб.: Росток, 2014.

⁴⁹ Статья Перова «Злая красота» явилась откликом на статью Вл. Соловьева «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина» (Вестник Европы. 1899. № 12. С. 660–712). Спор о Пушкине вспыхнул в связи с юбилейным чествованием поэта.

⁵⁰ «Какая судьба Вашей статьи о Пушкине? (по поводу новой статьи Соловьева) – спрашивал Д.В. Философов Перцова. – Вы мне говорили, что предполагаете ее поместить в „Нов<ом> вр<емени>”. <...> Не дадите ли Вы ее нам? <...> Я вполне понимаю, что гораздо приятнее помещать свои работы в такой распространенной и хорошо оплачивающей труд газете, как „Новое время”» (см.: Письмо Д.В. Философова от 2 янв. 1900 г. // РО ИРЛИ. Р. III. Оп. 2. № 1474–1486. Л. 1–1 об.).

⁵¹ См.: РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. № 81. Л. 2 об.

⁵² См.: Перцов П. П. «Воскресение» и толстовцы // Новое время. 1900. 18 февр. № 8613. С. 2.

вызвало разногласие с Сувориным. «Вчера был у всех Сувориных», – писал он на следующий день. «Старик был очень мил, перекорялся со мной о Толстом (очевидно, статья пошла опять против его воли). Я расспрашивал его о Чехове. Лично он мне не понравился – „диник поседелый“, добродушный, конечно, но и равнодушный»⁵³. В этой характеристике с отсылкой к пушкинскому стихотворению «К вельможе» (1830 г.), где под «динином поседелым» подразумевался Вольтер, сказилось изменившееся в лучшую сторону отношение Перцова к Суворину.

В этот визит Суворины предложили Перцову постоянное сотрудничество в газете. «„Новое время“, – делился он с отцом 1 марта, – предложило мне постоянное писание в приложении по средам (еженедельно статью строк в 300). Конечно, это выгодно и в смысле денег и в смысле „положения“, но не очень согласуется с моими планами, почему я отвечал уклончиво. Но, насколько возможно, постараюсь извлечь из этого пользу»⁵⁴. Суворины предложили Перцову воскресить в газете обзор русских журналов, который раньше вел корифей журналистики В.П. Буренин. Однако Перцов дал неопределенный ответ.

Год назад Перцову предложили вести журнальное обозрение в новом «Литературном приложении» к «Торгово-промышленной газете».хлопотал об устройстве друга также Розанов. Он считал, что Перцов сможет здесь начать работать фундаментально, а «не фуксом-зайцем с поклонам редакторам». Однако Перцов отказался. В письме к Розанову он объяснил причину отказа: «...ведь не стоит игра свеч: у меня парабола в голове – Вы все не хотите к ней отнестись серьезно. Вот разве отдельные статьи – у меня есть темы»⁵⁵. Желание, прежде всего, продолжить философское исследование, «параболу», и послужило причиной отказа Перцова от более прочного сотрудничества в газетах. Постоянная работа в «Новом времени», как казалось ему, отвлекает от серьезной философской работы. По мнению философствующего литератора, постоянное сотрудничество в газете означало «разменивание на двугривенные»⁵⁶. Рассказывая отцу о приглашении в «Новое время», он высказался вполне определенно по этому поводу: «Я не мог отказаться, да и с литературной стороны (в смысле „положения“) это довольно выгодно, но в сущности все это ни к чему. Обязательная газетная работа мне совсем не по душе, и лучше положения случайного сотрудника я сам по себе не хотел бы»⁵⁷. Было еще одно обстоятельство, позволявшее Перцову вести жизнь свободного литератора и не связывать себя постоянным сотрудничеством с газетой. Оно объяснялось материальным

⁵³ См.: Письмо к В.В. Розанову от 24 февр. 1900 г. // РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. № 81. Л. 11.

⁵⁴ См.: Письмо к отцу от 1 марта 1900 г. // РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. № 75. Л. 40 об.

⁵⁵ См.: Письмо к В.В. Розанову от 3 янв. 1899 г. // РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. № 79. Л. 1–2 об.

⁵⁶ См.: Письмо Перцова к М.П. Перцовой от 8 окт. 1899 г. / Давыдова Г.В. Из эпистолярного наследия П.П. Перцова. // Энтелехия. 2002. № 5. С. 100 [15].

⁵⁷ См.: Письмо к отцу от 26 нояб. 1900 г. // РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. № 75. Л. 63 об.

положением Петра Петровича⁵⁸, позволявшим ему частые заграничные путешествия и возможность нигде не служить. Только в 1908 г., когда финансовое положение Перцова изменится, он будет вынужден начать постоянное сотрудничество с «Новым временем».

Публикуемая переписка Перцова с Сувориным, относится к 1900–1901 гг. В ней обсуждаются театральные статьи Перцова о постановках пьесы Г. Гауптмана и новых пьес А.П. Чехова на сцене Художественного театра в Москве. В полемике с Сувориным, основателем Малого театра в Петербурге, Перцов отдавал предпочтение пьесам современных драматургов. А Суворин отстаивал русский театр А.Н. Островского и был против западных новшеств на сцене театра, защищаемых критиком.

Летом 1912 г., сразу же после кончины издателя, Перцов перечитывал письма Суворина. Теперь по-иному он смотрел на свою полемику с Сувориным. «...„новшества”, – размышлял он в статье «Памяти А.С. Суворина», – в ту пору (лет десять назад) слишком овладевали вниманием русской публики, – и Алексею Сергеевичу был обидно и досадно за „своих” – за коренной русский театр». Здесь же Перцов дал и итоговую оценку личности Суворина: «... неугасимый огонь „западной” активности горел в покойном на твердой основе родной стихии. Удивительно, до чего он любил Россию и все русское и как-то постоянно памятовал о них! <...> ...все многосложные и долгие пути его бесконечно разнообразного внимания всегда вели его в один и тот же Рим – в Россию» [16, с. 3].

⁵⁸ Судя по переписке с отцом, Перцов имел возможность нигде не служить благодаря наследству, полученному от бабушки. Его мать Варвара Николаевна Перцова (урожд. Ушакова (1838–1870), дочь богатой помещицы, умерла вскоре после его рождения. Бабушка по линии матери и оставила внуку наследство.

УДК 821.161.1.09"19"
ББК 83.3:87.3(2)

Гончарова Елена Ивановна

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Отдела новейшей русской литературы, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: el-goncharova@yandex.ru

Переписка П.П. Перцова и А.С. Суворина¹

Подготовка текста и комментарии Е.И. Гончаровой

Goncharova Elena Ivanovna

the Institute of Russian Literature (Pushkin House), RAS, PhD (Philology), Chief Scientist Researcher of the Department of the Contemporary Russian Literature, St. Petersburg, Russia, e-mail: el-goncharova@yandex.ru

P.P. Pertsev and A.S. Suvorin's correspondence

Text origination and notes by E.I. Goncharova

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.3.169-179

1

А.С. Суворин – П.П. Перцову²
21 марта 1900 г. Санкт-Петербург

Ваша статья об «Одиноких»³ хорошо написана. Смело сказано о древней трагедии и о Шекспире, о новых классиках, об отличии трагедии от драмы. Но зачем приносить этому новому в жертву своих? Неужели Островский ниже Гауптмана? Вы указываете на «Грозу», как на единственную вещь, которая подходит к задачам новой драматургии. Я эту вещь не высоко ставлю среди других его вещей. Но дело не в этом. Для нас Островский гораздо ближе Гауптмана, даже Боборыкин ближе. А Вы хотите гнать не только Боборыкина, но и Островского. Подождите по крайней мере того времени, когда найдутся для него достойные наследники. Уметь чужим умом, конечно, надо, ибо в творчестве нет в сущности чужого. Но в «Одиноких» тот же недостаток, кото-

© Гончарова Е.И., 2020

Соловьевские исследования, 2020, вып. 3, с. 169.

¹ Переписка печатается по автографам. Письма П.П. Перцова хранятся в Российском государственном архиве литературы и искусства (РГАЛИ): Ф. 459. Оп. 1. № 3236. Письма А.С. Суворина – в Рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН: РОИРЛИ. РП. Оп. 2. № 1466.

рый для Вас суживает значение Островского. «Одинокое» тоже в значительной степени бытовая пьеса. Я всегда преклонялся перед исключительностью французов в том отношении, что они свое всегда ставили выше чужого.

Белинский делал то же самое, и я думаю, что этот нерв и привлекает к нему⁴. Он русскую порядочную повесть ставил выше всего Ж. Санда. Конечно, это преувеличение, но оно объясняется родовым чувством, желанием, чтобы свое достигло высот чужого. За Островским еще большая будущность. Он пройдет еще целые слои народной жизни, которые только поднимаются к культуре. Боборыкин написал довольно умную комедию, где обрисовал немного современность и особенно московскую⁵. Прочь его. Он не достоин того, чтобы его порядочно сыграть. Я этого совершенно не понимаю. Поэтому я прошу у Вас позволения откинуть конец.

Ваш А. Суворин

21 марта 900.

Письмо это я написал, многоуважаемый Петр Петрович, не зная Вашего адреса. Найдя у себя Вашу карточку с адресом, я его посылаю Вам не перечитывая.

А.С.

24 марта⁶

Комментарии

² Тексты писем А.С. Суворина без комментариев подготовлены О.Л. Фетисенко.

³ Речь идет о статье Перцова «О новом театре» (Новое время. 1900. 27 марта. № 8650. С. 3), посвященной постановке пьесы Г. Гауптмана «Одинокое» в Художественном театре в декабре 1899 г.

⁴ Вероятно, Суворин имел в виду рассуждения В.Г. Белинского о национальности и национальном характере, изложенные в ряде его статей («Мысли и заметки о русской литературе», «Взгляд на русскую литературу 1846 года»).

⁵ Речь идет о комедии П.Д. Боборыкина «Накипь», считающейся «гвоздем сезона». Премьера состоялась на сцене Александринского театра в Петербурге 2 декабря 1899 г.

⁶ Помета на письме, вероятно, об отправке письма.

2

П.П. Перцов – А.С. Суворину
25 марта 1900 г. Санкт-Петербург

25 / III 1900 г.

Многоуважаемый Алексей Сергеевич!

Признаюсь откровенно, что, нисколько не претендуя на сокращение статьи¹ (это – право редакции, да и это место имеет второстепенное значение), я никак не могу принять Вашу точку зрения. Мне кажется, что для наших художественных симпатий, как для религиозной правды, «несть ни элин, ни иудей, ни россиянин»². И если нам, россиянам, естественно чувствовать невольную симпатию по преимуществу к россиянам, то необходимо помнить и ее относительное значение. В астрономических вычислениях, го-

ворят, всегда оставляют про запас некоторую условную «поправку на индивидуальность наблюдателя». Такую же поправку на национальность «наблюдателя» приходится неизбежно допускать и в литературе, но делать ее основой своего суждения, мне кажется, значит добровольно лишать себя правильной перспективы. Вы ссылаетесь на пример французов. Что до меня, то мне это их качество национального самоудовлетворения всегда казалось их слабым местом. Неужели Вас не сердит, когда Вы читаете у них, что русская литература есть какое-то филиальное отделение французской и Достоевский произошел от незаконного союза Бальзака и Жорж-Санд? Конечно, это – крайность национальной перспективы, но, предпочитая свое, потому что оно важно для нас, – мы всегда рискуем пойти по дороге, на конце которой – эта крайность. Конечно, смешно было бы сказать, что Гауптман для России важнее Островского (историческое значение которого я вполне признаю), но для драмы важнее Гауптман. А так как я писал о драме и писал в общем очертании, à vol d'oiseau³, то поэтому естественно мое безусловное предпочтение Гауптмана. Я нисколько не предлагаю снять Островского со сцены (ни даже Боборыкина, хотя думаю, что лучше как-нибудь обойтись без Боборыкина и на сцене, и в литературе, – Репетилов хорош как действующее лицо пьесы, а не как автор пьес и романов). Я хотел только предостеречь новый московский театр⁴, который так удачно дебютировал своим репертуаром, от уклонения от дороги, которая сама собою перед ним наметилась. Пусть Малый театр не играет Гауптмана⁵, но и пусть рядом Художественный театр не играет Островского. Если есть, как Вы пишете, публика, которой и Островский еще внове (что, конечно, совершенно верно), то допустите же и существование такой публики, для которой Островский, право же, несколько прискучил⁶, и она ищет своего Островского. Может быть, такая публика очень немногочисленна, но и зала Художественного театра так мала.

Простите, что злоупотребляю Вашим временем, но Ваше внимание к моей статье вызвало меня к ответу.

Ваш П. Перцов

Комментарии

¹ Речь идет о статье Перцова «О новом театре». См. примеч. 2 к п. 1.

² Перефразировка слов Апостола Павла: «Кол. 3: 11».

³ с высоты птичьего полета (*фр.*).

⁴ Художественный общедоступный театр (с 1901 г. Московский Художественный театр) открылся 14 октября 1898 г. постановкой трагедии А.К. Толстого «Царь Фёдор Иоанович». Основатели К.С. Станиславский и В.И. Немировича-Данченко создали современный театр и собирались ставить, прежде всего, пьесы современных драматургов. В то время как на сценах в большей части русских театров ставились классические пьесы и водевили.

⁵ Речь идет о Малом театре в Москве, основанном в 1824 г. Театр называли «Домом Островского». Начиная с середины XIX в. в театре были поставлены все пьесы А.Н. Островского, с именем которого связано рождение русского национального театра.

⁶ Перцов писал: «Ведь до сих пор еще угощают нас на всех „образцовых сценах“ в аллопатических дозах Островским; до сих пор обречены мы любоваться в качестве „классического

репертуара” эпосом „темного царства”. Сорок пять лет назад волновался по его поводу Добролюбов – сорок пять лет!» ([17, с. 196]; впервые: Перцов. Три сестры // Мир искусства. 1900. Т. V. № 2–3. С. 96–99).

3

А.С. Суворин – П.П. Перцову
26 марта 1900 г. Санкт-Петербург

Многоуважаемый Петр Петрович,

Меня, конечно, сердит, если я читаю у французов, что русская литература есть отделение французской и «Достоевский произошел от незаконного союза Бальзака и Ж. Санда». Но для французов это ничуть не вредно. А частичная правда тут, конечно, есть, как бы я ни стоял за самостоятельность Достоевского. Мне думается, что Вы ставите вопрос не так: Островский важнее для России, а Гауптман важнее для драмы. Есть русская драма¹, а потому и здесь надо отделять русскую драму от драмы вообще. Следовало бы поговорить о русской драме поосновательнее, чем у нас это делалось доселе. Точно она ничем существенным не отличается, точно она только списывала с иностранцев, а Гауптман открыл новые принципы. Я его постоянно читал и не могу понять, почему он такой великий человек, что он стоит во главе европейской драмы, почему, в частности, его «Одинокие» такая удивительная и несравненная вещь, когда это тысячное повторение старой темы, написанное талантливым человеком. Малый театр первый поставил Гауптмана – «Ганнеле»² и «Колокол»;³ я хотел поставить «Ткачей»⁴, но перевод не прошел целиком и в газете, так как случилось, что как раз в это время арестовали перевод той же драмы, напечатанной в тайной типографии. Художественный театр совершенно в других условиях, чем Малый. Если он не станет ставить Островского, Боборыкина, даже Дьяченко⁵ (он ставил Певзнера?), то ему нечего будет ставить. Гауптманом и Чеховым не проживешь. У Гауптмана много подражателей в Германии и Австрии, и когда станут у нас ставить и пьесы этих подражателей, то никто не пойдет в театр смотреть немецкую жизнь. Хорошенького понемножку. Если я проповедую исключительность, то и Вы также. А уж Ваше сравнение Боборыкина с Островским – о, как Вы строги.

Я бы и подумать об этом не осмелился, не только что в письме написать.

Ваш А. Суворин

26 марта 901⁶

Комментарии

¹ Сам Суворин был драматургом. Его пьесы «Татьяна Репина», «Медея» (в соавт. с В.Н. Бурениным), драма «Дмитрий самозванец и царевна Ксения» пользовались успехом у зрителей.

² Суворин имеет в виду свой Театр Литературно-Художественного общества в Петербурге, называемый неофициально также Малым театром. Первым спектаклем Литературно-артистического кружка (из него сформировался чуть позже театр) была постановка весной 1895

г. пьесы Г. Гауптмана «Ганнеле». Запрещенная цензурой к постановке в государственных театрах, пьеса была разрешена к постановке у Суворина благодаря помощи С.Ю. Витте.

³ Пьеса Г. Гауптмана «Потонувший колокол» была поставлена Малым театром 13 ноября 1897 г. В конце ноября 1896 г. Суворин специально послал в Берлин сотрудника «Нового времени» Б. В. Гея для просмотра пьесы на сцене немецкого театра. См. запись в его дневнике от 28 нояб. 1896 г.: Дневник Алексея Сергеевича Суворина / расшифр. текста Н.А. Роскиной, подгот. текста Д. Рейфилда и О.Е. Макаровой. М.: Независимая газета, 1999. С. 269 [9].

⁴ Драма Г. Гауптмана «Ткачи» о восстании в 1844 г. силезских ткачей, в которой драматург выступил как художник-новатор, была запрещена к постановке в России.

⁵ Речь идет о драматурге В. А. Дьяченко (1818–1876), написавшем около 25 пьес. Любовная интрига и злободневные сюжеты его драм и комедий привлекали публику. Дьяченко, наряду с Островским был одним из репертуарных драматургов суворинского театра.

⁶ Год указан ошибочно. Письмо по содержанию относится к марту 1900 г.

4

П.П. Перцов – А.С. Суворину

26 марта 1900 г.

26 марта 1900 г.

Многоуважаемый Алексей Сергеевич!

Я получил от Вас сегодня, кажется, два письма: одно обыкновенное и другое «маленькое»¹ – это последнее, конечно, не целиком, но несколькими строками упрека за отсутствие у нас русских вообще чувства собственного достоинства в должном и нужном размере. Очень возможно, что строки эти не адресованы мне даже косвенно, но не менее я позволю себе упомянуть о них потому, отнюдь не желал бы, чтобы Вы составили себе неверное представление о национализме моих взглядов вообще. Напротив, оспаривая письмо обыкновенное, «маленькому» Вашему письму я не могу не сочувствовать². Я вполне согласен с Вами, что отсутствие у русских русского патриотизма есть грустное и странное явление. Действительно, едва ли был когда-нибудь другой народ, который в такой мере страдал бы от национальной стыдливости. Изюм все русских «стыдов» («стыда красоты», стыда философии, стыда религиозного права и т. д.), кажется, нет более распространенного и упорного, чем стыд патриотизма. Всегда русский человек чувствует какую-то тайную и почти непреодолимую потребность извиниться перед иностранцем и еще более перед инородцем за то, что он – русский. Курьезно, что при этом – мы такие охотники до чужого патриотизма.

Всё это так, но я думаю, что это не без причины так. Я думаю, что Достоевский – тот самый Достоевский, который так великолепно упрекал русское общество за «стыд патриотизма» в войну 1877 года³, – был прав, когда мечтал о «всечеловечестве» русского человека⁴. В этом «всечеловечестве» – в этой способности почувствовать чужое, как свое, – и заключается, как мне кажется, корень нашего увлечения чужим. Так ведь повелось еще со времен варягов и греков. В этом влечении мы слишком часто срывается с якоря – это другое дело,

но увеличенная сила этого центробежного тяготения для России сравнительно с другими странами есть, по-моему мнению, закат судеб.

А в виду таких больших горизонтов, может быть извинительно и «центробежность» Вашего покорнейшего слуги, тем более, что она не выходит за границы *respublicas litterarum*⁵. Конечно, корень нашего с Вами разногласия заключается в различии впечатлений вынесенных от знакомства с Гауптманом. Для меня он по силе и остроте своего сценического письма кажется, к<ак> я и писал, *Hauptmann*'им (современного театра, конечно)⁶.

Говоря о Малом театре, я имел в виду не петербургский, а московский Малый театр⁷, к<ото>рый как сосед Художественного, может делить с ним репертуар, обращенный к одной и той же публике. Что до Худож<ественного> театра, то, поставив «Иванова» и новую пьесу Чехова⁸, «Ганеле» и «Праздники примирения» Гауптмана, кое-что из Ибсена и Тургенева (я не против старого и даже не против мне несимпатичного Ибсена) – он имел бы запас репертуара на 2 года. Ведь число его пьес очень ограничено. «Подражателей» не нужно – никогда и нигде.

Мне все-таки жаль, что Вы зачеркнули конец не из-за Островского, а из-за той разницы «характера» (психологического) и «типа» (бытового), к<ото>рая там была отмечена.

Мне снова приходится просить у Вас извинения за мою болтливость, чему впрочем я не один причина.

Ваш П. Перцов

Комментарии

¹ Речь идет о «маленьком письме» Суворина по поводу предложения англичан сделать шлюзование на Днепре, и за это Россия должна сдать им в аренду на 80 лет днепровский бассейн. Суворин писал: «Заставить этот капитал служить русским нуждам можно и должно, но с оглядкой и, главное, стараясь обходиться русскими техническими силами, которые бы смело могли конкурировать с иностранцами» [18, с. 3].

² Осенью 1900 г. в «Новом времени» были напечатаны две статьи Перцова по национальному вопросу. Перцов писал: «После двух столетий тяготения на Запад, напряженного внимания к Западу, ассимиляции с Западом, мы, очевидно, испытываем поворот исторического колеса и, точно вновь ощущая главную основу нашей духовной природы, припоминаем старинное: „ex oriente lux”» [17, с. 96] (впервые: Перцов П. П. Дорога „в яму” // Новое время. 1900. 2 нояб. № 8867). Будущее России Перцов видел в утверждении национального самосознания: «... стоит нам ступить на дорогу сознательного патриотизма – и наше значение немедленно и без усилия возрастает; стоит отойти – и мы бесследно теряемся в европейском „концерте”» (Перцов П. П. Первый сборник: Славянофильство. Литература и театр. Путевые очерки. СПб.: тип. А. Е. Колпинского, 1902. С. 103 [17]; впервые: Перцов П. П. Во что верить? // Новое время. 1900. 17 нояб. № 8882).

³ Речь идет о Русско-турецкой войне 1877–1878 гг., когда Россия пришла на помощь южным славянам в борьбе против османского ига.

⁴ Вероятно, имеются в виду рассуждения Ф. М. Достоевского в «Дневнике писателя» о том, что петровские реформы русский народ принял не только из утилитарных соображений, а и предчувствуя более высокую цель: «Да, назначение русского человека есть бесспорно всевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только ... стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите» (Достоевский Ф. М. Полное со-

брание сочинений: в 30 т. Т. 26. Дневник писателя 1877 сентябрь–декабрь 1880 август. Л.: Наука, 1984. с. 147 [19]).

⁵ всеобщей литературы (*лат.*).

⁶ Повторяется мысль о Г. Гауптмане, высказанная Перцовым в статье «О новой драме»: «...этот писатель оправдывает свою фамилию и есть в самом деле „главный человек” (Науртманн) в „текущей” театральной литературе» (Перцов П.П. Первый сборник: Славянофильство. Литература и театр. Путевые очерки. СПб.: тип. А. Е. Колпинского, 1902. С. 203–204 [17]).

⁷ Малый театр в Москве называли «Домом Островского». Все 48 пьес, написанных А.Н. Островским, основоположником русского национального театра, были поставлены в театре. Основу репертуара в начале XX в. составляли пьесы русских и зарубежных драматургов.

⁸ Речь идет о пьесе Чехова «Три сестры».

5

А.С. Суворин – П.П. Перцову

9 апреля 1901 г.

1901 9 / IV.

Многоуважаемый Петр Петрович,

Ваш ответ Чехову напечатаю на этих днях¹, но отнюдь не завтра, ибо места нет. Почему Вам кажется, что Чехов ругается, а Вы не ругаетесь? Ваш тон и его тон одно и то же. Я не стану ни на сторону Чехова, ни на Вашу. У меня свое мнение о драмах Чехова. Драмы это или не драмы² – для меня вопрос неважный. Но я совершенно уверен в том, что Чехов не Шекспир и что время героической драмы далеко не прошло, как Вы, кажется, утверждали в журнале Дягилева³. Чехов – продолжатель Островского, изобразитель пустейшей жизни того быта, который окружает помещиков преимущественно, изобразитель пустейших и ничтожнейших людей, которые столь же скучны на сцене, как и в жизни. Но взглянуть на этот быт, м<ожет> б<ыть>, приятно и небесполезно, но два раза нельзя. Я не читал и не видел «Трех сестер», но знаю, что Чехов очень сожалел о том, что не написал на эту тему повесть⁴. Другие вещи его я знаю очень хорошо. «Чайка» в Худож<ественном> театре провалилась плохо и бездарно⁵, не смотря на тщательную, как всегда, постановку. Но драма требует талантливых актеров, а в «Чайке» и Станиславский не важен и сделал только то, что походил на Шпажинского – его фигура, его манеры, его сладость⁶. И Станиславский не понял, что Тригорин – дрянь, приживал, и из него талантливый актер, как Станиславский, мог бы сделать нечто крупное. Чем лучше драма Чехова, тем хуже ее сделают. Чем меньше в ней слов и мыслей и чем больше внешней обстановки, тем сделается она лучше. Сужу по рассказам о «Трех сестрах».

Ваш А. Суворин

9 апр. 1901.

Комментарии

¹ Вероятно, речь идет об ответе Перцова на статью Ченко [Одарченко К. Ф.] «Русский человек любит строиться» (Новое время. 1901. 8 апр. № 9018. С. 3). Статья Перцова, вероятно, не

была напечатана. Ранее в статье «Сатира или драма?» (Новое время. 1901. 29 марта. № 9010) Перцов подверг критике основные положения напечатанной в «Новом времени» статьи Ченко «Три драмы А.П. Чехова» (Новое время. 1901. 27 марта. № 9008).

² Перцов возражал Ченко, утверждавшему, что пьесы Чехова относятся к сатирическим произведениям, а не к драмам. Перцов писал: «Пьесы же Чехова, как признает Ченко, есть истинные „излияния души“. <...> Это и есть настоящая драма – лирическая форма театра» [17, с. 200, 201]. Осознавая новаторство чеховской драматургии, Перцов осмыслил эту драматургию как явление принципиально новое: «Трагедия умерла – да здравствует драма! Нет „воли“ в жизни – мы перестроим театр на почве „сознания“. Мало внешнего „действия“ кругом – мы найдем внутреннее в себе и других: психологическую борьбу личности с собою, со средой, с тем же „роком“» [17, с. 201–202].

³ Речь идет о статье Перцова «Три сестры» в журнале «Мир искусства». «Кажется ясно, – писал Перцов, – что наш старый „героический“ театр в прежнем по крайней мере виде, не может держаться» [17, с. 196] (впервые: Мир искусства. 1901. Т. V. № 2–3).

⁴ Суворина с Чеховым связывали многолетние дружеские отношения, поэтому Суворин знал отношение самого Чехова к «Чайке», писавшего ему: «Начал я forte и кончил pianissimo – вопреки всем правилам драматического искусства. Вышла повесть. Я более недоволен, чем доволен, и, читая свою новорожденную пьесу, еще раз убеждаюсь, что я совсем не драматург» (письмо от 21 нояб. 1895 г. // Чехов А.П. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 6. Письма. М.: Наука, 1978. С. 100 [20]); «Ах, зачем я писал пьесы, а не повести! Пропали сюжеты, пропали зря, со скандалом, непродуцибельно» (письмо от 7 дек. 1896 г. // Там же. С. 249 [20]).

⁵ Суворин читал «Чайку» еще до постановки в театре и находил в пьесе недостатки. Он был на премьере «Чайки» в Петербурге, Александринском театре, 17 окт. 1896 г., когда пьеса провалилась. В Художественном общедоступном театре первое представление «Чайки» состоялось 17 декабря 1898 г. и прошло с большим успехом. В.И. Немирович-Данченко телеграфировал А.П. Чехову в Ялту: «Только что сыграли Чайку, успех колоссальный» (Там же. Т. 7. С. 689 [21]).

⁶ Речь идет о драматурге И.В. Шпажинском (1844 или 1845–1917), пьесы которого о помещицкой жизни или жизни городских низов имели успех у публики.

6

П.П. Перцов – А.С. Суворину

9 апреля 1901 г.

1901 9 / IV
Пушкинская, 20.

Многоуважаемый Алексей Сергеевич.

Что Чехов не Шекспир об этом что же говорить – он даже не Грибоедов. Но что он – «продолжатель Островского», вот уж не могу согласиться! Мне кажется, весь его «строй души», его «умоначертание», как любит выражаться Розанов, – совершенно иного типа, просто из другого материала сделаны, чем у такого писателя, как Островский и как вообще всякий «сатирик». Чехов – весь из оттенков, полу-тонов, намеков; он пишет серыми тонами и в нем есть что-то напоминающее японскую живопись. Напротив, Островский груб, резок, ярок, он напоминает Репина. Это – красный кумачовый платок, а Чехов – серый атлас (если есть такой). Не отрицаю Островского:¹ предпочитаю Чехова. Что делать: «начало века», кажется, все еще больше похоже на «конец» века, и вечерние сумерки еще не отделимы от утренних. Более всякого желаю конца тех и других, но пусть взойдет не вчерашнее солнце.

Чехов, конечно, глубокий декадент, в серьезном, не смешливом смысле слова. Это не «бледные ноги»², но и не «кровь с молоком». Я думаю, он был бы обижен этими модными словечками, но то и дорого, что «декадентство» его невольно, не надуманно, неодолимо. Где хрупкость, там и тонкость: ведь по словицу можно и обернуть. И как же не любоваться этой ажурной резьбой на человеческой душе, как скучать от этой драматической музыки? Читаю в Вашем письме о скуке, о пошлости пустейших и ничтожнейших людей – и, простите, не понимаю – не могу ни в чем отождествить с собственным впечатлениями от «Вани»³ и «Сестер»⁴. Есть тут пошлость, есть ничтожество – но это не все и не это «делает тон». На первом плане хрупкие и ажурные, но отнюдь не пошлые души. Где пошлость, там и самодовольство – какое же самодовольство у Чехова. Разве его Ваня – Городничий, Фамусов, Скотинин, Дикий? Разве его сестра – Анна Андреевна Простакова, Липочка Большова?⁵ Ченко⁶ в своей проповеди *ex cathedra*⁷ в одном прав – Чехов лирик на сцене. Возможна ли эта лирика, мне кажется, поздно спорить: «Туртукай взят, и мы там»⁸. Другое дело – ее границы, возможный ее предел, пожалуй, и близкий. Я и сам понимаю, что доктор Штокман в шлепающих туфлях не так «трагичен», как в широкополом плаще⁹. Да беда в том, что всякий раз вспоминается трагик, махающий мечом картонным. В этом смысле я и написал у Дягилева, что наш прежний героический театр не может держаться¹⁰. Вы мне укажете на Сальвини¹¹. Но без всякого желания говорить парадоксы я Вам скажу, что он-то и подтверждает мое впечатление. Сальвини – дитя Италии, т. е. страны, к<ото>рая и теперь еще, да и всегда, будет помнить о Ромуле, Цезаре и всех Сципионах. Там традиция героизма – наследственна. По международному братству мы можем ей аплодировать, но сами...какие мы Сципионы? В том и дело, что Чехов и Станиславский глубокими корнями переплетены с нашей жизнью и со всеми нами. Это именно то же у нас, что Сальвини там. Но Вы меня понимаете. М<ожет> б<ыть> и неприятно, что туфли шлепают, но этот звук дорог и мил нашему сердцу и в конце концов лиричен. Но я непозволительно болтлив. Не лучше ли бы просто написать об этом «маленькое письмо»?

Ваш П. Перцов

Комментарии

¹ См. примеч. 2 к п. 5.

² Намек на скандально знаменитый монолог В.Я. Брюсова «О закрой свои бледные ноги» (Русские символисты. 1895. III. С. 13).

³ Перцов был в Москве и смотрел чеховские спектакли в Художественном общедоступном театре. Премьера «Дяди Вани» состоялась 26 октября 1899 г., «Трех сестер» – 31 января 1900 г. Перцов был в восторге от постановки «Дяди Вани»: «Это не только талантливо – это, употребляя модную классификацию, „сверх“-талантливо. Самое замечательное в этом исполнении – бесспорно ансамбль и режиссерская „постановка“» [17, с. 184] (впервые: Перцов П.П. «Дядя Ваня» // Новое время. 1899. 28 дек. № 8561. С. 4).

⁴ Перцов писал: «Я не знаю, что лучше – „Три сестры” или „Дядя Ваня”. <...> В „Дяде Ване” больше внешнего трагизма и меньше фатальности в том трагизме; а в „Сестрах” преобладает пассивность действия, которая, может быть, вредит сценичности, но зато сильнее выдвигает и подчеркивает инертность жизни – этот чеховский Фатум. Трагедия жизненной инерции – так назвал бы я пьесы Чехова» [17, с. 188].

⁵ Называются персонажи следующих пьес: Н.В. Гоголь «Ревизор», А.С. Грибоедов «Горе от ума», Д.И. Фонвизин «Недоросль», А.Н. Островский «Гроза» и «Свои люди – сочтемся!».

⁶ См. примеч. 1 к п. 5.

⁷ с кафедры (*лат.*).

⁸ Слова из донесения А.С. Суворова по случаю взятия турецкой крепости Туртукай в 1773 г. во время Русско-турецкой войны 1868–1874 гг.

⁹ Персонаж пьесы Г. Ибсена «Доктор Штокман». Премьера спектакля в Художественном общедоступном театре состоялась 24 октября 1900 г.

¹⁰ См. примеч. 3 к п. 5.

¹¹ Итальянский актер-трагик Т. Сальвини (1829–1915) в апреле 1901 г. выступал на сцене Театра Литературно-художественного общества.

Список литературы

1. Гиппиус З.Н. Задумчивый странник (О Розанове) // Гиппиус З.Н. Живые лица: Стихи. Дневники: в 2 кн. Кн. 2. Тбилиси: Мерани, 1991. С. 88–126.
2. Розанов В.В. Сахарна // Розанов В.В. Собр. соч. в 30 т. Т. 9. М.: Республика, 2001. 464 с.
3. Розанов В.В. Юдаизм // Розанов В.В. Собр. соч. в 30 т. Т. 27. М.: Республика; СПб.: Росток, 2009. 846 с.
4. Суворин А.С. Маленькие письма // Новое время. 1897. 19 дек. № 7836. С. 3.
5. Перцов П.П. *Finis Galliae* // Русский труд. 1899. 18 сент. № 38. С. 19–20.
6. Перцов П.П. Психология русского марксизма // Новое время. 1899. 21 мая. № 8343. С. 2.
7. Суворин А.С. Маленькие письма // Новое время. 1899. 21 февр. № 8257. С. 2.
8. Суворин А.С. Маленькие письма // Новое время. 1899. 23 февр. № 8259. С. 1.
9. Дневник Алексея Сергеевича Суворина / расшифр. текста Н.А. Роскиной, подгот. текста Д. Рейфилда и О.Е. Макаровой. М.: Независимая газета, 1999. 668 с.
10. Розанов В.В. Собр. соч.: в 30 т. Т. 22. Признаки времени. М.: Алгоритм, Республика, 2006. 432 с.
11. Письма Д.С. Мережковского к П.П. Перцову / вступ. заметка, публ. и примеч. М.Ю. Кореневой // Русская литература. 1991. № 3. С. 141.
12. Перцов П.П. Герцен (9-го января 1870 г. – 9-го января 1900 г.) // Новое время. 1900. 4 янв. № 8568. С. 2.
13. Перцов П.П. Смерть Пушкина // Мир искусства. 1899. № 21–22. С. 156–168.
14. Перцов П.П. Злая красота // Новое время. 1900. 19 янв. № 8583. С. 2.
15. Давыдова Г.В. Из эпистолярного наследия П.П. Перцова. // Энтелехия. 2002. № 5. С. 100.
16. Перцов П.П. Памяти А.С. Суворина // Новое время. 1912. 16 авг. № 13085. С. 3.
17. Перцов П.П. Первый сборник: Славянофильство. Литература и театр. Путевые очерки. СПб.: тип. А.Е. Колпинского, 1902. 324 с.
18. Суворин А.С. Маленькие письма // Новое время. 1900. 26 марта. № 8649. С. 3.
19. Достоевский Ф.М. Дневник писателя 1877 сентябрь–декабрь 1880 август // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984. 520 с.
20. Чехов А.П. Письма // Чехов А.П. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 6. М.: Наука, 1978. 776 с.
21. Чехов А.П. Письма // Чехов А.П. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 7. М.: Наука, 1979. 816 с.

References

1. Gippius, Z.N. Zadumchivyy strannik (O Rozanove) [Pensive wanderer (about Rozanov)], in Gippius, Z.N. *Zhivye litsa: Stikhi. Dnevniky: v 2 kn., kn. 2* [Living faces: Poems. Diaries: in 2 books, book 2: Memories]. Tbilisi: Merani, 1991, pp. 88–126.
2. Rozanov, V.V. Saharna, in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. 9* [Collected works in 30 vol., vol. 9]. Moscow: Respublika, 2001, p. 312.
3. Rozanov, V.V. Judaizm [Judaism], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. 27* [Collected works in 30 vol., vol. 27]. Moscow: Respublika; Saint Petersburg: Rostok, 2009. 846 p.
4. Suvorin, A.S. *Novoe vremya*, 1897, 19 december, No. 7836, p. 3.
5. Pertsov, P.P. *Russkiy trud*, 1899, 18 september, No. 38, pp. 19–20.
6. Pertsov, P.P. *Novoe vremya*, 1899, 21 may, No. 8343, p. 2.
7. Suvorin, A.S. *Novoe vremya*, 1899, 21 february, No. 8257, p. 2.
8. Suvorin, A.S. *Novoe vremya*, 1899, 23 february, No. 8259, p. 1.
9. *Dnevnik Alekseye Sergeevicha Suvorina* [The Diary of Alexey Sergeevich Suvorin]. Moscow: Nezavisimaya gazeta, 1999. 668 p.
10. Rozanov, V.V. Priznaki vremeni [Sings of the times], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. 22* [Collected works in 30 vol., vol. 22]. Moscow: Algoritm; Respublika, 2006. 432 p.
11. *Russkaya literatura*, 1991, No. 3, p. 141.
12. Pertsov, P.P. *Novoe vremya*, 1900, 4 january, No. 8568, p. 2.
13. Pertsov, P.P. *Mir iskusstva*, 1899, No. 21–22, pp. 156–168.
14. Pertsov, P.P. *Novoe vremya*, 1900, 19 january, No. 8553, p. 2.
15. Davydova, G.V. *Entelekhiya*, 2002, No. 5, p. 100.
16. Pertsov, P.P. *Novoe vremya*, 1912, 16 august, No. 13085, p. 3.
17. Pertsov, P.P. *Pervyy sbornik: Slavyanofil'stvo. Literatura i teatr. Putevye ocherki* [First collection: Slavophilism. Literature and theater. Travel essays]. Saint Petersburg, 1902. 324 p.
18. Suvorin, A.S. *Novoe vremya*, 1900, 26 march, No. 8649, p. 3.
19. Dostoevskiy, F.M. Dnevnik pisatelya 1877 sentyabr'–dekabr' 1880 avgust [Writer's diary 1877 september–december 1880 August], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 26* [Complete works in 30 vol., vol. 26]. Leningrad: Nauka, 1984. 520 p.
20. Chekhov, A.P. Pis'ma [Letters], in Chekhov, A.P. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 6* [Complete works in 30 vol., vol. 6]. Moscow: Nauka, 1978. 776 p.
21. Chekhov, A.P. Pis'ma [Letters], in Chekhov, A.P. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 7* [Complete works in 30 vol., vol. 7]. Moscow: Nauka, 1978. 816 p.

УДК 821.161.1.09"19"
ББК 83.3:87.3(2)

Фетисенко Ольга Леонидовна

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

**Переписка П.П. Перцова и Б.В. Никольского
(1896 – 1900)¹**

Часть 2

Подготовка текста и примечания О.Л. Фетисенко

Fetisenko Olga Leonidovna

Institute of Russian Literature (Pushkin House), RAS, Advanced PhD (Philology), Chief Scientist Researcher of the Department of New Russian Literature, Russia, St. Petersburg, e-mail: betsy98@mail.ru

Correspondence of P.P. Pertsov and B.V. Nikolsky (1896–1900)

Part 2

Text origination and notes by O.L. Fetisenko

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.3.180-194

13

*П.П. Перцов – Б.В. Никольскому
5 (17) ноября 1897 г., Флоренция*

Флоренция. 5/17 ноября 97 г.

Многоуважаемый Борис Владимирович!

Позвольте напомнить Вам о моем существовании, которое, по всей вероятности, сделалось уже для Вас проблематическим.

Не знаю, известно или неизвестно Вам, что в конце апреля сего года я отбыл из Петербурга на Аппенинский полуостров¹, на коем и продолжаю мое пребывание даже и до сего дня.

Давно уже намеревался вступить в сношение с Вами, но не знал точного Вашего адреса и не знал даже, находитесь ли Вы в Любани или Петербурге. Вос-

© Фетисенко О.Л., 2020

Соловьёвские исследования, 2020, вып. 3, с. 180.

¹ Часть 1 см.: Соловьёвские исследования. 2020. Вып. 2(66).

пользоваться же адресом, проставленном на этом конверте, почему-то не приходило в голову. Наконец сегодня, раскрывая в местной читальне очередной № «Нового Времени», нахожу проспект «Историч<еского> Вестника» за ноябрь и в нем статью Вашу о «Вечных Спутниках»². Дальнейшее естественно; также как естественно будет и то, что Вы пришлете мне оттиск этой статьи в Рим (p<oste> r<estante>³), куда направьте и письма Ваши, ежели намерены писать.

Что сказать Вам о себе? Рассказывать мою Одиссею, затянувшуюся непредвиденно долго даже для меня самого, было бы не только продолжительное, но и удручительно. Достаточно сообщить текущее: прожив здесь более месяца, направляюсь в Рим, где думаю остаться до весны, а там (конец нашего марта) в Петербург⁴.

А что поделяете Вы? Что Ваши экзамены⁵, критика, планы и пр.? И где Вы находитесь? Здесь я вижу «Новое Время» ежедневно, и потому захватил отчасти концы Вашей полемики по вопросу о гонораре⁶ – признаюсь, ограничился прочтением Вашей подписи. А в первое время моей эмиграции я до такой степени отвык от русского шрифта, что – не поверите – был изумлен его очертаниями, встретив в Цюрихе лист «Нов<ого> Времени». Прескверный шрифт – если желаете знать этот «объективный» взгляд.

«Что нового в литературе?» – вопрос, каждый месяц предлагаемый г. Сементковским читателям «Нивы»⁷ (отнюдь не наоборот). Насколько могу судить – всё по-старому. Марксисты грызут народников, как Уголино череп своего врага⁸; Владимир Соловьев издает новеллы к своему моральному кодексу⁹; Волынский ищет и не может найти Леонардо-да-Винчи¹⁰; Буренин обращает нижний этаж «Нов<ого> Времени» в подобие виденной мною в Риме слоаса *maxima*¹¹ и наконец – в качестве новинки – либерально-театральный комитет печется о нравственности авторов.

Да, Шперк умер, – унеся с собой в могилу тайну своей «загадочной личности»¹², для Вас, да и для меня.

Кажется, все? Если нет – просветите. А пока позвольте пожелать всего лучшего и просить передать мое приветствие Екатерине Сергеевне.

Преданный Вам
П. Перцов

Примечания

¹ О первом путешествии Перцова в Италию см.: Когда присоединят Рим к России? (Письма П.П. Перцова к В.В. Розанову из Италии) / вступ. статья, подгот. текста, коммент. О.Л. Фетисенко // Archivio russo-italiano VII = Русско-итальянский архив VII. Salerno, 2011. С. 67–100.

² Речь идет о статье Б.В. Никольского «„Вечные спутники“ г. Мережковского» (Исторический вестник. 1897. Ноябрь. С. 593–601). Задумывая статью, Никольский записал в дневнике (13 сентября 1897 г.): «И глуп Мережковский, а характеристике не поддается. В чем тайна его бесполовости? Не знаю. Риторика, разумеется, душа его души; но риторика не устная, а письменная. Вообще он убудок какой-то нигилизма и классической системы. Все так; а в чем центр индивидуальности – не понимаю. А это главное. В нем трогательна бескорыстная любовь к ис-

кусству, его всегдашняя готовность благоговеть и восторгаться. Вообще в нем любопытно то, что он нашу русскую жизнь меряет на западный аршин, но знает ее немного, и потому неукоснительно приходит к любви к своему родному. Так он вдруг понял, что Пушкин велик и всему великому равен даже с западной точки зрения – и так и ахнул. За эту-то ересь его и обругали все: одни за нелепый аршин, другие – за добросовестное мерянье. И все правы. А Мережковского жаль. И дурак он, а жаль» (*Дневник*. Т. 1. С. 127).

³ 11 ноября Никольский вышлет отгиск Перцову в Италию (см. п. 14). См. также отзыв Перцова об этой статье в письме к Никольскому от 21 ноября (3 декабря н. ст.) и 4 (16) декабря и письмо Никольского от 27 ноября.

⁴ 12 (24) апреля 1898 г. Перцов будет писать Розанову из Рима и назовет временем своего возвращения 21 апреля ст. ст. (см.: Когда присоединят Рим к России? С. 98).

⁵ Никольский готовился к магистерскому экзамену, который будет держать 23 марта 1898 г.

⁶ Полемика о предпочтительности разных видов денежного вознаграждения за труд профессора (единообразное жалование или «гонорарная система») развернулась в августе – начале сентября. Никольский полагал, что нужно увеличить жалованье в 1,5–2 раза, но также непременно сохранить и систему гонораров, поскольку она помогает выделить наиболее талантливых профессоров (см.: *Никольский Б.В.* Гонорар или призвание // Новое время. 1897. 2 сент. № 7728. С. 1–2; 3 сент. № 7729. С. 2; 4 сент. № 7730. С. 2; *Никольский Б.В.* О призвании к гонорару // Там же. 15 сент. № 7741. С. 1–2). Перцов подразумевает, вероятно, статью «Итоги гонорарных толков» (Там же. 30 сент. № 7756. С. 1–2).

⁷ Критик и переводчик Ростислав Иванович Сементковский (1846–1918) в 1897 г. стал редактором журнала «Нива»; «Что нового в литературе» – название его критических обзоров.

⁸ «Божественная комедия», Ад, XXXII–XXXIII.

⁹ «Моральный кодексом» Соловьева Перцов называет его книгу «Оправдание добра», а «новеллами» к нему – брошюру «Право и нравственность» (1897 г.) и, возможно, статью «Судьба Пушкина» (Вестник Европы. 1897. № 9).

¹⁰ Волынский работал над книгой «Жизнь Леонардо да Винчи» (отд. изд.: СПб., 1899 г.).

¹¹ Древнеримская канализационная система.

¹² Ф.Э. Шперк умер 7 октября 1897 г. в санатории Халила в Финляндии, 11 октября похоронен на Смоленском кладбище в Петербурге (см.: <*Розанов В.*> Ф.Э. Шперк. Некролог // Новое время. 1897. 12 окт. № 7768. С. 3; *Розанов В.* Памяти Федора Эдуардовича Шперка // Русское обозрение. 1897. № 11. С. 459–465). См. также дневниковую запись Никольского от 11 октября 1897 г. – о похоронах Шперка (*Дневник*. Т. 1. С. 132). Ср. в дневнике Никольского от 4 июня 1897 г.: «Вчера в городе узнал печальную новость: у Шперка запущенная и едва ли не безнадежная чахотка. Разумеется, этого должно было ждать <...>. Я застал только его мать (самого его уже отвезли в Халилу), которая проливала передо мною всевозможные слезы, точно не она его оставила на произвол судьбы и всунула в тиски каторжных тревог и неизвестности. Ну, да в таких делах судить очень трудно. Но мне это грустно. Шперк обещал из себя хоть небольшую и шальную, но смелую и пылкую силу в области независимого консерватизма. На молодых вроде Розанова надежда плоха» (*Дневник*. Т. 1. С. 78–79). В словах Перцова об унесенной в могилу тайне «загадочной личности», возможно, звучит аллюзия на последние строки Пушкинской речи Ф.М. Достоевского. Ср.: «Пушкин умер ... и бесспорно унес с собою в гроб некоторую великую тайну. И вот мы теперь без него эту тайну разгадываем» (*Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л., 1984. Т. 26. С. 149).

14

Б.В. Никольский – П.П. Перцову
11 ноября 1897 г., Петербург

11-го ноября 1897-го г.
Спб. Слоновая¹ 64.

Многоуважаемый
Петр Петрович!

Как видите, пишу чужими руками: нажил «писчий спазм», сиречь Schreibkrampf, и на месяц лишен права прикасаться к перу, чтобы не лишиться возможности к этому на всю жизнь. Сама судьба хочет, чтобы я говорил, а не писал, и сам Репетилов не мог бы сказать про меня:

«Вот таких людей бы сечь-то
И приговаривать: писать, писать, писать!»²

Статья о Мережковском³ была одною из тех, на которых я окончательно надорвался. Безруким быть ужасно – постоянное раздражительное состояние, какая-то письменная немота, непрерывная зубная боль в правой руке, неуменье думать «в сухую» – словом, со мною теперь лучше не спорить, хотя потребность высказаться сильнее, чем когда-либо. Теперь приступаю усиленно к экзаменным занятиям, которые также болезненно растянулись, как мой переутомленный нерв в правой руке. Статью о Мережковском посылаю. Сознаюсь, что она была с моей стороны некоторым колдовством: как Фауст вызывал духа земли, произнося его знак⁴, так я постарался вызвать дух Мережковского, чтобы его знак сам мне предстал в виде Вашего письма. Последнего мы с женой ожидали уже с 3-го числа, не зная, что Вы в пределах Авзонии счастливой⁵. – Из статьи имеете усмотреть мое окончательное мнение: жестокое благожелательство, искренно благожелательное и искренно жестокое. Не скрою, что не без Вашего содействия послышались в моих суждениях вначале снисходительные, а потом и благожелательные ноты. Остальное прочтите сами.

Что нового в литературе – не знаю, т<ак> как вообще этой особы вокруг себя не вижу. Упоминаемые Вами деятели к литературе не имеют никакого отношения, кроме разве Шперка, но тот зато умер.

В нашей юридической науке есть событие, но, как писал дьякон Ахилла: «Вы этого по Вашей провинциальности не поймете»⁶, тем более, что даже, как пишете, от русского шрифта отвыкли и до того несчастны, что даже не понимаете, что это несчастье. Т.е., говорю, конечно, не о типографской эстетике, т<ак> как бесспорно церковнославянский шрифт, или устав, или даже полуустав⁷, несоизмеримо красивее нашего гражданского шрифта, скопированного Петром с шрифта французского. В частности, шрифт «Нов<ого> Времени» есть идеал газетного русского шрифта: тахітум компактности и тахітум четкости. За одно изобретение последних в нем улучшений, едва ли и замеченных читателями, Суворин заплатил около 3000 рубл<ей>.

О своих планах сказать могу немного. Теперь буду зубрить, – потом сдавать экзамены, потом читать лекции. В промежутке буду писать и непременно

решил издать хоть небольшой сборник своих стихотворений (с видами на Пушкинскую премию)⁸; но это не ранее лета или осени. Это и все, т<ак> как «борьба за кафедру» и ее стеснительные условия покамест наполняют все мое существование. Да и вообще для того, чтобы писать, мне сперва еще нужно вылечить руку.

Очень рад, что Вы мне написали и впредь обещаете писать; я корреспондент ак<к>уратный даже чужими руками. Если это письмо покажется Вам хуже прежних, то имейте в виду, что я его диктовал, к чему совершенно не привык и, несвязанные буквами, строками, страницами и пр., мои мысли так и разбегаются.

Жена моя, которая писала это письмо, благодарит Вас за поклон и кланяется.

А что и где сам Мережковский и какое впечатление произвела на него моя статья?⁹

По справедливости он должен бы был быть ею доволен и в самой жестокости ценить благожелательность.

Преданный Вам
Б.Н.

Примечания

¹ С 1900 г. – Суворовский проспект.

² Цитата из комедии «Горе от ума» (д. IV, явл. 4).

³ Имеется в виду рецензия на книгу «Вечные спутники» Д.С. Мережковского (см. примеч. 2 к п. 13).

⁴ «Фауст». Ч. I, сцена «Ночь».

⁵ Т.е. в Италии; отсылка к стиху из «Путешествия Онегина»: «Сыны Авзонии счастливой».

⁶ Цитата из «Соборян» Н. С. Лескова (ч. 5, гл. 4).

⁷ *Устав* – четкие прямые буквы без наклона; *полуустав* – более округлый почерк, вошедший в употребление во второй половине XIV в.

⁸ Издание выйдет значительно позже. См. примеч. 9 к п. 27. О Перцове как возможном издателе Никольский думал в сентябре 1897 г.: «Вот не издаст ли Перцов сборничка моих стихов. Сам я не могу, денег нет...»; «...пора двинуть стихи. Только на Перцова я как-то плохо рассчитываю. Вероятно он что-нибудь Мережковскому издает. А кроме него мне издателя не найти» (*Дневник*. Т. I. С. 129, 130; записи от 24 и 26 сентября). Пушкинская премия Императорской Академии наук была учреждена 17 августа 1881 г. за лучшие поэтические произведения. Никольский ее лауреатом не стал.

⁹ Мережковский рекомендовал ее Перцову в письме от 6 ноября: «очень умная и талантливая ... даже удивительно умная и остроумная» (Письма Д.С. Мережковского к П.П. Перцову / публ. М.Ю. Кореневой // Русская литература. 1991. № 2. С. 172).

15

П.П. Перцов – Б.В. Никольскому

1897 г. 3 dec./21 n.

Рим. Hôtel de Russie. № 58.

Действительно, многоуважаемый Борис Владимирович, Ваша болезнь должна быть крайне неприятной, к<ак> сама по себе, так и по вызываемому ею настроению. О последнем сужу, к<ак> по собственным Вашим словам, так и по письму, распекающему меня за вину и без вины со строгостью, достойной самого Вашего «исторического» «генерала» (если позволено будет мне отнестись так фамильярно о почтенном Вашем тесте)¹. Впрочем, и сами Вы предусмотрительно указываете мне «не раздражать» Вас. Поэтому, постараюсь в дальнейшем избегать по возможности огнеопасных пунктов.

И прежде всего приношу благодарность за оттиск², к<ото>рый я прочитал с интересом к<ак> сами можете судить, довольно значительным. Постараюсь передать с большей или меньшей полнотой свои впечатления *pro et contra*³, ибо статья представляется мне весьма любопытной и характерной, как для автора критикуемого, так еще более для критикующего.

И прежде *pro*. Во-первых, необходимо отделить эту статью из всего, что доселе было писано и написано о Мережковском. То всё – печатная бумага, большей частью испорченная (если не испачканная) «за-напрасно», как говорят у нас на Волге. Исключения я не делаю и для Спасовича⁴ с его жонглерством. Ваша статья, на мой взгляд, есть первая ласточка, прибывшая под окошко Мережковского, и я не удивляюсь, что он остался ею более нежели доволен (судя по его письмам)⁵. Но *plus royaliste, que le roi*⁶, я, с проницательностью и взыскательностью поклонника, имею поставить некоторые NB NB.

Статья Ваша, вообще говоря, совершенно верна. Действительно, М<ережковский> блуждал, подобно «отверженному», по всем святым местам культуры, действительно, набрел он среди них на русские обители и понемногу вживается в их чинность и скромность⁷. Но – будучи совершенно верной, статья Ваша одновременно совершенно не права. Не права, столько же в оценке явления, сколько и в его передаче. Дело в том, что правда в ней сказанная – половинная правда, а Вы знаете, что прекрасная английская пословица г<ово>рит: «пол-правды есть уже неправда»⁸. К<ак> видите, я довольно быстро перехожу к *contra*. Но ведь в этом и весь интерес?

Собственно дело здесь не в Мережковском, и он – лишь частное следствие общей причины. Дело в общей Вашей несправедливой, на мой взгляд, оценке этого явления русского скитальчества⁹, к<ото>рого М<ережковский> представляет лишь один из многих примеров. Вы не станете отрицать, что все сказанное Вами о нем и об его культурных скитаниях применимо к большинству (если не ко всем) нашим писателям, начиная более всего с самого Пушкина. Одним словом, это – тот «русский скиталец», о к<ото>ром г<ово>рил Достоевский и еще более писал Страхов¹⁰. Стало быть, дело известное. Вопрос состоит в том, к<ак> отнестись к этому явлению, как к безусловно отрицатель-

ному (подобно Вам) или как к заключающему в себе частичную, а б<ыть> м<ожет> и значительную и необходимую правду?

Впрочем, оговорюсь. В одном месте статьи Вы к<ак> будто предполагаете, что эта беспочвенность М<ережковского> является единственно следствием «печальных обстоятельств» нашего времени (столкновения нигилизма с «классицизмом» и т. д.)¹¹. Т. е. явление это представляется случайным, временным, изолированным, и имеет исчезнуть вместе с породившим его «безвременьем»¹². Вообще Вы нигде не привели в связь оных скитаний М<ережковского> с хождениями его предшественников, до Алеко включительно¹³. И этот пробел несомненно ошибочен, сообщая всему изложению неверный исторически характер. Отражение крупного и сложного явления принимает вид почти случайного события личной жизни такого-то писателя. А между прочим при ином отношении, мне кажется, изменился бы и самый тон Вашей критики по адресу М<ережковского>, ныне при всей «благожелательности» все же чрезмерно, употребляя другое Ваше выражение, «спускающийся с высоты»¹⁴.

Между тем, невозможно предполагать, чтобы упомянутая историческая связь была Вам неизвестна или Вами незамечена. Поэтому возвращаюсь: дело лишь в оценке этого традиционного скитальчества, начало к<ото>рому положил, конечно, саардамский плотник и петербургский Медный Всадник¹⁵.

Неполная это истина или полная ложь?

Верный ученик Страхова полагает, что единственные «истинно-русские», отличительные, органические, неизменные и всеспасающие свойства суть исключительно те, которые суммируются термином: «кротость голубиная»¹⁶. «Змеиная мудрость» – во-первых «змеиная» – ухищрение злого и коварного первого обольстителя, а во-вторых есть ложная и столь же коварная «мудрость» гниющего Запада¹⁷.

Я позволю себе сделать отступление в область личной биографии. В письме Вашем нахожу дружеское соболезнование о постигшем меня несчастье – не видеть в течение нескольких месяцев суворинского усовершенствованного шрифта (положим, несчастье уже минувшем, ибо ныне каждый день – порадитесь! – вижу оный шрифт и стараюсь разгадать все его тайны). Я отвечу одновременно и по отделу автобиографии и «по теории», обратив Ваше благосклонное внимание на то знаменательное обстоятельство, что гербом государственным Российской Империи признан *двуглавый* орел: одна голова смотрит на Восток, другая на Запад.

«Вот», как выражается в таких случаях «Николай Константинович» Михайловский (известно, что этого писателя нельзя упоминать, не цитируя одновременно его имени и отчества).

Вот. Оградившись таким путем ссылкой на официальные установления и «коренные законы»¹⁸, я позволю себе спросить, что стала бы делать и что будет делать Россия в бездонных глубинах азиатского добродушия и буддийского смирения (а вся ее роль – там, или – нигде), если она явится туда в «час определенный»¹⁹, отсеки предварительно орлу своему его мятежную левую главу

и вооружившись только тем оружием и теми же свойствами, к<ото>рых вековые запасы сложены уже задолго до нее в том очарованном царстве?

Зачем носить воду в море?

Вы не потребуете от меня подробных комментариев, имея с одной стороны в виду размеры конвертов, допускаемых к приему почтовыми учреждениями, – с другой, не желая, вероятно, по человеколюбию распространения и на меня постигшего Вас недуга²⁰. Итак, я могу ограничиться этим наброском, предоставляя Вам самим дополнить все необходимые подробности и вывести должные следствия.

И вот, стоя на этой точке зрения, я не могу отнестись безусловно отрицательно не только к глубоко-симпатичному, знаменательному и правдивому паломничеству Онегина – Рудина – Мережковского, но даже к таким проявлениям «западничества», к<ак> российские либералы до того же «Николая Константиновича Михайловского» включительно.

Конечно, застрять в чужих палестинах, когда есть своя обетованная земля – в одинаковой мере и грешно, и глупо, но путь в эту землю лежит через те палестины, и сама она граничит с ними.

А Вы, вместе со Страховым и столькими и столькими, хотите целиком услатить нас за Уральский хребет.

Но оставим «общее» и обратимся к «частному». Еще один пункт ждет нас, и, быть может, самый пикантный.

Да. Россия – страна «простой, смиренной, кроткой жизни»²¹. Так! А, между прочим, чтобы не слишком далеко искать рукавицу, когда она за поясом, – не представляется ли Вам, что весьма многие из весьма внимания заслуживающих деятелей русской «литературы и жизни»²² к оному Прокрустову ложу отнюдь не прилагаются... начиная с самого автора статьи? В самом деле, не характерно ли, что статья, вызывающая к кротости и добродушию, приказывает, то бишь проповедует «смирение» даже по внешности – простите за параллель – подобно тому, к<ак> «проповедуют» его на Марсовом поле?²³ Точно ли это русское благоволение? – не «западная» ли «дисциплина» и «регламент»? Я отнюдь не намерен укорять автора, но нахожу довольно поучительной – не для него одного – эту толстовскую проповедь петровскими средствами.

Впрочем, «застрахованный» критик выдает сам себя своими колебаниями в оценке той, иной, живой, гордой, гнилой и к<ак> ее еще там культуры. На протяжении 8 стр. статьи он трижды меняет эту оценку. В начале он иронизирует над М<ережковским> за его смиренность и отсутствие в нем «трагических» и «титанических» свойств. За сим гремит уже против сих последних, к<ак> предосудительных и лживых; в конце же снова, к<ак> бы внутренне склоняется в их сторону, именуя западную культуру «величавой, пышной и гордой» и лишь отбрасывая те элементы, как ненужные и вредные для нашей культуры²⁴. Итак, что же такое Запад: носитель вечной хотя бы и односторонней и «чуждой» нам истины? или – истины временной и увядшей (буде таковая возможна)? – или, наконец, вечной лжи?

Для Страхова не было этих колебаний. Его идеал был на Афоне²⁵. Не пошлет ли нас туда, не прикажет ли нам, к<ак> Петр Евдоксии, принять великую схиму²⁶ уже приказывающий «смирение» критик?

Еще одно сказание²⁷. Если бы Вы захотели воздать должное онегинским свойствам М<ережковского>, вероятно, Вы не отнеслись бы так строго и к его этюдам о западных вообще и древних в частности писателях²⁸. Теперь же получилась обычная в нашей критике картина: когда восстанавливаешь, так сказать, по критическим прозрениям подлинные критикуемые фигуры, получаешь нечто вполне несоответствующее действительности. В самом деле, та книга, к<ото>рую Вы разбираете, и «Вечные Спутники» – нечто совершенно различное. Уж будто, действительно, в статьях о М<арке> Аврелии или Плинии Мл<адшем> нет «ни намек на историч<ескую> верность действительности» (и даже «само собою разумеется»)?²⁹ Конечно, это – лишь критическая façon de parler³⁰ и доведись самому критику писать на те же темы, вероятно, он не слишком бы уклонился от чертежа М<ережковского> в область русской кротости и смирения. Все эти полемически-критические метафоры и метонимии понятны и неизбежны у гг. Спасовичей и Горнфельдов³¹, но досадны и нежелательны во всамоделинной критике. Из них естественно вытекает то умозаключение, что это не столько разбор «предлагаемой» книги, сколько предлог для разъяснения собственных взглядов. И, как всегда при замене критики публицистикой, сама «инкриминируемая» книга допускает слишком вольное с собой обращение.

Но пора кончить. И без того, кажется, благие намерения, с к<ото>рыми я приступил к сему посланию, плохо осуществились. Если Ваша статья представляет «жестокую благожелательность», то мое писание, по-видимому, есть «благожелательная жестокость». Простите ежели что, писах, переписал³². При скоропалительности письма (а иначе не умею), всегда возможны lapsus'ы. За то Вы имеете случай убедиться в трогательной приверженности моей к Мережковскому. Не правда ли, что, если не по качеству, то по количеству моей защиты, я – достойный его паладин?

D. S. M. своею кровью

Начертал он на щите...³³

А предмет моего сердца – в Петербурге, пишет вторую часть своей трилогии и уже вторую часть этой части³⁴. К весне надеется кончить.

Ну пока прощайте. Пишите. Желаю Вам скорой поправки (уже в собственных интересах) и вообще всяких благ до лавров г-жи Лохвицкой, Вами взыскуемых, включительно³⁵. – О себе напишу к<ак>-нибудь после: руки устали. Еще, чего доброго, растянешь нерв. И было бы с чего: в течение октября, кроме громадной переписки, изготовил листов 5 «очерков» о Венеции и венец<ианской> живописи³⁶. Теперь погружен в гамлетовский вопрос: «где печатать?»

Передайте мой поклон многоуважаемой Екатерине Сергеевне.

Ваш П. Перцов

Примечания

¹ Речь идет о тесте Никольского Сергее Николаевиче Шубинском (1834–1913), редакторе «Исторического вестника».

² Никольский прислал отгиск своей статьи о Мережковском (см. примеч. 2 к п. 13).

³ За и против (*лат.*).

⁴ Имеется в виду статья В.Д. Спасовича «Д.С. Мережковский и его „Вечные спутники“» (Вестник Европы. 1897. № 6. С. 559–603).

⁵ Подразумевается письмо Мережковского от 6 ноября 1897 г. (см. примеч. 9 к п. 14).

⁶ Большой роялист, чем сам король (*фр.*).

⁷ Ср. в статье Никольского: «...блуждая по всему миру, он не мог, наконец, не попасть на родину. <...> Финал истории о блудном сыне должен был повториться и с ним, к его собственному душевному благу. <...> Паломник ко святым местам культуры, он пришел на поклон и к русским художникам, – и вдруг увидел в них нечто большее, чем во всех других...» (Исторический вестник. 1897. Ноябрь. С. 599, 600). *Отверженный* – Юлиан Отступник, которому был посвящен первый том трилогии Мережковского «Христос и Антихрист».

⁸ Пословица звучит так: A half truth is a whole lie.

⁹ В статье Никольского тема духовного скитальчества является лейтмотивом (на первых страницах речь идет об «эстетическом» и «умственном» «паломничестве» Мережковского, а ближе к финалу (с. 600) появляется и отсылающий к Пушкинской речи Достоевского термин «скиталец»: «...одинокому скитальцу»).

¹⁰ Здесь подразумеваются статьи, вошедшие в трехтомник «Борьба с Западом в нашей литературе» – «Ряд статей о русской литературе» (1864 г.), «Герцен» (1870 г.).

¹¹ Никольский называет Мережковского: «Беспочвенным любителем культурных форм...», «беспочвенным питомцем западных идей...» (Там же. С. 598, 601), а особенности его самосознания связывает с тем, что его юность пришлась на годы борьбы «нигилизма» с «классицизмом» (Там же. С. 596). См. также: Там же. С. 599.

¹² «Безвременьем» принято было называть 1880-е гг.

¹³ Герой поэмы Пушкина «Цыгане», с которого Достоевский в Пушкинской речи начинал ряд русских «скитальцев».

¹⁴ Ср. в письме Никольского от 25 марта 1897 г. (п. 11).

¹⁵ Речь идет о Петре Великом.

¹⁶ «Будьте мудры яко змии и кротцы яко голуби» (Мф. 10: 16).

¹⁷ Выражение «гниющий Запад» бытовало с 1840-х г.; приписывается С.П. Шевыреву.

¹⁸ *Коренные законы* – основные законы государства (термин М.М. Сперанского).

¹⁹ Цитата из «Евгения Онегина» (или собственно из одноименной оперы – из ариозо Ленского): «Приходит час определенный».

²⁰ Имеется в виду «писчий спазм», обсуждавшийся в других письмах.

²¹ Имеется в виду финал статьи Никольского: «Недовольно ли увлекаться чужим, – не увлечься ли своим, родным, не вернуться ли домой? Быть может, в формах этой жизни, простой, смиренной и кроткой, и найдет наш культурный паломник тот дух примирения, ту гармонию, которых он не находил и которые так тщетно пытался вложить усилиями “субъективной критики” в формы другой культуры, величавой, пышной и гордой, но чуждой его доброй и смиренной природе» (Исторический вестник. 1897. Ноябрь. С. 601).

²² Название рубрики, которую вел в «Русском богатстве» Н.К. Михайловский, главный идейный противник Перцова в те годы.

²³ Место проведения военных парадов в Петербурге.

²⁴ См. цитату выше, в примеч. 21.

²⁴ Страхов побывал на Афоне и оставил воспоминания о своей поездке – очерк «Воспоминание о поездке на Афон (1881 г.)», вошедший в его книгу «Воспоминания и отрывки» (СПб., 1892. С. 1–47); очерк датирован 9 сентября 1889 г. На Афоне Страхов увидел «одно из чистейших воплощений того животворного начала, которое составляет истинную душу русского наро-

да», «поприще и училище святости», составляющей «высший идеал русских людей, начиная от неграмотного крестьянина и до Льва Толстого» (Там же. С. 10).

²⁶ Перцов ошибочно называет Евдокией Евдокию Лопухину, первую жену царя Петра, насильно постриженную в монашество с именем Елена.

²⁷ Измененная цитата из «Бориса Годунова»: «Еще одно, последнее сказанье...»; сцена «Ночь. Келья в Чудовом монастыре».

²⁸ См.: Исторический вестник. 1897. Нояб. С. 599–600.

²⁹ См.: Там же. С. 600.

³⁰ Манера выражаться (*фр.*).

³¹ Критики «Вестника Европы» и «Русского богатства» Владимир Данилович Спасович (1829–1906) и Аркадий Григорьевич Горнфельд (1867–1941).

³² Парафраз слов Пилата «Еже писах – писах» (Ин. 19: 22).

³³ Измененная цитата из стихотворения Пушкина «Жил на свете рыцарь бедный...»; вместо «А. М. D.» (Ave Mater Dei) поставлены инициалы Мережковского.

³⁴ Имеется в виду роман «Воскресшие боги» («Леонардо да Винчи»).

³⁵ Речь идет о желании Никольского получить Пушкинскую премию. Мирра Лохвицкая была награждена «половинной» Пушкинской премией в 1897 г.

³⁶ Эти записи стали основой книги Перцова «Венеция», законченной в 1897 г. (впервые опубли.: Новый путь. 1903. Март; под назв.: «Венеция. Путевые очерки»; подп.: Владимир Ф.). Ср. в письме Перцова к отцу из Венеции от 7 (19) сентября 1897 г.: «Здесь я, конечно, целые дни хожу, смотрю и пр., как обычно. Я сделал попытку исполнить Ваше и собственное желание: начал записывать. Но вот что значит профессия: писать для себя не могу и, вместо того, стал писать “для публики”. Не знаю, что из этого выйдет. В кармане у меня теперь лежит книжка и в ней каждый день делаются беглые заметки, <ото>рые потом имеют развернуться в замечания, сообщения и рассуждения, если хватит охоты и терпения» (РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. Ед. хр. 75).

16

*Б.В. Никольский – П.П. Перцову
27 ноября 1897 г., Петербург*

27 ноября 1897 г.

Слоновая 64.

Многоуважаемый
Петр Петрович,

Отвечаю в порядке своих мыслей, а не вашего письма. Так выйдет короче, а для вас и понятнее, потому что вы свое письмо, вероятно, уже забыли. Первая и главная ваша ошибка, при оценке моих мыслей, та, что вы видите во мне «верного ученика Страхова». Конечно, я у Страхова многому научился, конечно, я высоко ставлю и его характер и его взгляды; но из того, что я у него учился, не следует, что я его ученик. Говорю это и в том смысле, что точка зрения у нас нередко совсем различная, и в том, что об одних и тех же предметах мы с ним судим совершенно различно: напомним вам хотя бы Л. Толстого¹. Между тем вы мою критику Мережковского рассматриваете, как будто бы она была написана Страховым и притом не тем Страховым, который действительно существовал на свете Божиим, а тем, который создан в вашем воображении и у которого идеалы на Афоне (у подлинного Страхова они были гораздо ближе²). Вы возражаете по поводу моей статьи и Достоевскому, и Страхову, и Григорьеву³; но не мне, да и в сущности даже не на мою статью. По вашим словам,

«собственно дело здесь не в Мережковском», а по-моему именно в нем и только в нем. Мережковский слишком маленький человек, чтобы стоило на нем серьезно разбирать мысли Достоевского о русском «скитальчестве»⁴. Все то, что вы об этих мыслях Достоевского говорите (хотя и не упоминая Достоевского – впрочем, один раз упоминаете – и разбирая их не как его личный взгляд, а как некоторое объективное явление), все это верно или неверно только с точки зрения Достоевского, которой я на Мережковском проверить вовсе не собирался. Мой взгляд совсем другой: я беру Мережковского как самостоятельное и обособленное целое, как маленького, но соразмерного представителя небольшой и в культурном отношении почти незаметной эпохи нашего недавнего смутного времени. Алеко решал вопросы страстей, которые тревожили Пушкина, Рудин решал более затейливые, но зато и более мелкие вопросы, а Мережковский был духовно изувечен классической гимназией, филологическ<им> факультетом, Веселовскими, Миллерами⁵ и т.д., а с другой стороны студенческими беспорядками, нигилизмом, «либеральными» эстетиками и т<ому> под<обным>. Это характерно не для одного М<ережков>ского: он для меня типичный представитель искренней, добросовестной, серьезной, но одно-сторонне (эстетически) развитой молодежи, которая именно по односторонности своего развития беспомощно и стадно подчинялась наиболее модным политическим доктринам. Анафема на Мережковского, произнесенная ныне «либеральными» судьями, не безынтересный симптом: он честно думал в своей области, т. е. в области искусства, ну и впал, разумеется, в ересь, и отлучен с позором⁶. Честь ему за то и слава. Никакой исторической связи его с другими «скитальцами» я не вижу; связь тут в сходстве *типа*, умственного характера. Я говорю о Мережковском то, что Пушкин сказал об Онегине: «он просто добрый малый, как вы да я, да целый свет», а между тем «глядит в Наполеоны»⁷. Чужими-то идеалами увлекаются именно те слабые, которым до своих додуматься трудно усилиями самосознания, – т. е. именно всего чаще по закону контраста. Никакого смирения и прочего я не пропагандирую и не приказываю, прежде всего потому, что вовсе не считаю его объективной добродетелью. Но смиренные идеалы свойственнее натуре Мережковского, чем титанические образы, которые он, пыжась, старается изобразить наиболее себе родственными. Ведь я культуру противопоставляю не культуре, а «доброй и смиренной природе» самого Мережковского⁸. Я не к Мережковскому отношусь отрицательно и не к великолепию (глубоко мною ценимому и чувствуемому) богатой западной культуры, а к усвоению Мережковским совершенно ему неподходящих идеалов. Причину же такого несообразного усвоения я вижу в недостатке самосознания с его стороны. А этот недостаток именно тем и объясняется, что человек-то он хороший, да маленький: как хороший человек, он тянется к серьезным, важным вопросам, а как человек маленький, ничего с ними поделывать не может. Еще: я иронизирую не над отсутствием в Мережковском титанических и др<угих> свойств, а над тем, что он, вовсе этими свойствами не обладая, старается ими отличиться.

Я не стараюсь, уверенный забавно
 Во всемогуществе болтанья своего,
 Им в людях изменить людское естество⁹,

но я – не обижайтесь, пожалуйста, за Мережковского, я вовсе не для обиды все это говорю, а просто для ясности дела – я лягушке говорю: не раздувайся в вола¹⁰, только насмешишь. Я не говорю Мережковскому: будь тем, чем я хочу тебя видеть, а напротив, я говорю ему: будь самим собой, – в этом все дело! Выше себя не вырастешь, как ни старайся; а каков бы ты ни был, самим собою быть все-таки лучше, чем каким-то гермафродитом духовным. Предпочитаю, чтобы человек стал из моего друга моим врагом, лишь бы этою ценою заставить его быть самим собою. А натура Мережковского (поскольку я, конечно, ее понимаю) такова, что он руководителем быть не может: ему нужна готовая почва, положительная догма, которой бы он мог быть восторженным, несносным, но все-таки почтенным последователем. В этом смысле я, пожалуй, готов сблизить Мережковского со «скитальцами» Достоевского, но не исторически, а как тип переходной культуры в одном из его самых миниатюрных проявлений. А говорить по поводу Мережковского о Петре Великом, мировом призвании России и т. п. высоких предметах было бы, конечно, просто смешно. Зато одно ваше замечание вполне верно, – я, действительно, пересолил, но не по смыслу, а по выражению, в отзыве о статьях, кас<ающихся> М<арка> Аврелия и Плиния: я говорю о тоне изображения¹¹, а у меня вышло как будто я говорил о фактической стороне дела. Но публицистики тут никакой нет, – это вы напрасно.

Если хотите, я еще более обобщу сказанное о Мережковском. В его книге я действительно вижу симптом и симптом знаменательный: в ней самозаклание всякого «скитальчества», т. е. отречения от своей жизни ради чужих идеалов. Такое отречение возможно лишь в натурах несамостоятельных и слабых, живущих на готовом, – в духовном смысле, конечно. Такого готового они как-то до сих пор не умели найти, – дома, всё из заграницы думали выписать; а вот Мережковский и дома находит готовые кумиры. Со времени его книги «скитальчество» прекращается для стоящих на одной с ним точке зрения из культурной слабости в антикультурное извращение. Все равно, опомнится ли сам Мережковский или нет: сказанное верно и для него. – Всё это я и изложил в моей статье, и вы только потому пожелали от меня чего-то другого, что предположили у меня точку зрения, с которой я никогда не судил.

Вместе с сим отправляю вам библиографическую редкость: отпечатанный в числе 25-ти экземпляров отгиск моей ненапечатанной статьи¹². Она была принята в Нов<ое> Вр<емя>, но остановлена Сувориным (отцом). Я послал было ее в Русский Вестник, но и оттуда «ни отзыва, ни слова, ни привета»¹³. Вообще говоря, мне жаль, что так вышло: статья несомненно должна была бы явиться ударом Соловьёву; но в частности, конечно, всё это вздор; жаль только потерянного времени и неполученного гонорара, для которого я собственно это время и тратил. Хотя в статье, особенно в первой ее части, мною высказано и кое-что не полемическое. Впрочем, читайте сами.

Нового сообщить вам ничего не могу: я зубрю как гимназист и читаю газеты, в чем и состоит вся моя умственная жизнь. Единственное, за чем я наблюдаю, хотя и не читая С<анкт->Петербур<ургских> Ведомостей, – это болгаринская эпопея Ухтомского¹⁴. С большим нетерпением ожидаю развязки: кто, когда и как его изловит и повесит на газетном поле. Блудлив, нахален, жаден и подл этот субъект нестерпимо; но, по-видимому, финтить уж ему недолго. Поторопился мальчик, ну, и разбросался: и китайский банк¹⁵, и газетные делишки, – долго ли сорваться? Это нечто вроде Сигмы¹⁶, только Сигма и талантливей, и умнее.

А вы теперь в Риме – говорят, хорошее место. По крайней мере, единственное, где бы мне интересно было побывать. Ни карты, ни рисунки, ни изображение не заменят впечатлений очевидца. Разумеется, я говорю не об эстетическом интересе, а лишь о топографическом. Ради эстетического интереса я не только в Рим, а даже и на Петербургскую сторону не всегда способен обратиться. Впрочем, все это требует таких пространных пояснений, что я сказанным ограничиваюсь, тем более, что вы не примете и сами в буквальном смысле того, что только что написано.

Вы обещаете написать о себе: пожалуйста, пишите. Вы уж не первый мой корреспондент из Рима, и мне было бы очень интересно сравнить ваши впечатления.

Покамест до свиданья

ваш
Б. Н.

Примечания

¹ Страхов боготворил Толстого, об отношении Никольского можно судить по записи от 19 марта 1898 г. (*Дневник*. Т. 1. С. 149).

² К мнению Никольского здесь близок Розанов, писавший о Страхове в статье «Вечная память»: «Его отношение к религии ... было полно, но не ярко, не напряженно; форма веры была целостна, не разрушена, но была бледность в ней, как бледны бывают полные черты в слабо проступившем негативе. Взамен этого, было нечто другое в этом чувстве ... постоянное *памятование* религии. <...> Он ... отрицал отрицания, и ненавидел их, презирал; но его невозможно было ввести в утверждения...» (Русское обозрение. 1896. Окт. С. 631; *Розанов В.В.* Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. С. 356). Напротив, Перцов подчеркивал внутреннюю религиозность Страхова. Ср. в письме к Розанову: «В его удивительных воспоминаниях об Афоне мне кажется, едва ли не лучшее, чем где бы то ни было, выразилась глубокая религиозность его духовной природы, то скрытое ее стремление к “неведомому Богу” которое таилось, как ядро, за внешней оболочкой этого критического и философского ума. Страхов не остановился, по Вашим словам, ни на какой религиозной системе (да его критицизм и не мог позволить ему этого), но в нем была сердцевина всех религиозных построений – не имя *религии*, он имел *веру*. Во всем – в личном общении, также как в книгах, чувствовалось, что этот человек жил как бы в ожидании Бога. И если Он открылся ему только за гробом – тем достойнее его бдение здесь. В этом именно и была тайна обаяния Страхова – именно потому так ясно раскрывалась около него религиозная сущность жизни и так властно было исходившее от него (и им самим, без сомнения, не подозреваемое) наставление» (РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. Ед. хр. 77).

³ Ап.А. Григорьев упомянут здесь как мыслитель, близкий почвенникам Достоевскому и Страхову.

⁴ См. п. 15 и примеч. 8 к нему.

⁵ В своей статье Никольский касается этой темы, но трактует ее в более мягком тоне (ср.: Исторический вестник. 1897. Нояб. С. 594, 596). В письме упомянуты Александр Николаевич Веселовский (1838–1906) и Орест Федорович Миллер (1833–1889).

⁶ См. об этом: Там же. С. 600–601.

⁷ Цитаты из «Евгения Онегина», вторая – измененная (гл. VIII, стр. VIII; гл. II, стр. XIV).

⁸ Никольский в своей статье советовал Мережковскому отказаться от своих «титанических» увлечений и обратиться «к скромной, простой жизни людей одного с собою закала, – людей смиренных и добрых» (Там же. С. 595), а в конце статьи еще раз сказал о его «добрый и смиренной природе» (Там же. С. 601).

⁹ Измененная цитата из стихотворения Е.А. Боратынского «Гнедичу, который советовал сочинителю писать сатиры».

¹⁰ Образ из басни Эзопа.

¹¹ Ср. высказывание Никольского о переводах Мережковского: «Тщательная, гладкая и немного манерная, немного высокопарная проза г. Мережковского слишком монотонна и однообразна, чтобы уловлять особенности слога великих мастеров» (Там же. С. 599).

¹² Из дальнейшего контекста, а также из письма Перцова к Розанову от 4 декабря 1897 г. становится ясно, что речь идет о брошюре «Суд над Пушкиным».

¹³ Первая строка стихотворения А.Н. Апухтина (1867 г.).

¹⁴ Князь Эспер Эсперович Ухтомский (1861–1921), редактор-издатель «Санкт-Петербургских ведомостей» в 1896–1917 гг., сравнивается с Ф. Н. Булгариным.

¹⁵ Кн. Ухтомский в 1896 г. стал председателем правления Русско-китайского банка, а в декабре того же года вошел в правление Маньчжурской железной дороги. Ср. о нем в дневниковой записи Никольского от 15 июля 1897 г.: «Проныра Ухтомский везде юлит. И вот из таких пролаз выходят – тоже! – “государственные люди”. <...> Грязная шайка проходимцев» (*Дневник*. Т. 1. С. 104).

¹⁶ *Сигма* – литературный псевдоним Сергея Николаевича Сыромятникова (1864–1934).

О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

О журнале «Соловьёвские исследования»
“Solov’evskie issledovaniya” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издаётся с 2001 г., в состав его редколлегии входят специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов, Польши, Болгарии, Украины, Соединённых Штатов Америки, Италии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте <http://solovyov-studies.ispu.ru> и на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресам:

<http://solovyov-studies.ispu.ru/ru/archive> ,

<http://www.ispu.ru/node/6623>

Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

09.00.01 – Онтология и теория познания (философские науки),

09.00.03 – История философии (философские науки),

09.00.04 – Эстетика (философские науки),

09.00.05 – Этика (философские науки),

09.00.11 – Социальная философия (философские науки),

09.00.13 – Философская антропология, философия культуры (философские науки),

09.00.14 – Философия религии и религиоведение (философские науки),

10.01.01 – Русская литература (филологические науки),

10.01.03 – Литература народов стран зарубежья (с указанием конкретной литературы) (филологические науки),

10.01.08 – Теория литературы. Текстология (филологические науки),

24.00.01 – Теория и история культуры (культурология)

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, д. 34, ИГЭУ,
Межрегиональный научно-образовательный центр исследований
наследия В.С. Соловьёва – Соловьёвский семинар
т. (4932) 26-97-70, 26-98-57
e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-studies.ispu.ru>

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также
на: <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Главный редактор
Максимов Михаил Викторович,
д-р филос. наук, профессор
т. (4932) 26-97-70
факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96
e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaksimov@yandex.ru

О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Копию квитанции необходимо высылать на адрес редколлегии:

153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, Максимова М.В., или по E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки 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.

Обязательным условием публикации является **годовая** подписка на журнал «Соловьёвские исследования».

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), обзоров и рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD с распечаткой 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 (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..., сделан вывод..., изложена теория (концепция)... и т. п.).

В связи с подготовкой журнала к индексированию в Международной информационной аналитической системе Sciverse Scopus редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.

4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). Нумерация Списка литературы и ссылки на нее в тексте выполняются *без применения автоматической расстановки ссылок*.

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 изданий (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. Если «Список литературы» содержит все ссылки только на латинице, то раздел References может отсутствовать.

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>

5. *Оформление ссылок.* Ссылки на цитируемую литературу оформляются в тексте при использовании прямого цитирования (если цитата представляет собой развернутое, законченное высказывание) в квадратных скобках. Цитата обязательно должна вводиться в текст статьи, т.е. сопровождаться словами автора с указанием источника цитирования, например: В работе «Диалектика мифа» (1930 г.) А.Ф. Лосев пишет: «*Текст цитаты*» [1, с. 15] (первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника). Если используются приемы непрямого цитирования или частичное цитирование (т.е. отдельные слова, словосочетания, обороты речи), то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New

Roman, кегль 9, дается библиографическое описание цитируемого источника, 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.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объемом 4500 знаков без пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

- Ф.И.О. 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 Максимов

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru ; mvmaximov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2020. Вып. 3(67)

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 10.09.2020. Дата выхода в свет 30.09.2020.
Формат 70x100 1/16. Печать плоская. Усл. печ. л. 16,25. Уч.-изд. л. 16,92.
Тираж 100 экз. Цена свободная. Заказ № .

Адрес редакции и издателя:
ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»,
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39, строение 8