ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOVYOV STUDIES

2022 Выпуск 3(75)

> 2022 Issue 3(75)

Учредитель: ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина»

Журнал издается с 2001 года

ISSN 2076-9210

Релакционная 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

мова (отв. секретарь редколлегии), канд. филос. наук, г. Ивансе И.В. Борисова, науч. сотр. г. Москва, Россия Бурмистров К.Ю., канд. филос. наук, г. Москва, Россия А.Г. Гачева, д-р филол. наук, г. Москва, Россия Н.Ю. Грякалова, д-р филол. наук, г. Санкт-Петербург, Россия К.В. Зенкин, д-р искусствоведения, г. Москва, Россия М.В. Медоваров, канд. ист. наук, г. Нижний Новгород, Россия В.В. Межуев, канд. филос. наук, г. Москва, Россия В.И. Моисеев, д-р филос. наук, г. Москва, Россия В.В. Сербиненко, д-р филос. наук, г. Москва, Россия Е.А. Тахо Годи, д-р филол. наук, г. Москва, Россия О.Л. Фетисенко, д-р филол. наук, г. Санкт-Петербург, Россия Д.Л. Шукуров, д-р филол. наук, г. Иваново, Россия

Н.Г. Юрина, д-р филол. наук, г. Саранск, Россия **Международная редакционная коллегия:**

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

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва Соловьёвский семинар

Тел. (4932), 26-97-70, 26-97-75; факс (4932) 26-97-96 E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru http://solovyov-studies.ispu.ru

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

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

- © М.В. Максимов, составление, 2022
- © Авторы статей, 2022
- © ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина», 2022

СОДЕРЖАНИЕ

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

Романов Д.Д. Рецепция философских концепций Вл. С. Соловьева	
в эпистолярном наследии А. Белого	6
Смирнова Н.Н. От «тайны» к «религии» прогресса	
(В.С. Соловьев и М.О. Гершензон)	19
Сидорин В.В. Современные исследования философии	
Владимира Соловьева: Томас Немет	33
ДАНТЕ И СОЛОВЬЕВ: к 700-летию смерти Данте Алигьери	
Веселовский А.Н. Введение в «Божественную Комедию» Данте.	
Лекции по всеобщей литературе: курс 1887–1888 гг. Часть вторая.	
Лекции третья, четвертая, пятая / Подг. к публ. и коммент. С. Маццанти	
и А.Л. Рычкова	46
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ	
Ламанский В.И. Письмо второе. Об умственном и литературном общении	
Русских с их соплеменниками / Публ. и примеч. В.А. Куприянова,	
А.В. Малинова и Л. Налдониовой	74
Шаронов В.И. «Учение старика совершенно мною завладело»	87
Карсавин Л.П. Дух и тело / Подг. к публ. и коммент. В.И. Шаронова;	
nep. с лит. А.В	97
ЛИТЕРАТУРА И ФИЛОСОФИЯ	
Матвеева И.Ю., Евлампиев И.И. Петр I и Пугачев:	
зарождение идеи «народной империи» в творчестве А.С. Пушкина	123
Гачева А.Г. Творчество Ф.М. Достоевского как пролог	
к рождению русского космизма	140
Королева В.В. Черты гофмановской поэтики	
в романе Ф.М. Достоевского «Бесы»	159
Едошина И.А. Два юбилея, или о типе русского мыслителя:	
Аполлон Григорьев и Павел Флоренский	174
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	191
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ	

Founder: Federal State-Financed Educational Institution of Higher Education «Ivanovo State Power Engineering University named after V.I. Lenin»

The Journal has been published since 2001

ISSN 2076-9210

Editorial Board:

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

International Editorial Board:

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

Address:

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

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

Information about published articles is sent to the Russian Science Citation Index by agreement with «Scientific Electronic Library» Ltd. No. № 580-12/2012 LO of 13.12.2012. The journal is included into the database of periodicals "Ulrich's periodicals directory" (USA). The journal is indexed in Scopus since january 20, 2022.

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

CONTENT

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

in A. Beliy's epistolar heritage	6
Smirnova N.N. From the "Mystery" to the "Religion" of Progress (V.S. Solovyov and M.O. Gershenzon)	19
Sidorin V.V. Contemporary Studies of Vladimir Solovyov's Philosophy: Thomas Nemeth	33
DANTE AND SOLOVYOV: on the 700th Anniversary of the Death of Dante Alighieri	
Veselovsky A.N. An Introduction to Dante's "Divine Comedy". Lectures on General Literature: The Training Course 1887–1888. Part two. Lectures third, fourth, fifth / <i>Prepared for publication and commented by S. Mazzanti and A.L. Rychkov</i>	46
HISTORY OF PHILOSOPHY	
Lamansky V.I. The Second Letter. On the intellectual and literary communication of Russians with their fellow tribesmen / <i>The publication and notes were prepared by V.A. Kupriyanov, A.V. Malinov and L. Naldoniova</i> Sharonov V.I. "The old man's teaching completely took possession of me"	
Karsavin L.P. Spirit and body/ Preparation for publication and comments by V.I. Sharonov, translated from Lithuanian by A.V	97
LITERATURE AND PHILOSOPHY	
Matveeva I.Y., Evlampiev I.I. Peter I and Pugachev: the Birth of the Idea of a "People's Empire" in the Works of A.S. Pushkin	123
Gacheva A.G. The work of F.M. Dostoevsky as a prologue to the birth of Russian Cosmism	140
Koroleva V.V. Features of Hoffman's Poetics in F.M. Dostoevsky's Novel "Demons"	159
Edoshina I.A. Two Anniversaries, or type of Russian thinker: Apollon Grigoryev and Pavel Florensky	174
ON "SOLOVYOV STUDIES" JOURNAL	191
ON SUBSCRIPTION TO "SOLOVYOV STUDIES" JOURNAL	
INFORMATION FOR AUTHORS	193

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ¹

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

УДК 141.338:101.9 ББК 87.3(2)53-693

Дмитрий Дмитриевич Романов

Российский университет дружбы народов, кафедра социальной философии, кандидат философских наук, ассистент, Россия, Москва, e-mail: romanovbook@yandex.ru

Рецепция философских концепций Вл.С. Соловьева в эпистолярном наследии А. Белого

Аннотация. Представлены результаты исследования рецепции софиологических и теургических концепций Вл.С. Соловьева в эпистолярном наследии А. Белого, в первую очередь раннего периода становления философа и поэта-символиста до 1905 года. Утверждается, что из всех младосимволистов именно А. Белый был ближе всех к пониманию софиологии Вл.С. Соловьева и созданию собственной целостной системы теургического символизма на её основе. Обосновывается, что исходной позицией при построении этой системы явилась установка на синтез эсхатологии, учения о Мировой Душе и теургической роли художника-жизнетворца. Цель исследования — проследить зарождение учения А. Белого о символизме как миропонимании, самосознающей душе и коллективной личности, уходящего корнями в оригинальное прочтение философских концепций Вл.С. Соловьева. Обращение к переписке А. Белого с А.А. Блоком, Э.К. Метнером, Н.И. Петровской, А.С. Петровским объясняется тем, что именно в этих письмах обрисованы общие идейные контуры его концепций. Проведенный анализ эпистолярного материала дает предпосылки к пониманию метафизики А. Белого, концепции которой впоследствии оказались осложнены самим мыслителем, что затрудняет их истолкование современными исследователями.

Ключевые слова: символизм, эпистолярное наследие А. Белого, метафизика Андрея Белого, софиология, теургия, эсхатология, Мировая Душа, жизнетворчество, коллективная личность, эго-текст

1

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

[©] Романов Д.Д., 2022

Dmitry Dmitrievich Romanov

Peoples' Friendship University of Russia, department of social philosophy, PhD in Philosophy, assistant, Russia, Moscow, e-mail: romanovbook@yandex.ru

Reception of Vl.S. Solovyov's philosophical conceptions in A. Beliv's epistolar heritage

Abstract. The article presents results of research of VI.S. Solovyov's sophiological and theurgic concepts reception in the epistolary heritage of A. Beliy - first of all, the early period of philosopher and symbolist poet until 1905. It is argued, that of all the Young Symbolists, it was Beliy who was the closest to understanding Solovyov's sophiology and creating his own integral system of theurgic symbolism on its basis. It is substantiated, that the starting point in the construction of this system is the direction to synthesis of eschatology, World Soul doctrine and theurgic role of the life-creator artist. The purpose of this research is to trace the origin of Beliy's doctrine of symbolism as a worldview, a self-conscious soul and a collective personality, presented in detail much later, but rooted in the original reading of Solovyov. An appeal to the correspondence between Beliy and A.A. Blok, E.K. Metner, N.I. Petrovskaya, A.S. Petrovskiy and others, is justified by the fact that it is in these letters that the general ideological contours of his concepts are outlined. Later, they turned out to be eclectically complicated in many ways, which makes it difficult for modern researchers to fully understand them, but the epistolary material is a kind of compass in the confused area of Beliy's metaphysics. The epistolary material analysis provides the method of understanding Beliy's metaphysics, taken into account, that later his system concepts turned out to be complicated by the thinker himself, which makes it difficult for modern researchers to understand them holistically.

Key words; symbolism, A. Beliv's epistolary heritage, Andrey Beliv's metaphysics, sophiology, theurgy, eschatology, World Soul, life creation, collective personality, ego-text

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.3.006-018

К философскому взгляду на эпистолярное наследия А. Белого

Андрей Белый всегда подчеркивал прямое влияние идей Вл. Соловьева на своё творчество, но именно в ранний период становления поэта-символиста мистико-философские концепции софиологии, положительного всеединства и теургии органично и целостно развились в его душе, склонной к метафизическому миросозерцанию. Девятнадцатилетний Борис Бугаев² присутствовал лично (май 1900 г.) при чтении Вл.С. Соловьевым «Повести об антихристе» в доме брата философа М.С. Соловьева. И там же удостоился чести задать философу несколько вопросов о смысле таких понятий, как человекобог и богочеловек. Уже сам образ Соловьева, образ странствующего мага или изможденного пустыней пророка, его длинные пальцы, грива волос, его смех и внимательный взгляд искристых глаз обвораживали молодого поэта. И конечно, сами темы конца времен, судьбы христианства и хода мировой истории занимали юного

² Борис Николаевич Бугаев – настоящее имя Андрея Белого (псевдоним предложен М.С. Соловьевым).

Белого – это и в целом было одним из главных дискурсов начала века. Помимо знаменитых «Симфоний» (1900–1904 гг.), поэмы «Первое свидание» и стихотворений «Владимир Соловьев» (1903 г.) и «Раздумье» (1901 г.), прямо или косвенно указующих на личность философа, Белый пишет ряд культурфилософских статей, вдохновленных учением и персоной Соловьева, - «Апокалипсис в русской поэзии» (1905 г.), «Владимир Соловьев» (1907 г.), «Интеллигенция и церковь» (1902 г.), «О теургии» (1903 г.) и др. Однако почти без внимания исследований остается след соловьевских идей в эпистолярном наследии Белого. А ведь именно там раскрывается смелая, оригинальная и зачастую очень интимная и от того искренняя, хотя и не всегда чётко отшлифованная мысль молодого поэта. Своеобразие стиля его писем – экзальтированная изоляция своего «Я» в мифо-символической реальности жизнетворчества при глубоком уважении к мысли собеседника и выражение детской дружеской любви, граничащей с пылкой страдающей враждебностью, – воплощается в строках гениального, хотя и своеобразно юродствующего художника, стилем и манерой уходящего в запредельное. Там системы отвлеченно-сухой метафизики уже не могут найти подходящих категорий для описания новой реальности – там уместны только тезаурусы «мистических зорь».

Следует отметить, что наше исследование в большей степени использует философскую методологию и в меньшей степени – филологическую, выявляет мировоззрение А. Белого в аспекте преемства им религиознофилософских идей Соловьева. Обращение к эпистолярному наследию раннего периода становления А. Белого обосновано тремя факторами. Во-первых, после 1905 года Белый пересматривает отношения с рядом корреспондентов из символистского круга, резко и безапелляционно пресекая некоторые дискуссии. Во-вторых, переписка «зрелого» и «позднего» Белого заслуживает отдельных исследований. В-третьих, именно в письмах раннего периода становления А. Белого стоит искать соловьевские корни метафизики, поскольку в дальнейшем антропософский аспект вытесняет (хотя и не полностью) ее софиологическую составляющую. Мы отдаем отчет в том, что при данной выборке без внимания останутся такие невероятно ценные материалы, как, например, переписка Белого с Р.В. Ивановым-Разумником и Вяч. Ивановым, где также ведется разговор о наследии Соловьева. Это может стать материалом для будущих изысканий.

В философском плане нас интересуют вопросы мистикоинтуитивистского понимания истории, религиозного опыта, соотношения воли и бытия, целого и частного, души и тела в контексте прочтения Белым этих идей у Соловьева и их отражение в переписке с А.А. Блоком, Э.К. Метнером, А.С. Петровским, Н.И. Петровской, М.К. Морозовой и др. Именно в этих письмах обрисованы общие идейные контуры его концепций в момент их зарождения. Позднее они во многом окажутся эклектично осложнены, что затруднит их понимание современными исследователями. В любом случае эпистолярный материал является своеобразным компасом в запутанной области метафизики Белого.

То, что Белый является последователем Соловьева, сомневаться не приходится. Так, Иванов-Разумник, анализируя раннее творчество поэта и его роман «Петербург», апокалиптический символизм которых тяготеет к позднему творчеству философа всеединства, пишет: «Эсхатологические чаяния, вне которых не понятен Андрей Белый, имели свой исток в проповеди последних лет Владимира Соловьева, этого, быть может, единственного в то время подлинного "символиста"; и если А. Белый "символист" – то лишь как ученик Соловьева» [1, с. 35].

Акцент нами ставится на прозу и поэзию А. Белого времен «Симфоний» и первых стихотворных сборников (1903–1908 гг.), где, вопреки декадентской тенденциозности, ожидание грядущего Христа и видения «Жены Облаченной В Солнце» выступают основными лейтмотивами. Однако стоит принять во внимание и теургическую программу символистов, в которой искусство тождественно жизни и направлено на преображение объективной реальности. Мы не должны рассматривать символизм только как специфическую организацию художественной формы («искусство ради искусства»), но согласны с замечанием В.Ф. Ходасевича о том, что «символизм не хотел быть только художественной школой, литературным течением. Все время он порывался стать жизненно-творческим методом, и в том была его глубочайшая, быть может, невоплотимая правда, но в постоянном стремлении к этой правде протекла, в сущности, вся его история» [2, с. 7]. Отсюда, по мнению некоторых исследователей³, берет начало «адресованный» жанр, вобравший как художественно-эстетический аспект словесности, так и непосредственно живой праксис, обращение к конкретному лицу с интенцией обнаружения своего «Я» в диалоге с другим. Жизнетворчество подразумевает сотворение судьбы и личности через теургическую практику, открытую художнику, в которой он со-творит вместе с Богом, по выражению Вл.С. Соловьева, «пересоздает существующую действительность»⁴. Здесь Соловьев говорит о миссии искусства как органической основы отношения человека к природе и Богу. Художественное творчество отныне не должно пониматься ни как подражание, ни как объективация внутреннего мира, но творец наделяется статусом теурга, знающего глубинные связи вещей и эксплицирующего это знание на языке мистических символов. Отношения искусства и жизни, следующей по теургическому пути, можно назвать жизнетворчеством. На примере переписки Белого с М.К. Морозовой, в которую поэт был влюблен как в воплощение Софии, исследователи А.В. Лавров и Дж. Малмстад показывают, что «письма Белого к Морозовой могут восприниматься как составные части некоего единого текста, как разножанровые вариации "жизне-

³ См.: Берендеева И.А. Тематическое и стилистическое многообразие писем А. Блока // Вестник Челябинского государственного университета. 2007. № 15. С. 28 [3].

⁴ См.: Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Собр. соч.: в 2 т. Т. 1 / сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1990. С. 744 [4].

творческой" темы»⁵. Авторы подчеркивают, что для младосимволистов общим местом являлось поклонение Премудрости Божией, воплощенной в лице женщины, и в этом аспекте жизнетворческая активность проявлялась не только в создании произведений искусства, но и в служени религиозно-мистического толка. Говоря о символизме в целом, стоит отметить, что именно в нем ярче всего проявлялось влияние Соловьева и его идеи художника-пророка и священнослужителя⁶. В жизнетворческом синтезе – соединении ноуменального и феноменального мира в реальности художественного символа — одухотворенное действие становится теургией. Так, А. Белый пишет: «Соединение вершин символизма как искусства с мистикой Владимир Соловьев определял особым термином. Термин этот — теургия» [7, с. 253]. Ряд религиозных мыслителей, в числе которых и прот. Георгий Флоровский, отмечают, что идея возвращения к религиозному и эсхатологическому мироощущению через теургическую эстетику характеризует творчество символистов⁷.

Таким образом, символ Вечной Подруги, Софии Премудрости или Девы Зари — неотъемлемый атрибут теургической миссии художника, и эсхатологические настроения Белого полны ожидания мистической встречи горнего с дольним. Подобные настроения Белого очень емко охарактеризовал В.В. Бычков, назвав их «экзистенциальным переживанием символизма» и «опытом совершенствования собственного сознания на путях проникновения в сокровенные сферы бытия» 3. Это и было основной темой его первых философских писем — к Эмилию Метнеру и Александру Блоку.

Теургическая эсхатология: Мировая Душа как Ewig Weibliche

Эсхатологические мотивы, о которых в процитированных выше «Вершинах» пишет Р.В. Иванов-Разумник, с особой ясностью обнаруживаются в переписке с Э. Метнером, старшим другом и авторитетным для поэтасимволиста собеседником. Метнер органически воспринимает специфически германское представление о духе музыки, миф о гибели богов и смысл слов Гете о Вечной Женственности. Стиль писем Белого — следование за собеседником вплоть до языкового подражания. Но оно выступает попыткой прорыва

_

 $^{^5}$ См.: Лавров А.В., Малмстад Дж. «Прекрасная Дама» Андрея Белого // Белый А. Ваш рыцарь: письма к М.К. Морозовой. 1901–1928 / под ред. А.В. Лаврова, Дж. Малмстад. М.: Прогресс-Плеяда, 2006. С. 9 [5].

⁶ О том, что все ключевые учения русской религиозной философии происходят из художественной литературы, на примере Соловьева см.: Clowes E.W. Philosophical language between revelation and reason: Solovyov's search for total unity // Clowes E.W. Fiction's overcoat: Russian literary culture and the question of philosophy. Ithaca: Cornell University Press, 2004. P. 103–130 [6].

⁷ См.: Крылов Д.А. Идея «Софии», религиозное дело Владимира Соловьева и символизм Андрея Белого // Вестник Московского Университета. Философия. 2005. № 5. С. 4 [8]. О демиургическом аспекте творчества в символизме Белого см.: Malmstad J.E. Andrey Bely: spirit of symbolism. N-Y.: Cornell University Press, 1987, P. 293 [9].

⁸ См.: Бычков В.В. Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007. С. 519–520 [10].

в интерсубъективную реальность, попыткой всегда безуспешной. И это следование продолжается до определенной границы, после которой начинается своеобразное и яркое выражение мистического опыта, в котором уже нет собеседника и манера описания которого уникальна. Как метко отметил Ф.А. Степун, Белый не мог и не хотел выходить за пределы изолированного «Я», помещая в эти пределы весь мир. И собеседник часто нужен ему лишь как точка входа в сферу своего собственного «Я». Так и немец Метнер служит как бы проводником концепта Ewig-Weibliche, с гордостью воспринятого им от своего соотечественника Гете. Но Белый синтезирует его с соименным концептом Соловьева, художественно эксплицированным в стихотворении Das Ewig-Weibliche (1898 г.), и на этом синтезе строит уже свою философию Вечной Женственности. Следует выяснить, имеет ли тут место генетически более глубокая, корневая органическая рецепция учения Соловьева о Премудрости Божией.

Чтобы ответить на вопрос о самой возможности преемственности идей, нужно определить, как Белый понимает саму природу идей. Письма Белого к Метнеру изобилуют идеями теософского эзотеризма, в них идёт анализ соотношения теургии и теософии. А. Белый пишет: «Равнодействующая между теософией и теургией будет заключаться в расширении идейности в вещах до степени родовых и т.д. идей. А так как идея по существу своему символична (во временном вневременное – σύμβολον), то в расширении и углублении символа и будет заключаться это слияние теософии, как начала и теургии, как кониа. Скажу далее: эзотеризм эзотеризма, т. е. символ символа уже близит к воплощению»⁹ (с. 171). Белый пишет здесь о грядущем царстве Вечной Женственности как Церкви, которая наступит перед концом мира. Мистерия женственности была очень близка ему, как и Вячеславу Иванову, и конец мира мыслится им как конец разобщенного состояния человечества после осуществления этой мистерии. Цельное знание и особый тип мышления (знание-жизнь), приводящий к нему, выступают здесь попыткой преодоления проблемы антиномий Канта, разрыва между ноуменальным и феноменальным. Вещь у Белого становится идеей, а идея - вещью в символическом мировосприятии. Система символов, функционирующая по законам поэтической структуры, то есть язык искусства, - как раз тот метод, которым идеи могут быть переданы от одного человека другому без интерпретационного искажения. Центральным же символом, структурирующим всю новую реальность, теургически воссозданную, является София, Вечная Подруга, Лучезарная Дева (тут Белый приводит множество ее имен). Она олицетворяет субстанциальное начало, вечное и неизменное, присутствующее в процессуальности становления всей человеческой культуры.

⁹ Здесь и далее цитаты из переписки А. Белого и Э. Метнера приводятся по изданию: Андрей Белый и Эмилий Метнер. Переписка. 1902–1915. Т. 1: 1902–1909 / вступ. ст. А.В. Лаврова; подгот. текста, коммент. А.В. Лаврова, Дж. Малмстада и Т.В. Павловой. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 744 с. [11].

В своих письмах Метнеру Белый часто упоминает о закатах – символах начала и конца. Ему важен их цвет, и особенно волнует сочетание розового и золотого цветов, которые он трактует как явление Логоса в Душе Мира, рождения человека в церкви, т.е. богочеловечества. В письме от 7 августа 1902 г. встречаем первое важное упоминание о Соловьеве: «По Соловьеву, Логос, воплощаясь в Душу Мира, тем самым нисходит в мир» (с. 93). Но, несмотря на преемственность, с точки зрения Белого, Соловьев должен быть переосмыслен в теософско-теургическом ключе. Белый понимал свойственную интеллигенции его круга тенденцию поиска конкретного воплощения Вечной Женственности, живого общения с ней. Отвлеченное знание, с критикой которого выступал Соловьев, преодолевается в Серебряном веке разными путями, и Белый предостерегает от вульгаризации эзотерического знания, указывая Метнеру между прочим и на Розанова, и на позицию современной ему церкви, которая обвиняет символистов в содомском грехе, когда те (речь о заседаниях у Д.С. Мережковского) проповедуют свой Третий Завет. В этом месте письма Белый цитирует строки Соловьева: «Знайте же – Вечная Женственность ныне в теле нетленном на землю идет» (с. 151–152). Здесь звучит древний вопрос, озвученный Платоном в «Пире», о выборе между Афробітп Ούρανία и Αφροδίτη Πάνδημος – вопрос о смысле любви. Искать сущность Души Мира путем приписывания ее черт конкретной личности – значит, как выводит Белый, пойти против истиной софиологии, встать на путь антихристианства. Вскоре это послужит причиной «мистического раскола» между Белым и Блоком. Научить человечество символизму как языку для описания грядущей реальности, то есть эсхатологическому символизму, – вот задача, которую Белый ставит перед собой в ранних письмах.

Еще в 1903 году в письме от 9 августа (до роковой встречи с женой Блока) Белый предупреждает свою возлюбленную Н.И. Петровскую: «Вы противополагаете мистической влюбленности в Душу Мира земной образ любви. Но если сама Душа Мира есть только углубленная относительность, то насколько относительна эта земная любовь. Если влюбленность в Душу Мира есть последнее звено всякой земной любви, выход из Нее к Богу, то перенесение ее на земной образ есть величайший ужас – астартизм, который и пытается провозгласить Розанов» [12, с. 202]. Стремление к запредельному, уход от плотского к трансцендентному, с одной стороны, и конкретно-телесное временное воплощение, с другой, Белый пытается уравновесить в реальности символа. Для него конкретное есть не столько воплощение, которое всегда неполноценно (здесь Белый согласен с Кантом), сколько символ. И потому обосновать теорию символизма кажется ему важнейшей задачей, стоящей перед философией, искусством, религией и тем, что он называет бытом или жизнетворчеством.

Отношения искусства и религии — еще один важный вопрос. Монадология и энергизм, с точки зрения Белого, объединяются у Соловьева в учении о центральной монаде, «которая есть в то же время и идея, т.е. вечно-сущее, непреходящее, типичное в известной вещи» (с. 276). Здесь Белый пытается

обосновать свое учение о символе мистическим идеализмом учителя. Девять ангельских чинов Белый в письмах Метнеру уподобляет иерархии идей, и высшая идея оказывается Душой Мира, отблеск которой можно обнаружить в реальности искусства. Искусство уже не мыслится в категориях мастерства и гениальности, оно становится пророчеством, искусство подчинено религии, и теург становится на место гения. А задача теурга — увести человеческий род из гибнущего мира в небеса идей, где он, следуя за Вечной Женственностью, встретится с Христом¹⁰.

Не менее интересна и эстетика эсхатологии, о которой Белый в очень интимном тоне сообщает Метнеру в письме от 10 декабря 1903 г.: «Опять хочу осыпать себя белыми душистыми цветами – утонуть в знаменательном отсвете пунцовой, церковной лампадки. Да вот о пунцовом – не следует путать пунцовое с красным (с алым). Пунцовое ближе к пурпуру, а пурпур – это огонь не злых земных страстей ("а вдали, догорая, дымилось злое пламя земного огня", Вл. Сол<овьев>), а огонь Божий, который сожжет небо и землю и отделит праведников (которым он в восхищение) от грешников (которым он воздаст за алость их деяний). Вот почему я стою за символ. Символ, указывая соединением многого в одно на относительность относительного, способом от противного устремляет взоры к Вечности. Вот почему по сравнению с феноменализмом поверхностной жизни символ существеннее. Но и он относителен (ибо символ прежде всего - сравнение многого в одном отношении)» (с. 392-393). Белый своеобразно интерпретирует символ как неуловимость бытия, его несубстанциальность. Для него реальность – всегда процесс, а не неподвижное единство, и Блок в переписке с ним подмечает, что ритм для Белого как поэта заменен логосом, как его понимает Гераклит¹¹. И сам Белый часто упоминает диалектику Гераклита, противопоставляя её элеатской статичной замкнутости бытия на себе самом. Язык цветов Белый заимствует у Гёте, который в цветовых переходах видит указание на изменчивость мира, постоянное завершение и неуловимую, но всегда присущую настоящему моменту границу перехода из состояния в состояние. Эта перманентная пограничность характеризует апокалиптическое мышление Белого, наиболее адекватно выражающее себя в цветовом символизме.

Двойственность софиологии и «мистический раскол»

Другой не менее важный корреспондент Белого, А.А. Блок, в письмах признается, что система Белого крайне сложна для понимания. Впрочем, и сама переписка двух поэтов-мистиков вряд ли может претендовать на просто-

 $^{^{10}}$ Андрей Белый и Эмилий Метнер. Переписка. 1902—1915. Т. 1: 1902—1909 / вступ. ст. А.В. Лаврова; подгот. текста, коммент. А.В. Лаврова, Дж. Малмстада и Т.В. Павловой. М.: Новое литературное обозрение, 2017. С. 277—278 [11].

¹¹ Андрей Белый и Александр Блок. Переписка. 1903–1919 / подгот. текста, публ., предисл. и коммент. А.В. Лаврова. М.: Прогресс-Плеяда, 2001. С. 31 [13].

ту понимания. В комментариях к ранним письмам, которые Белый составил в 1926 году, он называет себя соловьевцем, и в этом видит причину растущего непонимания между корреспондентами. Дело в том, что Блок трактует софийный символ Соловьева совершенно иначе, ему куда ближе софиоцентрический символизм, нежели христоцентрический, как у Белого (яркое подтверждение последнего – поэма «Христос воскрес» (1918 г.)). В июне 1903 Белый пишет роковое письмо, в котором требует по пунктам ответить на несколько четко сформулированных вопросов, касающихся сущности Софии, как ее понимает Блок. С этого письма начинает усиливаться непонимание и одновременно дружеская любовь. На один из вопросов Блок отвечает так: «Я скажу, что я люблю Христа меньше, чем Ee «Софию», и в "славословии, благодарении и прошении" всегда прибегну к Ней»¹² (с. 69). Очевидное утверждение абсолютных истин в христианстве, присущее философии Соловьева, таким образом, свойственно и Белому, но неприемлемо для молодого Блока. Тем яснее звучит призыв Белого: «Милый, дорогой Александр Александрович, не бросайте ни Церкви, ни Соловьевских "костылей". Подай Боже всем такие "костыли"» (с. 95). Неоднократно слышен у автора «Симфоний» и призыв вернуться к философии всеединства, от которой отказываются Брюсов, Бальмонт, Мережковский в пользу декадентства и отвлеченного искусства. Блок кажется ему метущимся между двух «лагерей», и Белый в переписке пытается вернуть его к чистому религиозному миросозерцанию через софиологию Соловьева. Но она тут не цель, а средство. Стоит отметить, что эпистолярный жанр в данном случае является полноценной реализацией жизнетворческой интенции, ведь столь глубоко чувствующие друг друга мыслители, не были знакомы очно.

Расхождение во взглядах (мистический раскол¹³) обостряется задолго до встречи Белого с женой Блока — ещё в начале 1903-го, и связано оно с двойственностью понимания Софии самим Соловьевым в «Чтениях о Богочеловечестве», где указывается на то, что София — существо двойственное¹⁴. С точки зрения Белого, Мировая Душа, воплотившая Христа, является предикацией некой солнечной девы, олицетворяя принцип чистоты. А та же Душа, не знающая Христа, — астартическая сущность. Чем в действительности она предстаёт, Белый не может сказать, но указывает на необходимость музыкального мышления, в котором разворачивается апокалиптическая диалектика. «Прекрасная дама» для Белого становится предвестницей апокалипсиса, о чём он пишет в «Весах» в 1905 году в статье

1/

¹² Здесь и далее цитаты из переписки А. Белого и А. Блока приводятся по изданию: Андрей Белый и Александр Блок. Переписка. 1903–1919 / подгот. текста, публ., предисл. и коммент. А.В. Лаврова. М.: Прогресс-Плеяда, 2001. 608 с. [13].

¹³ О психологическом аспекте «раскола» в контексте софиологического дискурса см.: Ljunngren M. Bely and Aleksandr Blok // Poetry and Psychiatry: Essays on Early Twentieth-Century Russian Symbolist Culture. Boston: Academic Studies Press, 2014. P. 18–25 [14].

¹⁴ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // В.С. Соловьев. Соч. в 2 т. Т. 2 / сост., подгот. текста и прим. Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского. М.: Правда, 1989. С. 131 [15].

«Апокалипсис в русской поэзии». Взволнованность и напряженное всматривание в теургические символы связаны именно с ожиданием конца, когда символы, как бы служащие религиозно-космологической «мистерии» и явленные через искусство поэзии, открывают всему человечеству божественную истину завершения всемирной истории. И прежде этого, непознанная и тайно сущая в человечестве, прибудет в теле нетленном сама София. В позднейших комментариях к письмам Белый предлагает разрешение мучившего Блока парадокса о восходящей и нисходящей природе Софии. Он призывает «думать мыслями Владимира Соловьева – мобилизовавшего тут мысли гностика Валентина» (с. 73), для которого именно христианский гнозис должен освободить Софию Ахамот, падшую душу, и не соблазниться ей, оставить её тайну нетронутой, но преклониться перед этой тайной, как перед святыней. Соблазн же может проявляться как в содомском искушении об ангелах, так и в прелести увидеть воплощённую Душу Мира в земной женщине. Последнее и случается через два года с обоими символистами и женой Блока – Любовью Дмитриевной Менделеевой. Подробнее о метафизике подобного прельщения рассуждает и сам Белый в переписке с А.С. Петровским¹⁵. А сдержанный тон этой переписки вызван критическим отношением Петровского к Соловьеву времен «Трех разговоров». Белый принимает от Петровского критику своих рецепций Софии и усваивает общий тон недоверия к мистическому аспекту жизнетворчества его современников, однако отстаивает важность идей о конце истории и гениальность предсмертных публикаций Соловьева¹⁶.

Сам же Белый обвиняет Блока в нечуткости к реальности символов, проявившейся в разграничении символизма и воплощения, в грубости его софиологии — Блок понимает Софию не как идею человечества, что согласовалось бы с учением Соловьева, но как конкретную индивидуальность, отделенную от всечеловеческой стихии, отказавшуюся от встречи с обществом как жизньюдля-других. Это своего рода софиологический эскапизм¹⁷. Жизнетворческая интенция Блока приводит его к субъективному, а не соборному, к диссонирующему, а не симфоническому сознанию и, следовательно, к имманентному индивидуализму, в то время как Белый начинает разрабатывать учение о коллективной личности. Но это происходит уже после встречи с Р. Штайнером в 1912-м году. А нам важен комментарий на всё то же письмо, где Белый пишет: «Она всегда между человеком с одной стороны и Христом с другой; так брал её Соловьев; и оттого называл "Девой Радужных Ворот". Она — подвижна и сре-

 $^{^{15}}$ См.: Петровский — Белому. 01 августа 1904 г. // Андрей Белый и Алексей Петровский. Переписка. 1902—1932 / вступ. статья, сост., коммент., подгот. текста Дж. Малмстада. М.: Новое литературное обозрение, 2007. С. 83 [16].

¹⁶ См.: Белый – Петровскому. 10 августа 1904 г. // Андрей Белый и Алексей Петровский. Переписка. 1902—1932 / вступ. статья, сост., коммент., подгот. текста Дж. Малмстада. М.: Новое литературное обозрение, 2007. С. 99 [17].

¹⁷ Противоположная точка зрения связывает софиологию Блока с концепцией его творческого самопознания и поиском самоидентичности. См. об этом: Minets D. Mythorealistic Concept of «Beautiful Lady» in the Structure of the Author's Identity (Based on the Diaries of Alexander Blok) // International journal of environmental and science education. 2016, Vol. 11, № 15. P. 7465–7475 [18].

динна, как всякое со-, а не как интер-: как со-циал, как со-национал, как соличие, как со-знание и т.д.» (с. 77). Закатами и небесами, проницавшими жизненную ткань символистского «быта», Соловьев вводил в жизнетворчество Белого идею цельного со-бытия, драматизируя его связь со своим «двойником» Блоком, привносящим инобытийное и, как выражался П.Д. Святополк-Мирский, пассивное восприятие реальности.

Тут мы можем найти ключ к последующей метафизике коллективной личности у Белого. Как отмечает в своей статье «Идея Софии, "религиозное дело" Владимира Соловьева и символизм Андрея Белого» Д.А. Крылов, «он ставит перед собою задачу — "переплавить" философию Соловьева в конкретный символизм, где главное место займет его указание "зари" (проблема Софии как объединяющей личное с коллективным)» [8, с. 11].

В переписке с Блоком вновь проявляется тот же стиль живого философствования Белого – в диалоге до определенной черты, после которой начинается монолог одинокого «Я», развившийся через двадцать лет в учение о самосознающей душе, которому Белый посвятит себя до конца своих дней¹⁸.

Резюмируя результаты исследования основных путей рецепции концепций Вл. Соловьева в письмах А. Белого, можно предложить следующую их типологию: софиологический дискурс, христологический дискурс, эсхатологическое понимание культуры. Первый путь подразумевает развитие тем Души Мира, Вечной Подруги, Ewig Weibliche. Он берет начало в поэтическом наследии Соловьева, Данте и Гете и должен быть рассмотрен как необходимое условие жизнетворчества – проблемы воплощенности и символизации Софии. Христологический дискурс эксплицирует необходимость присутствия Христа-Логоса в жизни человека и художника, ответственного за теургическое преображение реальности. Третий путь — это предчувствие поворотной точки в культурно-историческом процессе, точки встречи человеческого и божественного, обнаружения субстанциального непреходящего начала в процессуальности исторического бытия. Первый и второй пути связаны с третьим, и в целом органичная интеграция концепций на всех уровнях рецепции, отраженная в эпистолярном наследии со всей присущей ему жизненной полнотой, может свидетельствовать о глубинном понимании А. Белым софиологических идей предтечи русского символизма Вл.С. Соловьева.

Список литературы

1. Иванов-Разумник Р.В. Вершины. Петроград: Колос, 1923. 246 с.

2.Ходасевич В.Ф. Конец Ренаты // Ходасевич В.Ф. Собр. соч. в 4 т. Т. 4. М.: Согласие, 1997. С. 7–19.

¹⁸ См.: Белый А. История становления самосознающей душив двух книгах / сост., подгот. изд. М.П. Одесский и др.; отв. ред. О.А. Коростелев, М.Л. Спивак. Кн. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2020. 640 с. [19]; а также наиболее целостное на сегодняшний день герменевтическое исследование этой работы см.: Schmitt A. Hermetischer Symbolismus: Andrej Belyjs «Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši». Berlin: Peter Lang GmbH, 2019. 432 p. [20].

- 3. Берендеева И.А. Тематическое и стилистическое многообразие писем А. Блока // Вестник Челябинского государственного университета. 2007. № 15. С. 27–32.
- 4. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Собр. соч. в 2 т. Т. 1 / сост., общая ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1990. С. 581–745.
- 5. Лавров А.В., Малмстад Дж. «Прекрасная Дама» Андрея Белого // Белый А. Ваш рыцарь: письма к М. К. Морозовой. 1901—1928 / под ред. А.В. Лаврова, Дж. Малмстад. М.: Прогресс-Плеяда, 2006. С. 3—32.
- 6.Clowes E.W. Philosophical language between revelation and reason: Solovyov's search for total unity // Fiction's overcoat: Russian literary culture and the question of philosophy. Ithaca: Cornell University Press, 2004. P. 103–130.
- 7. Белый А. Символизм как миропонимание // Символизм как миропонимание / сост., вступ. ст. и примеч. Л.А. Сугай. М.: Республика, 1994. С. 244–255.
- 8.Крылов Д.А. Идея Софии, «религиозное дело» Владимира Соловьева и символизм Андрея Белого // Вестн. моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2005. № 5. С. 3–19.
 - 9.Malmstad J.E. Andrey Bely: spirit of symbolism. N-Y.: Cornell University Press, 1987. 375 p.
 - 10. Бычков В.В. Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007. 743 с.
- 11. Андрей Белый и Эмилий Метнер. Переписка. 1902—1915. Т. 1: 1902—1909 / вступ. ст. А.В. Лаврова; подгот. текста, коммент. А.В. Лаврова, Дж. Малмстада и Т.В. Павловой. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 744 с.
- 12. Белый А., Петровская Н.И. Письма // Минувшее: исторический альманах. В 25 т. Т. 13. СПб.: Atheneum, Феникс, 1993. С. 198–215.
- 13. Андрей Белый и Александр Блок. Переписка. 1903–1919 / подгот. текста, публикация, предисл. и коммент. А.В. Лаврова. М.: Прогресс-Плеяда, 2001. 608 с.
- 14. Ljunngren M. Bely and Aleksandr Blok // Poetry and Psychiatry: Essays on Early Twentieth-Century Russian Symbolist Culture. Boston: Academic Studies Press, 2014. P. 18–25.
- 15. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2 / сост., подгот. текста и примеч. Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского. М.: Правда, 1989. С. 5–171.
- 16. Петровский Белому. 01 августа 1904 г. // Андрей Белый и Алексей Петровский. Переписка. 1902—1932 / вступ. ст., сост., коммент., подгот. текста Дж. Малмстада. М.: Новое литературное обозрение, 2007. С. 82—97.
- 17. Белый Петровскому. 10 августа 1904 г. // Андрей Белый и Алексей Петровский. Переписка. 1902–1932 / вступ. ст., сост., коммент., подгот. текста Дж. Малмстада. М.: Новое литературное обозрение, 2007. С. 97–103.
- 18. Minets D. Mythorealistic Concept of «Beautiful Lady» in the Structure of the Author's Identity (Based on the Diaries of Alexander Blok) // International journal of environmental and science education. 2016. Vol. 11. № 15. P. 7465–7475.
- 19. Белый А. История становления самосознающей души: в 2 кн. Кн. 1 / сост., подгот. изд. М.П. Одесский и др.; отв. ред. О.А. Коростелев, М.Л. Спивак. М.: ИМЛИ РАН, 2020. 640 с.
- 20. Schmitt A. Hermetischer Symbolismus: Andrej Belyjs «Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši». Berlin: Peter Lang GmbH, 2019. 432 p.

References

(Sources)

Collected Works

- 1. Clowes, E.W. Philosophical language between revelation and reason: Solovyov's search for total unity, in Clowes, E.W. *Fiction's overcoat: Russian literary culture and the question of philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 2004, pp. 103–130.
- 2.Solov'ev, V.S. Kritika otvlechennykh nachal [Criticism of abstract principles], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 2 t., t. 1* [Collected Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 581–745.

3.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. 5–171.

Individual Works

- 4.Belyy, A. *Simvolizm kak miroponimanie* [Symbolism as a world understanding]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 244–255.
- 5.Belyy, A., Metner, E. *Perepiska 1902–1915 v 2 t., t. 1: 1902–1909* [Correspondence 1902–1915 in 2 vol., vol. 1: 1902–1909]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2017. 744 p.
- 6.Belyy, A., Petrovskaya, N.I. Pis'ma [Letters], in *Minuvshee: istoricheskiy al'manakh, v 25 t., t. 13* [Past: historical almanac, in 25 vol., vol. 13]. Saint-Petersburg: Atheneum, Feniks, 1993, pp. 198–215.
 - 7.Belyy, A., Blok, A. *Perepiska* [Correspondence]. Moscow: Progress-Pleyada, 2001. 608 p.
- 8.Belyy, A., Petrovsky, A.S. *Perepiska: 1902–1932* [Correspondence: 1902–1932]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2007, pp. 82–97. 296 p.
- 9.Belyy, A., Petrovsky, A.S. *Perepiska: 1902–1932* [Correspondence: 1902–1932]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2007, pp. 97–103. 296 p.
- 10. Belyy, A. *Istoriya stanovleniya samosoznayushchey dushi v 2 kn., kn. 1* [The history of the formation of a self-conscious soul in 2 book, book 1]. Moscow: IMLI RAN, 2020. 1432 p.
 - 11. Ivanov-Razumnik, R.V. Vershiny [Highs]. Petrograd: Kolos, 1923. 246 p.
- 12. Khodasevich, V.F. Konets Renaty [Renata's end], in Khodasevich, V.F. Sobranie so-chineniy v 4 t., t. 4 [Collected Works in 4 vol., vol. 4]. Moscow: Soglasie, 1997, pp. 7–19. 744 p.
- 13. Lavrov, A.V., Malmastadt, J. «Prekrasnaya Dama» Andreya Belogo ["Beautiful Leady" of Andrey Beliy], in Belyy, A. *Vash rytsar': pis'ma k M.K. Morozovoy. 1901–1928* [Your knight: letters to M.K. Morozov. 1901–1928]. Moscow: Progress-Pleyada, 2006, pp. 3–32.

(Articles from Scientific Journals)

- 14. Berendeeva, I.A. Tematicheskoe I stilisticheskoe mnogoobrazie pisem A. Bloka [Thematic and stylistic diversity of A. Blok's letters], in *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2007, no. 15, pp. 27–32.
- 15. Krylov, D.A. Ideya Sofii, «religioznoe delo» Vladimira Solov'eva i simvolizm Andreya Belogo [The idea of Sophia, the "religious cause" of Vladimir Solovyov and the symbolism of Andrei Beliy], in *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Philosophia*, 2005, no. 5, pp. 3–19.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

- 16. Ljunngren, M. Bely and Aleksandr Blok in *Poetry and Psychiatry: Essays on Early Twentieth-Century Russian Symbolist Culture*. Boston: Academic Studies Press, 2014, pp. 18–25.
- 17. Minets, D. Mythorealistic Concept of "Beautiful Lady" in the Structure of the Author's Identity (Based on the Diaries of Alexander Blok), in *International journal of environmental and science education*, 2016, vol. 11, no. 15, pp. 7465–7475.

(Monographs)

- 18. Bychkov, V.V. *Russkaya teurgicheskaya estetika* [Russian theurgic aesthetics]. Moscow: Ladomir, 2007. 743 p.
- 19. Malmstad, J.E. Andrey Bely: spirit of symbolism. New-York: Cornell University Press. 1987. 375 p.
- 20. Schmitt, A. Hermetischer Symbolismus: Andrej Belyjs "Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši". Berlin: Peter Lang GmbH, 2019. 432 p.

УДК 1:008(47) ББК [83.3+ 87.3](2)522

Наталья Николаевна Смирнова

Институт мировой литературы имени А.М. Горького Российской академии наук, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела теории литературы, Россия, Москва, e-mail: nnsmirnova@mail.ru

От «тайны» к «религии» прогресса (В.С. Соловьев и М.О. Гершензон)

Аннотация. Рассматривается влияние идей В.С. Соловьева на размышления М.О. Гершензона 1910-1920-х гг. о прогрессе, личности, кризисе культуры и войне. Утверждается преемственность взглядов двух мыслителей, при этом подчеркивается убежденность М.О. Гершензона в ключевом положении личности в развитии исторических процессов. Делается акцент на том, что личность у Гершензона – точка отсчета в системе координат, выстраивающей идею прогресса. Отмечается, что кризис культуры и война – стадии на пути прогресса, пренебрегающего личным, а именно прогресса научного знания, отвлеченного, узкоспециализированного, в котором личность отчуждается. Подчеркивается, что культурное наследие, не востребованное личностью как единичным сознанием и потому не усвоенное современным человеком, ставшее ценностью, не отвечающее индивидуальному запросу и поиску, превращает «тайну» в «религию», предмет личного духовного постижения в общеобязательный ритуал, отчуждающий личность от действия, смысл которого утрачивается. Отмечено, что между «тайной прогресса» В.С. Соловьева и «религией прогресса» М.О. Гершензона проходит целая эпоха, в которой война огненным вихрем сметает достижения цивилизации. Проанализированы все следствия утверждения М.О. Гершензона о том, что главная причина этого процесса – утрата личного (в том числе, личного поиска истины), превращение его в ценность в культуре. Делается вывод, что мировая война подорвала веру в прогресс как умножение ценностей в культуре; осмыслялась как следствие нарушения органической «сложности целой жизни», отчуждения ценности, личной по происхождению.

Ключевые слова: русская философия, «Тайна прогресса» В.С. Соловьева, «Религия прогресса» М.О. Гершензона, личность, кризис культуры, отчуждение, философия войны, Первая мировая война

Natalia Nikolaevna Smirnova

Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher of the Department of Literary Theory, Russia, Moscow, e-mail: nnsmirnova@mail.ru

From the "Mystery" to the "Religion" of Progress (V.S. Solovyov and M.O. Gershenzon)

Abstract. The article discusses V.S. Solovyov's influence on the reflections of M.O. Gershenzon in 1910–1920s about progress, personality, crisis of culture and war. The article affirms the thematic continuity of the views of the two thinkers and the conviction of M.O. Gershenzon in the key position

_

¹ © Смирнова Н.Н., 2022

Соловьёвские исследования, 2022, вып. 3(75), с. 19-32.

of personality in the development of historical processes. It is emphasized that personality is a reference point in the coordinate system that builds the idea of progress in M.O. Gershenzon's works. It is noted that the crisis of culture and the war are stages on the path of progress that neglects the personal, namely: the progress of abstract, highly specialized scientific knowledge in which the individual is alienated. The cultural heritage, which is not claimed by the individual as a single consciousness and therefore not assimilated by modern man, has become just a value that does not meet an individual request, turns 'mystery' into 'religion', an object of personal spiritual comprehension into obligatory ritual that alienates a person from action, the meaning of which is lost. Between Solovyov's "mystery of progress" and Gershenzon's "religion of progress" an entire epoch passes away, in which, as it seemed, war is no longer possible, but finally the war sweeps away the achievements of civilization with a fiery whirlwind. All the consequences M.O. Gershenzon's statement that the main reason for this process is the loss of the individual (including personal search for truth), its transformation into a value in culture, are analyzed in the article. It is concluded that the World War I undermined faith in progress as a multiplication of values in culture; it was comprehended as a consequence of the violation of the organic "complexity of a whole life", the alienation of a value that was personal in origin.

Key words: Russian Philosophy, V.S. Solovyov's "Mystery of Progress", M.O. Gershenzon's "Religion of Progress", Crisis of Culture, Philosophy of War, World War I

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.3.019-032

...Эта война вызвана молекулярными движениями в миллионах отлельных сознаний.

М.О. Гершензон «Кризис современной культуры»

Первая мировая война была одним из тех значительных событий, которые оставили след в мышлении целой эпохи. Важнейшие темы в интеллектуальном поле предвоенных лет — прогресс, кризис культуры, возможность/невозможность войны в современности — определяли процесс осознания человеком своей природы на протяжении целого столетия. При этом тема прогресса является одной из точек отсчета: к ней возвращались в самые судьбоносные исторические моменты.

В небольшой статье «Тайна прогресса» (1898 г.) Владимир Соловьев, интерпретируя сказку об охотнике и старухе, просившей перенести ее через бурный ручей, говорит о задаче современного человека — «идти вперед, взяв на себя всю тяжесть старины» 1. Такой призыв видится философу первостепенным, поскольку «современный человек в охоте за беглыми, минутными благами и летучими фантазиями *потерял правый путь жизни*» (курсив наш. — H.C.) [1, с. 557].

Впоследствии эта идея станет ключевой для М.О. Гершензона, поясняющего суть этих «минутных благ»: «...современный человек, увлекшись раз-

¹ См.: Соловьев В.С. Тайна прогресса // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2 / сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. 2-е изд. М.: Мысль, 1990. С. 557 [1].

дельным знанием и умением, позабыл общий смысл своего жизненного дела» (курсив наш. — H.C.) [2, с. 109]. Приведенная фраза — итог притчи о сумасшедшем столяре из философского трактата «Тройственный образ совершенства», над которым Гершензон работал с начала 1910-х гг. и до конца своей жизни (первая его часть вышла в 1918 году). Сумасшедший столяр так долго оттачивал свое мастерство в изготовлении отдельных деталей, что постепенно, со временем, забыл о том целом, которому они должны были служить. («Годы шли, он все глубже вникал, все дальше дробил мастерство и хотя разучился делать целые столы и стулья, но продолжал совершенствоваться» [2, с. 109]).

В нарастании объемов раздельного, отвлеченного знания, лишающего человека понимания правого пути жизни и общего смысла жизненного дела и, напротив, способствующего слепой вере в научную истину и бесконечно специализирующееся знание, современники видели развитие религии прогресса, что привело во втором десятилетии XX века к катастрофической по своей разрушительной силе войне.

Именно в этом русле рассуждает М.О. Гершензон в статье «Религия прогресса» (1916 г.), где и появляется образ «столярной работы», в которой целостному видению противопоставляется раздельное: «Война вышла оттуда, из недр человеческого духа; кто не предвидел взрыва, тот теперь должен был понять, откуда взрыв. Теперь все видят, что наука и техника и все создаваемое ими – только орудие духа, как топор в руке, что, стало быть, прогресс науки и техники еще не есть целостный прогресс, как наострить топор - не значит обеспечить исполнение столярной работы: для этого нужна еще целесообразная и умелая деятельность руки. И многие, быть может миллионы людей, начнут теперь понимать, что бесконечно важнейшее условие прогресса, т.е. подлинного прогресса, а не того, который прямым путем привел нас к катастрофе, – есть упорядочение воли в человеке; а она дисциплинируется не научным способом, – иначе она давно была бы благоустроена» [3, с. 210]. Ученый отмечал «...банкротство прогресса, основанного на знании»². А позже, в споре с Вяч. Ивановым в «Переписке из двух углов» (1921 г.), развивая свои идеи, высказанные еще в годы Первой мировой войны, указывал на кризисную ситуацию в культуре, основанной на раздельном знании.

Проблема в том, что и «тяжесть старины» как не востребованного единичным сознанием и потому не усвоенного современным человеком культурного наследия, ставшего ценностью, вещью в ряду вещей, не отвечающего индивидуальному запросу и поиску, превращает *тайну* в *религию*, предмет личного духовного постижения в общеобязательный ритуал, *отуждающий* личность от действия, смысл которого утрачивается. Между «тайной прогресса»

² См.: Гершензон М.О. Религия прогресса // Демоны глухонемые. Статьи, эссе, заметки разных лет /отв. ред.-сост. Н.Н. Смирнова. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017 (Серия «Российские Пропилеи»). С. 209 [3].

Соловьева и «религией прогресса» Гершензона безвозвратно проходит целая эпоха, в которой, как казалось, невозможная более война огненным вихрем сметает достижения цивилизации.

С точки зрения Гершензона, война – трагический и неизбежный стихийный этап в развитии человеческого духа, познающего себя в своих деяниях и таким образом организующего, регулирующего, упорядочивающего свои стремления. (Огненная природа человеческого духа и природа войны, раздора, который есть отец всего, впоследствии будет подробно исследована ученым в работе «Гольфстрем» (1922 г.), вдохновленной мыслью Гераклита.) Более того, культура всем своим арсеналом не может противостоять огненному вихрю, и напротив, если что и способствует взрыву и воспламенению огненной природы духа, так это как раз сама культура: «Чего стоят предвидения людей, даже самых мудрых, даже наиболее знающих! Двадцать лет тому назад Вл. Соловьев писал, что европейская война теперь "нравственно-невозможна" ... И вот, нравственно-невозможное, фактически-невероятное случилось, и есть, и утверждает себя. <...> Все здание современной культуры построено из горючих материалов. Потому что размеры, какие приняла война, не оставляют сомнения на этот счет: в современной культуре нет ничего, что остановило бы войну, – в ней нет ничего огнеупорного. Как лесной пожар беспрепятственно доходит до опушки, так эта война может кончиться только с истощением одной из воюющих сторон» [4, с. 203].

Следует напомнить, что В.С. Соловьев писал о невозможности войны в 1894 г.³ (данный текст вошел в книгу «Оправдание добра» (гл. 13 «Нравственная форма общественности»): «С тех пор пока люди разных народностей и общественных классов соединились духовно в поклонении чужому нищему галилеянину, которого как преступника казнили во имя национальных и кастовых интересов, внутренно подорваны международные войны, бесправность общественных классов и казни преступников. Пусть этой внутренней перемене понадобилось восемнадцать веков ..., - все-таки эта перемена отношения к старым языческим устоям общества внутренно проникает душу человечества и все более и более обнаруживается в его жизни. Каковы бы ни были мысли отдельных людей, но как собирательное целое передовое человечество достигло той нравственной зрелости, того состояния сознания и чувства, которое начинает делать для него невозможным то, что было естественно для древнего мира. Да и для отдельных людей, не отказавшихся от разума, имеет свою обязательную силу, если не в форме религиозной веры, то в форме разумного убеждения, тот нравственный принцип, который не допускает узаконения собирательных преступлений» [6, с. 353]⁴.

3 См.: Соловьев В.С. Нравственные основы общества // Вестник Европы. 1894. № 12. С. 802–817 [5].

 $^{^4}$ О динамике взглядов В.С. Соловьева на проблему войны см., в частности: Межуев Б.В. Движение вправо: Вл. Соловьев и его «Смысл войны» // Соловьёвские исследования. 2019. № 3 (63). С. 32–58 [7].

Соловьев утверждает, что христианство создало прочное основание, делающее невозможным решение конфликтов военным путем, и это основание двояко: если не в сфере религиозной веры, то в сфере рационального. Гершензон утверждает обратное: «банкротство прогресса, основанного, на знании», на разуме, на нормах, из него исчисляемых — не просто ложный путь развития мира, это еще и закономерный путь развития культуры, в которой «нет ничего огнеупорного» (и в принципе не может быть), так как в культуре нет истины человеческого духа. Даже религиозное чувство в атмосфере современной культуры вырождается в отвлеченную ценность (об этом Гершензон писал в эссе «О ценностях» (1917 г.), которое вошло и в «Переписку из двух углов» и во вторую (неопубликованную) часть «Тройственного образа совершенства»)⁵.

Основное отличие в ви́дении личности Соловьевым и Гершензоном – ключ и к пониманию роли прогресса. Так, с точки зрения Соловьева, в личности, поскольку она носитель добра, нет неразрешимого противоречия между стремлениями к обособлению и к всеобщему единству. При этом когда «всеобщее оправдание добра <...> станет на деле, исторически ясным всякому уму, тогда для каждого единичного лица останется только практический вопрос воли: принять для себя такой совершенный нравственный смысл или отвергнуть его. Но пока еще конец, хотя и близкий, не наступил, <...> возможно еще теоретическое сомнение, неразрешимое в пределах философии нравственной или практической...» [6, с. 547]. Соответственно, и проблема зла имеет решение только в теоретической философии, в области «учения о познании» [6, с. 547]. Для Гершензона зло есть одно из проявлений личной воли как необходимое условие развития жизни, творческой способности. Решение проблемы зла должно было бы быть не в теоретической сфере, а именно в практической — нахождением способов «упорядочения воли». Однако в

-

⁵ См.: Гершензон М. О ценностях // Ветвь. Сборник клуба московских писателей. М.: Северные дни, 1917. С. 285–190 [8].

⁶ Об этике и единичной личности у В.С. Соловьева см. в частности: Буллер А. «Этика чувств» Владимира Соловьева в контексте европейской философской мысли // Соловьёвские исследования. 2019. Вып. 2(62). С. 66-82 [9]; Евлампиев И.И. Жизненная драма Владимира Соловьева // Вопросы философии. 2011. № 2. С. 127–138 [10]; Краснова А.Г. В.С. Соловьев о динамике религиозного сознания // Соловьёвские исследования. 2019. Вып. 4(64). С. 71-82 [11]; Максимов М.В. Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. М.: Прометей, 1998. 242 с. [12]; Максимов М.В. Метафизические основания историософии Вл. Соловьева // Соловьевские исследования. 2001. Вып. 1(1). С. 47-57 [13]. См. также: Allen P.M. Vladimir Soloviev: Russian Mystic. N.Y.: Steinerbooks; Great Barrington, MA, Lindisfarne Books, 2008. 448 p. [14]; Valliere P. Vladimir Soloviev (1853-1900). In The Teachings of Modern Orthodox Christianity on Law, Politics, and Human Natur / ed. John Witte Jr, Frank S. Alexander. intro. Paul Valliere. New York: Columbia University Press, 2007. P. 33-105 [15]; Obolevitch T. Faith and Science in Russian Religious Thought. Oxford University Press. P. 73-85 [16]; Navickas J.L. Hegel and the Doctrine of Historicity of Vladimir Solovyov // The Quest for the Absolute / ed. Frederick J. Adelmann. The Hague: M. Nijhoff, 1966. P. 135-154 [17]; Smith O. Vladimir Soloviev and the Spiritualization of Matter. Boston, MA: Academic Studies Press, 2010. 250 p. [18].

этом упорядочении личность несет непоправимый урон своей уникальности и ее законное сопротивление усложняет поступательное движение к чаемому совершенству мира. И если, по Соловьеву, прогресс осуществляется разумным движением к концу истории, то для Гершензона механизмы такого движения абсолютно иррациональны.

Воля несет в себе творческое и неизбежно разрушительное начало. Ее упорядочение научными методами невозможно. Как подчинить ее сверхчувственному знанию, его регулятивному началу? Над этим вопросом Гершензон размышляет всю жизнь. И первые подступы к этой теме есть уже в его записях рубежа веков. Трагические события Первой мировой войны в очередной раз возвращают к этим размышлениям. Проблема в том, что «...обузданный дух оказывался бессильным, неспособным к творчеству; разумность и справедливость обессиливали дух. <...> Только страсть и хотение – движущее начало истории, но страсть беззаконна: как сделать, чтобы хотение осталось страстным, но сделалось сознательным и способным соблюдать меру?» [19, с. 200]. М.О. Гершензон не находит удовлетворительного ответа, как именно следует соблюдать меру. И главный вопрос, который в этой связи возникает: может ли человек сознательно упорядочить в себе движение мировой воли, нейтрализовав ее взрывоопасный потенциал? Разрушение – плата за творческую способность. Главное, что можно сказать, – эта сила не подвластна сознательному регулированию.

Важно обратить внимание на то, что огненная и взрывоопасная природа духа есть проявление воли (в том числе, и как «подлинного хотения»), но лишь неупорядоченное. Более того, это начало выступает как «единая мировая воля», точнее, это она и есть – божественное начало («Бог-мир» в человеческом духе), как оно впоследствии будет выражено в книге «Ключ веры»: «Беспримерная война показала, что наука способна регулировать только подчиненные ряды, но и сама она, и все подвластное ей всецело управляются иными силами, что, как бы ни совершенствовались научное познание и научная техника, власть принадлежит этим силам, которые в любую минуту по воле своей могут послать науку и технику, как рабынь, на самое злое дело, на разрушение всего, что создано прогрессом. То могучие и тайные силы человеческой воли, которыми действует в человеке единая мировая воля» [3, с. 210].

Но война — не просто стихийная неизбежность взрыва накопившейся энергии, не просто выброс ее за пределы бытия, уничтожение излишка; здесь была бы самая непродуктивная, нетворческая, «ненормальная» (в смысле «регулятивного начала») часть происходящего⁷.

В этом взрыве велика преобразовательная сила (свойственная не только войне, но и последовавшей за ней революции), сила, посредством которой

 $^{^{7}}$ См.: Гершензон М.О. Письма к брату // Демоны глухонемые. Статьи, эссе, заметки разных лет / отв. ред.-сост. Н.Н. Смирнова. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. С. 22 [20].

осуществляется творчество истории. «Два дела, кажется мне, стоят теперь неотступно перед культурным человечеством: дело нового религиозного сознания и дело социальной справедливости. <...> Кризис мировоззрения и чувство социальной неправды ... неразрывно связаны друг с другом: они оба коренятся в личности, в единичном духе; в обоих случаях срок и смысл решения одинаково будут определены достаточным накоплением индивидуально-различных, но однородных переживаний» [21, с. 166, 167, 168] (курсив наш. – H.C.). И далее, знаменитый вывод, который впоследствии, в 1917 году, в новой редакции прозвучит в докладе «Кризис современной культуры» (обращаем внимание, что эти слова были написаны еще задолго до начала Первой мировой, в марте 1913 г.)8: «Я не знаю, как чувствуют историю другие; для меня же нет зрелища более поразительного, нежели эта связь между всемирно-историческими событиями и переживаниями индивидуальной души. <...> Каждая минута одинокого раздумья о смысле жизни, которому предается студент в своей комнате, каждое ощущение обиды в душе рабочего - суть слагаемые великого итога, который в урочный час неукоснительно подведется – реформою, революцией, войною» [21, с. 168].

Надо сказать, что в академических кругах Германии тема кризиса мировоззрения, и шире – кризисного пути развития культуры, к началу Первой мировой войны уже получила широкое распространение⁹. «На фоне внешнего прогресса резко проявилась внутренняя беспомощность, – отмечал исследователь этого периода Фриц Рингер – психолог Вильям Штерн утверждал, что лишь прочное и целостное мировоззрение (Weltanschauung) позволит его соотечественникам овладеть новыми технологиями, не лишаясь гуманности. В XIX веке Weltanschauung пренебрегали; следствием этого стали прискорбная поверхностность, утрата ориентиров, нестабильность цивилизации, fin de siècle» [24, с. 303]. И все это на фоне успешно развивающегося технического прогресса, бесконечной специализации труда, за которой уже не видно фундаментальных ценностей существования, единого «смысла жизненного дела». В целом кризис культуры рассматривался как процесс неуклонного отчуждения между творческим началом субъективного духа и объективацией его порожде-

_

⁸ См.: Смирнова Н.Н. М.О. Гершензон: революция и банкротство культуры // Революция 1917 года в России: события и концепции, последствия и память. СПб.: Дмитрий Буланин, 2017. С. 494–501 [22].

⁹ Параллель эта имеет место ввиду двух очевидных причин: мнение, что развитие немецкой философии в конечном счете приводит к мировой войне, к тому времени стало почти общим местом; с другой стороны, известна значительная степень экспансии ключевых тем немецкой философии рубежа XIX–XX вв. на русской почве (см.: Куренной В. Философский проект «Логоса»: немецкий и русский контекст // «Логос» в истории европейской философии: Проект и памятник: сб. материалов / под ред. Н.С. Плотникова. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. С. 67–68 [23]).

ний, от которых он отчуждается. Об этом много писал Георг Зиммель, оказавший неоспоримое влияние на русскую философию рубежа веков¹⁰.

В этом смысле интересна интерпретация Гершензоном от чуждения (термина этого он не использует, говорит об отвлечении, абстракции ценности, личной по происхождению, в процессе ее присвоения общественными институтами), поскольку именно оно, как и в марксистской трактовке, приводит к революционным изменениям. В своих философских штулиях он следует в основном гегелевской традиции понимания отчуждения как движения мирового разума вовне¹¹. Трагическое противоречие творчества между ви́дением и его объективацией в интерпретации Гершензона обнаруживает близость соответствующей концепции Г. Зиммеля. Однако понимание социальных следствий отчуждения (от-влечения) ценности от породившей ее личности (и, следовательно, забвения личностной природы ценности) выстраивается в русле конфликта мировой воли и единичного человека, вынужденного служить отвлеченной идее, что проблематизирует отношение личности и общности (в этом контексте «человек» и «личность» у Гершензона – синонимы): «Человек живет отдельно, заботится только о себе да о близких своих и вовсе не думает, что от его поведения в некоторой степени зависит целое, что он несет ответственность за судьбы своего народа и за ход истории, и я полагаю, что в общем это правильно. Разве лучше было бы, если бы каждый сознавал повседневно свою причастность к общему делу? Такое сознание обязывало бы; оно связывало бы человека и неминуемо приводило бы его на службу определенной идее. Может быть в нормальных условиях для целого выгоднее как раз оставить личность на свободе, давать простор ее самочинной игре. Ведь целому не к спеху, а в личной свободе – огромное напряжение и бездна находчивости. Все великое рождается в личности свободной, обращенной на самое себя» [29, с. 19]¹² (курсив наш. – Н.С.). Война, как и революционный взрыв, по мысли Гершензона, есть

1.0

¹⁰ См.: «Субъективная и объективная культура» (1900 г.), «Понятие и трагедия культуры» (1911 г.), «Кризис культуры» (1917 г.), «Конфликт современной культуры» (1921). См.: Зиммель Г. Избранное. Созерцание жизни. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2014. С. 269−294; 307−331 [25]. В России о проблеме объективации ценности много размышлял Н. Бердяев, несмотря на то, что в целом не разделял взглядов о радикальном кризисе культуры (см. напр.: Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М.: Г.А. Леман и С.И. Сахаров, 1916. 358 с. [26]; Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Париж, YMCA-Press, 1939. 224 с. [27]).

¹¹ Таково взаимоотношение Бога-мира и человека в его книгах «Тройственный образ совершенства» (1918 г.) и «Ключ веры» (1922 г.). См. об этом: Смирнова Н.Н. «Связь забвения с воспоминанием». Ви́дение поэзии в трудах М.О. Гершензона. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. 208 с. [28].

¹² Ср.: «Что было во мне потребностью сердца, объявлено моим освященным долгом, взято из моих рук, как любимое, – и поставлено надо мною, как миропомазанник» – между тиранией ценностей и тиранией социально-политической связь непосредственная. Недаром раздел в эссе «О ценностях», посвященный этой теме так и озаглавлен: «Революция» (см.: Гершензон М. О ценностях // Ветвь: сборник клуба московских писателей. С. 289).

конфликт общности и свободной личности, ищущей свою истину, не желающей служить ее отвлеченной копии.

Другая сторона отчуждения проявляется в том, что отвлеченные и объективированные ценности подлежат бесконечному тиражированию в культуре, и тогда духовная ценность становится той же вещью в ряду вещей массового производства. Отправная точка мысли Гершензона выражена в «Тройственном образе совершенства» (1918 г.): «Творчество рождается из неодолимой потребности личного духа воплотить идеальный образ, стихийно зачатый в нем, и через то обрести покой» [2, с. 86]. Но вместо этого современное производство понуждает к бесконечному движению-повторению, тиражированию одного и того же, в чем «личный дух» не находит искомого образа, но лишь вечно принужден к серии бессмысленных повторений. Хотя изначально творчество есть неотъемлемая часть самопознания, но «теперь один акт творчества приходится на миллиарды повторений; производство уже не учит, а отупляет»¹³. Более того, такое массовое производство не отвечает подлинным запросам личности, постоянно создавая ложные потребности, заставляя забыть об истинных: «Производство перестало быть нормальным питанием духа – оно питает насильственно, форсируя слабую потребность или будя еще спящую. Оно одолевает мир и до времени растлевает человечество» [2, с. 86]¹⁴.

Коварство «растлевающего» влияния зарождающегося общества потребления было бы бессильно, если бы бесконечное создание новых (и не истинных) потребностей не отвечало хотя бы одному из важнейших запросов «личного духа», а именно поиску в вещи своего индивидуального образа красоты, совершенства. Правда, поиск этот осуществляется вхолостую, так как «для того, чтобы вещь продавалась в большом количестве, она должна удовлетворять большое число людей, то есть необходимо, чтобы возможно многие узнавали в предлагаемой вещи свою собственную преднамеренность и свой образ красоты. Поэтому в современных вещах отсутствуют все тонкие оттенки индивидуального сознания и вкуса; пред ними я - не личность, не единственный, а любой из обширной группы людей» [2, с. 89]. Это обезличивание порождает вовсе не солидарность подобных друг другу, а отчуждение личности от самой себя и, как следствие, от себе подобных. Не видя себя и своего образа совершенства, личность не в состоянии разглядеть его и в других. Именно поэтому дух так легко воспламеняется и одним взрывом уничтожает все обезличивающие инструменты культуры.

Первый протест против общества потребления — это взрыв гигантской разрушительной силы изнутри самого общества, вызванный неутомимой работой мирового духа в личности каждого человека, ощущающего на себе гнет

13 См.: Гершензон М.О. Тройственный образ совершенства. С. 86.

 $^{^{14}}$ В этой связи многие идеи Гершензона предвосхищают тезисы В. Беньямина, выдвинутые им в работе «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости» (1936 г.).

обезличивающей культуры. Именно так этот взрыв осознавался современниками в те годы. В докладе «Кризис современной культуры» (1917 г.) читаем: «Оказывается, научный прогресс нисколько не облагородил человека? <...> Европеец, по уши погруженный в меркантильность, в сноровку и техничность, не только не испугался за свои дорогостоящие и красивые игрушки, — за свои фабрики, конторы и банки, — но моментально, едва раздался зов мировой трубы, словно очнувшись от гипноза, даже с какой-то готовностью повернулся спиною к быту и пошел, куда звала труба. Человек познает себя больше всего в своих проявлениях: сделав, видишь себя впервые в содеянном, как в зеркале» [29, с. 12–13]¹⁵.

Возвращаясь к теме прогресса, связываемой со стадиальностью развития культуры и неизбежностью ее кризисов, а также к интерпретациям этих процессов Соловьевым и Гершензоном, нельзя не вспомнить видение прогресса у Вальтера Беньямина уже из 1940 года (через его толкование картины Пауля Клее *Angelus Novus*, 1920 г.): то, что мы называем прогрессом, — это шквалистый ветер, сметающий как песчинки всю тяжесть старины, обломки прошлого, безвозвратно уносимые его порывами¹⁶. Трагический взгляд в прошедшее Ангела Истории, также уносимого этим ветром, не в состоянии собрать обломки в целостность, даже воображаемую.

Однако в конце XIX и в первой четверти XX века еще были смутные надежды на возрождение религиозного чувства, на возрождение свободы личности, гарантирующей целостность мира. По В.С. Соловьеву, тайна прогресса в продвижении по пути истории с полностью сохранным наследием прошлого. М.О. Гершензон видел в этом проблему, поскольку с утратой единичного, личного, в множащемся, усваиваемом социальными институтами культурном наследии утрачивается и преемственность исторического: «Все великое рождается в личности свободной, обращенной на самое себя. Спиноза создал свою философию не за тем, чтобы содействовать нравственному совершенствованию человечества, а потому что искал для самого себя определить, как ему прожить свою земную жизнь, и Рафаэль себе давал отчет в своем постижении божества, когда писал Сикстинскую Мадонну, а Толстой, всю жизнь делавший только свою эгоистическую работу, вовсе и не скрывал этого, но так прямо и сказал: "Мне надо самому одному жить, самому одному и умереть". Личная жизнь неизбежно сама внесет свою долю в общий итог, но пусть это участие будет ее свободным результатом, а не скудным плодом преднамеренного расчета. В такие органические дела, как сложность целой жизни, не следует вносить рассудочность» [29, с. 19–20].

¹⁵ Напоминаем, что в основе доклада – многочисленные статьи и заметки, опубликованные М.О. Гершензоном в периодической печати в 1915–1916 годах.

¹⁶ См.: Беньямин В. О понятии истории // Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. С. 242 [30].

Таким образом, война осмыслялась в первой четверти XX века как неизбежное трагическое следствие нарушения *органической сложности целой жизни*, плата за обезличение человека, но также и как стихийное начало новых преобразований, как пробуждение самосознания. Мировая война подорвала веру в прогресс как движение истории, сохраняющее и умножающее богатства культуры; отвлечение, отчуждение ценности, зародившейся в личности, ставит под вопрос смысл такого движения.

Список литературы

- 1. Соловьев В.С. Тайна прогресса // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2 / сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. 2-е изд. М.: Мысль, 1990. С. 556–557.
- 2. Гершензон М.О. Тройственный образ совершенства // Гершензон М.О. Избранное. В 4 т. Т. 4. М.; Иерусалим: Университетская книга, Gesharim, 2000. С. 63–114.
- 3. Гершензон М.О. Религия прогресса // Гершензон М.О. Демоны глухонемые. Статьи, эссе, заметки разных лет /отв. ред.-сост. Н.Н. Смирнова. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. (Серия «Российские Пропилеи»). С. 207–211.
- 4. Гершензон М.О. Закон Фехнера // Гершензон М.О. Демоны глухонемые. Статьи, эссе, заметки разных лет / отв. ред.-сост. Н.Н. Смирнова. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. С. 203–206.
 - 5. Соловьев В.С. Нравственные основы общества // Вестник Европы. 1894. № 12. С. 802–817.
- 6. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1 / сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. 2-е изд. М.: Мысль, 1990. С. 47–548.
- 7. Межуев Б.В. Движение вправо: Вл. Соловьев и его «Смысл войны» // Соловьёвские исследования. 2019. Вып. 3(63). С. 32-58.
- 8. Гершензон М. О ценностях // Ветвь: сборник клуба московских писателей. М.: Северные дни, 1917. С. 285-190.
- 9. Буллер А. «Этика чувств» Владимира Соловьева в контексте европейской философской мысли // Соловьёвские исследования. 2019. Вып. 2(62). С. 66–82.
- 10. Евлампиев И.И. Жизненная драма Владимира Соловьева // Вопросы философии. 2011. № 2. С. 127–138.
- 11. Краснова А.Г. В.С. Соловьев о динамике религиозного сознания // Соловьёвские исследования. 2019. Вып. 4(64). С. 71–82.
- 12. Максимов М.В. Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. М.: Прометей, 1998. 242 с.
- 13. Максимов М.В. Метафизические основания историософии Вл. Соловьева // Соловьевские исследования. 2001. Вып. 1(1). С. 47–57.
- 14. Allen P.M. Vladimir Soloviev: Russian Mystic. N.Y.: Steinerbooks; Great Barrington, MA, Lindisfarne Books, 2008. 448 p.
- 15. Valliere P. Vladimir Soloviev (1853–1900). In The Teachings of Modern Orthodox Christianity on Law, Politics, and Human Natur / ed. John Witte Jr, Frank S. Alexander. intro. Paul Valliere. New York: Columbia University Press, 2007. P. 33–105.
- 16. Obolevitch T. Faith and Science in Russian Religious Thought. Oxford: Oxford University Press, 2019. P. 73–85.
- 17. Navickas J.L. Hegel and the Doctrine of Historicity of Vladimir Solovyov // The Quest for the Absolute / ed. Frederick J. Adelmann. The Hague: M. Nijhoff, 1966, pp. 135–154.
- 18. Smith O. Vladimir Soloviev and the Spiritualization of Matter. Boston, MA: Academic Studies Press, 2010. 250 p.

- 19. Гершензон М.О. Сказка и быль // Гершензон М.О. Демоны глухонемые. Статьи, эссе, заметки разных лет / отв. ред.-сост. Н.Н. Смирнова. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. С. 199–202.
- 20. Гершензон М.О. Письма к брату // Гершензон М.О. Демоны глухонемые. Статьи, эссе, заметки разных лет / отв. ред.-сост. Н.Н. Смирнова. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. С. 13–29.
- 21. Гершензон М.О. На разные темы // Гершензон М.О. Демоны глухонемые. Статьи, эссе, заметки разных лет / отв. ред.-сост. Н.Н. Смирнова. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. С. 147–189.
- 22. Смирнова Н.Н. М.О. Гершензон: революция и банкротство культуры // Революция 1917 года в России: события и концепции, последствия и память. СПб.: Дмитрий Буланин, 2017. С. 494–501.
- 23. Куренной В. Философский проект «Логоса»: немецкий и русский контекст // «Логос» в истории европейской философии: Проект и памятник: сб. материалов / под ред. Н.С. Плотникова. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. С. 13–72.
- 24. Рингер Ф. Закат немецких мандаринов. Академическое сообщество в Германии, 1890-1933. М.: Новое литературное обозрение, 2008. 648 с.
- 25. Зиммель Г. Избранное. Созерцание жизни. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2014. 392 с.
- 26. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М.: Г.А. Леман и С.И. Сахаров, 1916. 358 с.
 - 27. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Париж: YMCA-Press, 1939. 224 с.
- 28. Смирнова Н.Н. «Связь забвения с воспоминанием». Ви́дение поэзии в трудах М.О. Гершензона. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. 208 с. (Серия «Humanitas»).
- 29. Гершензон М.О. Кризис современной культуры // Гершензон М.О. Избранное. В 4 т. Т. 4. М.; Иерусалим: Университетская книга, Gesharim, 2000. С. 7–20.
- 30. Беньямин В. О понятии истории // Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. С. 237–253.

References

(Sources)

Collected Works

- 1.Ben'yamin, V. O ponyatii istorii [On the Concept of History], in Ben'yamin, V. *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniya* [The doctrine of similarity. Mediaesthetic works]. Moscow: RGGU, 2012, pp. 237–253.
- 2. Berdyaev, N.A. *Smysl tvorchestva. Opyt opravdaniya cheloveka* [The Meaning of the Creative Act]. Moscow: G.A. Leman i S.I. Sakharov, 1916. 358 p.
- 3. Berdyaev, N.A. *O rabstve i svobode cheloveka* [Slavery and Freedom]. Paris: YMCA-Press, 1939. 224 p.
- 4. Gershenzon, M.O. Krizis sovremennoy kul'tury [Crisis of Modern Culture], in Gershenzon, M.O. *Izbrannoe v 4 t., t. 4* [Collected Works in 4 vol., vol. 4]. Moscow; Ierusalim: Universitetskaya kniga, Gesharim, 2000, pp. 7–20.
- 5. Gershenzon, M.O. Troystvennyy obraz sovershenstva [Triple Image of Perfection], in Gershenzon, M.O. *Izbrannoe v 4 t., t. 4* [Collected Works in 4 vol., vol. 4]. Moscow; Ierusalim: Universitetskaya kniga, Gesharim, 2000, pp. 63–114.
- 6. Gershenzon, M.O. Religiya progressa [Religion of Progress], in Gershenzon, M.O. *Demony glukhonemye. Stat'i, esse, zametki raznykh let* [Deafmute Demons. Collected Works]. Moscow; Saint-Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2017, pp. 207–211.

- 7. Gershenzon, M.O. Zakon Fekhnera [Fechner's Law], in Gershenzon, M.O. *Demony glukhonemye. Stat'i, esse, zametki raznykh let* [Deafmute Demons. Collected Works]. Moscow; Saint-Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2017, pp. 203–206.
- 8. Gershenzon, M.O. Skazka i byl' [Fairy Tale and True], in Gershenzon, M.O. *Demony glukhonemye. Stat'i, esse, zametki raznykh let* [Deafmute Demons. Collected Works]. Moscow; Saint-Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2017, pp. 199–202.
- 9. Gershenzon, M.O. Pis'ma k bratu [Letters to Brother], in Gershenzon, M.O. *Demony glukhonemye. Stat'i, esse, zametki raznykh let* [Deafmute Demons. Collected Works]. Moscow; Saint-Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2017, pp. 13–29.
- 10. Gershenzon, M.O. Na raznye temy [On Different Topics], in Gershenzon, M.O. *Demony glukhonemye. Stat'i, esse, zametki raznykh let* [Deafmute Demons. Collected Works]. Moscow; Saint-Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2017, pp. 147–189.
- 11. Solov'ev, V.S. Opravdanie dobra [Justification of the Good], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya* v 2 t., t. 1 [Collected Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 47–548.
- 12. Solov'ev, V.S. Tayna progressa [Mystery of Progress], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Collected Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 556–557.
- 13. Zimmel', G. *Izbrannoe. Sozertsanie zhizni* [Collected Works. Contemplation]. Moscow; Saint-Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, Universitetskaia kniga, 2014. 392 p.

Individual Works

- 14. Gershenzon, M.O. O tsennostyakh [On values], in *Sbornik kluba moskovskikh pisateley «Vetv'»* [Branch: collection of the Moscow Writers Club]. Moscow: Severnye dni, 1917, pp. 285–190.
- 15. Solov'ev, V.S. Nravstvennye osnovy obshchestva [Moral basis of society], in *Vestnik Evropy*, 1894, no. 12, pp. 802–817.

(Articles from Scientific Journals)

- 16. Buller, A. «Etika chuvstv» Vladimira Solov'eva v kontekste evropeyskoy filosofskoy mysli [Vladimir Solovyov's "Ethics Of Feelings" in the context of european philosophical thought], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2019, issue 2(62), pp. 66–82.
- 17. Evlampiev, I.I. Zhiznennaya drama Vladimira Solov'eva [Life drama of Vladimir Solovyov], in *Voprosy filosofii*, 2011, no. 2, pp. 127–138.
- 18. Krasnova, A.G. V.S. Solov'ev o dinamike religioznogo soznaniya [V.S. Solovyov on the dynamics of religious consciousness], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2019, issue 4(64), pp. 71–82.
- 19. Maksimov, M.V. Metafizicheskie osnovaniya istoriosofii Vl. Solov'eva [Metaphysical foundations of historiosophy Vl. Solovyov], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2001, issue 1(1), pp. 47–57.
- 20. Mezhuev, B.V. Dvizhenie vpravo: Vl. Solov'ev i ego «Smysl voyny» [Moving right: Vladimir Soloviev and his "The Meaning Of War"], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2019, issue 3(63), pp. 32–58.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

- 21. Kurennoy, V. Filosofskiy proekt «Logosa»: nemetskiy i russkiy kontekst [The philosophical project of Logos: German and Russian context], in *«Logos» v istorii evropeyskoy filosofii: Proekt i pamyatnik. Sbornik materialov* ["Logos" in the History of European philosophy: Project and monument. Collection of materials]. Moscow: Izdatel'skiy dom «Territoriya budushchego», 2006, pp. 13–72.
- 22. Navickas, J.L. Hegel and the Doctrine of Historicity of Vladimir Solovyov, in *The Quest for the Absolute*. The Hague: M. Nijhoff, 1966, pp. 135–154.
- 23. Smirnova N.N. M.O. Gershenzon: revolyutsiya i bankrotstvo kul'tury [M.O. Gershenzon: The Revolution and "Bankruptcy of culture"], in *Revolyutsiya 1917 goda v Rossii: sobytiya*

i kontseptsii, posledstviya i pamiat' [The Revolution of 1917 in Russia: events and concepts, consequences and memory]. Saint-Petersburg: Dmitrii Bulanin, 2017, pp. 494–501.

24. Valliere, P. Vladimir Soloviev (1853–1900). In *The Teachings of Modern Orthodox Christianity on Law, Politics, and Human Nature*. New York: Columbia University Press, 2007, pp. 33–105.

(Monographs)

- 25. Allen, P.M. *Vladimir Soloviev: Russian Mystic*. N.Y.: Steinerbooks; Great Barrington, MA: Lindisfarne Books, 2008. 448 p.
- 26. Maksimov, M.V. *Vladimir Solov'ev i Zapad: nevidimyy kontinent* [Vladimir Solovyov and the West: the invisible continent]. Moscow: Prometey, 1998. 242 p.
- 27. Obolevitch, T. Faith and Science in Russian Religious Thought. Oxford: Oxford University Press, 2019. 220 p.
- 28. Ringer, F.K. *Zakat nemetskikh mandarinov. Akademicheskoe soobshchestvo v Germanii, 1890–1933* [The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890–1933]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2008. 648 p.
- 29. Smirnova, N.N. *«Svyaz' zabveniya s vospominaniem». Vúdenie poezii v trudakh M.O. Gershenzona* ["Relationship between oblivion and remembrance". Vision of poetry in the works of M.O. Gershenzon]. Moscow; Saint-Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2018. 208 p.
- 30. Smith, O. Vladimir Soloviev and the Spiritualization of Matter. Boston, MA: Academic Studies Press, 2010. 250 p.

УДК 1(09) ББК 87.3(2)522-685

Владимир Витальевич Сидорин

Институт философии Российской академии наук, кандидат философских наук, научный сотрудник, Россия, Москва, e-mail: vlavitsidorin@gmail.com

Современные исследования философии Владимира Соловьева: Томас Немет¹

Аннотация. Статья посвящена исследованиям по истории русской философии крупнейшего современного американского специалиста Томаса Немета, в частности его работам, связанным с рецепцией в России кантовской философии, феноменологии, а также творчеством Вл.С. Соловьева. Рассматривается ключевой тезис автора, согласно которому русская философия исторически характеризовалась слабым интересом к эпистемологической проблематике, что сказалось и на путях развития «кантианских штудий» в России: восприятие идей немецкого мыслителя было задано этической и онтологической перспективами, что привело, в том числе, и к тому, что так называемый онтологический поворот, начавшийся в немецком неокантианстве последней четверти XIX – первой четверти XX века, оказался во многом созвучен русской философии начала прошлого столетия. Утверждается, что ключевую роль в подобном восприятии кантовской философии сыграл Вл. Соловьев. Критически осмысляется интерпретация Т. Неметом соловьевского наследия как свидетельство неудачи собственно философского проекта, рассматривается тезис автора о присущей философии Вл. Соловьева «онтологической ошибке», якобы не позволившей русскому философу при всей глубине постановке философских проблем разработать в должной мере пути их разрешения. В стремлении осмыслить русскую философскую традицию как целостность Немет продолжает, хотя и с рядом оговорок, линию ее гуманистической интерпретации. Новый перевод «Оправдания добра» на английский язык, выполненный Т. Неметом, сравнивается с прежним переводом Н. Даддингтон, имеющим широкое хождение в англоязычном мире. Делается вывод о сравнительных преимуществах нового перевода.

Ключевые слова: русская религиозная философия, онтологизм, гуманистическая интерпретация русской философии, неокантианство, онтологическая ошибка, эпистемология

Vladimir Vitalyevich Sidorin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, PhD in Philosophy, Research Scientist, Russia, Moscow, e-mail: vlavitsidorin@gmail.com

Contemporary Studies of Vladimir Solovyov's Philosophy: Thomas Nemeth

Abstract. The article examines the research of Thomas Nemeth, the largest modern American specialist in the history of Russian philosophy, related to the reception of Kantian philosophy, phenomenology in

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ. Проект № 19-011-00764а «Современная зарубежная рецепция русской философии». The study was conducted with the financial support of a grant from Russian Foundation for Basic Research (Project No. 19-011-00764a "Contemporary foreign reception of Russian philosophy").

[©] Сидорин В.В., 2022

Russia, as well as the work of V.S. Solovyov. Russian philosophy has historically been characterized by a weak interest in epistemological problems, which affected the ways of development of "Kantian studies" in Russia: the perception of the ideas of the German thinker was set by ethical and ontological perspectives, which led, among other things, to the fact that the so-called ontological turn, having started in German neo-Kantianism in the last quarter of the XIX - first quarter of the XX centuries, was largely consonant with Russian philosophy of the beginning of the last century. It is concluded that the key role in such a perception of Kantian philosophy was played by the early VI. Solovyov. The article T. Nemeth's interpretation of Solovyov's legacy is critically comprehended as an evidence of the failure of the philosophical project proper, the author's thesis about the inherent "ontological error" of V. Solovyov's philosophy, allegedly not allowing the Russian philosopher, with all the depth of the formulation of philosophical problems, to develop ways to resolve them properly, is analyzed. The conclusion is made that trying to comprehend the Russian philosophical tradition as a whole, Nemeth continues, albeit with a number of reservations, the line of its humanistic interpretation. The new English translation of "The Justification of Good", made by T. Nemeth, is compared with the previous translation made by N. Duddington, being widely used in the English-speaking world. The conclusion is made about the comparative advantages of the new translation.

Key words: Russian religious philosophy, neo-Kantianism, ontologism, humanistic interpretation of Russian philosophy, ontological error, epistemology

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.3.033-045

Наследие Вл. Соловьева - отечественный историко-философский феномен, неизменно привлекающий внимание западных исследователей, рассматривающих его не только в качестве значимого фактора формирования русской философской традиции, но и в качестве источника вдохновения для целого ряда представителей западной богословской (как протестантской, так и католической) и религиозно-философской мысли. При этом на протяжении почти всего ХХ столетия безусловное первенство в научно-исследовательском освоении идей Вл. Соловьева, их рецепции и интерпретации принадлежало Германии. Именно с немецкими научными кругами, в частности, связан и выдающийся исследовательский проект в области соловьевоведения, до сих пор не имеющий аналогов даже в России, – 9-томное критическое издание сочинений мыслителя под редакцией В. Леттенбауэра, В. Шилкарского, Л. Мюллера и др. (1954–1980 гг.). После окончания проекта, ухода из жизни или выхода на академическую пенсию представителей этого поколения исследователей русской философии интенсивность немецкоязычных штудий философии Вл. Соловьева в начале XXI в. значительно уменьшилась, хотя в конце XX – начале XXI века проявили себя и целый ряд представителей нового поколения немецких исследователей русской философии – Д. Белкин, Х. Шталь, М. Альтмайер и др. Вместе с тем этот период был отмечен и плодотворной научно-исследовательской деятельностью американского специалиста по истории русской философии - Томаса Немета, работы которого, с нашей точки зрения, позволяют считать его одним из лидеров западного соловьевоведения и, говоря шире, западной историографии русской философии. Крупные работы Т. Немета о Вл. Соловьеве *The Early Solov'ëv and His Quest for Metaphysics* (2014 г.) и *The Later Solov'ëv. Philosophy in Imperial Russia* (2019 г.) не остались незамеченными в отечественных историкофилософских и философских кругах². Однако штудии Т. Немета и рецепция им отечественной философской мысли еще не становились предметом целостного рассмотрения. В связи с этим мы предприняли попытку отчасти восполнить этот пробел и дать представление о современной англоязычной рецепции русской философии, одним из общепризнанных лидеров которой является Томас Немет.

Научно-исследовательские интересы Т. Немета на протяжении всех десятилетий его научной биографии достаточно постоянны: они неизменно связаны с философией Канта, феноменологией и историей русской философии. При этом последний интерес несет на себе отпечаток первых двух: важнейшие результаты штудий Немета посвящены истории рецепции идей Канта в России и философскому проекту Густава Шпета³.

В монографии, посвященной истории рецепции кантовской философии в автор анализирует обширный историко-философский материал XVIII-XX веков - от жизни Канта в Российской империи до философии Б.В. Яковенко и Б.А. Фохта: перед читателем разворачивается панорама – пусть и в конкретно заданной перспективе – истории отечественной философии почти во всем многообразии ее форм и направлений. Но при всем этом многообразии именно фигура Канта неизменно вызывала отклик: философия немецкого мыслителя стала ключевым фактором того европейского интеллектуального контекста, в котором исторически происходило рождение и становление философской мысли в России. Ключевой тезис автора заключается в том, русская философия исторически характеризовалась слабым интересом к эпистемологической проблематике, что сказалось и на путях развития «кантианских штудий» в России. Для русских философов Кант стал онтологом, прежде всего и преимущественно интересовавшимся, каким образом и до какой степени возможна метафизика, раскрывающая то, что есть. При этом на страницах монографии не раз прорывается крайне критическое отношение автора к подобной, онтологической интерпретации философии Канта, ставшей в России определяющей. По мнению Т. Немета, многие идеи кантовского теоретического наследия, ход его аргументации – все, что могло бы оспорить такую интерпретацию Канта, как правило, сознательно или невольно «выносилось за скоб-

² См.: Межуев Б.В. Как Владимир Соловьев не стал Эдмундом Гуссерлем (Размышления над книгой Т. Немета) // Вопросы философии. 2016. № 7. С. 139–147 [1]; Межуев Б.В. Первое путешествие на темную половину. По поводу книги Томаса Немета «Поздний Соловьев. Философия в имперской России» // Соловьевские исследования. 2020. Вып. 1(65). С. 150–159 [2].

³ Nemeth T. Kant in Imperial Russia. Springer, 2017 [3]; Shpet G. Hermeneutics and Its Problems. With Selected Essays in Phenomenology // ed. and transl. by T. Nemeth. Springer, 2019. 304 p. [4]; Nemeth T. Gustav Shpet's Path Towards Intersubjectivity // Husserl Studies. 2014. Vol. 30, № 1. P. 47–64 [5]; О феноменологической традиции в русской философии см. также: Nemeth T. The Young Losev As Phenomenologist // Studies in Eastern European Thought. 2015. № 67. P. 249–264 [6].

ки» и игнорировалось. Это касалось даже тех, кто, казалось бы, пытался активно работать с кантовским философским наследием: «Даже самый убежденный сторонник Канта в имперской России — Александр Введенский — уделил скудное внимание тонкостям кантовской аргументации и позиции, предпочтя бросить вызов своим соотечественникам на их же собственной философской территории, определенной их философскими интересами» [3, р. 10]. Эта особенность, или даже ограниченность, развития отечественной философской мысли в XIX — первой четверти XX века усиливалась тем обстоятельством, что, несмотря на определенный рост научной конкуренции, исследовательская жизнь фактически сосредоточивалась лишь в университетах Москвы и Санкт-Петербурга, что не могло не ограничивать процесс становления и развития различных философских школ, направлений и конкуренции между ними.

Восприятие идей немецкого мыслителя неизменно было задано этической и онтологической перспективами, что привело, в том числе, и к тому, что так называемый онтологический поворот, начавшийся в немецком неокантианстве последней четверти XIX – первой четверти XX века, оказался во многом созвучен русской философии начала прошлого столетия. И важнейшую роль здесь, по мнению Немета, сыграл именно ранний Вл. Соловьев, который «в одиночку продолжил начатое Юркевичем онтологическое ниспровержение кантовской эпистемологии»⁴. Примечательно, что в главе, посвященной восприятию Канта Владимиром Соловьевым, автор делает акцент на эволюции русского мыслителя в этом отношении: если ранний Соловьев в своей критике Канта находился под влиянием гегелевской точки зрения и распространенной в то время феноменологической интерпретации кантовского наследия, то Соловьев времен написания «Оправдания добра» (1890-е гг.) при сохранившемся критицизме уже пытался творчески использовать априоризм Канта и его идею автономности этического для обоснования важнейших предпосылок собственной религиозной философии.

Весьма нехарактерной для западных исследований особенностью штудий Немета является его стремление к детальной реконструкции историкофилософского и, говоря шире, интеллектуального контекста рассматриваемой им эпохи. Через все его исследования красной нитью проходит чрезвычайно важная, с нашей точки зрения, методологическая установка: только детальная реконструкция интеллектуального контекста творчества того или иного философа, многочисленных и многоплановых идейных влияний и полемических линий — в том числе и в данном отношении даже в первую очередь — с мыслителями, условно говоря, «второго эшелона», может сформировать ту объемную историко-философскую панораму, которая не только восстанавливает историческую справедливость, но и углубляет наше знание об отечественной философской истории. В целой серии статей, опубликованных в 1990-х годах, Немет

⁴ Cm.: Nemeth T. Kant in Imperial Russia. C. 178.

обращается к анализу философских идей таких мыслителей, как А.И. Введенский, Н.Г. Дебольский, В.В. Лесевич, П.Л. Лавров, П.Д. Юркевич, В.Н. Карпов⁵, не только плохо знакомых западному читателю (не в последнюю очередь, из-за языкового барьера), но и далеко не всегда учитываемых в отечественных исследованиях. Философия этих и других мыслителей, зачастую обходимых вниманием в научно-исследовательской литературе, становится предметом анализа как в работе Т. Немета, посвященной рецепции идей Канта в России, так и в его монографиях «Ранний Соловьев и его поиск метафизики» и «Поздний Соловьев. Философия в имперской России». Детальное знание историкофилософского контекста России второй половины XIX века позволяет Немету в своих соловьевских штудиях не только выявлять разнообразные грани философского наследия Вл. Соловьева, углублять анализ и интерпретацию этого наследия, но и демонстрировать насыщенность русской философии последней четверти XIX века, часто как бы остающейся в тени философского творчества следующего поколения интеллектуалов Российской империи.

Особенностью формируемого Неметом образа Соловьева - на что уже указывалось в откликах на его монографии – является идея о своеобразной неудаче именно философского проекта русского мыслителя: раз за разом исследователь пытается показать, как в своих работах Соловьев ставит глубочайшие философские проблемы, причем на самом высоком для своего времени уровне развития европейской философии, но при этом каждый раз его мысль от постановки проблемы и задавания контуров ее решения как бы уходит в сторону – будь то область мистики, практических вопросов или религиозной метафизики. В монографии, посвященной позднему Соловьеву, Т. Немет как бы подытоживает в этом отношении свои многолетние штудии: «К сожалению, мы снова и снова встречаем в философских трудах Соловьева постановку серьезных философских проблем только для того, чтобы увидеть их отброшенными в напрасной погоне за какой-то метафизической темой» [13, с. 296]. В качестве одного из примеров Немет приводит глубочайшую постановку проблемы субъекта сознания в «Теоретической философии», после чего Вл. Соловьев, по его мнению, вместо того чтобы продолжить развивать научно-философское осмысление этой проблемы, например, в феноменологическом плане, развитом позднее Густавом Шпетом, или в социологическом ключе Эмиля Дюркгейма, уходит в пантеизм, в силу чего покидает пространство собственно философских раз-

⁵ Cm.: Nemeth T. Aleksandr I. Vvedenskij on Other Minds // Studies in Eastern European Thought. 1995. № 47. P. 155–177 [7]; Nemeth T. From Neo-Kantianism to Logicism: Vvedenskij's Mature Years // Studies in Eastern European Thought. 1999. № 51. P. 1–33 [8]; Nemeth T. The Rise of Russian Neo-Kantianism: Vvedenskij's Early 'Critical Philosophy' // Studies in Eastern European Thought. 1998. № 50. P. 119–151 [9]; Nemeth T. Debol'skij and Lesevič on Kant: Two Russian Philosophies in the 1870-s // Studies in Eastern European Thought. 1993. № 45. P. 281–311 [10]; Nemeth T. Kant in Russian: Lavrov in the 1860-s – A New Beginning? // Studies in Eastern European Thought. 1992. № 43. P. 1–36 [11]; Nemeth T. Karpov and Jurkevič on Kant: Philosophy in Service to Orthodoxy? // Studies in Eastern European Thought. 1993. № 45. P. 169–211 [12].

мышлений ради возрождения древней религиозной метафизики. Одна из причин здесь лежит в свойственной якобы Соловьеву онтологической ошибке – убеждении, что простое указание на объект означает его существование, независимое от индивидуального сознания. При этом ценнейшими достоинствами философии позднего Соловьева являются, с точки зрения Немета, протофеноменологическое неприятие картезианства, защита Соловьевым свободы воли и развиваемая им этика добродетели. При всей верности отдельных критических замечаний американского исследователя в адрес Соловьева следует отметить, что все же именно страстная увлеченность Соловьева, никогда не стремившегося стать узко специализированным кабинетным ученым, и широта его кругозора, необходимо сказывающегося на глубине погружения в частные, отдельные вопросы, сформировали ту масштабную фигуру, на почве наследия которой затем во многом и выросла многообразная философская проблематика Серебряного века.

Необходимо отметить, что исследования Т. Немета отличает довольно критическое отношение не только к философскому наследию Владимира Соловьева, но и к истории отечественной философии в целом. Фактически Томас Немет продолжает здесь критическую линию Эрнеста Радлова, Томаша Масарика и Густава Шпета, с историко-философскими позициями которых не раз и сам себя прямо соотносит. С его точки зрения, родовая особенность русской философской мысли – фактическое пренебрежение эпистемологической проблематикой и неизменный приоритет онтологии. При этом складывается устойчивое впечатление, что для Т. Немета эта особенность труднообъяснима и представляет собой своеобразную загадку. Прежде всего, для него очевидна определенная искаженность подобной перспективы, в которой исследование того, что есть, фактически не имеет, с его точки зрения, оснований в предварительном исследовании условий возможности знания как такового. Однако возможное – и, наверное, наиболее очевидное – объяснение данной особенности, склонность к которому то здесь, то там, как кажется, прорывается на страницах рассматриваемых исследований, религиозным, а точнее говоря, конфессиональным контекстом формирования русской философской традиции вряд ли может претендовать на то, чтобы быть исчерпывающим. Только с появлением целой плеяды русских неокантианцев, казалось бы, появился, по мнению Т. Немета, шанс преодолеть в русской философии «мертвую хватку онтологизма»⁶. Однако, по собственному признанию исследователя, дальнейшие судьбы неокантианства как такового, проблематика русского дореволюционного неокантианства и дальнейшие пути русских неокантианцев в эмиграции показывают, что такой вариант развития событий был все же весьма маловероятен. Во-первых, вызов, с которым столкнулось немецкое неокантианство 1920-х годов, был связан именно с онтологизмом (в частности, Мартина Хайдеггера и Николая Гартмана). Во-вторых, с самого

⁶ Cm.: Nemeth T. Kant in Imperial Russia. P. 359.

начала русское неокантианство тяготело, опять же, к этике и теории ценностей, а не к эпистемологии как таковой. И наконец, в-третьих, творческие судьбы многих русских неокантианцев были отмечены последующим уходом от философской проблематики, по крайней мере в неокантианском духе (С.И. Гессен, Ф.А. Степун, И.И. Лапшин, С.Л. Рубинштейн). Все это заставляет предположить, что данная специфика отечественной философии продолжила бы оставаться определяющей, даже если философский дискурс рубежа XIX–XX веков продолжил бы спокойно развиваться.

Для исследований Т. Немета характерно и стремление осмыслить русскую философскую традицию как целостность не только в указанном выше аспекте (онтологизм как определяющая парадигма). Он продолжает, хотя и с рядом оговорок, линию ее гуманистической интерпретации. Согласно этой линии, именно гуманистическая традиция оказывается наиболее широким течением русской философской мысли: по мнению Т. Немета, в истории русской философии можно выделить христианский, марксистский и кантианский гуманизм, в каждом из которых ценность личности и проблема человеческого достоинства оставались в центре внимания, хотя обосновывались различным образом и имели различные импликации⁷. При этом высшим проявлением гуманистической традиции исследователь объявляет кантианский гуманизм, основанный на признании абсолютной ценности человеческой личности именно по причине имеющейся у нее способности разума. Внимание к природе разума далеко не всегда было сильным местом отечественных религиознофилософской и марксистской традиций, в силу чего история русской философии в этой интерпретации оказывается, в интерпретации Немета, историей беспрестанного отклонения от кантовского гуманизма и постоянных попыток вернуться к его наследию⁸.

Таким образом, ключевыми характеристиками русской философии, определяющими ее специфику (причем речь идет не только о религиознофилософском изводе отечественной мысли), оказывается, по мнению Т. Немета, приоритетное внимание к проблемам онтологии (в ущерб эпистемологии) и гуманизма. Неудивительно в этой связи, что одно из важнейших мест в штудиях Т. Немета занимает философия Владимира Соловьева, для творчества которого оба указанных момента оказываются конституирующими. В подобной панораме истории русской философии Соловьев занимает место не просто ро-

 $^{^7}$ См.: Немет Т. Кантианский этический гуманизм в поздней императорской России // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 3. С. 58 [14].

⁸ См. об этом также: History of Russian Philosophy. 1830–1930 / ed. by G.M. Hamburg, R.A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010 [15]. Авторы этого коллективного исследования пытаются представить историю русской религиозно-философской мысли как развитие определенной гуманистической традиции, отличающейся особым способом философствования и особым вниманием к проблеме достоинства личности, в чем усматривается фундаментальное влияние творчества Иммануила Канта.

доначальника отечественного философского идеализма, но фигуры, предопределившей ключевые особенности развития русской философии практически во всем многообразии ее направлений.

Помимо уже упоминаемой выше работы Т. Немета о позднем Соловьеве, ему принадлежит недавнее исследование, посвященное раннему этапу творчества философа9. Эта работа также демонстрирует то фундаментальное значение, которое Немет отводит творчеству Владимира Соловьева в истории русской философии. Эпоха последнего оказывается, по его мнению, временем упущенных возможностей: именно в последнюю четверть XIX века русская философская мысль окончательно приобретает «общий религиозный настрой в сочетании с заметной нетерпимостью к эпистемологической проблематике»¹⁰. И хотя в указанной работе немало места уделено творчеству П.Д. Юркевича, В.Д. Кудрявцева-Платонова, славянофилам, прямо и косвенно повлиявшим на Соловьева, именно последний окончательно формирует и закрепляет указанные выше пути – а, с точки зрения Немета, скорее беспутья – русской философской мысли. Своей критикой западной философии ранний Соловьев сознательно открывал для религиозной веры возможность возвращения в пространство философского мышления: демонстрируя исчерпанность его направлений, каждое из которых, пусть и по-своему, не признавало религиозную веру в качестве источника знания, Соловьев формировал таким образом условия «религиозного пробуждения», всей своей деятельностью приглашая к участию в нем не только академическую общественность, но и широкие слои российской публики. Проект молодого Соловьева, в оценке Немета, отличался чрезвычайной амбициозностью и своеобразной бескомпромиссностью, несмотря на декларируемое стремление к синтезу: «Соловьев пришел в философию не решать ее традиционные проблемы, а в подобной Гегелю манере вытеснить их» [16, р. 221]. Борьба с релятивизмом заставляет Соловьева обратиться к метафизике в поисках незыблемых принципов и начал. Именно эти усилия становятся определяющими для творчества Соловьева, их масштаб полностью захватывает его внимание, не позволяя сосредоточиться на частных (и куда более ценных, по мнению Немета, с чисто философской точки зрения) задачах – отдельных проблемах, которые Соловьев ставит на высоте своего времени как бы по ходу дела, не проявляя должной настойчивости и основательности в их разрешении. Это относится прежде всего к осознанию проблематичности кантовской концепции вещи-в-себе, а также сущностной для человека потребности в метафизике. Не менее существенным для молодого Соловьева оказывается проблема объективности: центральную роль в раннем творчестве философа фактически играет основополагающий вопрос об основаниях чувства объективности, которым обладают интенциональные объекты нашего восприятия. В последующие

 $^{^9}$ Nemeth T. The Early Solov'ëv and His Quest for Metaphysics. Springer, 2014 [16]. 10 Tam жe. P. X.

годы развития европейской философии эти темы станут во многом определяющими, но, увлеченный иным, Соловьев уходит в другие сферы, и именно этот его уход оказывает конституирующее влияние на следующие поколения русских философов.

Отдельного упоминания заслуживает новый перевод ключевой работы Вл. Соловьева «Оправдание добра» на английский язык, осуществленный Т. Неметом. Вплоть до выхода нового перевода (2015 г.) в англоязычном мире использовался перевод Натали Даддингтон (урожденная Наталья Александровна Эртель, 1886—1972), выполненный еще в 1918 г. Прежде всего обращает на себя внимание, что перевод Т. Немета впервые делает доступным на английском языке текстологию «Оправдания добра». Перевод, основанный на издании 1899 года, сопровождается многочисленными постраничными сносками, отсылающими к текстологическим вариантам «А» и «В»: вариант «А» соответствует журнальной, т.е. первоначальной версии текста (1894–1896 гг.), вариант «В» – изданию 1897 года. Следует отметить при этом, что данные примечания основаны на фундаментальной работе, проведенной Л. Мюллером и его сотрудниками в процессе подготовки немецкого собрания сочинений Вл. Соловьева, но не сводятся к ней¹¹. Данная текстологическая работа позволяет не только глубже проникнуть в творческую лабораторию выдающегося русского философа, но и проследить эволюцию его взглядов уже в процессе написания «Оправдания добра» (1894–1896 гг.) и последующей авторской редакторской работы над текстом (1897, 1899 гг.). Текст также сопровождается комментарием справочного и историко-философского характера. Последний, впрочем, достаточно лапидарен, что, однако, легко объяснимо: обширный историко-философский комментарий к «Оправданию добра» требует детальной реконструкции не только философских, но и правовых, экономических, литературно-критических дискуссий в России последней четверти XIX века – дискуссий, на которые Вл. Соловьев так или иначе, скрытым или явным образом, откликался в своем трактате. Подобная задача вряд ли может быть выполнена в рамках издания, главная цель которого - представить одно из главных произведений Вл. Соловьева англоязычной научной и широкой общественности в более полном виде, прежде всего с точки зрения истории самого текста, а не контекста его создания, развития или рецепции современниками. Впрочем, в предисловии переводчика и редактора эта задача фактически отчетливо ставится как важнейшая составляющая будущих исследований этого ключевого для Вл. Соловьева произведения, а выстраиваемые в качестве примера контуры контекста соловьевского предисловия к 1-му изданию трактата («Нравственный смысл жизни в его предварительном понятии») – дискуссия о смысле жизни Н.И. Кареева и А.И. Введенско-

¹¹ Cm.: Solowjew V. Die Rechtfertigung des Guten. Eine Moralphilosophie // Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Bd. 5 / hrsg. von L. Müller. München: Erich Wewel Verlag, 1976 [17]; Wembris B. Der russische Text der "Rechtfertigung des Guten" ("Opravdanie dobra") von Vladimir Solov'ev. Dünaburg: Lettland, 1973 [18].

го (1895–1896 гг.) – вполне определенно обрисовывают плодотворный потенциал подобной реконструкции.

Что касается самого перевода, то примечательными кажутся два момента. Во-первых, переводчик старается следовать устоявшейся традиции перевода ключевых понятий соловьевской философии (например, «всеединство» all-unity, «богочеловечество» – divine humanity). Во-вторых, Т. Немет признается, что наиболее сложным вызовов в переводе «Оправдания добра» стала передача значения ключевого термина трактата – «добро»¹². Кроме этого термина в русском языке есть слово «благо» – оба термина во многих случаях используются взаимозаменяемым образом. Однако в иных, не менее распространенных случаях между ними существует различие: «добро» используется в моральном контексте, в то время как «благо» – в контексте материального благополучия. Английское good также двусмысленно и может иметь оба указанных смысла (условно говоря, «моральный» и «материальный»). Ситуация осложняется тем, что если в ранних главах Соловьев не проводил этого различия, то затем, по мере работы над трактатом, попытался его четко провести и зафиксировать в главах «Мнимые начала практической философии» и «Личность и общество». Выход был найден в переводе «добра» и «блага» как moral good и real good coответственно, что, с нашей точки зрения, является более удачным вариантом, чем вариант, предложенный Н. Даддингтон, переведшей «благо» как happiness («счастье»)¹³. Вызывает вопрос, однако, заявленное в предисловии переводчика стремление использовать там, где это возможно, «гендерно нейтральную терминологию»¹⁴. Впрочем, интенция, объяснимая веяниями времени, не приводит к многочисленным изменениям авторского текста. Как правило, она касается присущей современному английскому языку тенденции употреблять оба «гендерных» местоимения третьего лица единственного числа в характерной связке. 15 Подобный перевод, с одной стороны, является очевидной уступкой совре-

¹² Cm.: Solov'ëv V. Justification of the Moral Good. Moral Philosophy / transl. by T. Nemeth. Springer, 2015. P. XLVIII [19].

¹³ Ср. переводы начала главы «Личность и общество»: «Мы знаем, что добро в своем полном смысле, включающем и понятие блага или удовлетворение, определяется окончательно как действительный нравственный порядок, выражающий безусловно должное и безусловно желательное отношение каждого ко всему и всего к каждому» [20, с. 303]. Duddington: «We know that the good in its full sense, including the idea of happiness or satisfaction, is ultimately defined as the true moral order which expresses the absolutely right and the absolutely desirable relation of each to all and of all to each» [21, p. 199]. Nemeth: «We know that the complete sense of the moral good, which also includes the concept of the real good or satisfaction, is ultimately defined as the real moral order. The latter expresses the unconditionally proper and desirable relation of each of us to the whole and of the whole to each of us» [19, p. 177].

¹⁴ Cm.: Solov'ëv V. Justification of the Moral Good. Moral Philosophy / transl. by T. Nemeth. P. XLVI.

¹⁵ Ср., например: «Следовательно, выходит, что разочарованный и отчаявшийся самоубийца ..., он надеялся на то, что жизнь будет идти, как ему хочется, будет всегда и во всем лишь прямым удовлетворением его слепых страстей и произвольных прихотей, т.е. будет бессмыслицею, - в этом он разочаровался и находит, что не стоить жить» [20, с. 64]; «It follows from this that the dis-

менным тенденциям англоязычного культурного мира, с другой — минимально идеологичен в своем стремлении ограничиваться исключительно стилистическими моментами.

Западное соловьевоведение и, говоря шире, исследования русской философии имеют богатую историю, ориентируясь, как правило, на два ключевых направления работы: научно-исследовательский анализ российского философского наследия и работу по презентации отечественных философских источников. Однако даже в этом конкурентном контексте исследования Томаса Немета выделяются, во-первых, стремлением к скрупулезной историко-философской реконструкции исследуемых интеллектуальных контекстов, а во-вторых, детальным знакомством с российской научно-исследовательской литературой, что позволяет, на наш взгляд, говорить о его лидирующих позициях в современной западной историографии русской философии. При всем критическом отношении к Владимиру Соловьеву и русской философии в целом исследования Томаса Немета отличаются стремлением продемонстрировать, что для них характерны не только темы национального своеобразия России и ее места в мире, религиозная насыщенность философской мысли, - то, что, как правило, и выставляется на первый план как в отечественных, так и в зарубежных работах по истории русской философии, приводя, по его собственному признанию, к широко распространенному на Западе мнению, что философия в России не имеет отношения к тому, что под этим обычно понимается современным западным студентом¹⁶. Следует признать, что рисуемая им картина – при всей неоднозначности не только отдельных выводов, но и ряда исходных положений его исследований – делает панораму истории русской философии куда объемнее, чем это обычно представляется.

Список литературы

- 1. Межуев Б.В. Как Владимир Соловьев не стал Эдмундом Гуссерлем (Размышления над книгой Т. Немета) // Вопросы философии. 2016. № 7. С. 139–147.
- 2. Межуев Б.В. Первое путешествие на темную половину. По поводу книги Томаса Немета «Поздний Соловьев. Философия в имперской России» // Соловьевские исследования. 2020. Вып. 1(65). С. 150–159.
 - 3. Nemeth T. Kant in Imperial Russia. Springer, 2017. 389 p.
- 4. Shpet G. Hermeneutics and Its Problems. With Selected Essays in Phenomenology / ed. and transl. by T. Nemeth. Springer, 2019. 304~p.
- 5. Nemeth T. Gustav Shpet's Path Towards Intersubjectivity // Husserl Studies. 2014. Vol. 30. N_2 1. P. 47–64.

appointed and despondent suicide was disappointed and despondent not over the meaning of life, but, on the contrary, in the hope that life is meaningless. That is, this person had hoped life would continue as *he or she* had wanted it to continue, that it would always and in everything be merely a direct satisfaction of one's blind passions and arbitrary whims. That is, *he or she* had hoped that life would be an absurdity» [19, p. LIX].

¹⁶ Cm.: Nemeth T. The Early Solov'ëv and His Quest for Metaphysics. P. XIX.

- 6. Nemeth T. The Young Losev As Phenomenologist // Studies in Eastern European Thought. 2015. № 67. P. 249–264.
- 7. Nemeth T. Aleksandr I. Vvedenskij on Other Minds // Studies in Eastern European Thought. 1995. № 47. P. 155–177.
- 8. Nemeth T. From Neo-Kantianism to Logicism: Vvedenskij's Mature Years // Studies in Eastern European Thought. 1999. N 51. P. 1–33.
- 9. Nemeth T. The Rise of Russian Neo-Kantianism: Vvedenskij's Early 'Critical Philosophy' // Studies in Eastern European Thought. 1998. № 50. P. 119–151.
- 10. Nemeth T. Debol'skij and Lesevič on Kant: Two Russian Philosophies in the 1870-s // Studies in Eastern European Thought. 1993. № 45. P. 281–311.
- 11. Nemeth T. Kant in Russian: Lavrov in the 1860-s A New Beginning? // Studies in Eastern European Thought. 1992. N 43. P. 1–36.
- 12. Nemeth T. Karpov and Jurkevič on Kant: Philosophy in Service to Orthodoxy? // Studies in Eastern European Thought. 1993. № 45. P. 169–211.
 - 13. Nemeth T. The Later Solov'ev, Philosophy in Imperial Russia, Springer, 2019, 317 p.
- 14. Немет Т. Кантианский этический гуманизм в поздней императорской России // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 3. С. 56–76.
- 15. History of Russian Philosophy. 1830-1930 / ed. by G.M. Hamburg, R.A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. XV + 423 p.
 - 16. Nemeth T. The Early Solov'ëv and His Quest for Metaphysics. Springer, 2014. 261 p.
- 17. Solowjew V. Die Rechtfertigung des Guten. Eine Moralphilosophie // Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Bd. 5 / hrsg. von L. Müller. München: Erich Wewel Verlag, 1976. 884 s.
- 18. Wembris B. Der russische Text der "Rechtfertigung des Guten" ("Opravdanie dobra") von Vladimir Solov'ev. Dünaburg: Lettland, 1973. 258 s.
- 19. Solov'ëv V. Justification of the Moral Good. Moral Philosophy / transl. by T. Nemeth. Springer, 2015. 435 p.
 - 20. Соловьев Вл.С. Оправдание добра. М.: Академический проект, 2010. 671 с.
- 21. Solovyov V. The Justification of the Good: An Essay on Moral Philosophy / transl. by N.A. Duddington. London: Constable, 1918. 475 p.

References

(Sources)

Individual works

- 1. Nemeth, T. The Early Solovyov and His Quest for Metaphysics. Springer, 2014. 261 p.
- 2. Nemeth, T. Kant in Imperial Russia. Springer, 2017. 389 p.
- 3. Nemeth, T. The Later Solovyov. Philosophy in Imperial Russia. Springer, 2019. 317 p.
- 4. Shpet, G. Hermeneutics and Its Problems. With Selected Essays in Phenomenology. Springer, 2019. 304 p.
- 5. Solowjew, V. Die Rechtfertigung des Guten. Eine Moralphilosophie. *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Bd. 5.* München: Erich Wewel Verlag, 1976. 884 s.
 - 6. Solov'ëv, V. Justification of the Moral Good. Moral Philosophy. Springer, 2015. 435 p.
- 7. Solov'ev, V.S. *Opravdanie dobra* [Justification of the Good]. Moscow: Akademicheskiy proekt, 2010. 671 p.
- 8. Solovyov V. The Justification of the Good: An Essay on Moral Philosophy. London: Constable, 1918. 475 p.

(Articles from Scientific Journals)

- 9. Mezhuev, B.V. Kak Vladimir Solov'ev ne stal Edmundom Gusserlem (Razmyshleniya nad knigoy T. Nemeta) [How Vladimir Solovyov did not become Edmund Husserl (Reflections on the book by T. Nemeth)], in *Voprosy filosofii*, 2016, no. 7, pp. 139–147.
- 10. Mezhuev, B.V. Pervoe puteshestvie na temnuyu polovinu. Po povodu knigi Tomasa Nemeta «Pozdniy Solov'ev. Filosofiya v imperskoy Rossii» [The First Trip to the Dark Half. About Thomas Nemeth's Book "The Late Solov'ev. Philosophy in Imperial Russia"], in *Solovyov Studies*, 2020, issue 1(65), pp. 150–159.
- 11. Nemeth, T. Aleksandr I. Vvedenskij on Other Minds. *Studies in Eastern European Thought*, 1995, no. 47, pp. 155–177.
- 12. Nemeth, T. Debol'skij and Lesevič on Kant: Two Russian Philosophies in the 1870-s. *Studies in Eastern European Thought*, 1993, no. 45, pp. 281–311.
- 13. Nemeth, T. From Neo-Kantianism to Logicism: Vvedenskij's Mature Years. *Studies in Eastern European Thought*, 1999, no. 51, pp. 1–33.
- 14. Nemeth, T. Gustav Shpet's Path Towards Intersubjectivity. *Husserl Studies*, 2014, vol. 30, no. 1, pp. 47–64.
- 15. Nemeth, T. Kantianskiy eticheskiy gumanizm v pozdney imperatorskoy Rossii [Kantian Ethical Humanism in Late Imperial Russia], in *Kantovskiy sbornik*, 2018, no. 37(3), pp. 56–76.
- 16. Nemeth, T. Kant in Russian: Lavrov in the 1860-s A New Beginning? *Studies in Eastern European Thought*, 1992, no. 43, pp. 1–36.
- 17. Nemeth, T. Karpov and Jurkevič on Kant: Philosophy in Service to Orthodoxy? *Studies in Eastern European Thought*, 1993, no. 45, pp. 169–211.
- 18. Nemeth, T. The Rise of Russian Neo-Kantianism: Vvedenskij's Early "Critical Philosophy". *Studies in Eastern European Thought*, 1998, no. 50, pp. 119–151.
- 19. Nemeth, T. The Young Losev As Phenomenologist. *Studies in Eastern European Thought*, 2015, no. 67, pp. 249–264.

(Monographs)

- 20. Hamburg, G.M., Poole, R.A. (eds.). History of Russian Philosophy. 1830–1930. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- 21. Wembris, B. Der russische Text der "Rechtfertigung des Guten" ("Opravdanie dobra") von Vladimir Solov'ev. Dünaburg, Lettland, 1973. 258 s.

ДАНТЕ И СОЛОВЬЕВ: к 700-летию смерти Данте Алигьери¹

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

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

Серджио Маццанти

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

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

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

Александр Николаевич Веселовский

Часть вторая. Лекции третья, четвертая, пятая

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

Sergio Mazzanti

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

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

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

Aleksandr Nikolaevich Veselovsky

Part two. Lectures third, fourth, fifth

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

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

[©] Маццанти С., Рычков А.Л., 2022 Соловьёвские исследования, 2022, вып. 3(75), с. 46–73.

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.3.046-073

Лекция третья²

[1.4.] Деятельность Фридриха II и его кружка

Наряду с указанными нами течениями необходимо еще отметить движение XIII в., имевшее большое значение в смысле поднятия классической учености. Во главе этого движения стоит Фридрих II [1194–1250] и его кружок. Личность Фридриха II чрезвычайно интересна: он дает направление движению своего времени, он, так сказать, указатель эпохи. По происхождению германец, Фридрих провел свою юность в Южной Италии, в Сицилии, и воспитался, вследствие этого, под влиянием особых культурных условий. Об этих условиях нам и приходится сказать теперь несколько слов.

До сих пор мы еще не касались вопроса о живучести в Италии греческого элемента. Элемент этот, однако, а именно в Южной Италии, был очень силен и его нельзя упускать из виду. В эпоху процветания греческих колоний Южная Италия носила даже название «Magna Graecia», но с течением времени и она должна [25] была романизироваться – латинский язык и литература вытеснили из нее литературу и язык греческие. Но с VII до XI в. начинается новая эра для Южной Италии, новая эллинизация ее; вследствие обновления греческой власти, Южная Италия снова подпадает культурному влиянию Византии, и в ней опять начинает господствовать греческий язык. Так, Павел Варнефрид [Диакон], друг ученого герцога Беневентского Arechis'а^I и его супруги Адельперги, перенес знание греческого языка из Монтекассинского монастыря ко двору Карла Великого. От начала IX в. мы имеем свидетельство, что в Неаполе знатные люди обучали своих детей греческой грамматике и элоквенции [красноречию]. Когда, около половины IX в., император Людовик II [822/5-875] посетил Беневент, то там насчитывалось 32 философа. К этому же периоду относится факт, связанный с распространением в Европе одного из общеизвестных памятников – романа об Александре^{II}. Оказывается, что исходным пунктом многочисленных пересказов его в Средние века была, именно, Южная Италия. Роман этот первоначально сложился в Александрии и приписывался Псевдо-Каллисфену. В 942 г. неаполитанский герцог Иоанн [III; ум. 968], приобщив к власти и своего несовершеннолетнего еще сына Марина, отправил посольство в Константинополь. Во главе посольства был некий архипресвитер Лев, который стал в [26] Константинополе искать различные книги и, между прочим,

_

² Лекции воспроизводятся по рукописному литографированному курсу: Веселовский А.Н. Введение в «Божественную Комедию» Данте. 1887−1888 г. / Пр. Веселовский; Высш. жен. курсы. С.-Пб: лит. Гробовой, [1888]. 288 с. Оригинал хранится в РГБ: ОМГ2 Ф 1-61/4839. Первая часть лекций и план всего курса опубликованы в журнале «Соловьёвские исследования», 2022, вып. 2(74), с. 63−76, где указаны редакторские принципы во всей публикации.

нашел там одну книгу, заключавшую в себе описание войн и побед Александра Македонского, т.е. переработку александрийского романа Псевдо-Каллисфена^{III}. Лев списал эту историю и привез ее своему государю и его супруге Теодоре. После смерти последней, герцог Иоанн велел привести в порядок ее библиотеку, и тогда-то роман об Александре был впервые переведен с греческого языка на латинский^{IV}.

Итак, живучесть греческого элемента в Южной Италии не подлежит сомнению. В IX в. к этому культурному элементу присоединяется новый — в виде литературы арабской. Известно, что арабы, покорив Испанию, стали стремиться к утверждению в Сицилии и Южной Италии, что им, отчасти, и удалось, так как они, действительно, овладели Сицилией и содействовали ее процветанию. Арабы в Средние века являются передатчиками греческой образованности. Благодаря им, мы знакомы с многими греческими классиками, оригиналы которых для нас совершенно потеряны, а сохранились лишь их арабские переводы. Так, некоторые сочинения Аристотеля дошли до нас только в арабском переводе^V.

В XI в. – новое течение. Завоевание Южной Италии норманнами вносит в культуру страны новый элемент, правда, не очень культурный, но зато отличающийся еще юною свежестью. [27] Норманны скоро вполне подчиняются влиянию побежденных предшественников и усердно продолжают их деятельность. Начинается новая эра переводов с арабского и греческого на латинский язык. Так, при короле Рожере [II, 1095–1154]^{VI}, адмирал его Евгений [Палермский, ок. 1130-1202] перевел по-латыни «Оптику» Птолемея с арабского перевода, греческий подлинник которого утерян. Из этой же эпохи до нас дошло еще несколько имен переводчиков. Таковы, например, Henricus Aristippus [Генрик Аристипп, ок. 1105–1162], архидиакон из Катании, который перевел платоновские диалоги: «Менон» и «Федон», 4-ю книгу «Meteorologica» Аристотеля и имел даже намерение перевести сочинения Григория Назианзина [Богослова] и «De vita philosophorum» [«О жизни философов» Диогена] Лаэрция. Аристипп оставил нам также каталог обращавшихся тогда книг в Сицилии. Из этого каталога мы узнаем о существовании другого «превосходного знатока греческой литературы», Теорида из Бриндизи, и о двух библиотеках в Сицилии, одной греческой (Argolica) и другой в Сиракузах. Один из среднеитальянских поэтов - Henricus de Settimello [Генрих Сеттимелло] – в 1190 г. VII говорит, что его муза стремится в Сицилию, так как только там она чувствует себя дома.

В такой-то сфере, при таких-то культурных условиях, и получил воспитание Фридрих II. Эта замечательная личность уже в свое время обращала на себя внимание современников своим направлением, но тем не менее до нас дошло мало сведений о годах его юности. [28] Его обвиняли впоследствии в неверии, в ереси, говорили, что он отзывался о трех основателях религий, как о трех обманщиках и т.д. Такие обвинения были, конечно, преувеличены, но несомненно то, что Фридрих II не был правоверным христианином в духе западной церкви. Он отличался некоторым свободомыслием и терпимостью ко всем национальностям и религиям; он окружал себя образованными людьми,

как из арабов, так и из евреев. Фридрих II, в сущности, продолжал только дело своих предшественников, но продолжал его с особенным успехом. Он сумел окружить себя самыми талантливыми и просвещенными людьми того времени. В числе этих его сподвижников, несомненно, первое место принадлежит Михаилу Скотту.

Михаил Скотт родился в 1195 г. в Англии, учился в Оксфорде и Париже и затем отправился в Толедо, где он изучил арабский язык и написал часть своих сочинений. В 1221 г. он перевел комментарий Ибн-Рушда (Аверроэса) [1126-1198] к сочинению Аристотеля «De caelo et mundo» [«О небе и мире»]. Скоро после этого он был приглашен ко двору Фридриха II, который сделал его своим астрологом; здесь он обнаружил большую деятельность в деле переводов, преимущественно сочинений Аристотеля и комментариев к ним. Другие известные переводчики при дворе Фридриха II были провансальский еврей Яков бен-Абба Мари [29] Анатоли [1194-1296], Руджьеро из Палермо, переведший с арабского книгу «Sidrach» [«Книгу Сидраха»]^{VIII}; при Фридрихе же была переведена и «Liber novem judicum [in judiciis astrorum]» [«Книга девяти судей об астрологии»], т.е., как полагает Амари, «повесть о семи мудрецах». К 1230–1232 г. относится окружное послание Фридриха к итальянским университетам, в котором он им рекомендует составленные, по его поручению, переводы Аристотеля. Место придворного философа занимал при Фридрихе известный Феодор [Theodorus Physicus из Антиохии, ок. 1158–1246], по происхождению, вероятно, грек.

Что особенно отличает Фридриха II как личность — это его любознательность, его, можно сказать, страстная жажда знания. Не довольствуясь результатами своих собственных размышлений, он часто вступал в научную переписку с различными учеными своего времени, предлагая им на обсуждение разные занимавшие его вопросы. Так, к 1237—1242 гг. относится его переписка с магометанскими учеными; из этой переписки до нас дошел только ответ знаменитого мусульманского ученого, Ибн-Сабина из Мурсии [1217—1270], пересланный через посредство халифа Рашида и отличающийся замечательной откровенностью. Переписка эта касалась разрешения самых глубоких философских проблем — вопроса о вечности мира и относящейся сюда теории Аристотеля, вопроса о методе метафизики и теологии, о категориях и, наконец, о бессмертии души. [30]

Не менее интересны и политические идеалы Фридриха II, те идеалы, которые вызвали его имеющую всемирно-историческое значение борьбу с папством. Фридрих II был проникнут идеалом всемирной империи, высокими представлениями о императорской власти, и естественно должен был с неудовольствием смотреть на притязания пап, которые хотели свою духовную власть поставить выше власти светской, даже подчинить себе последнюю. Отсюда и его борьба с папством. В этой борьбе папы боролись тем оружием, которое давал им против себя сам Фридрих. Его свободомыслие, его веротерпимость, даже, можно сказать, равнодушие к вопросам религиозной обрядности, самое устройство его двора, походившего скорее на резиденцию какого-нибудь мусульманского государя — все это давало папам возможность обвинить своего

противника в ереси. Многие современники считали его слугою дьявола, Люцифером, желавшим побороть Церковь, предшественником Антихриста. Народная фантазия идеализировала его: она не могла примириться с мыслью о его смерти — отсюда легенда, что Фридрих II не умер, а удалился на восток, к пресвитеру Иоанну, вернется когда-нибудь в Италию в качестве ее избавителя и водворит в ней новые лучшие порядки. Память о Фридрихе еще жива была в Италии в конце XIII века, когда составлен был древнейший [31] сборник итальянских повестей: «Сепto novelle antiche» [«Сто древних новелл»]^{IX}.

В эту же самую эпоху, приблизительно около половины XIII в., раздается впервые голос итальянской поэзии и раздается именно в Сицилии, при дворе Фридриха II. Среди своей тревожной политической жизни и своих ученых занятий, Фридрих находил, однако, возможность заниматься литературой. Двор его сделался колыбелью итальянской поэзии, и сам Фридрих был одним из первых итальянских поэтов. До тех пор в Сицилии и, вообще, в Италии господствовала лирика провансальская. Мы уже говорили о том, что в Италии живучесть латинского языка тормозила развитие языка итальянского, между тем как в Провансе латинский язык исчез скорее, и потому мы там впервые встречаем литературные памятники народной речи. Французская поэзия была занесена в Сицилию норманнами, здесь же искали себе убежища многие провансальские трубадуры, убегавшие от ужасов Альбигойских войн, так что до Фридриха II в Италии господствовала только провансальская и французская поэзия. Сицилианская поэзия в первое время является простым только подражанием провансальским образцам. Она лишена самостоятельного содержания и той свежести и оригинальности, которая отличает первые начатки народной поэзии вообще. Подобно своим французским образцам, она воспевала рыцарскую [32] любовь, рыцарский культ дамы, но то, что там было выражением реальной жизни, в Италии было одним лишь внешним подражанием, так как там рыцарские идеалы не прививались и не имели под собой никакой реальной почвы. Тем не менее, значение Сицилианской школы велико уже по одному тому, что, благодаря ей, впервые итальянский язык получил в литературе право гражданства; итальянская же мысль и содержание вносятся в поэзию не в Сицилии, а позже – в Средней Италии, в Тоскане.

Комментарии

- І. Герцог, затем князь Беневенто Арехис II (ум. 787), был женат на Адельперге, дочери короля лангобардов Дезидерия (ум. ок. 786).
- II. Под «Романом об Александре» разумеется ряд сказаний, имеющих своим главным героем Александра Македонского, который далее также рассматривается в Л. 5 (в связи с Данте), а также в Л. 9 и Л. 11 и упоминается в Л. 13. В. неоднократно обращался в своих работах к исследованию происхождения и восточнохристианской рецепции этого легендарного цикла средневековых обработок греческой «Истории Александра Великого», в т.ч. незадолго до чтения курса, см., напр.: Веселовский А.Н. К вопросу об источниках сербской Александрии // Журнал Мин. Нар. Просв. 1884, июль (№ 4. С. 149–197); сент. (№ 9. С. 16–85), 1885, окт.; Веселовский А.Н. Из истории романа и повести. Материалы и исследования. Вып. І. Греко-византийский период // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук (ОРЯС), 1886. Т. 40, № 2. С. 1–511, 1–80.

- III. Речь идет об «Истории сражений» («Historia de preliis»), латинской переработке романа Псевдо-Каллисфена, составленной в X в. неаполитанским архипресвитером Львом Неаполитанским, которую в 1885 г. издал Г. Ландграф, см.: Landgraf G. Die Vita Alexandri Magni des Archipresbyters Leo (Historia de preliis). Erlangen, 1885. Эта латинская редакция «Романа об Александре» стала источником для многочисленных европейских и западнославянских обработок, а к XII в. ее перевели на Руси: эти обработки и стали предметом исследований В.
- IV. О живучести греческого элемента в средневековой Италии подр. см. в монографии: Веселовский А.Н. Боккаччо, его среда и сверстники. В 2-х т.: Т. 1. СПб. 1893. С. 20–25.
- V. В монографии о Боккаччо речь идет также о влиянии арабской культуры на Италию, и о нормандском элементе, особенно при Фридрихе II, см.: Там же. С. 26–29.
 - VI. Нормандский король Рожер II упоминается также в Л. VI, XI.
- VII. Во второй лекции указывается другая датировка этого сочинения (1192 г.): в настоящее время общепринято считать, что оно написано в 1193 г., см. совр. изд.: Arrigo da Settimello. Elegia. ed. C. Fossati. Firenze. 2011.
- VIII. В рассказе о Фридрихе II и его дворе, в т.ч. о Феодоре-философе, Михаиле Скотте и Ибн-Сабине, В. опирается на свою раннюю статью: Веселовский А.Н. Наблюдения над историей некоторых романтических сюжетов средневековой литературы: І. Диалоги Сидраха и Бокха // Журнал Мин. Нар. Просв. 1873. Ч. 165, отд. 2, февраль. С. 148–167. Имя «Ruggieri di Palermo» В. почерпнул из пролога к самой «Книге Сидраха», где о Фридрихе II говорится, что «Книга Сидраха, переведенная для него каким-то Ruggieri (Roger?) di Palermo, манила его своею таинственною восточною мудростью» (там же. С. 186), «узнал о существовании этого сокровища император Фридрих II, и послал в Тунис францисканца Руджьеро из Палермо, который вторично перевел для него книгу Сидраха с арабского на латинский язык» (там же. С. 152). Отметим, что Михаил Скотт хлестко упомянут Данте (Ад. XX, 115–117).
- IX. К исследованию сборника «Cento novelle antiche» (или «II Novellino») Веселовский имел самое непосредственное отношение. По его свидетельству: «В 1866 году, работая в Флорентийских библиотеках, мне удалось открыть самую древнюю из известных рукописей итальянских новелл, собственно так называемых Cento novelle antiche. Рукопись относится к первым годам XIV столетия, если не к XIII; из неё я извлек лишь одну новеллу, и притом самую дефектную, которая и была напечатана в комментарии к моей книге II Paradiso degli Alberti» (Веселовский А.Н. Наблюдения над историей некоторых романтических сюжетов средневековой литературы: II. Мерлин // Журнал Мин. Нар. Просв. 1873. Ч. 165, отд. 2, февраль. С. 168–187).

Лекция четвертая

[2. Внутреннее развитие классического предания в Италии: 2.1.] Итальянские хроники. Легенды о памятниках Рима.

Легенды об императорах

[Итальянские хроники]

К XIII же веку относятся и первые образцы итальянской прозы, появляющиеся впервые в хрониках. Хроники, как известно, существовали в Италии во все продолжение Средних веков, но в конце XI в., благодаря бурной исторической жизни и развитию городских коммун, число этих хроник значительно увеличивается. На юге история норманнской династии была рассказана Гоффредо Малатеррой [XI в.] и Ромуальдо, архиепископом Салерно [1110/20 – 1181/2]; на севере Ландульф Старший [ок. 1050 – ок. 1110] и Младший [ок. 1077 – после 1137] рассказали историю своего родного города Милана и т.д. Особенно же много таких специально городских хроник появляется в

XIII в. Каждый значительный город с возрастанием [33] своего могущества захотел сохранить для потомства память о своей борьбе и о своих подвигах. К сожалению, хроники эти, по большей части, очень пристрастны, поверхностны и часто даже намеренно искажают истину. Иногда, однако, содержание их переходит за пределы чисто местного обозрения и принимает более широкий характер, - характер всемирных хроник. Такова всемирная хроника Готфрида из Витербо [Готфрида Витербского, ок. 1125 – ок. 1195], его «Pantheon» [Пантеон], относящийся к 1190 г. До XIII в. авторы хроник старались писать исключительно на латинском языке, но в XIII в., как мы уже сказали, язык хроник начинает заметно приближаться к народному итальянскому говору. Такова хроника Фра Салимбене из Пармы [1221–1288], сохранившиеся отрывки которой обнимают период от 1167 до 1287 года и которую Гаспари (в своем сочинении «Geschichte der Italienischen Literatur») внес, не обинуясь, в обозрение памятников итальянской речи^{II}. Хроника эта отличается особенною живостью и субъективностью, в ней резко выступают характер и симпатии автора. Что для нас особенно интересно в этих хрониках – это появление в них элемента народного самосознания, в виде различных легенд об основании городов. Эти легенды не вымышлены одним каким-нибудь лицом, они – продукт народного школьного творчества. Очевидно, классическая генеалогия городов пользовалась такой популярностью, что перешла и в Средние века. [34]

Нужно заметить, что в основании большинства этих генеалогий лежит легенда о колонизации Италии троянцами, так что основателями городов почти исключительно являются троянские выходцы. Так, например, основателем города Падуи считается выходец из Трои, Антенор; таких же легендарных эпонимов имеют и Капуя, Венеция, Рим и другие города. Отдельные знатные римские роды также отыскивали своих родоначальников между героями Энеиды. Официальная легенда выводит точно таким же образом и род Юниев от Энея. Эти-то древние, еще восходящие к римской эпохе легенды, перешли во многие средневековые городские хроники; впоследствии стали появляться и новые легенды, продукт уже более современного творчества – таковы легенды о городах, разрушенных Аттилой или построенных Карлом Великим. Насколько эти предания были популярны, видно из того интереса, с которым летописец передает об открытии гробницы какого-нибудь воображаемого эпонима. Так в Падуе найдена была гробница Антенора, причем замечено было даже совпадение между именами нашедших (Capra, Lupatus) с теми, которые указываются в старинном пророчестве об этом событии^{III}.

[Легенды о памятниках Рима]

Во всех легендарных генеалогиях городов первое место, несомненно, занимает легенда о Риме. Она важна для нас не в смысле фактическом, не как материал для изучения истории Рима, а потому, что проливает [35] свет на то, как понималось значение Рима итальянцами и западными людьми. Трудно, собственно, разобрать, что внесено в эту легенду теми и другими. Очевидно, что происхождение этой ле-

генды чисто римское, но в ней много прибавлений немецких, французских, английских и др., которые, впервые вынесенные из Италии, в свою очередь перерабатывались там и становились своими. Легенда о Риме интересна именно потому, что показывает вечную живучесть этого города, как центра и показателя старой цивилизации, в представлениях всего западного мира. Самые эпитеты Рима доказывают такое отношение к нему. Prima urbs inter omnes, divina domus, mater urbium, domina mundi, caput mundi [первый город среди всех, священный дом, мать городов, господин мира, глава мира] и т.п. – вот обычные эпитеты, прилагаемые к Вечному городу*. Рим и в тяжелую эпоху своего падения не потерял своего обаяния, неотразимого даже для варваров. Фактически попирая его ногами, варварские короли, однако, всячески добивались различных римских титулов, иногда даже не понимая их значения. Так, Одоакр [433–493], овладев Италией, довольствовался титулом римского патриция; Теодорих, почитатель римской цивилизации, с гордостью носил звание римского консула; Хлодовик [І, ок. 466–511] торжественно праздновал получение им титула проконсула и т.д. Поэты двора [36] Карла Великого давали себе имена классических поэтов³. Таких же воззрений держались и итальянцы. Для них Рим, хотя и папский, все же был главою Италии, да и всего мира. Память о прежнем величии никогда не исчезала – в народе всегда существовало смутное желание вернуться к старо-римским временам, к старой, строго римской жизни, – к консульству, к сенату, к тому, что понималось в Средние века народом под названием Римской республики. Отсюда в Средние века ряд движений не литературных только, а даже политического характера – таково движение Колы ди Риенцо^V. Очевидно, сознание значения Рима не было абстрактным, а легенды о нем не были мертвым, но живым продуктом народной фантазии, постоянно обновлявшимся. Но рядом с преклонением перед величием древнего Рима должна была являться и грусть при сравнении его настоящего состояния с прежним. Оттого-то стихотворения и статьи, посвященные Риму, в той или другой хронике, проникнуты элегическим характером; эта грусть особенно ясно выступает в одном гимне из сборника гимнов [Германа Адальберта] Даниеля⁴:

> O Roma nobilis, orbis et domina, Cunctarum urbium excellentissima, Roseo martyrum sanguine rubea, Albis et virginum liliis candida! Salutem dicimus tibi per omnia, Te benedicimus: salve per saecula!^[37]

-

^{*} Сохранился стих, весьма характерный в данном смысле: Roma caput mundi regit orbis frena rotundi [Рим, глава мира, держит бразды круглой земли]^{IV}.

³ Со слов «Рим и в тяжелую эпоху...» пересказан фрагмент из книги: Graf A. Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo (Torino: Loescher, 1882. Vol. 1. P. 13), на которую В. опирается далее в лекции.

⁴ Daniel H.A. Thesaurus hymnologicus sive hymnorum canticorum sequentiarum collectio amplissima. 5 vols: vol. 4. Leipzig: Loeschke, 1855. P. 96.

[О, благородный Рим, мира господин, Ты, прекраснейший из всех городов, Обагренный алой кровью мучеников, Сияющий белыми лилиями дев: Приветствуем тебя через все времена И благославляем: здравствуй на века!] VI

Но Рим средневековый был христианским городом, следовательно, разнился от древнего языческого Рима. На почве Италии оба эти представления как-то сливались. Стоит только рассмотреть легенду об Августе, чтобы убедиться в этом. В ней Август является уже почти христианином. Легенда усматривает глубокий смысл в том обстоятельстве, что Христос родился именно при Августе. Август как бы передает ему власть, он должен начать новый христианский век и т.д. Такого же рода смешение мы видим в народном взгляде на Римскую историю. С точки зрения народной, история Рима совсем не знает республиканского периода. Средневековая Италия примыкает прямо к Императорскому Риму; первым императором считается Цезарь. Период республиканский, таким образом, совершенно утрачен, хотя и сохранились некоторые имена из того периода, — например, часто цитировался героизм Муция Сцеволы и т.п. Только в XIV в. произошла реабилитация людей республики. Данте стоит еще посредине между имперским и республиканским периодом, сам он еще империалист — такова идея, лежащая в основе его «Божественной Комедии».

Легенды о Риме были двоякого рода: одни из них, захожие, складывались вне Италии, но попавши сюда, перерабатывались здесь окончательно — были даже легенды, заимствованные из далекого Востока; другие же легенды были чисто местные. Они также расходились по всей Европе, разносимые [38] паломниками, постоянно прибывавшими в Рим для поклонения святыням города. Паломники интересовались всеми достопримечательностями города, узнавали легенды, часто даже сами слагали песни, в которых высказывалось впечатление, производимое на них Римом. Сохранились два описания Рима паломниками, относящиеся к VIII в. и претерпевавшие в течении Средних веков многочисленные переработки. Это — «Мігавіlіа urbis Romae» [«Чудеса города Рима»] и «Graphia aureae urbis Romae» [«Описания золотого города Рима»] VIII. Они представляют описания Рима языческого и христианского.

Начинаются «Mirabilia» кратким генеалогическим введением, в котором наряду с именами классическими, встречаются и некоторые имена библейские. Имена чисто классические: Яна, Сатурна, Итала своеобразно перемешиваются с именами Ноя, Немврода и т.п. Ной со своими сыновьями является в Италию и на том самом месте, где впоследствии был Рим, строит го-

род, которому дает его имя*. Сын его Ян или Яфет также строит на Палатинском холме город Яникулум, а затем вместе с Немвродом или Сатурном основывает город Сатурнию на Капитолии. Затем король Италус с сиракузцами построил на берегу Тибра город, названный по его имени, другие короли основывали еще города, пока, наконец, 433 года спустя после падения Трои, [39] Ромул не велел их обнести стеною и этому соединенному городу дал название Рима. Согласно императорской тенденции всех римских легенд, Ромул и Рем являются, по преданию, не людьми опальными, а царями, окруженными подобающим великолепием; основанный ими город они делят на 4 части, соответствующие 4 позднейшим политическим партиям византийского цирка с 12 вратами (12 знаков Зодиака) и т.п. 5 К этим легендам генеалогического характера примыкает описание различных памятников города. Прежде всего Palatium majus: под этим именем объединялось все то, что оставалось еще в Средние века на Палатинском холме. Вторым памятником является Колизей – в древности представлявший колоссальный цирк и получивший свое название «Colossaeum», по мнению одних, благодаря своей колоссальности, по мнению же других, вследствие стоявшего вблизи него колосса Нерона. Веспасиан велел заменить голову Нерона головой Феба Аполлона – и вот постепенно складывается легенда, где Колизей уже считается храмом бога Солнца; по потолку этого храма, имеющему вид позлащенного неба, ходят солнце и луна, есть там также приспособления для грома и дождя. Подобное изображение отвечает целому ряду подобных же представлений в Средние века, например – Легенды о Хозрое, считавшем себя богом и построившем дворец, подобный описанному в легенде римской. Интересно, что и с этим памятником, также как и со многими [40] другими, народная легенда связала участь самого Рима. Беда Достопочтенный, записывая предание, по всей вероятности, занесенное англо-саксонскими пилигримами, говорит: «Пока будет стоять Колизей, будет стоять и Рим; когда падет Колизей, падет и Рим, а когда падет Рим, то падет и весь мир»⁶. Интересна также легенда о другом замечательном памятнике Рима – Пантеоне. Агриппе, отправлявшемуся в поход против возмутившихся персов, явилась во сне женщина, которая назвала себя Кибелою, матерью богов, и обещала ему победу над врагами, если он построит храм в честь ее и Нептуна. По возвращении из похода Агриппа, действительно, исполнил свой обет – построил храм, который он посвятил Кибеле, Нептуну и всем демонам и назвал его Пантеоном. Впоследствии, во времена христианские, храм этот был освящен и превращен в церковь Божьей Матери, но легенда сохранила память об его языческом происхождении⁷.

_

^{*} В Средние века один памятник на форуме Нервы носил название Ноевой арки. [Перевод из: Graf A. Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo. P. 85].

⁵ Там же. Р. 99^X.

⁶ Там же. Р. 119^{XI}.

 $^{^7}$ Источником этого абзаца также является указ. книга А. Графа (Там же. Рр. 99, 113, 117, 120–124, 128–132).

Другой сохранившийся и по сию пору памятник также имеет свою легендарную историю. Замок св. Ангела получил свое название, потому что во время чумы, посетившей Рим при папе Григории Великом, последний, участвуя в устроенной им процессии для умилостивления Бога, увидел на этом самом месте ангела, влагающего меч в ножны. Это видение было принято как благоприятное знамение о прекращении [41] бедствия и в память этого события старое Moles Hadriani [Мавзолей Адриана], носившее впоследствии название, получило название «Замка св. Ангела»⁸. Упомянем еще о группе двух Диоскуров, приписываемой Фидию и Праксителю, которые в легенде являются двумя приближенными к Тиберию юношами⁹.

Среди всех легенд, которыми фантазия в Средние века окружила памятники языческого Рима, несомненно, центральное место занимают легенды о Капитолии, носившем название «Salvatio Romae». Прежде, чем сказать о странном представлении, давшем повод к этому средневековому названию, мы начнем с тех фактических данных, которые легли в основу этой легенды. Капитолий в римскую пору, как известно, был крепостью, твердыней римлян, так что взятие Капитолия было равнозначно взятию самого Рима. В этой крепости стояли статуи богов и богинь, считавшихся охранителями города: таковы статуи Зевса-Хранителя, Minerva Conservatrix [Минервы-хранительницы, защитницы] и др. и уже в древности существовало предание, ставившее целость и благосостояние города в связи с целостью статуй. Далее, в Риме существовал портик, построенный Августом, в котором стояли статуи покоренных им народов (Porticus ad nationes). Портик этот был недалеко от Капитолия. Из этих-то данных и составилась знаменитая средневековая легенда о «Salvatio Romae», перенесенная потом и на Неаполь. По этой [42] легенде на Капитолии стояло 70 медных статуй с колокольцами, изображавших все подвластные Риму народы. Посреди их стояла статуя Рима с луком в руках; если какаянибудь провинция поднимала восстание, то статуя Рима с угрожающим видом поворачивалась в сторону восставшей провинции, изображаемой статуей, колокольчик начинал звенеть, и стоявший на страже доносил сенату о возмущении. Последний сейчас же высылал войско и восстание быстро усмирялось. Позднее появились и другие представления о «Salvatio Romae», как о волшебном зеркале, в котором отражается все то, что происходит даже в самых отдаленных частях государства – но это легенда позднейшая, с мотивом, заимствованным с Востока, и находящаяся в связи с легендой о башне Александрийского маяка и т.п. Интересно, что эта легенда была приурочена потом и к Неаполю, и важную роль в ней играет Вергилий. Но об этом после^{XII}.

[Легенды об императорах]

Перейдем теперь к обозрению легенд об императорах. Мы уже упомянули, что легендарная история Рима, возводимая к Энею, игнорирует весь рес-

⁸ Там же. Р. 134.

⁹ Там же. Р. 141.

публиканский период и сохранила лишь несколько анекдотических имен из этой эпохи. Таковые имена Лукреция, Муция Сцеволы, Марка Курция и др., служащие олицетворением старо-римских доблестей. Известно предание о последнем: в Риме на форуме образовалась пропасть и жрецы объявили народу, что боги [43] требуют человеческой жертвы. Тогда Марк Курций, одев полное вооружение и сев на коня, ринулся в эту пропасть, которая тотчас же за ним закрылась XIII. Кроме этих нескольких имен, история республиканского периода была утрачена. Легендарная история прямо примыкает к императорам, причем первым императором является то Юлий Цезарь, то Август^{XIV}. Легенды рассказывают о фантастических походах Юлия Цезаря, о покоренных им народах; вообще, он является в глазах народа представителем популярной имперской идеи, убийцы же его, Кассий и Брут, не пользуются никакими симпатиями и помещены у Данте в аду. Но особенно популярно и окружено легендами имя действительного первого императора – Октавиана Августа. Нужно заметить что, начиная с Августа, с образом каждого императора так или иначе связана идея христианская. Легенда опередила императора Константина: все его предшественники, даже Нерон и Тиберий, по народному представлению, знали христианство или даже покровительствовали ему. Идея империи, таким образом, вступала в тесную связь с идеей христианской – мотив, способствовавший развитию впоследствии идеи Священной Римской империи.

С именем Августа соединяется множество рассказов о его несметных богатствах (trésor d'Octavien), и это преставление вызвало в свою очередь [44] массу преданий о кладах, очень популярных в Средние века. Но для нас гораздо важнее те легенды об Августе, которые раскрывают глубокий смысл в факте рождения Христа, именно в царствование этого первого императора. Римский историк Светоний рассказывает, что однажды, во время народных игр, народ приветствовал Августа кликами «dominus hominum» [господин людей], но последний из скромности отверг этот титул. В Средние века Орозий придает этому же рассказу такую форму, что она делается потом основанием для многочисленных легенд. По словам Орозия, Август отклоняет от себя титул «dominus», потому что знает, что родился другой, более достойный этого титула. Рассказ этот перешел потом и в апокрифическую литературу. В этом же духе существует еще одна легенда об Августе, представляющаяся в двух редакциях. Одна из них византийская, выставляет на первый план религиозный элемент; другая, отличающаяся характером скорее политическим, принадлежит Риму. В первой рассказывается, что Августу было видение: он увидел в небе Деву с Младенцем на руках, стоявшую на жертвеннике и окруженную сиянием. Август допрашивает Пифию, и она открывает ему тайну рождения от Пресвятой Девы божественного младенца, грядущего Спасителя мира, при появлении которого все идолы падут в преисподнюю. Содержание [45] римской легенды почти одинаковое, только роль Пифии здесь играет Сивилла и вместо падения идолов здесь говорится о смене властей: явился де новый царь, начнется новый период христианской империи¹⁰. Еще одна черта, характеризующая способ возникновения христианских легенд из языческих: в ночь рождения Спасителя за Тибром происходит чудо — показывается источник елея, а между тем это же самое событие передается римскими историками, как факт, совпавший с победой римского оружия в провинции.

За Августом следует император, также поддерживающий связь с христианством, но связь отрицательную – это Нерон. Известен характер его отношений к христианам, его жестокие гонения — с таким же характером он перешел и в легенду. Noiron старо-французских эпопей, – название демона; Нерона считали олицетворением всякого зла. В Риме до сих пор указывают на две башни, носящие его имя: в одной из них его привидение до сих пор показывается, в другой, по преданию, он любовался пожаром Рима, им же самим устроенным. Название Латерана объясняется тем, что Нерон изверг из себя лягушку (Laterana будто бы происходит из двух слов: lata и rana – жаба, лягушка) – предание, находящееся, несомненно, в связи с некоторыми образами Апокалипсиса11. Нерон, таким образом, является с двояким характером, [46] то маньяка, то представителя начала демонического. Вскоре после его смерти явилось поверье, что он не умер, что он – зверь Апокалипсиса, извергающий из своих уст жаб и гадов, и что он еще вернется. Чтобы еще более унизить Нерона, чтобы выставить его еще более греховным, легенда рассказывает, что он вначале был приверженцем Христа, но впоследствии стал покровителем Симона Волхва 12.

Императоры Тиберий, Веспасиан и Тит также приводятся в связь с христианством. Получается целый цикл легенд, имеющих мотивом мщение за Христа (Vindicta Salvatoris [«Кара за Спасителя»]). Особенно интересна легенда о Тиберии, имеющая также несколько редакций. В основе ее лежит странный памятник, носящий название «Послание Пилата к Тиберию». Пилат сообщает Тиберию о Христе, о его чудесах и о его учении, и с точки зрения староримской, допускающей в свой пантеон всех богов, начиная с Митры и кончая Богом иудеев, предлагает Тиберию склонить сенат приобщить и Христа к числу римских божеств. Сенат, однако, отвергает это предложение. Другая редакция этой легенды следующая: Тиберий узнает о смерти Христа и его гнев обрушивается на Пилата, судей и весь иудейский народ. К этим двум легендам присоединяется еще третья о св. Веронике и о болезни Тиберия. В первых двух легендах приверженность Тиберия к христианству чисто отвлеченная, [47] в последней же мотив является более грубым и реальным. Тиберий заболел неизлечимой болезнью и все средства помочь ему оказываются недействительными. Он узнает, что в Палестине есть пророк, исцеляющий немощных и делающий всякие чудеса и посылает за ним. Буря задерживает его послов; когда же они являются, наконец, в Палестину, то смущенный Пилат объявляет им о смерти

¹⁰ Там же. Р. 311–317.

¹¹ Там же. Р. 338-345.

¹² Там же. Р. 333, 356, 347–348 и др.

Христа. Находится, однако, женщина, по имени Вероника, у которой оказывается верное изображение Христа*, отпечатлевшееся на ее плате. С этим изображением Вероника сама отправляется в Рим и производит исцеление, после чего Тиберий наказывает Пилата и иудеев за смерть Христа^{XVI}.

Легенды о Тите и Веспасиане приобщили к себе впоследствии рассказ Иосифа Флавия. Оба императора явились мстителями за убиение Спасителя, и их жестокости с иудеями, разрушение Иерусалимского храма, объясняются именно этим мотивом¹³.

Остается еще рассмотреть, как отразился в народной памяти образ Траяна и Константина. Легенда о Траяне сложилась, надо полагать, в VIII в.; мы находим ее уже в житии Григория Великого, составленном Павлом Диаконом^{XVII}. Точку отправления для нее дал, вероятно, существовавший в то время памятник – [48] конная статуя императора Траяна с распростертой перед ним женщиной. Женщина эта, по всей вероятности, представляла какуюнибудь покоренную провинцию. Но в легенде этой статуе придан другой смысл. Вот что рассказывается в «Житии». Григорий, проходя однажды по римскому форуму, видит эту статую и спрашивает о его значении. Ему рассказывают, что Траян, отправляясь в поход, был остановлен женщиной, у которой был убит сын; несчастная мать требовала немедленного суда, Траян обещал рассудить, когда вернется с войны, но тогда она спросила его: кто же рассудит ее, если он не вернется? Пораженный этими словами, Траян слез с коня и немедленно начал суд. Относительно самого суда существует несколько вариантов: по одним, у вдовы был лишь единственный сын, и убийцей его оказался собственный сын Траяна, император, однако, из справедливости велел его казнить; по другим же. Траян не казнил своего сына, а уступил его женщине, чтобы он заменил ей убитого. Вообще, легенда эта, очень популярная в Средние века, встречается в новеллах не только итальянских, но и французских, немецких, английских и т.п. Григорий Великий, продолжает легенда, был так поражен этим поступком язычника, что в его душу запала мысль: что суждено на том свете язычнику, исполняющему все [49] требования строгой нравственности, но некрещёному? Он стал молиться усердно за душу Траяна, прося Бога принять его в рай. Молитва Григория была услышана, Траян был прощен, но при этом Ангел сказал папе, чтобы он более не молился о праведных язычниках, а в наказание ему была послана продолжительная болезнь. По молитве Григория, душа Траяна была спасена, и Данте поместил ее в своем «Рае» XVIII.

Легенды о Траяне отразились и у нас, и в Византии, только в восточных легендах нет той черты христианской, которая так сильно выступает в западных и которая составляет, вообще, характерную черту всех римских легенд. В сербских преданиях Траян является в песне о Георгии Победоносце, в ру-

^{*} Самое название Вероника означает vera [лат. настоящее] єїкών [гр. изображение] — «настоящее изображение» $^{\rm XV}$.

¹³ C_M.: Graf A. Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo. P. 392–396.

мынских — о нем сохранилась память, как об императоре строителе — ему приписывается целый ряд построек — Траянов вал, Траяновы стены и др. В «Слове о Полку Игореве» также упоминается «о путях Траяна» Впрочем, восточные легенды пока еще не разобраны. Существует еще византийская легенда, представляющая перенесение на Траяна известного рассказа о Мидасе. Траян, по этой легенде, обладает козлиными ушами — перенесение, основанное на *jeu des mots* [фр. игре слов] — греч. $\tau \rho \acute{\alpha} \gamma o \varsigma$ [козёл] смешивается с Траяном XX .

Перейдем теперь к легенде о Константине^{XXI}, первом христианском императоре, официально ^[50] признавшем христианство, как господствующую религию. Легенда, как мы уже сказали, в этом отношении предварила Константина. Уже до него некоторые императоры считались, если не христианскими, то втайне приверженными к нему. Таковы императоры Август, Тиберий, Веспасиан и Тит; императоры же Филипп Аравитянин и Александр Север, по словам предания, были уже тайными христианами. Тем не менее, в легендах отразилась и роль Константина, и значение того переворота в пользу христианства, который был произведен его крещением. Помимо факта крещения Константина, легенда занимается еще вопросом о его рождении. Происхождение императора, как свидетельствует история, было несколько темное; уже отцы церкви сомневались в том, был ли Константин законным сыном своего отца. Легенда берется осветить не только этот вопрос, но старается даже объяснить, каким образом он удостоился быть призванным к такой высокой роли.

Легенды о происхождении Константина делятся на 2 группы:

- 1) французские, сохранившиеся в XIII-XIV вв., и представляющие переработку мотива нашей сказки о Марко Богатом и Василии Бессчастном с заменою имен¹⁴. Это в сущности, общеевропейская сказка, встречающаяся и на Востоке. Основный мотив ее мальчик, сын бедных родителей, подвергается преследованиям ^[51] богатого, богатства которого, по предсказанию, должны перейти к нему. Богатый знает про это предсказание и всячески старается устранить мальчика в конце концов, он посылает его с подметным письмом, в котором велит убить подателя. Но на пути Ангел или кто другой переменяет письмо, гонимый получает состояние преследователя и предсказание, таким образом, исполняется*.
- 2) Легенды итальянские т.е. сохранившиеся в итальянских записях, рассказывают иначе: купцы увлекают мальчика Константина, о царском происхождении которого ничего не знают, в Византию, и выдают его за сына римского императора, присланного свататься за дочь византийского. Свадьба сыграна и купцы везут обратно молодых, но покидают их на одном острове, чтобы воспользоваться богатым приданым. Какое-то судно доставляет их в Рим, где Константин, действительно, объявляется царевичем¹⁵.

-

 $^{^{14}}$ Об этой сказке подр. см.: Веселовский А.Н. Constantinische Sagen // Веселовский А.Н. Работы о фольклоре на немецком языке (1873-1894). М., 2004. С. 115 и сл.

^{*} Мотив этот лег в основу известного прекрасного стихотворения Шиллера «Der Gang nach dem Eisenhammer» [«Хождение к железному молоту»].

¹⁵ См.: Веселовский А.Н. Constantinische Sagen. C. 111–115.

Интересна также легенда о крещении Константина. Как известно, Константин крестился уже к концу жизни в Никомедии от руки арианского епископа Евсевия. Факт этот, однако, был очень неприятен для итальянцев, национальное самолюбие которых должно было [52] страдать при мысли, что Константин принял христианство не в Риме и не из рук того, кто являлся наместником Христа. Явилось понятное желание приурочить факт крещения к Риму. В Риме издавна существовала так называемая купель Константина – к ней-то и приурочили его крещение. Известно было также, что незадолго до этого факта он пользовался минеральными водами в Никомелии – отсюда представление о болезни Константина, предшествовавшей его крещению. Все это, в связи с известным общераспространенным поверьем, что проказа может быть исцелена только кровью невинных младенцев, и дало материал для сложения легенды о крещении Константина. Место действия в Риме, вместо Евсевия – папа Сильвестр. Константин, еще язычник, занемогает проказой. После долгих колебаний, он решается последовать совету врачей – собрать как можно больше младенцев, заколоть их и в их крови выкупаться. Узнав об этом, матери поднимают страшный вопль и упрекают его в бессердечии: он умилился и отменил свое решение. В ту же ночь ему привиделся Сильвестр, который в награду обещает ему указать другую купель, где он найдет исцеление. На другое утро Константин посылает за Сильвестром, который совершает над ним акт крещения – короста спадает, и император исцелен. Короста – наружная [53] нечистота, представляет тут символ внутренней нечистоты – язычества. К легенде о крещении присоединяется еще легенда о змее. Змей – символ неверия – поражен Константином.

В заключение укажем еще на одну легенду, связанную с именем Константина, хотя и созданную в интересах папства, но тем не менее отличающуюся и народным характером, так как и в ней отражается то значение, которое в народных представлениях связано с обладанием Римом. Это легенда о так называемом «Даре Константина» (Donatio Constantini). Создалась она в VIII в., когда Италией владели лангобарды и единственными представителями императорской власти, представителями римского начала, являлись папы. По этой легенде, Константин, перенеся свою резиденцию на Восток в основанный им Константинополь, передал власть над Римом и над всей Италией римскому папе. Очевидно, дело шло лишь о папской области в узком смысле слова, но впоследствии этот «дар Константина» стал пониматься в самом широком смысле. Известно, как толковался этот эдикт папой Львом IX во время столкновения общих церквей. Цитируя эдикт Константина в своей отповеди Михаилу Келлуларию, папа Лев IX толкует его таким образом, что Константин, удаляясь на [54] Восток, оставил папам не только власть над Италией, но даже передал им и все внешние атрибуты императорской власти, – мотивируя этот тем, что недостойно высшей духовной власти находиться под властью светской.

Комментарии

I. Гоффредо Малатерра (Goffredo Malaterra), бенедиктинский монах, автор хроники о норманнах в Италии «De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardi ducis fratris eius»; Ромуальдо (Romualdo), архиепископ Салерно, автор универсальной истории

«Chronicon sive Annales» от создания мира до 1178 г.; Ландульф Старший, священник, автор истории Милана («Mediolanensis Historiae libri quatuor»); Ландульф Младший, автор «Liber historiarum Mediolanensis urbis».

- II. См.: Салимбене де Адам. Хроника. Пер. с лат. М.: РОССПЭН, 2004. Эта известная книга Адольфа Гаспари позднее была переведена на русский яз. К.Д. Бальмонтом, см.: Гаспари А. История итальянской литературы / пер. [и предисл.] К. Бальмонта. Т. 1–2. М.: К.Т. Солдатенков, 1895–1897.
- III. Легенда об Антеноре, персонаже Илиады, как о создателе города Падуя, подробно рассказывается в: Pignoria Lorenzo. Le origini di Padova. Padova, 1625.
- IV. «Roma caput mundi regit orbis frena rotundi», известная в древнем Риме фраза на императорской печати.
- V. Кола (или Никола) ди Риенцо (1313–1354), итальянский политический деятель, был в течение нескольких лет (1347–1354) главой городского государства, соединившего республиканский идеал с христианским мировоззрением.
- VI. Цитируемые строфы, по всей вероятности, заимствованы В. из неоднократно привлекаемой им в лекции книги А. Графа (который, в свою очередь, ссылается на Thesaurus Hymnologicus Г.А. Даниеля, см. прим. 3): Graf A. Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo. Torino: Loescher, 1882. Vol. 1. Р. 57. Русский перевод (исправленный в настоящей публикации) см.: Крист К. История времен римских императоров от Августа до Константина: в 2-х т. Ростов н/Д: Феникс, 1997. Т. 2. С. 501.
- VII. Муций Сцевола Гай, легендарный римский герой республиканской эпохи, пожертвовавший своей правой рукой ради чести родины.
- VIII. Этим сборникам посвящена обширная часть книги Graf A. Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo. P. 56–84 и др.; в литографическом курсе повторяются в пересказе, а подчас и в почти буквальном переводе, довольно большие фрагменты из этой работы Артуро Графа, которую, таким образом, можно считать главным источником четвертой лекции. Перевод на русский яз. Mirabilia Urbis Romae см.: Мирабилии, или Чудеса города Рима // Воссозданный Рим / пер. с лат., коммент. И.В. Кувшинской. М.: Изд-во Францисканцев, 2020.
- IX. В абзаце кратко пересказан текст «Graphia aureae urbis Romae» (совр. издание: Codice topografico della città di Roma, (ed.) R. Valentini e G. Zucchetti. Roma, Tipografa del Senato, 1946, vol. III, pp. 77–110). Преимущественно этот пересказ основан на латинских цитатах, приводимых в книге: Graf A. Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo. P. 81–82, 100. См., напр.: «Anno autem CCCC.XXX.III. destructionis Troianae urbis expleto, Romulus <...> omnes civitates iam dictas muro cinxit, et ex suo nomine Romam vocavit [В год 433 после окончательного разрушения троянского города... Ромул окружил все уже упомянутые города стеной и по собственному имени назвал его Рим]» (Graphia aureae urbis, 1, 12) (см.: Там же. Р. 100).
- Х. В. вольно цитирует приводимый А. Графом фрагмент лат. рукописи из Туринской национальной университетской библиотеки: «Ромул разделил город на четыре части в честь четырех стихий и построил цирк, двенадцать ворот которого символизировали двенадцать знаков зодиака <...>. К нему восходит использование цветов, которые отличали четыре партии: Prasina (Зеленые), Veneta (Небесно-голубые), Alba (Белые) и Russata (Красные)» Graf A. Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo. Р. 99. Согласно «Хронографии» Иоанна Малалы (VI в.), части ипподрома воспроизводят небесное мироздание и также соответствуют четырём стихиям, а наименования четырёх партий цирка метафорически выражают их, о чем также свидетельствует Тертуллиан: «красный одни посвятили Марсу, другие белый посвятили Зефирам, зеленый Матери Земле или весне, голубой Небу и Морю или осени <...> все, посвященное мировым стихиям» (*Tert.*, Spect. IX, 5).
- XI. Цитату на лат. языке и коммент. к ней см.: Graf A. Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo. P. 119–120. Согласно классическому изданию: «Quandiu stat Colisaeus, stat et Roma; quando cadet Colisaeus, cadet et Roma; quando cadet Roma, cadet et mundus» Beda, Excerptiones Patrum, collectanea, flores ex diversis, quastiones et Parabolae, in: Venerabilis Bedae, Anglo-Saxonis presbyteri, Opera omnia, vol. 5, ed. Jacques-Paul Migne (Patrologia cursus completus. Series Latina 94), ND Turnhout, 1968, Sp. 543B.
 - XII. Данные о «Salvatio Romae», почерпнутые из книги А. Графа (Graf A. Roma nella memoria e

nelle immaginazioni del Medio Evo, pp. 183–188, 206–209, и др.), сочетаются здесь с книгой о Вергилии в Средние века Д. Компаретти, известного итальянского филолога и друга В., которая далее цитируется в Л. 6, см.: Comparetti D. Virgilio nel Medio evo, 2 vols. Livorno, 1872. Vol. II. P. 73–77.

XIII. Список имен и вся легенда о Марке Курции описаны в книге А. Графа, подробнее об этом см.: Graf A. Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo. P. 223–227.

XIV. Здесь и далее В. повторяет и перерабатывает последние пять глав указ. соч. А. Графа, посвященные, соответственно, «Легендам об императорах», «Юлию Цезаре», «Октавиане Августе», «Нероне» и «Тиберию, Веспасиану, Титу» (Graf A. Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo. P. 230–402).

XV. Этимология имени обладательницы чудесного изображения Христа является спорной; более вероятная интерпретация относит его к греческому имени "Беренике", от "φερω" (приносить) и "νικη" (победа).

XVI. В. здесь соединяет рассказ А. Графа о памятнике «Epistola Pilati ad Tyberium» («Послание Пилата к Тиберию») и др. легендах о Пилате (Graf A. Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo. P. 375–376, 378–380) – с другими источниками, в т.ч., вероятно, с изданием самого памятника: Evangelia Apocrypha, collegit atque recensuit C. de Tischendorf. Leipzig, 1876. P. 433–434.

XVII. В. рассматривает фрагмент из: *Paulus Diaconus*. Vita Gregorii, 27 // PL. 75. Col. 57 (41–59). Примеры использования сюжета о Траяне в русскоязычных сборниках духовной литературы см.: Живов В.М. Император Траян, девица Фальконилла и провонявший монах: их приключения в России XVIII века // Факты и знаки: исследования по семиотике истории. Вып. 1. М., 2008.

XVIII. См.: «Рай», XX, 44–48; 106–117; см. также: «Чистилище», X, 73–93, со ссылкой на Григория Великого: «Там возвещалась истинная слава / Того владыки римлян, чьи дела / Григорий обессмертил величаво» (там же, 73–75). Сходный с материалом лекции пересказ Легенды о Траяне, а также рассказ о молитвах Григория Великого по нему, мы находим в статье: Веселовский А.Н. Легенды о вечном жиде и об императоре Траяне // Журнал Мин. Нар. Просв. 1880. Т. ССХ. Июль (№ 7). Отд. 2. С. 90–91, см. об этом также: Веселовский А.Н. Разыскания в области русских духовных стихов. II. Св. Георгий в легенде, песне и обряде // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук (ОРЯС). 1880. Т. 21, № 2. С. 73–75.

XIX. К «Слову о полку Игореве» В. неоднократно обращался в своих работах. В упомянутой выше статье «Легенды о вечном жиде и об императоре Траяне», В. ссылается на свою более известную работу «Новый взгляд на Слово о полку Игореве», где он рассматривает, между прочим, вопрос о загадочном «Трояне»; совр. издание см.: Веселовский А.Н. Избранное: Критические статьи и заметки. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 24–43. Интересно заметить, что здесь В. противопоставляет расхожей гипотезе о «Трояновой тропе», как тропе древнеримского императора — другую, предполагающую связь с гомеровской Троей.

XX. Уподобление Траяна Мидасу более подробно рассматривается в статье Веселовский А.Н. Легенды о вечном жиде и об императоре Траяне. С. 96–97, где упоминаются также сербские, румынские и русские параллели.

XXI. В. неоднократно посвящал специальные исследования версиям Легенды о Константине, см., напр.: Wesselofsky A. Constantinische Sagen. I. Kaiser Constantinus als betrogener Ehemann. II. Die Gründung Constantinopels // Russische Revue, 1875. Vol. VI. P. 178–202; он же. Le Dit de l'empereur Coustant, Romania, 1877. Vol. 6, № 22. P. 161–198; он же. Achille Coen-Di una leggenda relativa alla gioventù di Constantino Magno, 1882» // Romania, 1885. Vol. XIV, № 53. P. 137–143.

Лекция пятая

[2.2.] Идея Рима. Политический идеал Фомы Аквинского и Данте

Обозрение легенд о памятниках Рима и императорах приводит нас к убеждению в сильной живучести среди итальянского народа римской традиции и культуры, того римского начала, которое выразилось в идее Рима. Теперь нам остается проследить, как понималась эта идея в <u>литературе</u>, <u>религии</u> и <u>полити-</u>

ке. Обратимся прежде всего к политической традиции Рима, нашедшей наиболее полное выражение в «Монархии» Данте, и к вопросу о том, как отразилась она в средневековом итальянском сознании. Ответ на этот вопрос, в сущности, уже был нам дан при обзоре императорских легенд. Мы знаем, что римский народ сохранил память только об империи, считая ее единственной идеальной формой правления. Этот идеал империи, и притом империи всемирной, какой считался древний Рим, при переходе в Средние века под влиянием христианства только получил иную окраску – всемирная империя классического периода в Средние века становится Священной [55] Римской Империей. Прежняя Римская империя была продуктом завоевания, насильственного объединения всех провинций – связь между ними была, поэтому, лишь внешняя. Но лучшие люди того времени придавали этому объединению другое значение, видели в империи другой смысл. По их взглядам, империя – это мир, задача ее – водворение справедливости и блаженства. Но вот в начале Средних веков империя падает. Тем не менее, идея всемирной империи не уничтожена. Империя пала de facto, de jure она еще продолжает существовать. Прежнее объединение всех народов под политической властью Рима переходит в объединение их идеей христианства, идеей общечеловеческого братства. Цель ее по-прежнему – достижение блаженства, но только это блаженство понимается теперь иным образом, в смысле конечного блаженства на небе. Отсюда и понятие Священной Римской Империи. В первый раз название «Священная Римская Империя» было произнесено в XII в. болонскими юристами – с тех пор это представление всецело овладевает умами. Все предыдущее развитие, оказывается, вело к осуществлению этой идеи. На место павшей светской империи становится духовная империя Христа. Однако без Рима и духовная империя не может существовать – идея империи неразрывно связана с этим городом. Является, стало быть, вопрос, кому же представлять эту имперскую [56] идею, которая предполагает, с одной стороны, всемирное господство, а с другой – должна непременно иметь своим центром Рим. Ответ на этот вопрос дается легендой о «даре Константина». Последний, перенося свою столицу в Византию, уступает свои имперские права на Рим и Италию папе. Ясно, что отсюда могло развиться представление, что папа – преемник императора, а затем уж недалеко и до представления о папской власти, как о власти всемирной. Рядом с этим, вне Италии, подобные же притязания должны были возникнуть и со стороны императоров. В Италии к этому еще присоединилась одна специальная черта, легшая в основу целого ряда движений. В XII в. Арнольд Брешианский доказывал, что перенесение власти из Византии на Каролингов было сделано по воле римского народа. Отсюда целый ряд демократических движений, начинающихся с XII в. и продолжающихся с особенной силой в XIV в. при Петрарке и Колы ди Риенцо.

Теперь мы должны обратиться к разбору учения о главенстве папы. Первый, кто дал известную систематическую обработку идее папской власти, как всемирной, был св. <u>Фома Аквинский</u> в своем знаменитом сочинении «Summa Theologica». Учение его в кратких чертах сводится к следующему.

Св. Фома начинает с исследования человеческого назначения¹⁶. По его мнению, первое начало всякой деятельности [57] есть конечная цель; такая же конечная цель должна быть и у деятельности человеческой. Цель эта – блаженство, которое состоит в познании того, что выше человеческого разума. Средствами для достижения блаженства служат законы - «следовательно, сущность закона состоит в устроении порядка человеческой жизни в отношении к блаженству»¹⁷. Но всякий «человек есть член государства, составляющего совершенный союз [(communitatis perfectae)]; следовательно, закон должен главным образом иметь в виду общественное благо. К последнему, как к высшему началу, должны быть приведены все частные предписания относительно отдельных действий, ибо во всяком порядке низшее устрояется в виду высшего. Таким образом, весь закон должен иметь в виду общее благо. <...> Далее, относительно закона возникает вопрос: кому принадлежит его установление? Устроять в виду цели, говорит св. Фома, следует тому, кому принадлежит самая цель. Поэтому, устроять людей в виду блага целого общества – должно или само общество, или тот, кто заступает его место <...>. Следовательно, законодателем может быть или целое общество, или то общественное лицо, на которое возложено попечение об общем благе. Наконец, существенное условие закона состоит в его обнародовании, ибо всякое мерило получает значение через то, что оно прилагается к измеряемому, а в человеке это [58] приложение совершается посредством обнародования.

Из всех этих свойств св. Фома выводит следующее, полнейшее определение закона: закон есть [известное] установление разума для общего блага, обнародованное тем, кто имеет попечение об обществе <...>. Затем св. Фома переходит к различным видам закона» 18; их четыре: вечный, естественный, человеческий и божественный. Закон человеческий бывает справедлив или несправедлив. «Законы называются справедливыми: 1) по цели, когда они имеют в виду общее благо; 2) по происхождению, когда изданный закон не превышает власти издающего; 3) по форме, когда в виду общего блага налагаются на подданных тяжести уравнительные. Несправедливость же закона может быть двоякая: 1) вследствие противоречия с человеческим благом, <...> 2) вследствие противоречия с божественными установлениями» 19.

-

¹⁶ Здесь и далее В. с дословными цитатами вкратце излагает главу «Фома Аквинский и его школа» из сочинения: Чичерин Б.Н. История политических учений. Ч. 1: Древность и средние века. М.: Тип. Грачева и комп., 1869. С. 165–208 (Современное издание см.: Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 1 / подгот. текста, вступ. ст. и коммент. И.И. Евлампиева. СПб.: Изд-во РХГА, 2006). Эти цитаты выявлены и обозначены в данной публикации кавычками, а многочисленные сокращения и вставки, которые В. допускает при цитировании, отмечены угловыми скобками. Опущенные В. отдельные слова восстанавливаются согласно оригиналу для лучшего понимания текста и выделяются квадратными скобками. В литографированной рукописи данные обозначения отсутствуют.

¹⁷ Цитируется по первому изданию: Там же. С. 178.

¹⁸ Там же. С. 178–179.

¹⁹ Там же. С. 183.

«Что человек должен повиноваться Богу, продолжает св. Фома, это несомненно; но спрашивается: должен ли [человек] повиноваться человеку? В ответ на этот вопрос св. Фома приводит основное положение всего своего учения. Оно состоит в признании установленного Богом порядка, в котором высшие двигают низших»²⁰. Подобно тому, «как в устроенном Творцом порядке природы, говорит он, низшие предметы подчиняются движению, сообщаемому [59] высшими, так и в порядке человеческих отношений высшие, в силу данной Богом власти, двигают низших своею волею. Последние по этому [самому] обязаны повиноваться повелениям первых.

Это приводит нас к учению о происхождении власти от Бога. <...> На вопрос: "Всякая ли власть происходит от Бога?", — он отвечает: Бог — причина добра, а не зла; следовательно, все, что есть доброго во власти, то от Бога, все, что в ней дурного, то не [происходит] от Него. Но во всякой власти надобно различать три элемента: [1] ее <...> происхождение, [2] ее употребление, [3] ее форму или существо. Происхождение и употребление власти могут быть и хороши и дурны, но существо ее всегда хорошо, так как оно состоит в известном порядке управления и подчинения <...>, а все, что устроено в порядке, то от Бога, ибо оно тем самым есть добро. <...> Этими началами определяются и границы повиновения. Повиноваться властям следует <лишь> настолько, насколько они от Бога»²¹. «Повеления правителей [для них] обязательны лишь настолько, насколько этого требует порядок правды. <...> — Понятно, какой простор подобное учение оставляло и свободе подданных, и вмешательству церковной власти»²². Из таких начал впоследствии стали выводить самые демократические теории.

«Сам Фома Аквинский был однако далек от [60] пристрастия к демократии. <...По его мнению,> наилучший способ управления — <это> тот, где правит один, согласно с добродетелью; затем следует аристократия, где владычествуют немногие, также движимые добродетелью. <... Поэтому> совершеннейшее устройство власти будет то, где на вершине стоит единый монарх, правящий на основании добродетели, а под ним несколько вельмож, также добродетельных, и между тем эта власть принадлежит всем, либо потому что правители избираются из всех, либо потому, что они избираются всеми. Такое правление, смешанное из монархии, аристократии и демократии, было, именно, установлено у евреев законом Божьим. Моисей и его преемники властвовали как монархи, старшины избирались по добродетели, наконец, демократическое начало состояло в том, что они брались из всего народа. <...>

Таково учение св. Фомы о светской власти. Как видно, он уделяет в ней значительную для Средних веков долю либеральным началам»²³. Что же касается учения его о власти духовной, то здесь мы встречаемся с совершенно

²⁰ Там же. С. 187.

²¹ Там же. С. 188.

²² Там же. С. 192.

²³ Там же. С. 192–193.

иным направлением. По его мнению, князьям принадлежит власть только над телесными действиями подданных, а управление душ подлежит исключительно ведомству церкви. «Но в порядке мироздания тело подчиняется душе. Согласно с этим, св. Фома <...> говорит: "гражданская власть [61] подчиняется духовной, как тело – душе. Поэтому нельзя считать неправильным присвоением власти, когда духовное лицо вступается в те светские дела, в которых гражданская власть ему подчиняется, или которые предоставляются ему гражданскою властью"»²⁴. Светской власти оставляется собственно ей принадлежащая область, область гражданских дел; в делах же, касающихся спасения души, следует подчиняться более церковной власти, чем светской. «Церкви принадлежит <даже> суд над князьями отступниками. Она имеет право лишить их даже власти, <так как> последняя может быть пагубна для веры»²⁵. Таким образом, исходя из своего основного положения, по которому в природе высшие повелевают низшими, св. Фома приходит к заключению, что церковь, как высшая власть, должна повелевать светскими князьями, как душа – телом. Впрочем, Фома Аквинский, первый оформивший это учение о превосходстве папской власти над императорской, не выходил еще из пределов умеренности, но ученики его скоро вывели из этих начал самые крайние последствия. Св. Фома, говоря, что папа в тех случаях, где дело идет о духовных интересах, имеет право вмешиваться в дела императора, в то же время допускает также, что и последний может вмешиваться в политические дела папы. Школа [62] же св. Фомы пошла гораздо дальше. Один из известнейших учеников его, Эгидий Римский [1243/7-1316] в своем сочинении, озаглавленном «De ecclesiastica potestate» («О церковной власти») прямо высказывает мысль, что церковь есть источник всякой власти и все искусство управлять народами состоит лишь в том, чтобы располагать телесную материю для высших распоряжений церкви^I. Еще более резко выражена теория папства в сочинении августинского монаха Августина Триумфа «Summa de ecclesiastica potestate» [«Сумма о церковной власти»] ІІ. Весь мир, говорит автор, «составляет единое княжество, которого правитель – Христос; наместник же Спасителя – папа. <...> Приговор папы и приговор Бога – одно и то же. Как Бог – создатель и правитель всех существ, так и папа, заступая место Бога, является правителем всех царств»²⁶. Император, поэтому, служитель папы, он назначается последним и должен принести ему присягу верности. «Развивая далее эти начала, Августин Триумф утверждает даже, что папе следует воздавать такую же честь и такое же поклонение, как самому Богу»²⁷.

Перейдем теперь к лагерю противоположному, защищавшему права светской власти и посмотрим, каким образом понималась у них идея всемир-

²⁴ Там же. С. 193.

²⁵ Там же. С. 195.

²⁶ Там же. С. 205–206.

²⁷ Там же. С. 206.

ной империи. Представителями этого $^{[63]}$ лагеря были по преимуществу юристы, из которых особенно замечателен Петр Дюбуа II . Замечательно также сочинение доминиканца Иоанна Парижского IV , написанное по поводу спора Филиппа IV Красивого и папы Иннокентия VIII за главенство. Но наиболее полное выражение теории всемирной власти императора дано было Данте в его сочинении «О Монархии» (De Monarchia). К рассмотрению этого учения мы и перейдем теперь.

Данте, подобно Фоме Аквинскому, начинает с вопроса о цели человеческой деятельности. По его мнению, цель эта двоякая²⁸. Одну из них составляет блаженство этой жизни, состоящее в изощрении его собственных сил, другую – блаженство вечной жизни, до которого собственная его природа не может подняться без помощи божественного просвещения. Этих двух блаженств, как двух различных конечных пунктов, человек должен достигнуть различными средствами²⁹. Пока человек пребывал в состоянии невинности, он мог сделать это сам по себе, но после грехопадения он так ослаб и развратился, что утратил эту способность и не мог более достигнуть тех конечных целей собственными усилиями. Поэтому-то потребовалось двойное руководительство – потребовался папа, который, согласно откровению, направил [64] бы род людской к вечной жизни, и император, который, повинуясь указанию философии, направил бы его к временному счастью 30. Обе власти имеют, таким образом, божественное происхождение, и власть Петра и Цезаря раздвояется от Бога как от исходной точки. Император и папа – это два светоча, озаряющие пути божественные и мирские. Пока они светили оба, всему миру было хорошо. С той же поры, как один светоч погасил другой, а меч и пастырский посох соединены в одной руке и не боятся более друг друга, обоих постигли беды. Словом, империя должна быть снова восстановлена, и вокруг нее вращается зиждительная политическая теория Данте. Относительно папства она держится чисто отрицательной точки зрения и ограничивает его одним духовным призванием. Идеал Данте, таким образом, универсальная монархия, всемирная империя настолько могущественная и идеализированная, что в этом мирском учреждении не остается ничего светского; для него Данте применяет все богатые средства, когдалибо употреблявшиеся папством для доказательства своего божественного происхождения и для подкрепления своих притязаний.

Есть три положения, на которых Данте в особенности основывает свою систему. [65] Сообразно с этим, и самое его сочинение разделяется на три части:

²⁸ Здесь и далее до конца лекции В. цитирует без ссылки на источник, дословно или в пересказе, обширный фрагмент переведенной его братом, Алексеем Николаевичем Веселовским, известной книги немецкого историка Франца Ксаверия Вегеле (1823–1897): Вегеле Ф. Данте Алигьери, его жизнь и сочинения / пер. с 3-го изд. Алексея Веселовского. М.: Изд-е К.Т. Солдатенкова, 1881. С. 237–256, 260. Скрытые цитаты обозначены нами в тексте по принципам, изложенным в примеч. 15.

²⁹ Ср.: там же. С. 258–259 (см.: Dante. De Monarchia, III, 16).

³⁰ Ср.: там же. С. 259 (Dante. De Monarchia, III,16).

в первой он доказывает необходимость всемирной монархии, во второй – принадлежность ее римскому народу, в третьей – непосредственное происхождение императорской власти от Бога, а не от папы.

«Для доказательства необходимости мировой империи, Данте выставляет великий принцип единства цели для всего человечества, той цели, которую составляет блаженство земной жизни, государственный порядок, управляемый единой империей; вне государственной жизни человек не может достигнуть и своего высшего назначения. Худшею долею для него на земле было бы не быть гражданином. Но такое государство может только быть всеобщим, так как лишь в нем государственный принцип проявляет свое высшее действие. Во главе такого [универсального] государства стоит единый император, как высший руководитель»³¹. Только такое государство соответствует общим целям человечества. Власть императора – это единственная правящая сила, она стоит выше всех других властей; все человечество, вся земля ему подвластны. «Это единство политического всемирного правления Данте видит предопределенным самою сущностью божества и природы. <...> Руководитель всего [66] мира – единодержавный Бог, поэтому и человечество должно иметь одного монарха. Все созданное должно иметь подобие Божие; Бог – един, следовательно, и человечество должно быть едино, и оно может объединиться только в монархии. Во всех делах человеческих являются лучшими те, где более единства; единство – корень добра; многоразличность – корень зла. Все доброе хорошо потому, что основано на единстве»³². Благо рода человеческого зависит от общности воли, но последняя возможна лишь в том случае, когда одна воля повелевает и соединяет все другие. Такою волею может быть только воля единого всемирного монарха.

«Наряду с этими общими доказательствами необходимости всемирной монархии, Данте выставляет и другие, более частные. Основою императорской власти он считает общечеловеческое право. <...> Император <должен> поддерживать на земле мир, справедливость и свободу, эти основы человеческого благополучия.

Общий мир необходим для человечества, если ему суждено достигнуть своего назначения на земле, именно блаженства в этой жизни, которое состоит в том, чтобы вся сила человеческого духа стремилась к одной цели, т.е. к Богу»³³. Это же может быть достигнуто лишь в том случае, если [67] все человечество живет в мире. «Отсюда понятен и привет ангелов пастухам: да будет мир на земле! Отсюда же и привет Спасителя: Мир вам! Но так как человечество состоит из различных частей, то может случиться, что между двумя одинаково могущественными властителями возникнет ссора, требующая мирного разрешения. Необходимо поэтому, чтобы была высшая ин-

³¹ Там же. С. 239–240 (Dante. De Monarchia, III,16).

³² Там же. С. 240.

³³ Там же. С. 241.

станция, которая по объему своего права стояла бы выше ссорящихся и решала бы [косвенно или непосредственно] все несогласия. Этою высшею инстанциею является именно император, и его власть составляет насущную потребность для мира.

Второю главною потребностью человечества является <u>справедливость</u>, и только один император может удовлетворить ее соответствующим образом»³⁴. Справедливость, по мнению Данте, встречает себе сопротивление, либо в господствующей в людях алчности, либо в властолюбии. Императору же, как обладающему всеми, недоступно ни то, ни другое чувство. Поэтому он и более всех способен удовлетворить чувству справедливости.

«Третью основу человеческого благополучия составляет <u>свобода</u>. Свободно <то>, что существует для себя, а не для другого. В государственной форме империи человечество действительно существует [68] для себя. Так как монарх любит всех людей, то он хочет, чтобы все они сделались добрыми. Аристотель говорит поэтому весьма справедливо, что в дурном государстве хороший человек бывает дурным гражданином, в хорошем же государстве хороший человек будет и хорошим гражданином [См. Аристотель. *Политика* III, 4]. И в таких государствах человек свободен, т.е. существует ради себя, потому что граждане существуют не ради консулов и народ не ради короля, а наоборот, консулы для граждан и король для народа. <...> Поэтому всякий властитель, и в особенности император, властвует только по отношению к средствам, относительно же цели, он — слуга человечества и в силу этого является лучшим руководителем его на пути к свободе»³⁵.

Спрашивается, как же соединить требования всемирной империи с сохранением национальных различий? Данте вовсе не хочет обезличивания отдельных национальностей. «Ему> хорошо известно, что отдельные народности, царства и общины имеют [своеобразные] особенности, которые не могут подчиняться одним и тем же законам. «Он вовсе не думает, что в> империи малейшие судебные дела каждого городка должны решаться непосредственно императором. "Иначе, — говорит он, — должны быть управляемы скифы, подверженные большому неравенству дней и ночей и мучимые нестерпимым [69] морозом. Иначе и гараманты, чья жизнь проходит в стране, где день равняется ночи, где дневной свет походит на ночной мрак и где жители ходят обнаженные вследствие несоразмерно раскаленного воздуха" Вимператор обязан лишь управлять человеческим родом во всех делах общих всем людям, и мирно руководить им посредством общих законов» 37. Эти же законы отдельные правители применяют у себя, согласно местным условиям.

Далее Данте доказывает, что императорский авторитет должен быть со-

³⁴ Там же. (Dante. De Monarchia, III,16).

³⁵ Там же. С. 242–243. См.: [De Monarchia, I,12].

³⁶ De Monarchia, I, 14. Совр. перевод см.: Данте Алигьери. Монархия / пер. с итал. В.П. Зубова; Комментарии И.Н. Голенищева-Кутузова. М., 1999. С. 48–49.

³⁷ Вегеле Ф. Данте Алигьери, его жизнь и сочинения. С. 243.

единен с философским. «Императорский авторитет, без философского, подвержен опасностям; авторитет же философии без помощи императорской власти слишком бессилен, не по сущности своей, а вследствие вечных смут между людьми: но соединенные вместе оба авторитета в высшей степени целебны и полны силы»³⁸.

Локазав необходимость империи, Данте во второй части своей книги переходит к развитию своего второго основного положения, именно, что империя неразрывно связана с Римом, что Рим и римский народ законные носители ее. «Все дальнейшее развитие этого положения ничто иное как грандиозное прославление римской истории. Подобно^[70] израильскому народу, Данте считает и римский народ предопределенным от Бога для выполнения его намерений относительно человечества. Что израильтяне значили для религии, то римляне – для государства. В истории обоих народов он одинаково усматривает перст Божий. Поэтому Данте и говорит, что Рим был основан в то самое время, когда Бог создал колено иессеево³⁹, от которого произошла Дева Мария. Подобно тому, как евреи были предназначены создать, при содействии Бога, настоящую всеобщую веру, так римлянам суждено было создать настоящее всеобщее государство. Они являются народом, преимущественно способным и призванным властвовать, и Италия и Рим предназначены для этого всеобщего господства, без которого человечество не может достигнуть блаженства в земной жизни. Это предопределение Данте находит ясно выраженным в Энеиде, и поэтому мы видим Вергилия на первом плане, как исторический авторитет Данте, как пророка и апостола задуманной Богом римской империи» 40. Это общее положение Данте подкрепляет рядом фактов, указывающих на его своеобразное понимание римской истории. «Римляне, <говорит он,> – благороднейший народ, поэтому им и подобает быть властелинами мира. Ни один народ не может указать на родоначальника и основателя [71] благороднее, чем у них. Эней был этим родоначальником и отличался несказанным благородством и по своим собственным заслугам, и [не менее того] по заслугам <своих> предков <...>. Высокую родовую знатность Энея <Данте> доказывает тем, что все три части земного шара почтили его предками и женами»⁴¹ и т.п. «Это предопределение подкрепляется еще чудесами, которыми Бог помогает окончательному созданию римского царства. Тот щит, который, по словам Ливия и Лукана, упал с неба в избранный град Божий во время жертвоприношения Нумы; те гуси, которые спасли Капитолий; град, помешавший Ганнибалу преследовать своих врагов до ворот города; бегство Клелии и спасение ее Тибром – все это для Данте несомненные признаки, что Бог принял Рим под свое непосредственное покровительство» 42.

³⁸ Вегеле Ф. Данте Алигьери, его жизнь и сочинения. С. 244.

³⁹ См.: *Исаия* 11: 1,10.

⁴⁰ Вегеле Ф. Данте Алигьери, его жизнь и сочинения. С. 246–247.

⁴¹ Там же. С. 248.

⁴² Там же. С. 249.

Но этим Данте еще не удовлетворяется. По его мнению, римляне не только благороднейший из всех народов, но и самый справедливый. «Римское государство возникло из источника благочестия, и для того, чтобы служить общему делу, оно пренебрегло собственными выгодами. Как ни противоречит это воззрение истории, Данте имеет доказательства и для него. <...> Так он приводит изречения Цицерона, где он изображает в лучшем, человеколюбивейшем свете войны и [72] завоевания римлян и называет их всемирное владычество скорее опекой над вселенной» Затем он указывает на те возвышенные личности из римской истории, имена которых имели такую популярность даже в Средние века — «на Цинцинната и его возвращение от диктатуры к плугу, на неподкупность Фабриция, на самоотвержение Камилла, на Брута [старшего] <...>, Муция Сцеволу, на Дециев, Катона» и т.п.

Другое доказательство предназначения Рима к всемирному господству Данте видит в том факте, что римляне завоевали весь мир раньше других народов. Ни ассирияне, ни египтяне, ни персы, стремившиеся к мировому господству, не достигли этого. Правда, Данте хорошо известно, что до римлян было всемирное завоевание Александра Македонского, которого значение ему вполне понятно. Но именно поэтому во внезапной смерти этого героя он видит вмешательство Бога, который хотел избавить Рим от его опаснейшего врага и доставить ему одному всемирное господство. Что Рим, действительно, достиг его — в этом его убеждают свидетельства Вергилия, Лукана, Боэция и Евангелиста Луки⁴⁵.

Но самым веским доказательством Данте считает тот факт, что Христос родился подданным Римской империи. Уже одним тем, говорит [73] он, что Христос родился при Августе и был занесен в перепись, он подтвердил законность римского господства. Быть может, само повеление переписи было внушено Августу Богом, чтобы Христос своим внесением в списки признал законность империи. Наконец, Римское владычество законно уже потому, что Христос принял смерть при нем. Чтобы его смерть была действительно спасительна для мира, необходимо, чтобы наказывающий его имел право на это, иначе его наказание было бы несправедливостью и не достигло бы цели. В Христе же был наказан весь род человеческий, следовательно и судьею его мог быть только тот, кто владел всем миром. Такими и были император Тиберий и его наместник Понтий Пилат⁴⁶.

Доказав, таким образом, что всемирная монархия может быть только империей римской, Данте переходит в третьей части «Монархии» к доказательствам своего третьего основного положения, а именно, что империя независима от папства и непосредственно зависит от Бога.

 $^{^{43}}$ Вегеле Ф. Данте Алигьери, его жизнь и сочинения. С. 249

⁴⁴ Там же. С. 250.

⁴⁵ Ср. там же.

⁴⁶ Подробнее об этом см.: Там же. С. 251.

Известно, что папство, настаивая на своем первенстве над светской властью, ссылалось на пресловутый «дар Константина». Против этого Данте возражает, что ни Константин не мог дарить имперского достоинства, ни папа Сильвестр и церковь не могли принять его. Император [74] не имел права разрывать единства империи, и со своей стороны церковь не могла принять его дара, потому что ей запрещено обладать чем-нибудь земным. Папе Данте выгораживает особую область власти. Как император направляет человечество к земному благоденствию, так папа ведет его к вечному блаженству. Установлением своего третьего положения Данте добивается окончательного, безусловного отделения его всемирной империи от церкви⁴⁷.

Мы познакомились теперь с политической теорией Данте. Те же идеи мы встречаем и в его «Божественной Комедии». В них то и лежит одна из причин его симпатии к Вергилию. Последний был для него певцом Августа, представителем имперского принципа. $^{[75]}$

Комментарии

І. Б.Н. Чичерин, у которого Веселовский берет значительную часть пятой лекции, пишет об этом ученике св. Фомы гораздо более пространно (Чичерин Б.Н. История политических учений. Ч. 1: Древность и средние века. С. 196–200): «Егидий Римский (Aegidius Romanus, Gilles de Rome), архиепископ Буржский, наставник Филиппа Красивого». Там же. С. 196. Упомянутое в литографическом курсе произведение «О церковной власти» было в то время «известно только по отчетам и отрывкам» (Там же. С. 197); совр. изд. см.: Dyson R.W., ed. Giles of Rome's on Ecclesiastical Power. New York, 2004.

II. «Сумма о церковной власти» Августина Триумфа (Августина Анконского, 1243—1328) была написана в последние годы жизни автора и до сих пор не опубликована согласно современным научным стандартам.

III. О Петре Дюбуа (Pierre Dubois, ок. 1255 – ок. 1321) см.: Чичерин Б.Н. История политических учений. Ч. 1: Древность и средние века. С. 208–213.

IV. О доминиканце Иоанне Парижском (Jean de Paris, ?-1306) см.: Там же. С. 216-224.

 $^{^{47}}$ Ср. обсуждение полемики вокруг этого утверждения у Вегеле Ф.: Данте Алигьери, его жизнь и сочинения. С. 260.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

HISTORY OF PHILOSOPHY

УДК 1(091); 930

ББК 60.033.145:63.3:81.41

Алексей Валерьевич Малинов

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

Ленка Налдониова

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

Виктор Александрович Куприянов

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

В.И. Ламанский

Письмо второе.

Об умственном и литературном общении русских с их соплеменниками

 $(продолжение)^1$

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

Aleksey Valeryevich Malinov

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

Lenka Naldoniova

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

Victor Alexandrovich Kupriyanov

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

¹ Начало публикации см.: Соловьёвские исследования. 2022. Вып. 1(73). С. 132–137; Соловьевские исследования. 2022. Вып. 2(74). С. 77–86. Публикация и примечания подготовлены В.А. Куприяновым, А.В. Малиновым и Л. Налдониовой в рамках проекта РФФИ (грант № 20-011-00071).

[©] Малинов А.В., Налдониова Л., Куприянов В.А., 2022 Соловьёвские исследования, 2022, вып. 3(75), с. 74—86.

V.I. Lamansky

The second letter.

On the intellectual and literary communication of Russians with their fellow tribesmen

(continued)

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

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.3.074-086

Говоря о жертвах людских и страданиях, нельзя же не упоминать о подвигах угнетателей. Пожалуй, американские плантаторы горячо нападают на Бичер-Стоу², зачем она представляет всё в мрачных красках, возбуждает вражду и ненависть к своим братьям? Негры – люди, так и плантаторы ведь люди. Но примеры такие назидательны в двояком отношении: показывая, что постигает народы, когда они не крепки на своём, когда высшие сословия отрываются от народа, когда он подчиняется чужой стихии; показывая, до чего доводит народная исключительность, гордость и надменность, презрение к чужим народностям; как надо избегать народам всяких завоевательных соблазнов. Нельзя не приводить подобных примеров в наше время, когда всё более и более убеждаемся, что гуманизм и объективизм на словах и в книгах ещё ничего не значат, что в действительности не перестали ещё немцы проповедовать германизацию славян в Австрии, Пруссии, Саксонии; когда, чувствуя всю политическую ничтожность Германии, они не хотят понять, что надо духом и внутренно возродиться к жизни новой, что если и прекрасны патриотические мечты о германском флоте, то ведь надо создать его своими силами, а не загребать жара чужими руками, не предаваться нелепой и дикой мечте об обращении Адриатического моря в немецкое, этого Синяго моря с его 50000 природных, отважных моряков, славян с головы до пяток, ничего не имеющих общего со швабом. Надобно, кажется, вместо того, чтобы величать Бирона³ и удивляться его государственным дарованиям, взглянуть не-

² Бичер-Стоу Гарриет (1811–1896) — американская писательница, известная борьбой за права женщин и отмену в США рабовладения. Примером последнего может служить ее известный роман «Хижина Дяди Тома» (1852 г.), за который она подверглась нападкам со стороны плантаторов.

³ Бирон Эрнст Иоганн (1690–1772) — остзейский дворянин, фаворит императрицы Анны Иоанновны, регент Российской империи (1740 г.).

сколько иначе на свою историю, и вместо того, чтобы детски хвастаться, что Россия – единственная могучая держава славянская и та обязана немцам всем своим величием, всеми своими победами; вместо того, чтобы унижать историческое значение Гуса, всего чешского движения в XV веке, забывать исторические заслуги Польши, Коперника, родившегося в Торуне, в городе тогда славянском, имевшего друзей поляков, в собственноручных своих польских письмах, дошедших до нас, называвшего Польшу – наша Польска, Коперника называть немцем⁴; вместо всего этого гораздо полезнее бы было, для возрождения Германии, несколько перевоспитать себя, вырвать из своей груди старинный, цеховой взгляд на своих соседей, начать смотреть на них, как на братьев, не меньше их одарённых Богом, перестать восхищаться своими рыцарскими подвигами в Пруссии и Ливонии, и спустить несколько с пьедестала своих национальных героев, начиная от Карла Великого до Фридриха II включительно. Нам в высшей степени грустно и прискорбно, однако принуждены сознаться, что фанатизм и нетерпимость к другим народностям ни в ком из европейцев так сильно не развиты, как в немцах⁵. Нам просто невероятной покажется, также как французам, англичанам и американцам, та отвратительная вражда, которою исполнены бывают повременные немецкие издания, толкующие, например, об отношениях немцев к датчанам. Какою гадкою злобою дышат, например, следующие слова «Кёльнской газеты» о Дании: «Дания западает в германский мир, как опасное семя. Она приписывает себе силу и могущество, и надеется, со временем, поглотить немецкое племя (в иной раз обвиняют нас, русских, в подобном же стремлении), силою заставив его войти в состав её маленькой национальности. Возмущается сердце, при виде прикрытых лицемерием насилий этих датчан, посягающих даже на преступления. Долго ли ещё будет это? "Нет, не долго!" – отвечают благородные сердца. День возмездия приближается. Этот маленький, тщеславнейший и зловреднейший в свете народец, дерзающий таким образом угнетать и грабить прекраснейшие полуострова Балтики (свое старинное достояние!),

_

⁴ На польско-немецкое происхождение Н. Коперника указывал и сам В.И. Ламанский в своих лекциях, напр.: «Коперник на половину немец, на половину поляк, его сочинения бесследно прошли для цивилизации поляков, его дело продолжили ученики его немцы и итальянцы» (Ламанский В.И. Записки о истории славян Венгрии и Чехии (курс профессора Ламанского для специалистов). 1878/79 год. [СПб.:] Литография Гробовой, [1879]. С. 2.)

⁵ Подробное рассмотрение европейских воззрений на славян (с акцентом на немецкие источники) Ламанский представил в своей докторской диссертации «Об историческом изучении грекославянского мира в Европе» (1871 г.). Детальный разбор и критика мнений немецких ученых и журналистов представлены в главе III «Критический разбор господствующего европейского, преимущественно немецкого, воззрения на славян. Сравнение славян с неграми, женщинами, кельтами и туранцами. Новейшая теория о туранском происхождении Великой Руси». Как видно из сопоставления настоящего текста и соответствующих разделов докторской диссертации, контуры критики, а также набор критикуемых воззрений и их представителей сформировались у Ламанского еще в конце 50-х – начале 60-х гг. XIX в, когда, вероятно, был написан комментируемый текст.

этот народец сеет ненависть, которая падает на его голову... Мы надеемся на Бога, на немецкого Бога»⁶. Можно себе представить, как толкуется о славянах в таком обществе! Датчане – всё же германцы и потомки Одина; славяне – европейские негры, «второе и даже неисправленное издание кельтов», как любят выражаться немцы. Славянские адриатические берега – не то, что Гольштейн какой-нибудь. Тут подлинно есть в чём помолиться немецкому Богу! Во избежание упрёка в обвинениях голословных, я решаюсь привести несколько новейших мнений и отзывов немцев о Славянах, как против, так и в защиту их. Немецкий писатель Гакет⁷, в своём описании юго-западных и восточных славян, посвященном императору Францу I, говорит между прочим: «Я мог бы привести сотню примеров на то, что немцы весьма часто, в моём присутствии, противно всякому смыслу, ругали и били этих порабощённых людей (славян), за то только, что они не понимали их языка». Некто Нейман⁸, в своей книге (Natur des Menschen. 1815 г.) остроумно доказывал, что славяне уже самою природою совершенно иначе созданы, чем немцы, поэтому и получили совершенно иное предназначение. Только европейцы и между ними только германцы, отнюдь же не славяне, на веки веков останутся украшением всего творения, владыками мира. Некто Шюц⁹ утверждал в 1822 г., что славяне — народы монгольского поколения; а Парот 10 в 1828 г., что славяне – народ азиатский и новый в Европе, явившийся в нее только в конце V века; а один немецкий публицист, в 1835 году, так оканчивал свой обзор населения Европы: «Таким образом Европа населена не славянами, а народами германского и романского происхождения; славяне только ворвались в её восточные пределы» (Allg. Zeit. 1835 г. Beil. 1835)¹¹. В 1813 г., когда, как известно, русских, т. е. восточных славян было очень много в Германии, прибывших в неё, вероятно, для того, чтобы поглядеть, как немцы освобождаются от французов, – в этом 1813 г., Лейпцигский профессор всеобщей

_

⁶ *Примечание Ламанского:* См. прекрасную статью Жефруа «Скандинавизм и Дания», переведена в «Отечественных записках» 1857 года, декабрь, стр. 582.

⁷ Гакет Бальтазар (Balthasar Hacquet de la Motte (1739–1815)) – австрийский географ и путешественник французского происхождения, профессор Львовского университета (1788–1805 гг.). В период с 1788 по 1797 г. совершил серию путешествий по южной Руси (от Галиции до Крыма), о чем оставил подробные описания.

⁸ Нейман Карл Георг (Karl Georg Neumann (1774–1850)) – немецкий психиатр. Ламанский ссылается на следующую работу Неймана: Von der Natur des Menschen. Berlin: Societäts-Verlags-Buchhandlung, 1815.

 $^{^9}$ Предположительно, речь идет о немецком писателе-романтике *Вильгельме фон Шюмце* (1776–1847), который был также автором ряда исторических и философских работ, в частности «Rußland und Deutschland oder über den Sinn des Memoire von Aachen» (1819 г).

¹⁰ Вероятно, имеется в виду *Паррот Георг Фридрих* (1767–1852), первый ректор Императорского Дерптского университета, академик Петербургской академии наук, в которой руководил физической лабораторией (1824–1840 гг.). Один из представителей «немецкой партии» в АН, с критикой которой неоднократно выступал Ламанский.

¹¹ Полное название газеты: Allgemeine Zeitung Beilage.

истории Пёлиц¹² скромно проповедовал в своих чтениях: «Гордись, юноша, происходящий от тевтонской крови, своим отечеством! Никогда не забывай, что народы славянские должны безропотно и без сопротивления покориться превосходству немецкой силы, что великие имена Гуса и т. д. принадлежат немецкому народу» (Weltgeschichte für gebildete Leser und Studirende. N. Bearb. Wittenb. 1813. Th. I. S. 17.). «Характер русняков или рутенов, – писали в 1812 году (в Oestr. Blätt. Jnl. № 27)¹³, – обыкновенный славянский. Они недоверчивы, фальшивы, притворны, без малейших понятий о нравственности. без религии, непокорны начальству, притом чрезвычайно глупы и грубы, преданы пьянству и разврату». Эти русины, конечно, по глупости, между прочим так выражаются о своих начальниках, немцах: «Жонки не перелюбишь, немца не перепишешь». «Говори до него, коли вон немец». «Немец, як верба, де го посадишь, там ся прийме». В 1804 г. нашёлся один немец, либерал видно был большой, стал говорить в защиту этих немецких негров, «крайне глупых, да ещё непокорных своему начальству». Вот, между прочим, какие революционные идеи проповедовал он в Германии, вообще отличающейся доброю политическою нравственностью: «Мы, – говорил этот австрийский Вильберфорс¹⁴, – воображающие себя учёными и просвещёнными за то, что люди не одного цвета волос с нами, едва признаём их за создания нашего рода (kaut für Geschöpfe unserer Art anerkennen)». В защиту славян от обвинений в лености, говорил он: «Во всей Венгрии нет народа трудолюбивее словаков, в королевских, дворцовых имениях, где двор довольствуется малым трудом и поддерживает их благосостояние, и теперь мы, немцы, надеюсь, перестанем утверждать, что чех только из-под палки может работать» 15. «Обвиняют славян в невежестве, но мог ли чех или мораванин знать что-нибудь до

10

¹² Пёлиц Карл Генрих Людвиг (1772—1838) — профессор всеобщей истории в Виттенберге и Лейпциге, последователь И. Канта. Придерживался просветительских взглядов на мировую историю. Автор таких работ, как «История королевства Саксонии» (рус. пер.: История Королевства Саксонии. Соч. проф. К. Х. Л. Пелица. М.: тип. Н. Степанова, 1849. 149 [2], 116, II с.), «История Пруссии» (рус. пер.: История Пруссии. Соч. Пелица, проф. истории в Лейпциг. ун-те; пер. с нем. А.Ш. Ч. 1—4. М.: иждивением проф. Погодина, 1849. 4 т.).

¹³ Видимо, имеется в виду австрийская газета Oesterreichische Blätter für Literatur und Kunst.

¹⁴ Уильям Уилберфорс (1759–1833) – английский филантроп, известный своей борьбой за отмену работорговли и рабовладения. В данном контексте имеется в виду австрийский писатель конца XVIII в. Йозеф Рорер (Joseph Rohrer), известный своими описаниями населения австрийской империи: «Versuch über die deutschen Bewohner der österreichischen Monarchie» («Опыт о немецких жителях австрийской монархии»), «Versuch über die juden Bewohner der österreichischen Monarchie» («Опыт о еврейских жителях австрийской монархии») и «Versuch über die slawischen Bewohner der österreichischen Monarchie» («Опыт о славянских жителях австрийской монархии»). Далее Ламанский цитирует последний из упомянутых трудов. Полные выходные данные цитируемого источника: Rohrer J. Versuch über die slawischen Bewohner der österreichischen Monarchie. В. 1. Wien: Kunst- u. Industrie-Comptoir, 1804. S. 43.

¹⁵ Предложение не до конца ясно. Сложно определить, какое место цитирует Ламанский (упоминаются одновременно и словаки, и чехи). Скорее всего, имеется в виду: *Rohrer J.* Versuch über die slawischen Bewohner der österreichischen Monarchie. B. 1. Wien: Kunst- u. Industrie-Comptoir, 1804. S. 112.

1774 года (когда заведены в Австрии немецкие школы, когда собственно и начался известный гезамтфатерланд), его немецкому не учили, если же он хорошо говорил или писал по-чешски, то его почитали гуситом и поступали с ним, как с гуситом, а известно, что навлекала на себя в то время добрая слава быть гуситом»¹⁶. Этот добрый защитник нашего племени заключил свою книгу (вышедшую в 1804 г.) следующими словами: «Нечего нам бояться, пока с нами заодно такой храбрый народ, как наши славяне» (Versuch üb. die Slaw. Bewohner d. öster. Mon. Wien. 1804). Когда же началось умственное возрождение этих храбрых славян, без которых значит немцам было чего бояться, странно же было принято у них это движение: «Наступает время вавилонского смешения языков, когда не только каждый народ, но и каждый народец, чехи, поляки, словаки, валахи (последние прибавлены сюда как бы ненароком, - нельзя же ведь знать, сколько их там всех славян-то) стараются свои наречия сделать орудием образованности, и теперь философствуют и сочиняют драмы по-славацки, по-валашски» (Münch. Allg. Zit. Zeit. 1819. Weinmonat. S. 71)¹⁷. Из опасения ли, чтобы не настало вавилонского смешения языков или от некоторого аристократического и цехового неудовольствия, неразлучного для рыцарских и бюргерских сердец с сознанием, что недалеко то время, когда надо будет непременно учиться языку русскому, этой knechtsprache, по выражению историка Роттека¹⁸, или по другим каким причинам, только с недавних времён беспрерывно даются нам от немцев добрые советы, что мы де слишком исключительны, горды, забываем часто, что для гуманного просвещения, прежде всего необходим учёный объективизм, беспристрастие ко всем другим народностям и т. д. Не один Бергхауз¹⁹ нападал за это на Русское Географическое Общество, упрекал его за излишний патриотизм, которому напрасно оно поддаётся, издавая свои труды на русском языке! «Упомянутое общество, – говорит Бергхауз в своей рецензии этнографической карты Кеппена, – принявшее на себя исключительный труд исследования русской империи, руководствуется столь безмерным патриотическим чувством (so immensen patriotichen Gefühl), что издаёт все памятники и известия только на языке господствующего народа. Таким образом трудов Русского Географического Общества, для западноевропейских народов, как будто не существует, *потому что они непонятны*» (Москвит. 1853. № 6.)²⁰. Если

¹⁶ Rohrer J. Versuch über die slawischen Bewohner der österreichischen Monarchie. B. 2. Wien: Kunstu. Industrie-Comptoir, 1804. S. 54–55.

¹⁷ Полное название газеты: Münchener allgemeine Literatur-Zeitung 1819, Weinmonat.

¹⁸ Роттек Карл фон (1775–1840) — немецкий историк и политический мыслитель, один из ярких представителей немецкого либерализма. Сторонник теории естественного права. Наибольшее распространение получила его «Всеобщая история», изданная в 1812–1829 гг.

¹⁹ Бергхауз Генрих (1797–1884) – немецкий геодезист и картограф. Автор многочисленных работ по картографии и географии.

²⁰ Берехауз Г. Этнографическая карта России Кеппена // Москвитянин. 1855. № 6. Отд. V. (С. 49–53). С. 49–50. Курсив в цитате принадлежит В.И. Ламанскому. В журнале цитируемый

уж в 1853 году начинали чувствовать в Германии потребность понимать русские книги, то, с течением времени, с большим развитием гласности и с распространением знаний в России, с проложением в ней чугунок, по счастливом и справедливом решении крестьянского вопроса, - можно смело надеяться, что все германские немцы решительно почувствуют настоятельную потребность в введении у себя в курс общего образования – изучение русского языка и, вероятно, других славянских наречий, которых так гнали их предки во времена варварства²¹. Но всё это относится к будущему и принадлежит более или менее к области гаданий, мы же теперь занимаемся собственно прошедшим и настоящим. Не напрасно будет привести ещё несколько мнений и отзывов немецких о славянах вообще. Гакет объяснял всеобщее порабощение славян тем, что они не имеют никаких понятий и порядочной жизни, лучшей ярёмного ига под самым ненавистным деспотизмом. Ещё недавно, в журнале, весьма распространённом (Leipz. Repertor.)²², представлена была весьма любопытная характеристика нашего племени. Рецензент, сказав, что Гервинуса²³ отчасти и не справедливо упрекали за то, что он в своём введении в историю XIX в. напрасно обощёл славян, счёл, однако долгом прибавить следующие строки: «Этот упрёк отчасти справедлив. В самом деле, недостаточно обращают внимания на великую полноту той материальной пригодности для европейского образования, которая заключается в славянах, в противополож-

В.И. Ламанским фрагмент сопровождался примечанием М. Погодина после слов «на языке господствующего народа»: «"Господствующего народа"!! Г-н Бергхауз принадлежит видно к числу тех немецких писателей, которые хотят, во что бы то ни стало, доказать, что Россия состоит из разных племен, находящихся под властию одного, подобных, например, индейским племенам, кои состоят под властию англичан, и что русское племя есть только господствующее в России, как английское в Индии. Нет, милостивые государи! выражение "о господствующем племени" неприлично России: Россия есть одно цельное государство, один цельный народ, исповедающий одну веру, говорящий одним языком и повинующийся одному государю. В состав этого одного цельного государства, вследствие разных исторических географических причин, вошло несколько племен, которые все вместе, то есть латыши и финны, татары и жиды, цыгане и калмыки, и проч. и проч. составляют только осьмую долю народонаселения, а каждое порознь есть наиничтожнейшая часть в сравнении не с господствующим, а с главным племенем, нами русскими. Индия без англичан, господствующего своего племени, как и другие страны без своих властелинов, существовать может, а Россия без русских невообразима. Россия ест Россия. Следовательно, говорить о господствующем племени в этом смысле, в России, есть историческая, логическая, географическая, политическая и всяческая неправильность» (С. 49-50).

²¹ В данном предложении выражены основные тезисы славянофильского либерализма, которые Ламанский исповедовал в течение всей своей жизни: введение свободы слова, просвещение народа, отмена крепостного права. Важно в данном контексте то, что Ламанский допускает развитие интереса к России и русской культуре благодаря внутреннему развитию России, вследствие чего Россия притягивает к себе другие народы не грубой силой, а силой своей духовной культуры.

²² Имеется в виду: *Leipziger Repertorium der deutschen und ausländischen Literatur* – серия книг, где появлялись обзоры новинок немецкой литературы. Выходили в 1843–1860 гг. два раза в месяц.

²³ Гервинус Георг Готфрид (1805–1871) – немецкий историк и литературовед. Его книга «Введение в историю XIX в.» в переводе М. Антоновича была издана в Санкт-Петербурге в 1864 г.

ность многим другим земным племенам. Мы даже сознаёмся, что великие массы (группы) славян сохранили несколько драгоценных качеств, которыми германцы никогда не обладали или которых они теперь лишились. Но вообще мы не допускаем, чтобы им было предназначено вытеснить образованность германскую (verdrängen) и заменить её славянскою, не потому что нет в них столько учёности, сколько в народах немецких, но оттого, что не имеют они ни одного такого преимущества перед германцами, на котором бы могли создать свою самостоятельную и высшую образованность. Они всегда представлялись нам младшими братьями кельтов, их вторым, более удобным к употреблению, хотя и неисправленным изданием. Лишь только они вышли из своего счастливого первобытного состояния, как постоянно подражали германцам, никогда не достигали своих образцов и, ещё подавнее, не улучшали их. Бодрая политическая жизнь легко приводит их к раздорам и смутам. Они легко ограничиваются своим собственным кругом и не стремятся из его пределов. Предоставленные самим себе они могут вести жизнь счастливую и благодатнейшую, но никогда не завоюют, не преобразуют мира. Иное дело, если они останутся под немецким начальством и примут в себя немецкую образованность» (Sich selbst überlassen, mögen sie tin glückliches, ein wohlthätiges Leben führen, werden aber die Welt nicht erobern, noch umgestalten. Anders wenn sie unter germanischer Führung stehen und die germanische Cultur in sich aufneh $men)^{24}$. Остроумный автор, пишучи эти строки, конечно, был уверен, что его прочтут славяне; очевидно, он к ним обращал свою речь: «Бесспорно, вы заживёте счастливо, предоставленные самим себе, зато никогда не завоюете мира; для достижения такой великой цели, вам непременно надо стать под немецкое начальство»²⁵. Вероятно, что славяне и в средние века не мечтавшие о завоеваниях, в настоящее время и подавно на отрез отказываются от таких почестей и скромно попросят немцев не трудиться над ними начальствовать; остальной же мир, вероятно вовсе не желающий быть завоёванным, конечно не откажется присоединить к ним своей слабой просьбы о том, что славян лучше уж предоставить самим себе. Известный немецкий историк, Payмep²⁶

 $^{^{24}}$ Gervinus und die Zukunft der Slawen. Von Dr. P. Volkmuth, Professor der Philosophie am Erzbischöflichen Seminar zu Posen. Halle, Pfeffer. 1853. VI u. 96 S. gr. 8. (18 Ngr.). (Rezension) // Leipziger Repertorium der deutschen und ausländischen Literatur. 1853. Bd. 43–44. S. 142–143. Ламанский цитирует рецензию на книгу П. Фолькмута «Гервинус и будущее славян», вышедшую в 1853 г. в качестве ответа на книгу Г.Г. Гервинуса «Введение в историю XIX в.».

²⁵ См. примеч. выше.

²⁶ Раумер Фридрих Людвиг Георг фон (1781–1873) — известный немецкий историк и политический деятель. Член франкфуртского парламента. Главный труд Раумера «Geschichte der Hohenstaufen und ihrer Zeit» («История Гогенштауфенов в их время») посвящен средневековой истории Германии. Также Раумер имеет труды, касающиеся истории России XVIII в., основанные главным образом на дипломатических донесениях, содержащихся в лондонских архивах. Ламанский имеет в виду приложение к работе «Beiträge zur neuern Geschichte aus dem Britischen Museum und Reichsarchiv», озаглавленное «Russland von 1704—1740».

тоже очень назидательно рассуждает об России, в своих письмах об Англии. Признавая пользу строгой отвлечённости, гласности и самоуправления, этих необходимых условий внешнего могущества и внутреннего благосостояния каждой страны, почтенный историк твёрдо убеждён, однако, что они необходимы всем народам в Европе, самой Германии, но не мыслимы в России, «в этой карте образчиков различных народностей, религий и цивилизаций и там они будут чистою нелепостью». Трудно, кажется, выразить меньше уважения и больше презрения к народу русскому, создавшему Россию, к основной и преобладающей ея славянской стихии. Нельзя не заметить здесь, что нам, русским, решительно необходимо знакомство с мнением немцев о России и вообще о мире славянском. Они находятся в тесной зависимости с историею отношений немецкого народа к славянскому, не зная которой, мы никогда не поймём ни своей собственной истории, ни истории Германии, знать которую основательно нам необходимо уже потому одному, что Россия, как известно, весьма много приняла и получила от немцев, например, свою администрацию и бюрократию 27 .

На добродушном немецком авторе 1804 г. можно было видеть, как в начале XIX столетия нужно было защищать славян в Германии; из слов Фальмерайера²⁸ 1845 года²⁹ можно смело заключить о той страшной и низкой нетерпимости, которою отличается общество немецкое и в настоящее время, о той ненависти и о том презрении, которые оно ещё поныне, к сожалению, не перестало питать к славянам. В то время, как из среды французов, итальянцев, англичан, американцев беспрерывно раздаются голоса, с тёплым участием приветствующие каждое самобытное движение в мире славянском, словно чуют и этот старик, материковый Запад, – и этот доблестный муж Джон Буль, и этот не полетам возмужалый юноша Янки³⁰, – словно чуют они, что их братья, славяне, столько от них получившие, принесут им, в свою очередь, такие блага, по которым, хотя и бессознательно, они давно уже томятся, - в это время славяне зачастую ещё слышат от братьев и соседей своих немцев (ты знаешь, что есть исключения) такие грубые и нелепые уверения, что вы, дескать, сами ни к чему не годны, вы полезны, как средство, как материал в наших руках, что стремления ваши к самобытности обличают в вас ненависть народную, что гласность, самоуправление нужны и необходимы

25

²⁷ Указанная задача была решена Ламанским в его докторской диссертации «Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе» (1871 г.).

²⁸ Фальмерайер Якоб Филипп (1790–1861) — известный немецкий политик, путешественник и журналист, автор ряда этнических теорий, в частности концепции истребления греков славянами в период Великого переселения народов. В своей докторской диссертации Ламанский неоднократно упоминает Фальмерайера в качестве писателя, положительно относящегося к славянам.

²⁹ Примечание Ламанского: Monatblätter zur Ergänz d. Allg. Augsb. Zeit. 1845. April. Примечание авторов: имеется в виду Monatsblätter zur Ergänzung der Allgemeinen Zeitung, где был опубликован ряд работ Фальмерайера.

³⁰ Джон Булль и Янки – олицетворение Англии и США.

нам, а вам могут быть только вредны. Съезд немецких учёных во Франкфурте в 1848 и 1849 гг. обнаружил явное презрение к славянам, когда объявил необходимость присоединения целой Австрии, с её 17 миллионами славян, к единой и нераздельной Германии³¹. Точно также крайние революционеры в Вене и правительственная сторона Австрии, на имперском сейме в Кромериже³², и слышать не хотели об автономии славян австрийских, которые, выслав своих представителей на сейм в Прагу³³, сочли долгом протестовать против безумного посягательства немцев на их народность. Имея ещё другого неприятеля в мадьярах, которые безжалостно угнетали русских, словаков и пр., славяне, получив уложение от императора Фердинанда, обеспечивавшее их права и самобытность, ничего больше не требовали, как справедливости, когда наста-ивали на том 34 , что Австрия не может быть державою исключительно немецкою, что централизация, столь вредная во Франции, отличающейся своим единоплеменным составом, обращается в ужаснейшую тиранию в разноплеменной Австрии, что училища должны вести к просвещению, а не к рабству, что славяне, желая ввести в училища, в судопроизводство родной язык, не отказываются учиться по-немецки, но имеют и полное право требовать, что-

2

³¹ Речь идет о *Франкфуртском национальном собрании 1848–1849 гг.*, включая так называемый *Предпарламент*. Следует отметить, что в ходе этого мероприятия обсуждался как «великогерманский» (объединение под главенством Австрии с включением ее территорий в состав единого немецкого государства), так и «малогерманский» (объединение под главенством Пруссии с отказом от территории Австрийской империи) пути решения «германского вопроса». Как известно, делегаты собрания предложили Фридриху Вильгельму IV корону германского императора. Поэтому считать это событие исключительно выражением антиславянских настроений было бы преувеличением.

³² Во время революции 1848 г. в г. Кромержиж в 1848–1849 гг. заседал так называемый Кромержижский парламент, принявший проект конституции, направленный против либеральной «Пиллерсдорфской конституции».

³³ Имеется в виду *Славянский съезд в Праге в июне 1848 г.*, уже выше сочувственно упомянутый Ламанским; съезд в Кромержиже имел место несколько позже: в июне были избраны делегаты, в июле начались заседания в Вене, но затем из-за введения в Вене военного положения по причине вооруженного восстания собрание перенесли в Кромержиж, где к марту 1849 г. и была разработана конституция.

³⁴ Далее Ламанский приводит катехизис программы австрославизма. В этом контексте следует отметить, что, в отличие от Н.Я. Данилевского, своего единомышленника и друга, Ламанский никогда не выступал за силовое освобождение славян из-под власти австрийцев или турок, поэтому его панславистская программа характеризуется приматом идеи культурного единства славян без отказа от политических требований; именно культурное объединение на основе русского языка, по его мнению, и должно впоследствии привести к решению проблемы политического статуса славянских народов. По мысли ученого, духовное общение, а также развитие и распространение Россией русского языка и литературы поспособствует формированию в той или иной форме политической целостности славян под эгидой России, волю к чему должны проявить сами славянские народы. Именно вследствие антимилитаристской позиции Ламанский столь одобрительно приводит решения Пражского конгресса 1848 г. Идею внешней политики в духе доктрины О. Бисмарка «Железом и кровью» Ламанский считал свойственной не славянам, а именно германским народам, культура и история которых основана на насилии.

бы их сограждане, немцы, несравненно их многочисленнейшие, учились пославянски, что только честные люди могут быть верными слугами государю и отечеству, что государство, беспощадно онемечивая славян, возвышая один народ относительно малочисленный, над другим, ничего более, как развращает своих подданных, ибо только люди глубоко безнравственные и низкие отказываются из страха или из наград от своего народа, от своего языка, одним словом, что Австрия может существовать спокойно и не бояться революций не иначе, как уничтожив в себе эту пагубную централизацию и утвердившись на началах федеративного союза с монархом во главе, признающем все главные народности своей империи, хотя и немцем по происхождению, но не оказывающем своим соотечественникам никакого предпочтения перед славянами, составляющими главную силу Австрии, в чём не раз уже сознавались сами немцы тогда ли, как говорили, что нечего нам бояться, когда с нами такой храбрый народ, как славяне, или тогда, как справедливо утверждали некоторые славяне, например, Лангарт³⁵ (в 1791 г.), что между народами австрийской монархии славяне превышают всех числом и значением (an Zahl und Macht die überlegensten sind); что если бы принято было в государственной науке, сумму соединённых сил, на которых покоится величие этого государства, называть по наибольшей однородной силе, то Австрию следовало бы назвать славянским государством в такой же мере, как и Россию (Gesch. Krains. Zaibach. 1791).

Во Франкфурте 1849 г. раздавались речи, исполненные самой нелепой нетерпимости, самого надменного высокомерия, самого узкого и *пивного* патриотизма. Так, между прочим, Гордан (из Берлина) говорил: «Я ставлю образованность выше народности, и потому желаю, чтобы немецкая образованность так проникла в немецкие народы Австрии, чтобы наш язык стал их языком. Сочинения панславистские все написаны по-немецки³⁶ доказательство, что всё, имею-

-

³⁵ Возможно, имеется в виду *Вацлав Элиас Ленхарт* (Václav Eliáš Lenhart) (1744–1806) – чешский лесник. Служил лесником и личным охотником. Автор первого оригинального чешского сочинения по лесничеству «Zkušené naučení k velmi potřebnému již za našich časů osetí lesův, kukterémuž ještě jiná velmi užitečnánaučení o povinnostech myslivcelesův dle zkušenosti dokonale hledícího přidánajsou» (1793) (пер.: «Опытная инструкция к очень необходимому уже в наше время посеву лесов, к которой добавляются дополнительные инструкции об обязанностях охотника, отлично заботящегося о лесах, на основе своего опыта»). Книга также была переведена на немецкий язык и таким образом стала известна. Цитаты на немецком языке указывают на то, что, скорее всего, Ламанский знал книгу именно в немецком переводе.

³⁶ Примечание Ламанского: Это, конечно, несправедливо, ибо Шафарик, Колар, Челяковский писали преимущественно по-чешски. Палацкий, один из замечательнейших историков нашего столетия и один их благороднейших и блестящих представителей и даже вождей славянского движения, пишет свой великий труд (историю Чехии) по-чешски; правда, первые части написаны им и по-немецки, но ведь это не по собственному его желанию, а по неволе. В предисловии своём к отделу о временах гуситских, изданному в 1850 году, Палацкий нашёл нужным заметить: «До 1848 г. по предписанному мне условию, я должен был прежде излагать историю чешскую читателям немецким, лаская себя тою надеждою, что в последствии исправнее переделав свой

щее быть понятным для всех, должно у них излагаться по-немецки»³⁷. Там же рассуждал и Вюрт: «Великие задачи Австрии суть задачи немецкие; войско австрийское есть главнейший распространитель немецкого духа; грешно бы было распустить австрийское войско, в нём повсюду введена немецкая команда, везде поставлены немецкие начальники, одним словом, австрийское войско служит всегда на все потребы германские»³⁸. Государственные люди Австрии с усиленным усердием принялись, по усмирении мятежа венгерского (надо прибавить. благодаря одним славянам), снова вводить германизацию славян: все обещания, им данные, нарушены, все прежние права у них отняты, теперь приводятся в исполнение мечты Франкфуртского сейма, на котором раздавались о славянах такие речи, какие, по всей вероятности, произносятся теперь в Турции и Аравии, когда слышат они, что европейские кабинеты требуют от султана уравнения христиан во всех правах с мусульманами! Турецкие раии счастливее своих братьев, товарищей и соседей: за раиев австрийских не поднимается ни одного голоса в Европе, хотя она и знает, что нравственный гнёт бывает подчас хуже всякого материального, что не одним хлебом живёт человек.

Скромно и благородно отвечали славянские представители на сейме в Праге: «Неприятелям нашей народности удалось несколько взволновать Европу страшилищем политического панславизма, который будто бы грозит гибелью всему, что завоёвано просвещением, самобытностью и гуманностью. Мы знаем то таинственное слово, которое одно может заговорить это пугало, и не станем скрывать его для успехов просвещения перед народами, чувствующими угрызения совести: это слово справедливость, справедливость к славянскому племени вообще, и к задавленным его ветвям, в особенности! Немец гордиться тем, что он способен и наклонен преимущественно перед другими

труд, издал его по-чешски; но с того времени это стало для меня делом, нравственно невозможным. Признанная уже ныне, слава Богу, равноправность народная не позволяет мне делать предпочтение чужому народу, в ущерб своего. Мне кажется также, что после той брани, которую, как известно, почти без исключения, осыпали меня писатели немецкие после 1848 г., я лишился всякой обязанности трудиться для публики, которая не имеет ко мне не только любви, но и справедливости»

³⁷ Ламанский цитирует речи делегатов Франкфуртского парламента. См: Stenographischer Bericht über die Verhandlungen der deutschen constituirenden Nationalversammlung zu Frankfurt am Main. Franz Wigard (Hrsg.). Bd. 6. Frankfurt am Main: Gedruckt bei Johann, David Sauerländer, 1849. S. 4576. Речь В. Гордана (в оригинале – W. Jordan) была посвящена обсуждавшемуся на данном заседании австрийскому вопросу и действительно имела ярко выраженную антиславянскую направленность: оратор выступал за германизацию и ассимиляцию славян, аргументируя это главным образом ссылками на высокие культурные достоинства немецкого языка. Следует отметить, что Ламанский придерживался прямо противоположного взгляда на этот вопрос: ученый выступал за право славян иметь свой собственный язык образованности. В этом смысле указанный докладчик, имевший во время своего выступления явную поддержку со стороны делегатов сессии, был непосредственным идеологическим противником Ламанского.

³⁸ Вюрт – делегат из Вены (имя не указано). Цит. по: Stenographischer Bericht über die Verhandlungen der deutschen constituirenden Nationalversammlung zu Frankfurt am Main. Franz Wigard (Hrsg.). Bd. 6. Frankfurt am Main: Gedruckt bei Johann, David Sauerländer, 1849. S. 4612.

народами уважать и справедливо ценить все народности: искренне желаем, чтобы, говоря о славянах, он не мог быть обличён во лжи... Мы протестуем против самовольного оттягивания земель, которое теперь совершается в Познанском королевстве; ожидаем от Пруссии и Саксонии, что они откажутся от систематического поныне обезъязычения славян в Лужицах, Познани в восточной и западной Пруссии; ожидаем от венгерского министерства, что оно немедленно перестанет употреблять бесчеловечные меры против славянских племён в Венгрии, именно сербов, хорватов, словаков и русинов, и что оно вполне утвердит принадлежащие им права; надеемся, наконец, что политика европейская не будет уж долго препятствовать нашим славянским братьям в Турции получить государственное признание своей народности и право развивать её мирным путём. Выражая такие надежды и требования, мы питаем полную доверенность в благодетельное действие свободы. Она сделает справедливейшими народы, поныне господствовавшие и даст им уразуметь, что кривда и гордость не приносят стыда тому, кто их должен терпеть, но тому, кто себя допускает до них»³⁹.

³⁹ Ламанский цитирует «Обращение первого славянского конгресса в Праге к народам Европы». См.: Rapant D. Slovenské povstanie v roku 1848–1849. Teil 2. Bd. 2. 1948. Turčianski Sv. Martin. S. 61–65. УДК 1(47)(09) ББК 87.3(2)61-07

Владимир Иванович Шаронов

Западный филиал Российской академии народного хозяйства и государственной службы, кандидат педагогических наук, ученый секретарь, Заслуженный работник культуры РФ, Россия, Калининград, e-mail: sharonovvi@gmail.com

«Учение старика совершенно мною завладело...»¹

Аннотация. Статья посвящена обстоятельствам создания работы Льва Карсавина «Дух и тело», написанной им на литовском языке весной 1952 г. в специальном лагере для политических заключенных, а также истории перевода этого произведения на русский язык. Эта авторская рукопись хранится в архиве библиотеки Вильнюсского университета. Русский перевод этой статьи был обнаружен в недавно найденном личном архиве Анатолия Ванеева, ученика и последователя Льва Карсавина. Сам Карсавин счел необходимым дополнить статью «Дух и тело» разъясняющей частью и назвал ее «Разговор автора с позитивистом и скептиком по поводу "Духа и тела"». Она и ее переводы на русский язык были опубликована в литовских и российских научных изданиях на несколько десятилетий раньше основного текста. Письма, сохраненные в личных архивах Анатолия Ванеева и Владаса Шимкунаса, позволили проследить историю подстрочного перевода работы Карсавина, осуществленного капуцином Станиславом Добровольскисом в период его заключения. Философскую редакцию подстрочника осуществил сам Ванеев. Указанная личная переписка позволила также установить авторство первого перевода на русский язык «Разговора автора с позитивистом и скептиком по поводу «Духа и тела» и имя первого переводчика еще одной работы Л. Карсавина абезьского периода - «О совершенстве». С появлением русского перевода статьи «Дух и тело» обе части философского диптиха впервые приобретают свою содержательную завершенность для отечественных исследователей философского творчества Льва Карсавина. Публикация перевода приурочена к 140-летию со дня рождения Льва Карсавина, 70-летию со дня его смерти и 100-летию со дня рождения Анатолия Ванеева.

Ключевые слова: последние работы Карсавина, архив Анатолия Ванеева, философия в ГУЛАГе, история философских переводов

Vladimir Ivanovich Sharonov

Western branch of the Russian Academy of National Economy and Public Administration, PhD (Pedagogy) Scientific Secretary, Russia, Kaliningrad, e-mail: sharonovvi@gmail.com

"The old man's teaching completely took possession of me..."

Abstract. The article is devoted to the circumstances of the creation of Lev Karsavin's work "Spirit and Body", written by him in Lithuanian in the spring of 1952 in a special camp for political prisoners. The

Соловьёвские исследования, 2022, вып. 3(75), с. 87-96.

¹ Из письма Владасу Шимкунасу в тетради с копиями работ Л. П. Карсавина, выполненными А.А. Ванеевым (Без указания даты, ориентировочная дата написания – середина 1953 г. – В. Ш.) // Vilnius University Library Manuscript. Department Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių skyrius. F 151, Ар 3. Далее используется аббревиатура VUB RS с пометкой: Отдел рукописей библиотеки Вильнюсского университета. Текущий документ не содержит источников.

[©] Шаронов В.И., 2022

article is also about the history of the translation of this work into Russian. The author's manuscript of this work is kept in the archive of the Vilnius University Library. The translation was discovered by the author of the article in Anatoly Vaneev's personal archive, a disciple and follower of Karsavin. The author of the work "Spirit and Body" found it necessary to add one more part and called it "The author's conversation on "Spirit and Body" with a positivist and a skeptic. This additional part in the chronology of its appearance in print was more than three decades ahead of the main text of the work. This complementary and clarifying part of the manuscript was published in scientific editions three decades earlier than the main text. The letters found by the author of the article in the personal archives of Anatoly Vaneev and Vladas Shimkunas allowed us to see how, under conditions of strict supervision and restrictions of imprisonment in Komi ASSR, Stanislav Dobrovolskis carried out a line-by-line translation of Karsavin's work, and Vaneev made a philosophical revision of this formal version of the translation. The author of the article also established the authorship of the first Russian translation of the second work, explanatory part in relation to the main text of the work, and another work by Karsavin "On Perfection". For Russian-speaking researchers of Lev Karsavin's works, both parts of the philosophical diptych acquire meaningful completeness only in their interrelation. The publication of the translation is dedicated to the 140th anniversary of the birth of L.P. Karsavin, the 70th anniversary of his death and the 100th anniversary of the birth of A. A. Vaneev

Key words: recent works by Karsavin, Anatoly Vaneev's archive, philosophy in the Gulag, history of philosophical translations

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.3.087-096

Публикуемый перевод статьи Льва Платоновича Карсавина «Дух и тело» обнаружен в недавно найденном личном архиве Анатолия Анатольевича Ванеева². Именно из его книги «Два года в Абези» нам известно о последнем этапе жизни, философского и поэтического творчества Льва Карсавина. В Абези находился специальный лагерь для политических заключенных, куда после приговора был направлен семидесятилетний философ за свое участие в евразийском движении. В 1980-х гг. машинописный вариант книги распространялся в самиздате и в 1988 г. был опубликован в Париже в альманахе «Минувшее»³. В 1990 г. этот текст с некоторыми погрешностями был издан в Брюсселе издательством «Жизнь с Богом»⁴, и затем уже в выверенном относительно авторской версии текста виде эту книгу в двух номерах опубликовал журнал «Наше наследие»⁵.

Из этой же книги Анатолия Ванеева читатели узнали и о факте существования статьи «Дух и тело», и о том, какие обстоятельства сопутствовали ее

² Материалы личного архива А.А. Ванеева публикуются на основании разрешения его наследников и при цитировании обозначены аббревиатурой [ЛАВ] — Личный архив Ванеева. В настоящее время объемный корпус этих документов проходит процедуру оформления в Центральном государственном архиве литературы и искусства г. Санкт-Петербурга. — В.Ш.

³ См.: Ванеев А.А. Два года в Абези // Минувшее.1988. № 6. Paris: Atheneum. C. 54–203 [1].

⁴ См.: Ванеев А.А. Два года в Абези. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. С. 5–189 [2].

⁵ См.: Ванеев А.А. Два года в Абези // Наше наследие. 1990. № 3(15). С. 61–83 [3]; Ванеев А.А. Два года в Абези. Окончание // Наше наследие. 1990. № 4(16). С. 81–103 [4].

созданию⁶. Сегодня авторская рукопись этой работы Льва Карсавина «Дух и тело» хранится в рукописном отделе библиотеки Вильнюсского университета в фонде бывшего абезьского врача-патологоанатома Владаса Шимкунаса и его супруги — библиотекаря Леонтины Шимкунене⁷. Трудный путь этой статьи к отечественному читателю занял более 70 лет, но и с самого начала как ее создание Львом Карсавиным, так и работа над переводом на русский язык были отягощены многими неблагоприятными для автора обстоятельствами.

Трактат был написан Львом Карсавиным на литовском языке карандашом на мягкой до ветхости бумаге и насчитывает 53 листа текста вполовину формата А4. Его написание происходило вскоре после перевода Карсавина в барак для туберкулезных больных, именуемый и вольнонаемными врачами, и заключенными абезьских лагерей⁸ «изолятором для безнадежных». Аккуратность карсавинского почерка указывает на относительно удовлетворительное самочувствие автора в мае 1952 г., однако обстоятельства философского творчества были весьма значительно осложнены тем, что именно в момент перевода Карсавина в это здание для умирающих лагерная администрация поместила туда же группу уголовников-рецидивистов. Опыт такого соседства Карсавин уложил в несколько строк: «Условия жизни довольно-таки тяжелы. В моем бараке и в "палате" хозяйничают "блатные" (правда еще сравнительно посредственные), которые терроризировали даже пугливого врача. Эти люди все время шумят, хохочут, бегают, сквернословят и превратили больницу в корчму; при удобном случае воруют. <...> Я убедился, что лагерь выявляет сквернейшие качества человека, превращает его в животное» [2, с. 125]⁹. Неспособный к этому времени вставать без посторонней помощи и лишенный книг, Карсавин, по его собственному определению, «сосредоточился, и не имея более сил лежать без работы, написал критику рефлексологии (по-русски), о плоти и духе и о совершенстве (по-литовски) — сам не знаю для чего» 10 .

Строго говоря, свою историческую и содержательную полноценность статья «Дух и тело» приобретает только в сочетании с неразрывно связанной с ней второй статьей, разъясняющей и дополняющей первую, основную. Эта

⁶ См.: Ванеев А.А. Два года в Абези // Ванеев А.А. Два года в Абези. С. 118–145.

⁷ VUB RS. (Отдел рукописей библиотеки Вильнюсского университета). F 151, Ap. 241.

⁸ Общее название «лагерь в Абези» – производное словосочетание от наименования деревни и железнодорожной станции между Интой и Воркутой. Оно используется разными авторами, но в действительности там располагалось 7 разных ОЛПов – отдельных лагерных пунктов. В одном из них под номером 4 был были собраны политические заключенные, по причинам преклонного возраста или здоровья признанные нетрудоспособными. Центральная больница с бараком для умирающих находилась в отдельной зоне.

⁹ Цитируется по наиболее доступному тексту брюссельского издания (см.: Ванеев А.А. Два года в Абези), получившему наибольшее распространение, в т.ч., в Интернете.) Документальное подтверждение: Копия записки Л.П. Карсавина к А.А. Ванееву от 27.05.1952 г. // VUB RS. (Отдел рукописей библиотеки Вильнюсского университета). F. 138, Ap. 88.

вторая часть также была написана Карсавиным на литовском языке. Он назвал ее «Разговор автора с позитивистом и скептиком по поводу «Духа и тела» («Autoriaus pasikalbėjimas su pozityvistu ir skeptiku "Dvasios ir kūno" proga»)¹¹. Для этого, второго текста автор избрал давно опробованный жанр внутреннего полилога¹². Но? в отличие от своих предыдущих произведений в этом жанре, Карсавин предпочел ясно доводить собственную позицию не от имени умозрительно созданных им участников бесед — «Философа» или «Отца» и др., а прямо и ответственно обозначил ее в качестве собственной, исходящей от Автора основной статьи.

По своему размеру «Разговор автора ...»¹³ в три раза меньше основной работы, не в последнюю очередь по этой причине¹⁴ этот текст и его переводы на русский язык имели если и не счастливую, то все же значительно более благополучную публикационную судьбу. Удивительно, но впервые она была вполне официально напечатана в Вильнюсе еще в 1980 г. ¹⁵ в режиме идеологической подзапретности имени Л.П. Карсавина. На русском языке этот текст впервые стал доступен уже в новейшей России в 1992 г. в переводе Татьяны Мацейнене¹⁶. Правда, по каким-то причинам в этом издании было использовано такое сокращенное название статьи, при котором оно потеряло указание на свою связь с основным трактатом.

Несколько иную версию перевода на русский язык «Разговора автора...» в 2005 г. предложил Владас Повилайтис¹⁷. При этом он корректно указал, что обнаружил анонимный исходный машинописный текст этой версии перевода в Вильнюсском архиве¹⁸ и что в публикуемый текст им были внесены незначительные редакторские поправки найденного перевода, преимущественно лек-

-

¹¹ В научной литературе можно найти несколько вариантов написания названия статьи на литовском языке, в которых по-разному расставлены кавычки, отделяющие подчиненный предлог «по поводу» от названия основной статьи «Дух и тело» либо делающие его частью названия: «Autoriaus pasikalbėjimas su pozityvistu ir skeptiku "Dvasios ir kūno" proga" или "Dvasios ir kūno proga". Иногда этот предлог может вообще отсутствовать. Это привело к возникновению разных версий названия статьи на русском языке – «Разговор … по поводу "Духа и тела"», «Разговор о "Духе и теле"» и лв.

¹² Карсавин Л.П. Диалоги. Берлин: Обелиск, 1923. С. 112 [5]; Карсавин Л.П. О сомнении, науке и вере: Три беседы. Берлин: Евразийское кн. изд-во, 1925. С. 30 [6].

¹³ Здесь и далее для краткости используется сокращенное название статьи.

¹⁴ Гензелис Б. След Л.П. Карсавина в литовской культуре // Лев Платонович Карсавин. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 433 [7].

¹⁵ L. Karsavinas. Autoriaus pasikalbėjimas su pozityvistu ir skeptiku "Dvasios ir kūno proga" // Laikas ir idejos. Vilnus: Mintis, 1980. P. 234–241 [8].

¹⁶ Карсавин Л.П. Разговор с позитивистом и скептиком // Логос. Санкт-Петербургские чтения по философии культуры. Кн. І. Русский духовный опыт. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1992. № 2. С. 160–165 [9].

¹⁷ Карсавин Л.П. Разговор с позитивистом и скептиком о «Духе и теле» // Русские философы в Литве: Карсавин. Сеземан. Шилкарский. Калининград: Изд-во Калининградского гос. ун-та, 2005. С. 19–29 [10].

¹⁸ VUB RS. (Отдел рукописей библиотеки Вильнюсского университета). F. 138, Ap. 40.

сического характера. В личном архиве А. А. Ванеева также присутствует машинописная копия перевода «Разговора автора ...». В своей содержательной части она полностью соответствует экземпляру, ставшему основой публикации В. Повилайтиса, но при это еще и содержит прямое указание, что этот перевод сделан Антанасом Жвиронасом (1899–1954).

До ареста и попадания в Абезь А. Жвиронас имел заслуженное признание в качестве заметной фигуры в теоретической физике, не только в Литве. С 1931 г. он работал в Институте физики Цюрихского университета над темами атомной спектроскопии и изучения сверхтонкой структуры резонансной линии спектра ртути. За эти исследования в 1933 г. А. Жвиронас был удостоен степени доктора философии Цюрихского университета 19, а чуть позднее защитил и докторскую диссертацию по теоретической физике. С 1940 г. ученый жил и работал в Литве и до своего ареста в 1945 г. был деканом физикоматематического факультета Вильнюсского университета 20. В Абези стараниями заключенного лагерного врача Владаса Шимкунаса Жвиронас был помещен так, чтобы быть соседом по больничной койке с Карсавиным 21.

По всей вероятности, перевод «Разговора автора...» был сделан А. Жвиронасом после смерти Карсавина еще в Абези и передан В. Шимкунасу, так как весной 1953 г. Жвиронас был уже отправлен в Бутырскую тюрьму, а после освобождения летом 1954 г. тяжело болел и прожил меньше трех месяцев²². На свободе А. Жвиронас успел обменяться несколькими письмами с В. Шимкунасом, который в свою очередь, имел обыкновение обмениваться с А. Ванеевым всеми материалами, имеющими отношение к Льву Карсавину.

Еще одним многолетним участником этих обменов карсавинским наследием стал католический священник Станислав Добровольскис, OFMCap²³ (1918–2005). С ним воля лагерного начальства свела Анатолия Ванеева уже в Инте, куда он прибыл после операции на ноге из Абези в конце июня 1953 г.²⁴ Очень скоро отношения между новыми знакомыми стали максимально дружескими и доверительными. Пример А. Жвиронаса вдохновил заключенного ка-

¹⁹ Склонность к философским размышлениям не покидала А. Жвиронаса до самой смерти. По свидетельству его дочери, последнее, что произнес умирающий отец, находясь уже в бессознательном состоянии, были три слова, сказанные на русском: «эпоха, история, личность» (см.: Письмо Сигуте Жвиронене к Владасу Шимкунасу от 27.10.1954 г. // VUB RS. (Отдел рукописей библиотеки Вильнюсского университета). F 151, Ap. 226).

 22 Письмо Сигуте Жвиронене к Владасу Шимкунасу от 27.10.1954 г. // VUB RS. (Отдел рукописей библиотеки Вильнюсского университета). F 151-226, Ap.2.

²⁰ Antanas Žvironas – eksperimentinės fizikos lietuvoje pradininkų gretose. ir ne tik... // "Mokslo Lietuvą". 2019 spalio 27. [Электронный ресурс]. URL: http://mokslolietuva.lt/2019/10/antanas-zvironas-eksperimentines-fizikos-lietuvoje-pradininku-gretose-ir-ne-tik/#respond (дата обращения 09.06.2022) [11].

²¹ Ванеев А. А. «Два года в Абези». С. 10.

²³ Орден Братьев Младших Капуцинов (лат.: Ordo Fratrum Minorum Capuccinorum; сокр. OFMCар.) – религиозный орден монахов-францисканцев в католической церкви.

²⁴ Письмо А. Ванеева к матери Фелицате Александровне Ванеевой от 1.07.1953 г. [ЛАВ].

пуцина, и он согласился попытаться сделать подстрочный перевод с литовского языка на русский статей Льва Карсавина. Первыми из них стали работы «О совершенстве» и «Дух и тело».

Многое указывает на то, что Анатолий Анатольевич Ванеев обладал чутьем на крупных и целеустремленных людей, обладая врожденным интеллектуальным слухом и сразу реагируя на содержательную плотность мысли собеседника, серьезность его отношения к слову и жизни. Неслучайно сам Карсавин уже на раннем этапе их знакомства определил своего молодого собеседника как человека, «раненного истиной» ²⁵. Дружба ученика Карсавина и католического священника, конечно, не была случайной: спустя несколько лет Ванеев, стараясь познакомить и заранее расположить друг к другу Добровольскиса и Шимкунаса, характеризовал отца Станислава как человека со многими личными достоинствами, горячего поклонника и распространителя работ своего учителя ²⁶. Ванеев считал свою дружбу с Шимкунасом и Доброльскисом проявлением того, как разносторонность и богатство знаний «старика» – как в их письмах обозначался Карсавин – и после его смерти сводят почитателей в особый круг общения ²⁷.

Духовный вкус в выборе друзей и интуиция не обманули Ванеева, а многолетняя очень трогательная и взаимно заботливая дружба с Добровольскисом состоялась как одно из самых ярких воплощений этих качеств Анатолия Анатольевича. Через сравнительно непродолжительное время после своего освобождения в 1956 г. «патер Станислав», как многие именовали его, стал заметной фигурой в религиозной жизни СССР²⁸. В литовское местечко Паберже к нему приезжали отец Александр Мень, А.И. Солженицын, Н.Л. Трауберг и др. Позднее, с 1980-х годов, он стал восприниматься в Литве одним из лидеров национально-культурного движения, крупной и авторитетной фигурой среди литовского священства и мирян римского вероисповедания. При этом сразу же необходимо отметить, что отец Станислав никогда не принимал крайностей идеологизированного католичества и национализма, возражал против всяких видов и форм радикализма и всю жизнь с огромным пиететом относился к Православию²⁹.

Отношения Станислава Добровольскиса, Анатолия Ванеева и Владаса Шимкунаса во многом были определены чувством глубокой личной причастности к судьбе Карсавина, определившей значительную общность их взглядов на свою личную веру, конфессиональные отношения и понимание своего духовного предназначения. Первым общим практическим выражением их друж-

²⁵ Ванеев А.А. Два года в Абези. С. 51.

²⁶ Письмо А. Ванеева к В. Шимкунасу от 12.09.1956 г. [ЛАВ].

²⁷ Там же.

²⁸ См.: Трауберг Н.Л. «Самый светлый литовец». Радостоскорбие отца Станислава // Истина и жизнь. 2006. № 7–8. С. 8–13 [12].

²⁹ См.: Трауберг Н.Л. Сама жизнь. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2008. С. 203–205 [13].

бы стало сохранение лагерного наследия Льва Карсавина и, в особенности перевод его статей на русский язык, изначально написанных на литовском языке.

Работа Добровольскиса над подстрочным переводом в условиях лагеря продвигалась трудно. Ванеев в это же время продолжал работу по сбережению спасенных им рукописей Карсавина от случайных обысков и уничтожения, создавая их копии и передавая затем с потенциально надежными людьми Шимкунасу. Положение Шимкунаса было более безопасно и давало сравнительно больше возможностей для обеспечения сохранности этих копий текстов, поскольку к тому времени он находился уже не в статусе заключенного, а в качестве ссыльного устроился врачом в больницу абезьского лагеря. В конце одной из таких копий «Венка сонетов» и «Терцин», Комментариев к стихам и других работ, выполненных Ванеевым с поразительно точным воспроизведением почерка Карсавина и переданных из Инты в Абезь Шимкунасу, Ванеев сделал короткую приписку. В ней, в частности он написал: «Дорогой друг! Как я был рад, получив известие от Вас через S^{30} ! А то я не знал, как и подумать, отчего так долго не было известий. Того молодого человека, которому я дал рукопись, мне рекомендовали два (!) священника, теперь я вижу, что несмотря на то, что сами они достойны доверия, к мнению их мне следовало отнестись с большей осторожностью. Ну, послужит в науку.

Да, я очень, очень хотел бы с Вами свидеться, заняться переводом "О совершенстве". Учение старика совершенно мною завладело, я им главным образом и живу. Но ... боюсь, что этому желанию не так скоро удастся осущеcтвиться»³¹.

10 мая 1954 г., когда подстрочник работы «О совершенстве» был уже выполнен Добровольскисом и передан для редактирования Ванееву, а подстрочник статьи «Дух и тело» готов наполовину, переводчика внезапно отправили в направлении Воркуты. При этом в результате многочисленных обысков на пересылках отец Станислав лишился ванеевской копии исходного литовского текста³², а связь с ним была надолго утеряна. Внезапный перевод отца Станислава из Инты была обусловлен активизацией забастовок заключенных Минлага в 1954 г., в которых в основном участвовали литовцы, и они же первыми подверглись репрессиям³³. С. Добровольские в забастовках не участвовал, но по причинам фактического неформального лидерства среди литовских заключенных его отправили значительно севернее, а поначалу и вовсе изоли-

33 См.: Морозов Н.А. ГУЛАГ в Коми крае. 1929–1956. Сыктывк. гос. ун-т. Сыктывкар: СГУ,

³⁰ Вероятнее всего, под литерой «S» скрыт Станислав Добровольскис, который являлся одним из основных центров коммуникаций литовских заключенных.

³¹ Тетрадь копий работ Л.П. Карсавина, сделанных А.А. Ванеевым без указания даты // VUB RS. (Отдел рукописей библиотеки Вильнюсского университета). F 151, Ap. 3.

³² См.: Письмо С. Добровольскиса к А. Ванееву от 18.05.1954 г. [ЛАВ].

^{1997.} C. 94 [14].

ровали, перемещая из пересыльной тюрьмы по разным лагерям³⁴. После многомесячных безуспешных попыток восстановить связь с другом Ванеев в феврале 1955 г. сообщал Шимкунасу, что, вероятно, для продолжения перевода «придется искать другого переводчика или ждать, когда можно будет переписываться свободно»³⁵.

26 июня 1955 г. Анатолий Ванеев в письме из Ленинграда, адресованном Владасу Шимкунасу, написал, что закончил философскую редакцию подстрочного перевода карсавинской статьи «О совершенстве», сделанного С. Добровольскисом, и выразил свои опасения, что до отца Станислава не дошла вторая часть копии работы Dvasia ir kūnas³⁶. Устойчивая переписки с воркутинским узником была восстановлена только к концу сентября 1955 г., когда, по сообщению Добровольскиса, за полтора последних года им было пройдено «шесть ворот» (шесть разных лагерей) и с него, наконец, был снят строгий режим³⁷. Но каторжные земляные работы никто не отменял, и иногда они неделями не позволяли заняться переводом. Наконец, в последние дни декабря 1955 г. из воркутинской зоны близ разъезда Юнь-Яга при одноименной шахте на ленинградский адрес Анатолия Ванеева ушли три тетради с переводом, сопровожденные письмом с новогодними поздравлениями и пожеланием «усовершить» посылаемый русский текст³⁸. А в апрельском письме за 1956 г. переводчик сообщил, что отправляет «очередные 16 страниц» подстрочника. На этот раз, вероятнее всего, он сообщал уже о следующем этапе взятой на себя общей работы – переводе книги Л.П. Карсавина *Istorijos teorija*, изданной в 1929 г. в Каунасе 39 ...

10 августа 1956 г. приговор в отношении Альгирадаса-Миколаса⁴⁰ Добровольскиса был отменен, он вернулся в Литву, и вскоре между тремя друзьями началось интенсивное общение, обмен книгами, письмами. И эта дружба длилась на протяжении всей их жизни.

Что же касается долгого пути трактата *Dvasia ir kūnas* («Дух и тело») к широкому читателю, то в Литве впервые он был опубликован в 1992 г. ⁴¹ И вот теперь, наконец, благодаря «Соловьёвским исследованиям» эта работа становится доступной и отечественным исследователям, причем в философской редакции ученика и последователя Льва Платоновича Карсавина — Анатолия Анатольевича Ванеева.

³⁴ См.: Письмо С. Добровольскиса к А. Ванееву от 18.05.1954 г. [ЛАВ].

 $^{^{35}}$ См.: Письмо А. Ванеева к В. Шимкунасу от 12.02.1955 г. // VUB RS. (Отдел рукописей библиотеки Вильнюсского университета). F 151, Ap. 27.

³⁶ См.: Письмо А. Ванеева к В. Шимкунасу от 26.05.1955 г. // VUB RS (Отдел рукописей библиотеки Вильнюсского университета), F 151, Ap 27.

³⁷ См.: Письмо С. Добровольскиса к А. Ванееву от 17.10.1956 г. [ЛАВ].

³⁸ См.: Письмо С. Добровольскиса к А. Ванееву от декабря 1955 г. [ЛАВ].

³⁹ См.: Karsavinas Levas. Istorijos teorija. Kaunas: Humanitarinių mokslų fakulteto tarybos, 1929. Р. 86 [15]

⁴⁰ Альгирдас-Миколас – мирское имя монаха Станислава Добровольскиса.

⁴¹ Cm.: Karsavinas L. Dvasia ir kūnas // Naujasis Židinys-Aidai, 1992. № 12. Vilnus, 1992. P. 37–50. [16]

Фрагменты писем и текст статьи «Дух и тело» публикуются после исправления незначительных ошибок и опечаток в первоисточниках.

Список литературы

- 1. Ванеев А.А. Два года в Абези // Минувшее. 1988. № 6. Paris: Atheneum. С. 54–203.
- 2. Ванеев А.А. Два года в Абези. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. С. 5–189.
- 3. Ванеев А.А. Два года в Абези // Наше наследие. 1990. № 3(15). С. 61–83.
- 4. Ванеев А.А. Два года в Абези. Окончание // Наше наследие. 1990. № 4(16). С. 81–103.
- 5. Карсавин Л.П. Диалоги. Берлин: Обелиск. 1923. С. 112.
- 6. Карсавин Л.П. О сомнении, науке и вере: Три беседы. Берлин: Евразийское кн. изд-во, 1925. С. 30.
- 7. Гензелис Б. След Л.П. Карсавина в литовской культуре // Лев Платонович Карсавин. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 428–435.
- 8. Karsavinas L. Autoriaus pasikalbėjimas su pozityvistu ir skeptiku "Dvasios ir kūno proga" // Laikas ir idejos. Vilnus: Mintis, 1980. P. 234–241.
- 9. Карсавин Л.П. Разговор с позитивистом и скептиком // Логос. Санкт-Петербургские чтения по философии культуры. Кн. І. Русский духовный опыт. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1992. № 2. С. 160–165.
- 10. Карсавин Л.П. Разговор с позитивистом и скептиком о «Духе и теле» // Русские философы в Литве: Карсавин. Сеземан. Шилкарский. Калининград: Изд-во Калининградского гос. унта, 2005. С. 19–29.
- 11. Antanas Žvironas eksperimentinės fizikos lietuvoje pradininkų gretose. ir ne tik... // "Mokslo Lietuvą". 2019 spalio 27 [Электронный ресурс]. URL: http://mokslolietuva.lt/2019/10/antanas-zvironas-eksperimentines-fizikos-lietuvoje-pradininku-gretose-ir-ne-tik/#respond (дата обращения 09.06.2022).
- 12. Трауберг Н.Л. «Самый светлый литовец». Радостоскорбие отца Станислава // Истина и жизнь. 2006. № 7–8. С. 8–13.
 - 13. Трауберг Н.Л. Сама жизнь. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2008. С. 203-205.
 - 14. Морозов Н.А. ГУЛАГ в Коми крае. 1929–1956. Сыктывкар: СГУ, 1997. С. 94.
- 15. Karsavinas Levas. Istorijos teorija. Kaunas: Humanitarinių mokslų fakulteto tarybos, 1929. P. 86.
 - 16. Karsavinas L. Dvasia ir kūnas // Naujasis Židinys-Aidai. 1992. № 12. Vilnus, 1992, pp. 37–50.

References

(Sources)

Individual Works

- 1. Antanas Žvironas eksperimentinės fizikos lietuvoje pradininkų gretose. ir ne tik..., in "Mokslo Lietuvą". 2019 spalio 27. Available at: http://mokslolietuva.lt/2019/10/antanas-zvironas-eksperimentines-fizikos-lietuvoje-pradininku-gretose-ir-ne-tik/#respond (data obrashcheniya 09.06.2022).
- 2. Genzelis, B. Sled L.P. Karsavina v litovskoy kul'ture [The trace of L.P. Karsavin in Lithuanian culture], in *Lev Platonovich Karsavin*. Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROCSPEN), 2012, pp. 428–435.
 - 3. Karsavin, L.P. *Dialogi* [Dialogues]. Berlin: Obelisk, 1923. 112 p.
- 4. Karsavin, L.P. *O somnenii, nauke i vere: Tri besedy* [On doubts, science and faith. Three conversations]. Berlin: Evraziyskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1925. 30 p.

- 5. Karsavinas, L. Autoriaus pasikalbėjimas su pozityvistu ir skeptiku "Dvasios ir kūno proga" (In Lithuanian) [Conversation with a Positivist and a Sceptic regarding "Soul and Body"], in *Laikas ir idejos*. Vilnus: Mintis, 1980, pp. 234–241.
- 6. Karsavin, L.P. Razgovor s pozitivistom i skeptikom o «Dukhe i tele» [Conversation with a Positivist and a Sceptic regarding "Soul and Body"], in *Logos. Sankt-Peterburgskie chteniya po filosofii kul'tury. Kniga II. Russkiy Dukhovnyy Opyt* [Logos. St. Petersburg readings on the philosophy of culture. Book I. Russian spiritual experience]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo SPbGU, 1992, no. 2, pp. 160–165.
- 7. Karsavin, L.P. Razgovor s pozitivistom i skeptikom o «Dukhe i tele» [Conversation with a Positivist and a Sceptic regarding "Soul and Body"], in *Russkie filosofy v Litve: Karsavin, Seseman, Shilkarskiy* [Russian Philosophers in Lithuania: Karsavin, Seseman, Shilkarskiy]. Kaliningrad: Izdatel'stvo Kaliningradskogo gosudarstvennogo universiteta, 2005, pp. 19–29.
- 8. Karsavinas Levas. *Istorijos teorija*. Kaunas: Humanitarinių mokslų fakulteto tarybos, 1929. P. 86.
- 9. Karsavinas, L. Dvasia ir kūnas (In Lithuanian) [Spirit and body], in *Naujasis Židinys-Aidai*, 1992, Vilnus, no. 12, pp. 37–50.
- 10. Morozov, N.A. *GULAG v Komi Krae. 1929–1956* [GULAG in Komi. 1929–1956]. Syktyvkar, 1997. 189 p.
- 11. Trauberg, N.L. «Samyy svetlyy litovets». Radostoskorbie ottsa Stanislava ["The Most Lucid Lithuanian." The Joyful Sorrow of Father Stanislav], in *Istina i zhizn*', 2006, no. 7–8, pp. 8–13.
- 12. Trauberg, N.L. *Sama zhisn'* [The Life Itself]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Ivana Limbakha, 2008. 438 p.
- 13. Vaneev, A.A. Dva goda v Abezi [Two Years in Abez], in *Minuvshee*, 1988, no. 6. Paris: Atheneum, pp. 54–203.
- 14. Vaneev, A.A. *Dva goda v Abezi* [Two Years in Abez]. Bryussel': Zhizn' s Bogom, 1990, pp. 5–189.
- 15. Vaneev, A.A. Dva goda v Abezi [Two Years in Abez], in *Nashe nasledie*, 1990, no. 3(15), pp. 61–83.
- 16. Vaneev, A.A. Dva goda v Abezi. Okonchanie [Two Years in Abez. Ending], in *Nashe nasledie*, 1990, no. 4(16), pp. 81–103.

УДК 1(47)(09) ББК 87.3(2)61-07

Владимир Иванович Шаронов

Западный филиал Российской академии народного хозяйства и государственной службы, кандидат педагогических наук, ученый секретарь, Заслуженный работник культуры РФ, Россия, Калининград, e-mail: sharonovvi@gmail.com

Дух и тело¹ (Dvasia ir kūnas)

Лев Платонович Карсавин

Подготовка к публикации и комментарии В.И. Шаронова, перевод с литовского — A.B.

Vladimir Ivanovich Sharonov

Western branch of the Russian Academy of National Economy and Public Administration, PhD (Pedagogy) Scientific Secretary, Russia, Kaliningrad, e-mail: sharonovvi@gmail.com

Spirit and body (Dvasia ir kūnas)

Lev Platonovich Karsavin

Preparation for publication and comments by V.I. Sharonov, translated from Lithuanian by A.V.

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.3.097-122

Неизреченный и непостижимый разум всего (прямо и чрез жертвеннотворческий акт: этим устраняется пантеизм) есть и само все: рождает-родил иного Себе, Своего сына, именующего Его отцом.

1

¹ Статья Л.П. Карсавина была опубликована на литовском языке Альфонсасом Буткансом в: Karsavinas Levas. Dvasia ir kūnas // Karsavinas Levas. Toje akimirkoje – amžinybė: studijos, traktatai, poezija. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2000. 470 с.

[©] Шаронов В.И., 2022

Это означает, что он разделяется-разделился на Себя и Сына, но также и всецело воссоединяется-воссоединился тою силою, которая исходит от Него, Отца, чрез Сына и которая есть всецело равный как Отцу, так и Сыну способ существования Божества, равный Им, как равна себе самой единая и единственная Божественная сущность (οὐσία \leftarrow οὐναί=essential \leftarrow esse), но и отличный от Них как преодолевающее Их раз-личие Могущество Их единства, как ὑπόστασις или Личность, Лицо.

Точный и всецелый образ Отца (не часть Его, ибо Отец всего Себя отдает Ему, сделает Себя Им) Сын и Сам разделяется на совершенные Свои <u>индивидуации</u> или <u>моменты</u>. Каждая из них есть Он Сам, и также не часть Его, а весь Он, и она также разделяет себя, т.е. имеет свое личное бытие в становлении своими индивидуациями или моментами, и так — до последней грани делимости, до предела разъединения (который однако запределен нашему несовершенному сознанию), до <u>небытия</u>, до «ничто».

Разъединение или разделение Сына, таким образом, есть не что иное, как Его умирание и Смерть, в которой он, всего Себя отдавая Отцу, становится опять единым с Ним. Ибо умирание Сына только и возможно как отрицание и упразднение Им Своего от-личия от Отца и, стало быть, самоотдача Отцу, в результате которой исчезает все, что не есть Отец и Отец остается как бы (первоедино) один.

Сын не мог бы умереть, если бы не был рожден Отцом, но бытие Сына не было бы полным, ни совершенным, ни Божественным, если бы Он весь – каждый его момент и все они – умерев, не воскресал (кажется без воскресения не могло бы быть и Его разъединения). Поэтому Сын есть Божественная жизньчрез-смерть, жизнь как рождение (совпадающее с разъединением-умиранием) и воскресенье, возможное тем и потому, что третье лицо (ὑπόστασις) Божества есть «животворящий» (vivificans) Св. Дух.

Таким образом, имя Сына — Λ о γ о ς , или, по слову отцов древней Церкви, <u>Умный мир</u> (κόσμο ς νοητό ς), — Божественное <u>Всеединство</u>. Всякий момент этого всеединства умирает, чтобы после одного возник другой (и все другие), который также умирает, своею жертвенною смертью воскрешая из небытия умершего ради него. Так Божественное всеединство, вечно возникая, и всегда <u>есть</u> все — жертвенной смертью своих моментов, совпадающей с жертвенной смертью /, но и воскресением/ единого Логоса.

Каждый момент всецело осуществляет собою Логоса, равен ему и ничем от него не отличен, и так — все моменты, смертью которых утверждается действительность совершеннейшего их единства, хотя своим качеством (лучше — «качествованием») один от другого отличен.

Божественное единство — не нами измышленная неизменная и как бы оцепеневшая вечность, но — процесс, становление, столь же вечное, сколь и единократное, ибо не приличествует Богу бессмысленно повторять Свое воссоединение-чрез-разъединение, Жизнь-чрез-Смерть, процесс столь же бесконечный, сколь и о-конеченный (т.е. о-пределяющий себя, идущий до самоисчерпания), и нет в этом противоречия, т.к. Бог превышает несовместимость бесконечного и конечного, соотносительность которых немыслима без их общего начала. Божественный процесс оконечен, — Отец полностью и до конца изрекает Себя в Сыне, — но смерть Логоса и возвращение Его в лоно Отца, Который до всякого определения, есть, вместе с тем, и исчезновение всего, что оконечено /, определено/. Самораскрытие Логоса в Его моментах не может быть не имеющим конца становлением каждого момента, как не может быть хотя бы одного Его момента, который не был бы совершенным, т. е. самим Логосом. Однако, не может быть и вечного движения совершенствования, не совпадающего с покоем неизменного совершенства. Бог превышает как соотносительность бесконечного и конечного, так и соотносительность покоя и движения. «Покой» Бога-Сына (т. е. Его неизменность) не иное что, как полнота Его самораскрытия-движения, всецелость Его и единство.

Прекрасно сказал о Боге бл. А в г у с т и н, что Он есть <u>status mobile et motus stabilis</u>. Мог бы иначе Бог-Сын быть Жизнью-чрез-Смерть? Божественный процесс как таковой долен быть временным, однако — совершенно-временным или <u>всевременным</u>.

Всевременность — качествование и проявление всеединства, качествование совершенства, в котором нет и не может быть недостаточности, той немощи, которая делает нас, несовершенных людей, рабами абстрагируемого и субстанцируемого «времени» или нашей несовершенной временнности. Во всевременности моменты не гибнут безвозвратно, но чрез воскресение все они и всегда есть, поэтому нет будущего в смысле только-ожидаемого, которое только еще будет, а не имеется всегда в наличии. Всевременность — не «вместилище» движущихся моментов, но, осуществляя всеединство, она имманентна каждому моменту как его полнота, целокупность и единство. Такое понимание всевременности согласуется и с приведенным выше высказыванием бл. Августина.

Гносеологическое утверждение, что Божественный процесс есть всевременная и совершенная последовательность моментов, означает, что он мыслится нами не как иррациональный, т.е. исключающий самую возможность осмысления, но как постигаемый мыслью и, по существу своему, как процесс диалектическилогический. Всевременность мало чем отличается от вечности, если только из вечности не исключается творческий акт Отца (чрез Сына), развитие человечества и его спасение, воплощение Сына как, наконец, и сама Божественная жизнь.

Однако может показаться необычным и даже противоречащим учению Церкви признание Бога (Сына) <u>всепространственным</u>. Всепространственность усматривается во всеединстве столь же необходимо, как и всевременность, не говоря о том, что без нее остается неясным – как возможно эмпирическое пространство нашего бытия (опять же не «пространство-вместилище», но качествование, пространствование).

Пространственность бытия, как она познается нами (лучше – пространствование), имеет двойное значение. Пространство в смысле внеположности моментов есть разъединение их, разделение на физические тела, в конце концов, на атомы, т.е. пространственностью тел проявляется их разъединенность. С другой стороны, пространство означает совокупность пространственно-внеположных моментов и в этом смысле соединяет, «объемлет» их (отсюда идея пространствавместилища). Несовершенное бытие несовершенно же и пространствуетразъединяется, т.к. разъединяется не до конца, не до бытия, «страшного ничто», которого мы как достигнутого конца разъединения не можем себе и представить.

Более того, приходится думать, что и окончив свою земную жизнь, мы умираем не полностью: несовершенное бытие не может совершенно умереть. Не может быть всецелого разъединения несовершенного бытия. Недостаточность разъединения означает и недостаточность воссоединения: несовершенное бытие, не разъединяясь до конца, существует как преимущественно разъединенное. (Преобладание разъединения или недостаток единства укоренены в том, что свободная тварь свободно отделяется от Бога, — здесь начало и основание как атомистической, так и материалистической метафизики). Преимущественная разъединенность бытия обнаруживается в невозможности для моментов выхода за свой предел: пространственность-пространствование становится «пространством» и проявление пространства в разъединении не восполняется проявлением его в единении. И опять — два соотносительных понятия побуждают нас искать их общее начало, в котором противоположности совпадают (coincidentia oppositorum), но и сохраняют во всей силе свое различие.

Несовершенство пространственности познаваемого нами эмпирического бытия, отображающего впрочем совершенное и Божественное, выражается в том, что каждый момент (= физическое тело) отъединен: от других, не допускает других в «свое место» и сам не может сделать своим «их место». (Ради ясности мы абстрагируем пространственность от временности, которые в действительности неотделимы). Всеединство оказывается недоосуществленным: существует не всеединство, а более или менее систематизированный агрегат моментов, которые представляют собой тоже более или менее подобные друг другу агрегаты — физические тела.

Попробуем однако (из несовершенства и несовершенно) представить себе, во-образить совершенное всеединство и его совершенное пространствование или всепространствование. Каждый момент всеединства, т.е. самого Логоса, всегда есть, но всегда и не есть, он (и все другие моменты) чрез совершенную смерть и воскресение живет-чрез-смерть, т.е. сразу есть и в своем месте, но и везде; он становится телом, но умирая, перестает им быть. Очевидно, что порядок моментов и есть временной порядок. Но временной процесс и его порядок в совершенстве осуществляет в каждом моменте всю всевременность.

Не следует думать, будто бы включающее в себя пространственность и временность всеединство «менее совершенно», чем непространственно и

(поскольку пространственность неотделима от временности) невременное, «чисто духовное» единство, которое, сколько бы ни пытались, просто невозможно вообразить.

Пространственность Божественного всеединства (поскольку множественность моментов означает различение-разделение их друг от друга и как бы сосредоточение каждого в себе самом) надо признать его <u>телесностью</u>.

Бог-Сын и есть совершенное <u>Божественное Тело</u>, а не «чистейший дух» (мыслимый, кстати, соотносительно телу), как это обычно понимается. Пространственность Сына есть Его <u>отелеснение</u>, однако — не воплощение. В этом последнем слове таится намек на то, будто бы до воплощения Сын не имел тела, а имел только «душу».

Сын же — не есть ни душа без тела, ни тело без души, но, рождаясь и разделяясь, <u>Он</u> — <u>Божественное Тело</u>, Его же умонепостигаемое единство (т.е. единство чрез вос-соединение) мы называем Его Духом. Сказанное нами может показаться противоречащим традиционному пониманию Бога (как чистейшего Духа), но — не учению Церкви.

А п о с т о л П а в е л имея в виду не человека Иисуса, но Бога-Сына, говорит, что в Нем обитает вся полнота Божества телесно (Колос 2,9) (а также ср. IV Евангелие «Слово стало плотью» — 1,14). Говоря о воскресшем из мертвых Христе, ап. Павел говорит и о Его усовершившемся «духовном теле». Тело Христа исчезнет, когда Отец покорит все Сыну, тогда Сам Сын покорится Покорившему Ему все, да будет Отец (ό Θ εός!) все во всем (Коринф. 1,15₂₈). Но может ли что-нибудь безвозвратно исчезнуть в Божественной вечности-всевременности? По учению Церкви люди воскреснут с телом. Молитва Господня говорит об истинном (не метафорическом) рождении нашем от Отца, о нашем (чрез Христа) во-сыновлении. И со всей последовательностью отцы и учители Церкви говорят о нашем, а значит, и наших тел — обожении (Θ εοσίς, deificatio). Намнесовершенным все это преподносится лишь гадательно, лишь в уповании. Для нас, сущих во временности (без «все») это лишь «будет». Но во всевременности все, что «будет», вместе с тем, и «было», и всегда «есть».

Так, в какой-то мере нам приоткрывается тайна пресв. Троицы. Мы исповедуем недоступную уразумению, непонятную, неподвижную, а потому и безразличную для нас догму, но — хотя и несовершенно и приблизительно, как бы в тумане и зерцале гаданием, — узреваем Бога, единую сущность Божества, открывающую Себя в Трех Лицах или Ипостасях, и Жизнь-чрез-Смерть Бога в своем Сыне — живом, личном всеединстве. Жизнь Бога открывается нам как рождение Отцом Сына — как творение человека Отцом из ничего: в Сыне и чрез сына, Который спасает, усовершает и обожает свободно-несовершенную тварь; но и еще — как Самооткровение Бога в рождении Сына и творение мира, как откровение Себя Сыну и сотворенному миру. Иначе говоря, единый акт рождения и творчества есть, вместе с тем, и самопознание Бога как самопознание человека и познание им Бога.

Мы попытались метафизически, но не вступая в противоречие с догмой Церкви, осмыслить учение о Троице в той, по крайней мере, части его, которая необходима для дальнейшего исследования. Обойтись же без этого учения невозможно, так как троичность единой сущности лежит в основе как всякого существования, так и его познания.

Учение о Троице, вообще говоря, должно быть основою всякой науки. Нам скажут, что это учение недоказуемо. – Конечно, недоказуемо. Но доказательством со времени появления аристотелевой логики ("Оργανον") считается не непосредственная интуиция объекта или созерцание, которое может быть и ошибочным, а — дедукция, т. е. выведение некоторого общего отвлеченного понятия из другого, более общего и более отвлеченного: «вида» (species) из «рода» (genus). Самые же общие понятия (так называемые «категории») ни из чего не выводятся и, следовательно, нет пути для их доказательства. Поэтому на первый взгляд стройное царство аристотелевых общих понятий на самом деле как бы висит в воздухе, не имея опорных точек ни на земле (т. е. в конкретном, индивидуальном — понятие может выражать только знание общего), ни на небе, т.к. наиболее общие понятия недоказуемы и, в лучшем случае, лишь гипотетически обладают реальным содержанием.

Обращаясь к троичности Божества мы также, в рамках философского рассуждения, обладаем (пока) только гипотетическим основанием бытия и познания.

Нет сомнения, что учение о Троице свидетельствует само за себя своим неисчерпаемым богатством и своей упорядочествующей и систематизирующей силой, которая без натяжек и внутренних противоречий все согласует, всему находит свое место, вес уясняет. Очень важно, чтобы положения, имеющие общие основания, находились в логически-диалектической связи (ср. категорию «случайности» у Аристотеля). Познанию, идущему от такого основания, уясняется органическая цельность мира и смысл действительности, которая нещадно искажается теориями, претендующими на «объективное» (а на самом деле составленное на плохо пригнанных и не имеющих внутреннего единства кусков) изображение мира. Пусть такого рода теории процветают в головах их поборников, – факты сами собой сходятся к системе, постулирующей единство в Боге, и тогда вселенная открывает нам «смысл» своего существования. Теории, идущие от ложных оснований, неизбежно опровергают сами себя: раскрытие такого основания на известной ступени приводит к несогласуемым положениям, противоречащим друг другу и не соответствующим объективному бытию (таковы, например, теория Канта, феноменализм, солипсизм, эволюционизм, экзистенциализм, вообще все идеалистические, отвергающие объективное бытие, теории, как и таящая в себе полное отрицание познаваемости мира материалистическая метафизика), т.е. раскрытие ложного (недостаточного, одностороннего) основания есть всегда и его reductio ad absurdum.

Наше основание, как сказано, свободно от такого рода логических пороков. Но одно это (хотя и, бесспорно, важное) преимущество еще не убеждает в

истинности основания. Выводы из него могут быть неопровержимы и несомненны. Но истинность выводов не гарантирует истинности исходного начала. Короче — есть ли понятие Бога интуиция объективной истины (ср. онтологический аргумент св. А н с е л ь м а) или же понятие Бога — лишь «рабочая гипотеза», мысль, не имеющая реального содержания?

Ясно, что понятие Бога (и Троицы) может быть основанием нашего знания в том и только в том случае, если в нем нами опознается сама объективная Истина, облеченная полнотой всяческой реальности, и еще — если наше познание ее возможно и истинно. Однако достоверность и основания, и нашего знания достигается именно через понимание Божественного Триединства как Божественного самопознания, т.е. из рассмотрения интуиции Бога с «гносеологической» стороны.

Так поступили основатели учения о Троице Ориген и гениальный язычник Плотин.

Основание этого учения – в анализе человеческого самопознания и восхождения к абсолютному его началу, самопознанию Божественному.

С течением времени при наступившем упадке философской мысли было утрачено гносеологическое, а потом и онтологическое, фундаментируемое первым, значение учения о Троице. Догма Триединства, оставаясь объектом веры, сделалась непонятной и утратила влияние на жизнь христиан (ср. omnis operato divinitatis ad extra est communis).

Чтобы Божественное самопознание могло быть основанием и началом (само) познания человеческого, должно быть внутреннее единство между ними: человек, противостоящий Богу, как созданным Им из ничего, должен быть и един с Богом, должен быть соучастником Божественного всеединства. Иначе говоря, Бог-Сын должен был вочеловечиться, воплотиться в человека, сделаться индивидуальным человеком Иисусом Христом. Свое единство (двуединство) с Сыном подразумевал ап. Павел, сказав, что через него говорит Сам Христос и что он имеет разум Христов (Коринф. I,2:16). Как бы то ни было, Богопознание возможно и истинно только как сопричастие Божьему самопознанию, а человеку в виде самопознания Бог нам самым ясным образом открывает, что Он есть Троица, а человек – Богом созданная троица».

Абсолютно Неизреченное раз-личает или разделяет Себя: становится объектом своего познания, Познаваемым, пребывая, вместе с тем, субъектом, Познающим, нимало не утрачивающим первоначальной неизреченности, первоединства или неопределимости: определение принадлежит объекту. Субъект всецело, до самоисчерпания изрекает себя в объекте. Совершенство и полнота познания означает, что объект ничем и ни в чем не меньше субъекта, имеет в себе всю полноту субъекта. Это не значит, однако, что субъекта нет: он есть именно потому, что есть объект. Первоединство, нисколько не утрачивая себя, познает себя субъектом. Отцом, из объекта, Сына, и по отношению к объекту (хотя этого отношения и нет: объект тождественен субъекту, всего его изрекая) и в

объекте: знание о себе-познающем включает его в познаваемого. Поэтому объект не только объект, но и объект-субъект, заключает в себя два различествующих момента и это разделение в объекте есть его разъединение и становление всеединством. Число моментов объекта бесконечно (хотя для абсолютного сознания и исчислено), субъект же всегда один и один и тот же. Единство разъединяющегося объекта именно в том, что отношение всякого момента к субъекту тожественно одно и то же. Этого отношения, однако (как и разъединения объекта на моменты) не могло бы и быть, если бы наряду с абсолютным разделением или различением субъекта и объекта не пребывало, охраняемое их тожеством, их абсолютно же непрерывное единство. Но абсолютное, т.е превышающее всякое известное нам, разъединение исключает какое бы то ни было единство. Объект абсолютно отрешен от субъекта и в себе единство с ним не имеет. Поэтому пребывающее непрерывное их единство выясняется как третье в самопознании, как единящая Мощь никогда не утрачивающего себя Первоединства. Эта Мощь являет себя как единство разъединенного, поэтому разъединение онтически предшествует единению, которое поэтому есть воз-соединение (воскресение). Воссоединяющая Мощь во всем и всецело равна субъекту и объекту (иначе недопустимо воссоединение), но и от-лична от них: воссоединение не может иметь начала в разъединении, будучи же воссоединением объекта, действуя в объекте, она определяется как исходящая от субъекта: Отец рождает Сына и изводит из Себя Св. Духа, животворящего.

Абсолютное самопознание обосновывает и человеческое, но, конечно, это не означает, что человеческое самопознание совершенно. Человеческое самопознание причаствует Божественному, но легко ошибиться, сочтя Божественным то, что всего лишь несовершенно-человеческое. Поскольку человек (все люди) свободно несовершенен, постольку он отъединен от Бога, хотя и живет только своим единством с Ним. Может ли быть совершенным человеческое самопознание?

Во-первых, человеческое самопознание как познание себя самого отличается от познания им других (внешних ему) предметов (вещей, существ), ибо отъединение от Бога есть и отъединение от всего объективного мира. Человек как бы заключился в сфере индивидуального бытия, не в состоянии выйти за ее пределы, хотя они то суживаются, то расширяются, включая в свое очерчение то меньшую часть мира, то большую. Он не чувствует и того, что он — одно со всем человечеством, со всеми существами, с миром. И не может до конца выяснить такие вопросы как: почему люди похожи один на другого? каким образом возможно общение между людьми? почему правила мышления общи всем людям и, можно полагать, всем возможным разумным существам? и т.п.

Сознающее себя «я» (самосознание) человека есть индивидуация высших социальных «я» — семьи, народа, человечества. Индивидуальное «я» редко возвышается или расширяется до высших и с ними отождествляется. Поэтому человек не может познать других людей и вообще существ как самого себя (это воз-

можно лишь восхождением в высшее «я»), и место самопознания занимает познание, которое менее достоверно, т. к. познаваемый объект частично остается по ту сторону сознания индивида, стягиваемого им в себя и на себя, в этом — возможность и начало сомнения в истине объективного бытия — «самый большой скандал в философии»).

И все же, сам в себе замкнувшийся индивид не настолько отъединен от всего, как это кажется ему самому и как это утверждают некоторые философы.

В Боге можно усмотреть различие между непосредственным (собственным, имманентным) самопознанием и самопознанием через творческий акт. Человеческое познание соответствует второму, но не полностью, ибо в несовершенном человеке творение еще не завершено.

Во-вторых, человеческое знание (по меньшей мере, теоретическое) строится из общих понятий, – интерес науки направлен на познание общего (формул, законов, принципов). Все развитие человеческого мышления от начальных его форм до современных представляет собой восхождение от знания конкретного к знанию абстрактного. Эта тенденция человеческого ума к знанию наиболее общего в своей глубине совпадает со стремлением познать всеединство и стать его моментом. Но несовершенный человек – момент несовершенного мира, не всеединства, а, скажем, «система» моментов, и познать всеединство не в состоянии. Он познает или единство (сходство) как отвлеченное от своих конкретных обнаружений (моментов) абстрактное единство, в котором никакими силами невозможно усмотреть его конкретные моменты, или – лишь несколько моментов, которые он может связывать между собой (и с их единством, остающимся в них неуловимым) опять-таки лишь через отвлеченные общие понятия («причины», «соотношения»). Нельзя даже сказать, что он при том познал «единство» или «общее», – в силу несовершенства своего он только «обозначает» их символами (символ - конкретный предмет: вещь, растение, животное, человек, знаменующий через себя содержание большей общности) или – в европейской культуре – общими понятиями.

По бытийному содержанию общее понятие есть индивидуация всеединства, применительно же к несовершенству – лишь (отвлеченное и потому формальное) единство некоторого множества, знак некоторого многоединства, знак, представляющийся разуму либо лишенным бытийного наполнения, либо, напротив, как сущий неизвестно каким образом сам по себе отдельно от представляемого им множества. Основание этого второго воззрения в том, что всякое всеединство или «система» моментов, будучи несовершенным участненным осуществлением всеединства, сохраняет структуру последнего, т.е. раскрывается как определенная иерархия моментов, как известный порядок, все моменты которого состоят в определенных отношениях друг к другу и ко всякой их совокупности. На языке логики это выражается отношениями между понятиями, так что в аристотелевом царстве понятий, хотя неполно и односторонне, выражает себя сама действительность. Из интуиции действительности, выразившей себя в

понятии, проистекает тенденция отождествить общие понятия или, по крайней мере, часть их, — «идеи», «ценности» — с пребывающей надвременной истиной, с вечной идеальной действительностью, во имя которой отрицается наличная действительность мира изменяющегося, вечно гибнущего, конкретность которого не вмешается познанием.

Так, вместо исследования связи абсолютных (Божественных) начал познания с творимым Богом миром, выдвигаются новые начала, идеальная (т.е. мыслимая вне всякого конкретного бытия) действительность которых не может обосновать себя в известном нам опыте, и происхождение которых остается необъяснимым (ср. до сих пор не пришедший к концу, хотя и под новыми именами, спор «реалистов» с «номиналистами»).

В-третьих, – не только недостаточность общих понятий, уводя человеческий ум от истины, искажает представление о мире.

Человек, обособившийся в себе, использует все преимущественно в интересах своих эгоистических целей. Он безразличен ко всему, что выходит за очерчение его ближайших жизненных интересов. Но без выхода за пределы своего себялюбивого, себяутверждающего «я», без живого общения с другими людьми, основанного на готовности поступиться собой ради любви к ним, без восхождения индивидуального «я» (через утрату себя) к высшим, а это есть непременное условие общения с другими, – стремление к истине, к познанию мира слабеет в человеке, замкнувшемся в своем утлом мирке. В таком человеке все заглушается голосом животным, биологических потребностей, желанием все и вся обратить в средства собственного блага и самодовольно утвердиться в этом своем царстве. Этой цели подчиняет человек свою деятельность и, в конечном счете, чрез нее же преломляются его воззрения, и он смотрит на все утилитаристически. Это отклоняет его от подлинных, наиболее жизненных, религиозно-метафизических проблем; он удовлетворяется знанием приблизительным и туманным. При этом оказывается (и не случайно), что именно мышление общими понятиями, это своеобразная стенография ума, наилучшим образом удовлетворяет определению, уяснению и решению практических, утилитарных задач. Человек рационально (рационализм органически связан с определенностью понятий, с тем, стало быть, что всеединство снижается до системы) устанавливает порядок и планирует сворю деятельность и верит в действительность общих понятий (т. е. действительность мыслит тождественной знанию в общих понятиях), нимало не спрашивая себя, какова их природа и происхождение. Заметим, что вопреки своей утилитаристической установке (хотя и вследствие ее) человек, отождествляя действительность с знанием в общих понятиях, тем самым - сознательно или, чаще, неосознанно - исповедует идеалистическую метафизику (!). Самый убежденнейший и ревностный материалист не может обойтись без этой идеалистической метафизики, как не дано и ему избежать «мучительных» вопросов о связи «души» с «телом».

Наконец, в-четвертых, — знание (и самопознание и познание) несовершенного человека есть преимущественно теоретическое знание, обособленной от его деятельности и жизни.

Знание Бога есть сразу и Его деятельность, и самораскрытие, и жизнь – все.

Из этого следует, что достоверность знания обретается человеком в соединении его с Богом, и что только-теоретическое познание (аналитическое ли, интуитивное ли) не может быть абсолютно ни достоверным, ни несомненным. На самом деле: после самого тщательного теоретического доказательства, после устранения, казалось, бы всякого сомнения, перед человеком все равно встает вопрос: безошибочны ли все мои умозаключения, или только ошибочность их осталась незамеченной? Не обманывает ли меня мой ум (т. е. неосознанно я сам себя), «воображая» и из ничего созидая то, чего нет? Да и без всяких вопросовсомнение по самой сущности простирается на все, если бы сомнение имело границы, то они и были бы границами мышления. Самое несомненное подлежит сомнению, ибо через сомнение мышление строит свое положительное содержание. Таким образом, это уже не теоретическое сомнение, или, по меньшей мере, не только теоретическое, но существенное, принадлежащее как таковое природе самого человека. Сомнение как неустранимый, сущностно принадлежащий сознанию его момент, связано с теоретическим, не бытийным характером познания, с выделением его из целостности жизни-познания, и укоренено в немощи «воли» человека, в недостаточности хотения его соединиться с Богом, в равнодушии к Богу и ко всему, что есть он сам. (Воля к единению с Богом = Богоутверждение через самоотрицание; недостаток воли-недостаток самоотрицания; в познании – Богоотрицание, сомнение).

Но и существенное сомнение может быть преодолено и преодолевается, когда самопознание-познание, освобождаясь от своей односторонности, органически становится жизнью деятельной любви, когда весь человек познает, — такое знание в христианской древности носило название гносиса (конечно, истинного, не еретического) и совпадает с верою (π íот $_{\zeta}$, fides), или «живою верою», которая естественно, как доброе дерево, приносящее добрые плоды, порождает добрые дела.

Христианская вера не есть доверие словам других людей, хотя бы и самых авторитетных, не <u>fides ex auditu</u>, которая воцарилась при охлаждении религиозного энтузиазма. По своей сущности и по своей цели истинна вера есть соединение <u>всего</u> человека с Богом и основанное их единством действенное знание. Понимаемую так веру нельзя противопоставлять знанию (как противопоставляют знанию веру-доверие, <u>fides ex auditu</u>, ибо она имеет знание в себе и является его основанием. Поэтому и всякая наука является истинной и обоснованной постольку, поскольку она христианская.

Вследствие такой природы веры деятельность человека, даже и не познающего истину, может стать познанием истины, как познание истины становится самой жизнедеятельностью. – «Любите друг друга и познаете, что Бог есть Любовь».

X X

X

Бог из ничего творит человека-человечество (в каждом его моменте: в человеке-индивидууме и во всех индивидах) – свободного, и потому с полным правом можно сказать, сам возникает из ничего, или – свободно отвечая на Божий призыв жить-чрез-смерть и обожиться, сопричаствует Божьему творению и сам творит себя.

Но Человек не совершенен – не всецело, не достаточно хочет обожиться, т. е. жить-чрез-смерть, и Бог восполняет его хотение, чтобы чрез дурную бесконечность умирания без смерти и без жизни человек обрел полноту хотения.

Бог творит человека чрез Сына, Который для того и умирает, чтобы возник и всецело обожился новый тварный субъект, но, обожаясь, этот новый субъект своею жертвенною смертью возвращает к жизни, воскрешает из небытия умершего ради него Сына: иначе человек не обожился бы. В действительности этот процесс оборван свободным несовершенством человека, но — не уничтожен: Бога самое несовершенство делает средством его усовершения.

Несовершенство человека означает «преимущественную» отъединенность от Бога, т. е. отъединенность, не преодолеваемую единством. Недостаток единства с Богом человека и мира обуславливает его (их) телесность, которая, реализуя неполноту единства, существенно отличается от Божественной, хотя вочеловечиваясь, Бог делает и ее Своей, т. е. обожествляет ее. Отъединение человека от Бога есть и «внутренне» его разъединение, по несовершенству и в несовершенстве непреодолимое, поэтому и «тело твари» оказывается как-бы тюрьмой каждого индивида.

Человек-мир несовершенно инивидуируется и еще менее со- вершенен в своих индивидуациях, становящихся животным, растительным и вещным, «материальным» бытием.

Тело человека – это органическое, вещественное развитие мира, процесс, в котором все стремится стать всем. Человек рождается, осваивает=делает собою весь внешний ему мир: других людей, другие существа и неодушевленные вещи, и беспрерывно умирая, распадаясь, – сам становится ими, хотя – по, несовершенству своему (и мира) лишь отчасти, не всецело. Этот процесс, конечно, есть также и тело всех других индвидуаций мира, животного и растительного. Человек (человечество) отличается от них, как и они друг от друга, не тем, что он осваивает одну часть мира, а они – другую часть, но – каждая из этих индвидуаций есть особый, единственный аспект мира, качествование вида. Весь мир должен быть бы человечеством (и в совершенстве есть, а для несовершенства еще только «будет»), но весь же - и животным миром, весь – растительным, весь – закономерно движущейся «безжизненной» материей, и все они – один мир как единство своих индвидуаций.

Несовершенные, мы не в силах уяснить себе в формах логического мышления, но путь к более ясному пониманию открывают умирание-смерть и всевременность: мы несовершенны для того, чтобы постоянно совершенствоваться (не в смысле плоской позитивистской теории прогресса!), хотя и не можем стать совершенными в своем несовершенстве.

Нашим и всего мира несовершенством объясняется и то, почему недоступны непосредственному знанию и определению «высшие» (надиндивидуальные) индивидуации человечества, социальные личности, на которых каждая также имеет свое тело (= многоединство своих моментов-тел), почему философствующие романтики и вожди всякого рода фашистов считают свой народ, социальную группу и т. п. как бы отдельно, за эмпирией имеющими бытие существами, взгляды и волю которых только они и призваны непосредственно вещать.

Имея все это в виду, и должны мы подойти к решению проблемы об индивидуальном теле, об отдельном человеке. Тело индивида есть, во-первых, момент всечеловеческого тела-процесса, во-вторых же, – индивидуальный процесс развития от отрочества до смерти и, не исключено, еще дальше. Этот факт нельзя отрицать, но полное его уяснение возможно лишь в свете всевременности, иначе трудно избежать опасности идеалистически-субъективистской гносеологии, конечный вывод которой – агностицизм (если мыслить последовательно, не останавливаясь на полдороге). Но и согласившись, что тело есть процесс, мы невольно допускаем удвоение, то имея в виду тело как форму, то представляя себе наполняющее эту форму и протекающее через него вещество, «материю». Ясно, что не существует ни форма без материи, ни материя без формы, и неотделимая от материи, но всегда изменяющаяся форма есть, можно сказать, сама изменяющаяся и своей формой становящаяся материя. Общая некоторому виду форма тела, мыслимая как нечто постоянное, есть лишь отвлеченное представление, до неразличимости-стяженно объемлющее весь конкретный телесный процесс. Такое представление практически необходимо для специальных наук, таких, как биология или физиология, но, философствуя, нельзя упускать из вида, что оно имеет лишь инструментальное значение.

Особо следует указать на то, что мы вообще плохо знаем свое тело, во всяком случае, никогда не можем точно установить его границ, и не смогли бы даже и тогда, если бы нам хоть на одну минуту удалось приостановить его изменения. Это возможно показать во многих отношениях. Так, познавая окружающий нас мир, не образы предметов, не их копии или их «отражения» (эта давно устаревшая «теория отражения» ведет прямо к агностицизму, т. к. отвергает возможность познавать действительность, — не видеть этого могут разве только философы-самоучки), мы познаем предметы, как отделенное от нас «пространство». Предмет воспринимается мною и в этом участвует не только душа, в уме «на турецком седле восседающая», но столько же неотделимое от нее мое тело. Когда я вижу идущего мимо человека, от него до моих глаз, где он оказывается умень-

шенным и перевернутым вверх ногами, и в моем мозгу, – идет один непрерывный *н* вещественный процесс, который где-то – в мозгу, в глазах или уже в том человеке становится и моим органическим духовно-телесным процессом. Неясно, почему истинной нужно считать современную теорию, по которой объективный процесс становится и моим духовно-телесным процессом лишь в моих глазах и мозгу, а не мнение, высказанное бл. А в г у с т и н о м, согласно которому исходят тончайшие невидимые лучи, и с их помощью я зрительно осязаю предмет, в данном случае — идущего человека. Впрочем, я не 17. сторонник мнения Августина, но для меня несомненно одно, что видимый мной человек, как и любой воспринимаемый мной предмет, есть факт моего сознания, иначе я не мог бы ничего о нем знать, и, следовательно, поскольку сознание едино, все входящее в него есть оно само. Поэтому невозможно, чтобы сознание было не-телесным.

Но и ограничивая тело сферой его физической деятельности, можно показать, что тело обнаруживает себя вне непосредственно занимаемого им пространства. Это — факты, которые издавна привлекают к себе интерес со стороны всякого рода «оккультистов» и которые в наше время признаны достоверными многими серьезными и известными учеными, свободными от научных предрассудков. К сожалению, эти факты — левитация, материализация, экстериоризация чувств и др., — до сих пор мало исследованы и служат, главным образом, источниками новых «теорий», которые лишь компрометируют своих сторонников.

Поэтому подойдем к проблеме с другой стороны. Являются ли моим телом отмершие частицы моего организма? Когда и как становятся моим телом чужие эритроциты, введенные при переливании крови? Или эритроцит моей собственной крови — есть ли он обособленное самостоятельное тело, обитающее в моем теле, как я обитаю в мире, или он есть момент моего тела и, как таковой, само оно? Делая вдох, я вбираю в себя множество частиц, бывших до этого частицами других существ или элементами неживой природы, делая выдох, я выдыхаю не меньше частиц, бывших частицами моего тела. Когда и как первые становятся моим телом, а вторые — перестают быть им, и перестают ли вообще?

Свое собственное тело я частью познаю непосредственно (напр. ощущаю, вижу), частью — приблизительно воображаю его (воображение — также род познания), даже могу представить себе его внутреннее строение. Но никогда и никаким способом я не могу выделить своего тела из связи его с телами других существ и элементами неорганической материи и из кругооборота непрерывно происходящего между ними обмена веществ. То же самое можно сказать о каждом человеческом теле, но так и должно быть, если мы до сих пор правильно рассуждали.

Человек-индивид осваивает, т. е. делает собой тело человечества-мира, но это есть сразу и разъединение человечества, и рождение человека. Из эмпирически максимально доступного соединения двух, мужчины и женщины, рождается новое одно, новый и единственный «аспект» мира. Так в рождении Христа-Логоса осуществляется двуединство Божественного тела и человеческого тела.

Сливаясь с жизнью человечества-мира, индивид сам разъединяется, что означает, что живущий-чрез-смерть человечество-мир в индивиде становятся им, индивидом. Через это индивид обретает собственное бытие, рождается, чтобы житьчрез-смерть, но не как бестелесный дух, не как бездуховное тело (которое, образовавшись, сразу бы подверглось распаду и стало ничем), а как чрез жизнь тела осуществляющий себя дух или как в себе самом имеющее единство-духовность тело. (В согласии с принятой терминологией мы, ради ясности, дух-единство противопоставляем телу-множеству). В действительности дух и тело – не две отличные друг от друга «сущности», «субстанции» или «силы», но одно духовно-телесное существо, в данном случае, человек, духовность которого невозможна без его телесности, ни наоборот. Но совпадая с процессом человечествамира, человек, вместе с тем, и трансформирует этот процесс в себе и чрез себя. Познавая этот процесс, человек делает его собою или сам становится им. И чрез это познание процесс становления человека из целесообразного, но спонтанного, т. е. ни свободного, ни – необходимого, делается свободным. Чрез познание человек преодолевает спонтанность своего становления, так как в постигаемой им определенности они видит необходимость, последнюю же понимает, как возникающую из его собственной свободы. Как момент несовершенного человечества каждый индивид сам несовершенен. В совершенстве своем (каким он «будет») индивид становился бы всем во всем, как единственный индивидуальный аспект всего мира, но не так, как если бы он хотел все вобрать в себя, а чрез жертвенную смерть, чрез самоотдачу другим людям и другим существам, которые в свою очередь в пламенении взаимной любви своей жертвенной смертью воскрешали бы умершего ради них, сливая в одно его рождение и воскресение. В эмпирической жизни эта диалектика бытия-небытия осуществляется крайне неполно. Несовершенный человек боится смерти, т.е. не хочет жертвовать собою ради других, не хочет лишиться чего-либо своего. Он выделяет себя себе из мира некоторую область, в которой «замыкается» и хочет жить не умирая. Тщетное желание! Жить не умирая невозможно. Человек непрерывно умирает, только – несовершенно, не вполне, и потому полу-живет – полу-умирает вплоть до несовершенной же «первой», «земной» смерти, за которой продолжает умирать вечно. Упомянутая «область» и есть тело индивида, относительно свободно образуемое им и проявляющее себя в органическом и неорганическом взаимодействии с другими существами и вещами. Но здесь со всей решительностью надо сказать, что сама по себе несовершенная действительность человеческой жизни, как и несовершенный характер его действий, нельзя объяснить существованием зла, которое не есть нечто сущее наряду с благом, но есть лишь privatio boni, недостатком блага и относительная его умаленность.

Тем самым мы вернулись к поставленному ранее и, по сути дела, уже выясненному «больному» вопросу о взаимоотношениях духа или души с телом. Чаще, впрочем, говорят не о духе, а о душе. Мы, однако, предпочитаем не употреблять понятие души вследствие его двусмысленности. Душе обычно прида-

ются черты телесности, ее представляют себе в виде некоего «тонкого» тела, которое может обитать в природном материальном теле, либо даже существовать вне и без него. Первоначально «душа» понималась как жизненное начало человека, но и как его «двойник», продолжающий жить после его смерти, являясь, вместе с тем, в некотором смысле самим человеком (подобное же значение приписывается имени человека, - ср. Lévy-Brühl и его loi de la participation). Уже в древности душой называют абстрактные начала жизни и активности, Аристотель предполагает в человеке несколько таких «душ», напр., растительную и животную. Декарт первым, отвергая пространственность-телесность души, предпринял попытку решительно противопоставить ее телу, что имело результатом появление искусственных проблем и абсурдных утверждений (например, что животные не имеют души. В этом отношении Декарта превзошли только кантианцы, утверждающие невозможность доказать существование психической жизни другого человека). Но и после Декарта, не исключая и последователей знаменитого философа, люди по-прежнему представляют себе душу, как некое тонкое, совершенное тело (что, впрочем, естественно, т. к. абсолютное единство или духа представить в каком бы то ни было образе просто невозможно). Но этим «больной» вопрос переносится в область абстракции, где отправляющееся от явно нематериалистических позиций, рассмотрение взаимодействия между «душой» и «телом» превращается в рассмотрение взаимодействия между двумя телами, т. е. вполне в материалистическом смысле. Сказанного достаточно, чтобы объяснить, почему лучше избегать расплывчатого и запутывающего вопрос понятия «души». Однако стоит заменить «душу» словом «дух», как само собой отпадает и «больной» вопрос, так как в принятом смысле слова нет и не может быть никакого взаимодействия или взаимоотношения между духом и телом.

Как же не может быть, скажут нам, когда от сильнейшего удара по голове человек теряет сознание, а вследствие большого волнения человек может умереть? Против этих фактов мы возразить, конечно, не можем. Однако предполагать в этих случаях взаимодействие духа (души) и тела возможно лишь при условии, если дух и тело представляются двумя отдельными, хотя и совмещенными «сущностями» или «субстанциями», а не двумя качествованиями одного и того же существа. Представление во воздействии духа на тело, как и воздействии тела на дух, возникло, по-видимому, потому что наступающие вместе с телесными актами изменения самосознания, вкупе со всей органической и материальной обстановкой действия, представляют собой весьма сложный процесс, вместо исследования которого мы ограничиваемся абстрагированием-выдергиванием из него двух его моментов, - тела и самосознания, изолируем их друг от друга, овеществляем каждый из них и, в конце концов, пытаемся объяснить взаимоотношение между ними на основе причинно-следственной связи, которая (если уж мы философствуем) сама нуждается в объяснении и обосновании, так как практически пригодна только в области исследования физических процессов и взаимодействий. Характерно, что и стороннику взаимодействия между духом (душой) и телом, после самых честных и обстоятельных размышлений остается неясным, как вообще возможно, чтобы бестелесный дух воздействовал на тело и, обратно, тело на дух, и не оттого ли вопрос представляется «мучительным», что совесть исследователя не дает ему успокоиться?

Нас интересует, впрочем, другое, именно – понять конкретную телесность духовной жизни.

Уже попытка обратиться к познанию своего «я» показывает, что в акте самопознания его субъект отделяется от объекта познания, как бы отпадающего от первого и теряющего свою активность. Эта первоначальная пространственностьтелесность самосознания становится тем отчетливее, когда переходит в самопознание, в объекте которого его моменты распределены как больше или меньше удаленные друг от друга и по отношению к субъекту, сам же объект приобретает более выраженную определенность (как мысли человека, его чувства, импульсы). С другой стороны, самопознание не имеет четкой границы, отделяющей его от познания, где пространственность-телесность человека, как духовно телесного существа, дана с наибольшей отчетливостью.

Лет 50 тому назад психологи обратили внимание на то, что в составе сознания человека есть два рода моментов. Одни (в рамках самопознания) сознаются, как «свои», имеющие источник «в себе самом», другие же – как «данные», в человеке наличествующие, от него не зависящие, т. е. как нечто как бы «не его», – таковы, например, чисто телесные ощущения – шум в ушах, некоторые боли, непроизвольные сокращения мускулов, подергивание лица и т. п., но – и некоторые мысли, даже идеи (ср. δαίμων Сократа, учение об объективном существовании идей). Внутри подобного факта или отличающегося своей «данностью» переживания человек ощущает или, лучше, неточно познает, что есть как бы другой субъект или субстрат этого понимания, который, с одной стороны, с этим человеком не совпадает, с другой же в самом факте переживания сливается с ним в одно (без этого «другой субъект» вообще не мог бы быть опознан, оставаясь некой «вещью в себе»).

Итак, человек признает, что в составе его собственного переживания присутствует «другой субъект или субстрат», который с ним един, но, вместе с тем, обладает характером объективной данности (ср. «экзистенциальное суждение», которое не находит себе места в кантианском феноменализм, но без которого не может быть и понятия «феномена»). Кто этот второй субъект (субстрат) непосредственно познать человек, однако, не может. Удвоенность на себя и другого существует только в акте их общего переживания, без которого, т. е. «до» и «после» этого переживания человек и другой субъект (субстрат) совпадают, неразличимы как одно. Как этом может быть, должен показать анализ сознания, но об этом позже. Теперь же пока сосредоточим внимание на другом.

В своем сознании человек сознает не только моменты своей собственной личности, но /транссубъективное ему/ объективное бытие, моменты других субъектов (если это живые существа) или другого субстрата (вещей). Вполне

понятно, что как «данные» человеком осознаются моменты сознания, связанные именно с его телесностью. Ведь тело человека срастворено с другими органическими и физическими телами. Но понятно и то, что собственные моменты человека менее удалены друг от друга, чем от моментов, обладающих характером «данности». Допустимо также, что среди последних моменты органического бытия (живых существ) «ближе» мне, чем моменты материального бытия. Как бы то ни было, пространственность-телесность сознания имеет (вследствие своего несовершенства — относительный) конец.

Пространственность сознания, в конце концов, совпадает со всем известным человеку физическим «пространством», в котором собственное тело человека-индивида (как телесное становление индивида) органически материально отделено от других тел. Но, хотя органически своим существованием наше тело более родственно, и, следовательно, более едино именно с органическими телами, это не дает основания пренебрежительно относиться к материальному бытию и видеть в нем лишь низшую и самую несовершенную ступень мирового развития. Мир неодушевленных вещей имеет свой смысл и свое значение. Именно здесь реализована наибольшая определенность бытия, которая есть обязательное условие точного знания. Не случайно логика, оперирующая понятиями, взятыми в точной и неподвижной определенности их значения, вырастает на почве изучения материального бытия. Не случайно и науки, имеющие предметом безжизненный мир (физика, астрономия, химия и др.), отличаются точностью, которой может позавидовать естествознание, и особенно, гуманитарные науки.

Чтобы совершенно познать себя, человек должен, так сказать, «овеществиться», совершенно себя определить, а это значит — до конца, до небытия разъединить себя. Совершенное познание совпадает с совершенной жизньючрез-смерть. Именно поэтому несовершенный человек, который не хочет полного разъединения, не может достигнуть и полного единства с объективным бытием, а, вместе с тем, и полного его познания, которое только и может устранить сомнение.

Выход из самосознания («я») в самопознание всегда есть и отелеснение «я», становление телом. Это явственно наблюдается в наших эмоциях, в которых с наибольшей силой выражает себя самосознание-самопознание (не сознание и познание). Мы вполне точно говорим и тяжелом горе, о давящей тоске, о возвышающем нас энтузиазме, даже приблизительно локализуем эти чувства (как любовь — в области сердца). Обычно такое «телесное» описание чувств понимается как метафора, но ведь и метафора, т. е. именование факта сознания словом, применяемым к фактам материального бытия, — сама должна иметь основание, которое может быть только в том, что общее понятие имеет и конкретное содержание, и если одно «похоже» на другое, то это уже частичное тождество. Ссылка на метафоричность и представляется более убедительной, чем мнение В. Джемса (не вполне согласуемое с нашей точкой зрения), утверждающего телесность эмоций в том смысле, что телесные действия являются причиной эмоций.

В эмоциях, скрывающих в себе объективное бытие, самопознание становится и познанием. Участие тела своими органами чувств в познании объективного бытия явно устанавливает грани между этим познанием и самопознанием. Впрочем, в этом случае познаваемое мною объективное бытие не перестает быть фактом моего сознания, а, следовательно, частично остается и самопознанием. Однако объективный характер познаваемого безоговорочно преобладает, включенность же познаваемого в сознание как-то стушевывается и забывается настолько, что имея пред собой вещь, мы видим лишь одну объективность, отрицание которой неустранимо приводит к внутренним противоречиям, и феноменализм, изобилующий ими, этим сам себя опровергает.

Так или иначе, в факте познания между одиноким и обособленным «я» человека и познаваемым им внешним объективным бытием обнаруживается непроходимая бездна, преодолеть которую возможно лишь восхождением этого «я» в высшие «я», хотя и ценою утраты первого во втором (ср. «пантеистические» чувства, когда человек отождествляет себя с океаном, дремлющим лесом, бурей, но и такие факты, как жертва своей жизни за семью, социальную группу, народ).

Познание объективного бытия с помощью органов чувств всегда есть процесс, в котором человек телесно соединяется с воспринимаемым им объектом (существом, вещью). Это процесс хотя бы частично есть органическая деятельность человеческого тела. Остается, впрочем, неясным, где этот процесс перестает быть органическою деятельностью познающего или где и как сливается с такой органической деятельностью со стороны познаваемого, если, например, один человек смотрит на другого, который сам этого хочет и сам смотрит на первого. Кроме того — следует ли в сферу органической деятельности включать и химические и электромагнитные и прочие виды процессов. Вполне надежно установленные явления телепатии также невозможно представить без участия человеческого тела.

Все эти примеры не могу конечно считаться достаточным обоснованием наших рассуждений, которые, тем не менее, представляются нам неопровержимыми. В их пользу говорят, в частности, и факты другого рода.

Рационально планирующий свою деятельность человек действует тем самым целесообразно. Разумно определяя свою цель, человек вмешивается в объективный природный процесс и с большей или меньшей планомерностью воздействует на окружающий его мир (вещи, живые существа, люди), и эти трансформирует природу, причем, не в духовном смысле, а непосредственно телесно, своими руками или вообще чисто физическими или даже механическими средствами. Подобным же образом он воздействует на окружающее и животное, только руководимое не разумом, а инстинктом, т.е. действуя неосознанно, спонтанно, но тем не менее – целесообразно (ср. например, действия муравья, пчел и т.п.). Но – что такое разум? Откуда он у человека? И не только у человека, т. к. проблески разума наблюдаются и у некоторых животных (например, у гениальной обезьяны «Самсон»). Человек в своем развитии утратил характерные для

животных (особенно, у насекомых) природные инстинкты, хотя и в сфере человеческой деятельности нередко действует спонтанно, т. е. неосознанно-целесообразно. Еще недавно большинство естествоиспытателей и философов (среди них Бергсон) строго разграничивали инстинкт от разума как два ничего не имеющих между собой общего способа приспособления к существованию в природе. В настоящее время, однако, берет верх более, по нашему мнению, здоровое воззрение, предполагающее, что разум развился из инстинкта и может быть назван усовершенным инстинктом. Но тогда целенаправленный характер человеческой деятельности, чем мы люди весьма превозносимся, укоренен уже в инстинктах, а эта мысль оказывается немаловажной для понимания «гармонии вселенной», не обращаясь к помощи трансцедентального Провидения.

По нашему разумению, разум не вырабатывает каких-либо новых целей, а черпает их из становящегося разумом, «во-разумляющегося» инстинкта, если же обособляясь от инстинкта и преувеличивая свое собственное значение, изобретает для себя некую новую цель, то не может в достаточной мере ее реализовать, иначе говоря, лишь ошибочно опознает цель истинную и в результате искажает естественный процесс развития (ср. с одной стороны усилия рационалистически перестроить общество во времена Французской революции, а с другой – реакцию романтиков насильственно подчинить общественное развитие «бессознательной мудрости Природы»). Познание инстинкта разумом есть их разъединение, становящийся разумом инстинкт сам себя познает и разъединяется на разум и инстинкт, вернее, впрочем, говорить не о разуме или инстинкте, но – об ими качествующем человеке. («Методологическим» условным субстанционированием качеств человека мы вынуждены пользоваться ради определенности речи). Разум «регистрирует» и делает сознательно целенаправленной спонтанноцелесообразную человеческую деятельность, которая при этом в большинстве случаев остается, как и была, спонтанной. (Ср. исследования «подсознательного», психоанализ Фрейда). Однако, мы отнюдь не имеем в виду принизить или преуменьшить значение разума.

Разум через осознание инстинкта делает его гибким, может его изменить и даже остановить. Именно через разум человек обретает свободу. Разум открывает смысл бытия и способен опознать истинную (абсолютную!) его цель, хотя в его и в своем несовершенстве не может выразить себя иначе, как в общих понятиях. Но как спонтанно-целесообразную деятельность, которая ни свободна, ни необходима, так и становление ее осознанно-разумной, — не следует понимать в смысле усовершения-совершенствования мира, ни даже как зародыш совершенствования, хотя историческое развитие несовершенного эмпирического мира может склонить нас к такому пониманию.

Если мир, развиваясь, сам собой растет от своей первоначальной спонтанности к свободе и к собственному осмыслению в человеке, это означает не более и не менее как то, что мир непрерывно сам себя (без причастия Божественному совершенству) создает из ничего, так как каждый новый момент в развитии-

совершенствовании только потому и новый, что его до сих пор вообще ни в каком смысле и не было. Подобную точку зрения доныне выражают теории всякого рода эволюционистов (дарвинисты и др.), которые (о, святая простота!) веруют сразу и в эволюцию, и в то, что ех nihilo nihil fit.

Нас не может удовлетворить подобное воззрение.

Несовершенный эмпирический мир, развиваясь от спонтанности к свободе и от неосознанности к мыслящему человеку, может в этом движении становиться новым, т. е. еще не бывшим, только потому, что его совершенство, он самсовершенный онтически «прежде», чем его несовершенство. Он находит себянового, не из неполноты, не из несовершенства и не из ничего, а из собственной своей полноты, из своего совершенства, которое влечет его к себе, являясь по отношению к несовершенству и в нем – истинной его целью и идеалом. Несовершенство ограничено, отделяет себя от совершенства, но не наоборот. Совершенство не отделяет и не отъединяет от себя, но включает в себя несовершенство как собственный интегральный момент себя самого. И совершенство может влечь к себе несовершенство лишь постольку, поскольку второе – само как спонтанно, так и свободно, побеждая свою необходимость-несовершенство, влечется к первому.

(Бог творит из ничего совершенного человека-мир через бытие его свободного несовершенства. Точнее, он творит умонепостижимостью своей подобные Ему Самому субстрат, который свободно живет-чрез-смерть, осваивая себя как Божественность и Бога).

Совершенство содержит в себе несовершенство точно таким, какое оно есть (поэтому все, что мы делаем и говорим здесь, сохраняется в вечности), но и весь процесс его усовершения или восполнения до полноту совершенства. Однако, мы ограничимся этими краткими и, может быть, не вполне ясными соображениями, поскольку занимаемся решением другой стороны проблемы.

Выяснив природу разум как превращение спонтанно-целесообразного инстинкта в свободно (или хотя бы – осознанно) целенаправленную деятельность человека, мы quo ad nos, усматривая свое единство с природой, можем перенести этот процесс на любые природные процессы, относящиеся как к органическим, так и к неорганическим телам, которые составляют в мире несоизмеримое большинство. В наиболее общей форме этот процесс состоит в том, что через разъединение-исчезновение (а в человеке еще и чрез сознательную деятельность, как и чрез несовершенную смерть) все становится всем, процесс только в очень малой части органический, хотя именно эта часть и является предметом нашего исследования. Привыкнув мыслить абстрактно и рационалистично, мы в оценке участия человека в этом всеобщем процессе склоняемся спиритуализировать деятельность человека, видя в нем действия духовного начала или разума, не то содержащегося в теле, как в тюрьме, не то имеющего - неизвестно как - существование вне и без тела; зато все многообразие неорганических процессов и связей, не задумываясь, объясняем чисто материалистически с помощью категорий причинности (или осторожнее и «научнее») с помощью понятия координации. Понятие координации ничем помочь нам не может, поскольку оно лишь констатирует факт, заведомо отказываясь от его объяснения. Что касается причинности, то ее общеобязательность требует обоснования, рассмотрение которого приводит к неожиданным выводам. Причина и следствие — две вещи в материальном мире или образы (понятия) вещей в мышлении необходимо должны совпадать в одно, быть дву-единством. Иначе невозможно понять, как одна вещь имеет способность воздействовать на другую, от первой обособленную (См. точный анализ вопроса в «Логике» Зигварта Sigwarto "Logikoj. Поэтому причина и следствие представляют собой два момента, в которых только и существует «высший» момент, именно — их единство или двуединство.

Таким образом, вопрос о причинно-следственной связи явлений приводит нас к проблеме всеединства, в которой и содержится его решение. Всеединство по своей структуре образует иерархию моментов-индивидуаций. По восходящей в этой иерархии должен быть ряд моментов, среди которых хотя бы один из них должен быть разумным, осмысленно действующим существом. А это значит, что такой высший момент и по нисходящей во всех своих индивидуациях-моментах действует сознательно-целесообразно, даже и в том случае, если эти его индивидуации — являются не имеющими сознания растениями или, наконец, вообще неодушевленными вещами. Вот к какому странному результату приводит анализ причинно-следственной связи.

Даже и неживая вещь «действует» целесообразно (а как иначе возможно развитие мира?), но — только спонтанно, отнюдь не по принуждению того высшего момента, индивидуацией которого она является. Так, во всяком случае, можно объяснить удивляющую нас гармонию мира и очевидную направленность его развития, — не обращаясь за помощью к «мировой душе» или трансцендентальному Провидению. (Мы, впрочем, нисколько не отрицаем ни Божественное Провидение, ни Судьбу, но решительно отвергаем их трансцендентность, которая делает их факторами механического принуждения и порабощения людей. Провидение и судьба действуют в человеке как сам свободный человек, и с ними совпадает «воля» совершенного человека).

Отмеченная нами выше спиритуализация или идеализация разума имеет реальное основание в том, что мы обычно не замечаем телесности процесса работы разума. Выяснение этой проблемы связано с проблемой сознания.

Как и многие другие слова, понятие «сознание» употребляется в изменяющемся значении. Сознанием называют самосознание, а также и самопознание. В этом смысле говорят (а по-другому, кажется, и не скажешь): «сознательный человек», «сознательность», «потеря сознания», «неосознанно», «несознательно». Но обнаруживается широкая область действий, желаний, чувств, даже мыслей, которые человек как бы не замечает и прямо не познает, это явления, так сказать, «неосознанного сознания». Этим смысл слова «сознание» явно меняется, и ради ясности речи «неосознанному сознанию» присвоили понятие «подсознания». Термин, однако обозначает лишь некоторую, особую по своему качеству

область сознания, которая принадлежит самому сознанию и есть оно само, существующее в этом качестве, иначе о «подсознании» мы не могли бы ничего знать. Каждый момент «подсознания» может быть познан человеком, переведен в сферу осознанного знания, т. е. собственно сознания, и мы не ощущаем и не узреваем никакого предела, который препятствовал бы нам, проникая в «подсознательное», делать его «сознательным».

Вопрос в другом. Является ли сознание человека-индивида только его индивидуальным сознанием? Углубляясь в подсознательное, человек обнаруживает моменты собственного «я», которые без сомнения, являясь его собственными, т. е. им самим, индивидуальным «я», вместе с тем, являются моментами вне его (но не вне его сознания) находящимся и относительно него транссубъективным субъектом или субстратом, т.е. моментами общего качествования и самого человека и другого субъекта (субстрата). Человек при этом даже смутно ощущает существование этого другого субъекта или субстрата. Этого не могло бы быть, если бы сознание не было одним и тем же общим сознанием человека и другого субъектасубстрата. Но уже в самом начале акта познания это общее, одно сознание индивидуируется, разъединяется на «я» познающего человека и на познаваемые им другие субъекты и объекты. Но в этом акте мы наблюдаем не само сознание, а начало становления сознания познанием, ту начальную фазу познания, которая именно в силу своей начальности есть нечто смутное и возбуждающее сомнение. Сознание не есть нечто непосредственно познаваемое человеком. Лишь через наблюдение и анализ того, как возникает самосознание и как начинается познание мы с достаточной вероятностью может заключить – что такое сознание.

Оно и есть само, Богом из ничего творимое, всеединство, которое индивидуализируется-актуализируется и существует в своих моментах. В меру его несовершенства несовершенны и все его моменты, отъединенные от Бога как несовершенно-единые с Ним, но и — усовершающиеся, бытийностью своей причаствующие Божественности. Сознание как всеединство — не «духовное бытие», представление о котором есть результат смешения сознания с самосознанием и самопознанием, но — должно иметь тело и имеет. И как могло бы не иметь, если все явления — его моменты и, как таковые, оно само — все воспринимаемые нами люди, вещи, и разделяющее их «пространство», их тела? Сознание есть и проявляет себя во всей телесности как описанный нами духовно-телесный процесс, а в широком смысле — как весь мировой процесс. Однако — что можно сказать о его материальном основании?

Говоря об отдельных вещах и существах, мы, конечно, имеем в виду и вещество, и форму их тел, но последняя представляется обычно как некая общая, специфичная для вида форма тела. Однако для познания процесса, в котором в масштабе мира осуществляет себя всеединство, значение имеет не относительно постоянное или нами стабилизируемое тело того или иного существа, но именно их изменчивость и становление одного другим как восхождение к высшей индивидуации чрез смерть. Мы, наряду с этим, нимало не отвергаем

статично-неизменное тело как завершенность («результат») всего его становления. Неизменность и становление – суть кореллаты, абстрагируемые от живого всеединства.

Понятная в ее динамичности телесность мира обращает наше внимание на вечное его движение, лишь ошибочно представляющееся уму чем-то менее совершенным, чем покой и неизменность, тогда как и то, и другое есть единство движения и покоя, что по существу своему и есть жизнь всеединства. Говоря так, мы имеем в виду не логическое, а диалектическое осмысление бытия. Логика имеет дело с застывшими в своей определенности, неизменными, но лишь поэтому имеющими точное значение понятиями. В диалектике общие понятия (которых не могло бы быть без логики) изменяются и, «погибая», становятся своим отрицанием. Но, увлекаясь мощью диалектики, уже Гегель не избежал ошибки, опасной для познания истины. Следует остерегаться точки зрения, будто понятие в самом себе заключает источник своего изменения и перехода в свою противоположность. Диалектика не есть диалектика понятий, но диалектика бытиянебытия. Познание объекта есть его определение, логически-статичное, но - одностороннее. Заново обращаясь к объекту, чтобы проверить наше знание, мы усматриваем, что в объекте осталось нечто, ускользнувшее от нашего определения и новое определение того же объекта становится отрицанием первого определения. Но и новое понятие не свободно от той же одностороннести и требует повторного обращения к объекту и т. д. Иначе говоря, понятие диалектически переходит в свою противоположность, но не чрез чистую умопостигаемость, а чрез бытийность, чрез «снятие», которое, в конечном счете, происходит в самом объекте. Самотождественность изменяющегося объекта скрывает в себе неопределимость, которая раздваивает наше познание на логику и диалектику. Если это ускользает от нашего понимания, мы либо получим извращенную диалектику, либо отождествим ее с «научно»-вульгализированным понятием развития.

Общие понятия логики коренятся в самом бытии и только поэтому имеют объективное значение. Но также и диалектика понятий существует не сама по себе, а выражает дву- и многоединство конкретного процесса. Конкретизируясь, диалектика становится историей человечества-мира и, в конце концов, подлинной наукой о развитии, а не той вульгарно-усредненной и приспособленной некими философами для массового понимания. Именно она, а не низкопробное наблюдение, собирание и подгонка фактов, должна быть основой знания, ибо бытие есть развитие- становление и процесс, логическая трактовка которого требует философски-строгого разъяснения.

$$X \qquad X \qquad X \qquad X$$

Проблема взаимодействия между духом (душой) и телом при ближайшем рассмотрении оказывается искусственной и должна быть отвергнута. «Мучительный» характер вопроса принадлежит не ей, а имеет другой значение. — Чело-

век страшится смерти и в этом своем паническом страхе смерти хочет жить, не умирая, — не хочет умереть (Бог сделал действительностью это нелепое желание, обратив его в средство свободного усовершения через осуществленность вечного умирания, которое человек захотел для себя, но которого уже более не хочет). Видя в себе неустранимо происходящее умирание и материалистически думая, что умирает только тело, а с другой стороны, смутно предощущая, что земной смертью не оканчивается существование (есть еще посмертное), человек смертности своей противопоставляет свою же (мнимую) бессмертность, олицетворением и носителем которой представляется бестелесная и неизменяемая душа. Тогда и возникает естественное недоумение, что же надо делать с телом и как относиться к обладающей столь большой привлекательностью телесной жизнью? Короче говоря, «мучительность» упомянутой нами искусственной и мнимой проблемы, есть не что иное, как тайная жажда вечной жизни, бессмертия, о смысле которого, чаще всего, просто не задумываются.

Бессмертие человека как вечная посмертная жизнь без смерти души (которая может быть понята как смутная интуиция совершенного человека) и, тем более, бессмертие бестелесной души – должно быть решительно отвергнуто, так как без смерти не может быть жизни – ни совершенной, ни несовершенной. Столь же неприемлима и гипотеза метемпсихоза. Идея переселения души из одного тела в другое и сливающей себя в своем самосознании с тем телом, в котором она (и еще – по собственной ли воле?) оказалась, может уживаться лишь в умах людей, которые, подобно индусам в VII–VI в.в. до Р. Хр., не сознают абсолютной истинности каждой человеческой индивидуальности, которые сами недостаточно индивидуальны и не знают, что есть индивидуальность Человека как индивидуальность невозможно представить себе без всего конкретного содержания его жизни, как и без всей его обстановки. Ничем не ограниченная пластичность индивида, будто бы могущего быть то птицей, то обезьяной, то, наконец, другим человеком, заключает в себе отрицание собственной индивидуальности человека вообще, а значит, и индивидуальной личности Христа (поэтому религиозно-сомнительной представляется профессия актера).

Но если нет ни бессмертия, ни метемпсихоза (в представлениях которого, хоть и искаженно, просвечивает всеединство), то, без всякого сомнения, кроме эмпирической жизни-умирания человека, есть его вечное посмертное существование-умирание, которое и есть его вечная мука (или ад), но есть и вечная совершенная жизнь-чрез-смерть человека, включающая в себя как свой интегральный момент и земную и «адскую» жизнь.

Но и возвращаясь мысленно к «будущему» совершенному бытию человека, не следует недооценивать здешнюю, земную нашу жизнь. Абсолютная в своей действительности и в абсолютной свободе себя созидающая, она есть решающий час бытия и ей принадлежит особое, можно сказать, центральное место. Здесь, в совокупности действий, мыслей и отношений человека образуется его индивидуальность и в вечности. — Нашу деятельность и образ жизни мы связываем с удивительной ограниченностью строения нашего тела, а мышление представляем себе невозможным без мозга. Но это нисколько не противоречит нашим выводам. Если усовершение человека касается его тела, то и мозга. Ничто не мешает думать, что и посмертно мышление связано с мозгом, как существование — с телом.

Мысленно представляя себе посмертную судьбу нашего тела, мы приблизительно и смутно познаем то, что будет действительностью его бытия, но после смерти это познание станет истинным и не только мысленным, а и переживаемым.

Христианство парадоксально, но истинно возвещает (как до него — иранская религия) воскресение людей во всей их телесности, т. е. с нашим земным телом, но усовершившимся. Поэтому и в совершенной всевременности человек всегда, вечно умирает, но, умирая (без смерти невозможно соединение с Богом), всегда, вечно воскресает. Он есть и его нет — он живет-чрез смерть.

В рамках проблемы, которую мы рассмотрели, нет нужды пускаться в разъяснения сказанного нами о посмертной жизни. Естественно, чем больше углубляться в проблему, тем больше появится вопросов, требующих уяснения. Остается, например, не вполне ясным, как возможно, чтобы совершенство человека включало сразу и непреодолимо-несовершенное, но и уже усовершенное, т.е. преодолевшее свое несовершенство бытие; как осуществляется переход человека из несовершенства через непреодолимый для него предел, отделяющий его же от совершенства; как возможно, чтобы зло, которое есть только недостаток блага или умаленность блага, представало людям как нечто сущее, облеченное в действительность бытия; и напротив, как совершается переосмысление, устраняющее это представление, без чего мир не может быть совершенным, – и т. д., и т. д.

Но, если бы все было нам ясно, то усовершающее нас познание уже не было бы бессильным против непреодолимости нашего несовершенства, а мы сами были бы уже усовершившимися, перешагнувшими тот непреодолимый порог или предел, который ап. Павел назвал µєоотоіхоv, «средостение». Этот предел – совершенная, «вторая смерть», с которой совпадает «первая» (несовершенная) смерть только очень немногих людей, а может быть, — только одного единственного человека.

Абезь, апрель-май 1952 г.

ЛИТЕРАТУРА И ФИЛОСОФИЯ LITERATURE AND PHILOSOPHY

УДК 82:94(470+591) ББК 83.3:63.3(2)

Инга Юрьевна Матвеева

Российский государственный институт сценических искусств, кандидат филологических наук, доцент кафедры литературы и искусства театроведческого факультета, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: inga.matveeva.spb@gmail.com

Игорь Иванович Евлампиев

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

Петр I и Пугачев: зарождение идеи «народной империи» в творчестве А.С. Пушкина¹

Аннотация. Анализируются исторические и художественные сочинения А.С. Пушкина, посвященные эпохе Петра I и восстанию Емельяна Пугачева. Показано, что в творчестве Пушкина образ Петра I осмысливается как образ революционного деятеля, подобного деятелям Великой французской революции, раскрепостившего творческие силы России (позднее похожее понимание исторического значения Петра даст А.И. Герцен). Анализ исторических сочинений Пушкина позволил утверждать, что, размышляя над образом Петра I, поэт увидел его парадоксальное сходство с образом Пугачева. В исследовании этой темы была использована важная идея Ю.М. Лотмана о том, что Пушкин понимает человеческую жизнь как взаимодействие двух полярных начал - сферы высших ценностей, которую он представляет в образах грозных «кумиров», и иррациональной стихии, являющей себя в виде природных катаклизмов и народного бунта. Было высказано предположение, что эта идея справедлива также в отношении понимания Пушкиным общественной жизни. Это позволило утверждать, что для Пушкина абсолютный правитель должен укрощать, вводить в должные границы оба начала общественного бытия – имперскую, безграничную власть и народную стихию - и осуществлять их плодотворный синтез. В исторических сочинениях Пушкина Петр I предстает близким к абсолютному правителю, но придавшему плодотворную, созидающую форму только имперскому началу, подавившему народную стихию. Анализ образа Пугачева в творчестве Пушкина позволяет утверждать, что образ Пугачева Пушкин создает как альтернативу Петру I, воплощающую стихию «народного бунта», титул «самозванного государства». В результате высказывается важное предположение, что Пушкин мыслит

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

[©] Матвеева И.Ю., Евлампиев И.И., 2022 Соловьёвские исследования, 2022, вып. 3(75), с. 123–139.

образ абсолютного правителя как соединение, синтез образов Петра I и Емельяна Пугачева. Показано, что возникшая в художественном воображении Пушкина идея «народной империи» приобретает вполне законченную теоретическую форму в сочинениях А.С. Хомякова и И.В. Киреевского. Выявлены основные слагаемые представления об идеальной монархии как о форме общинного народного государства, в котором монарх служит интересам народа, а народ дает ему санкцию на власть.

Ключевые слова: диалектика истории, народная империя, политические взгляды А.С. Пушкина, Пугачев как народный монарх

Inga Yur'evna Matveeva

Russian State Institute of Performing Arts, Candidate of Philology, Associate Professor of Philology, Departments of Literature and Art, Theatrical Faculty, Russia, Saint-Petersburg, e-mail: inga.matveeva.spb@gmail.com

Igor Ivanovich Evlampiev

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

Peter I and Pugachev: the Birth of the Idea of a "People's Empire" in the Works of A.S. Pushkin

Abstract. The article analyzes the historical and artistic works of A.S. Pushkin dedicated to the era of Peter I and the uprising of Emelyan Pugachev. It is shown that Pushkin considers Peter I a revolutionary figure, similar to the figures of the Great French Revolution, who liberated the creative forces of Russia (later A.I. Herzen will give a similar understanding of the historical significance of Peter the Great). An analysis of Pushkin's historical writings allowed us to assert that, reflecting on the image of Peter I, the poet saw his paradoxical similarity with the image of Pugachev. In the study of this topic, an important idea of Yu.M. Lotman that Pushkin understands human life as the interaction of two polar principles - the sphere of higher values, which he represents in the images of formidable "idols", and the irrational element, which manifests itself in the form of natural disasters and popular revolt. It has been suggested that this idea also applies to Pushkin's understanding of social life. This made it possible to argue that for Pushkin, the absolute ruler must tame, introduce both principles of social life into the proper boundaries - imperial, unlimited power and the element of the people - and carry out their fruitful synthesis. In the historical writings of Pushkin, Peter I appears close to such an absolute ruler, but he gave a fruitful, creative form only to the principle of the empire, he simply suppressed the principle of the people; that is why Pushkin draws attention to Pugachev, who, taking the title of the self-proclaimed "people's sovereign", is trying to tame, give a fruitful form to the people's revolt and thereby demonstrate the necessary alternative to Peter. As a result, the article expresses an important assumption that Pushkin thinks of the image of the absolute ruler as a combination, a synthesis of the images of Peter and Pugachev. It is shown that the idea of a "people's empire" that arose in Pushkin's artistic imagination acquired a completely finished theoretical form in the writings of A.S. Khomyakova and I.V. Kireevsky. The main components of the idea of an ideal monarchy as a form of a communal people's state, in which the monarch serves the interests of the people, and the people give him sanction for power, are revealed.

Key words: dialectic of history, people's empire, Pushkin's political views, Pugachev as a people's monarch

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.3.123-139

Феномен А.С. Пушкина — это первое явление великой русской культуры в ее целостной сущности. В этом своем качестве гениальный поэт предстает как наглядный результат исторических преобразований, проведенных в XVIII веке Петром I и его ближайшими преемниками. Любая великая культура может существовать и развиваться только через глубинное осмысление прошлого, своих исторических основ; не случайно именно Пушкин впервые обращается к феномену Петра I не в подобострастной манере дворцовых летописцев, а с позиции объективного историка, учитывающего все значимые предпосылки и последствия деяний великого человека. Значение Петра I для настоящего и будущего России становится важной темой для Пушкина особенно в последние годы жизни, когда он уже осознает, что его собственное художественное и историческое творчество станет основой для последующего развития русской культуры.

Чрезвычайно важным и на первый взгляд загадочным фактом в размышлениях Пушкина о начале русской имперской государственности оказывается тесная взаимосвязь двух исторических фигур — Петра I и Емельяна Пугачева. Прежде чем пытаться объяснить причины этого «странного сближения» внешне абсолютно полярных феноменов русской истории в сознании великого поэта², необходимо обратить внимание на то, каким образом он шел к окончательному оформлению этой темы.

Первое важное свидетельство размышлений Пушкина над исторической работой о Петре I содержится в воспоминаниях А.Н. Вульфа, который отметил в записи от 16 сентября 1827 г.: «Играя на биллиарде, сказал Пушкин: "Удивляюсь, как мог Карамзин написать так сухо первые части своей "Истории", говоря об Игоре, Святославе. Это героический период нашей истории. Я непременно напишу историю Петра I, а Александрову – пером Курбского. Непременно должно описывать современные происшествия, чтобы могли на нас ссылаться. Теперь уже можно писать и царствование Николая, и об 14-м декабря"» [2, с. 137]. Показательно, что планы исторической работы сопровождаются размышлениями Пушкина о современности, он фактически говорит о том, что должен сделаться «летописцем», для которого прошлое становится необходимым основанием в описании и осмыслении настоящего.

Одновременно в воспоминаниях Вульфа зафиксировано начало работы Пушкина над художественным произведением об эпохе Петра, из чего следует, что исторический замысел стал следствием художественной работы: «В другой же книге показал он мне только что написанные первые две главы романа в прозе, где главное лицо представляет его прадед Ганнибал, сын абиссинского эмира, похищенный турками, а из Константинополя русским посланником присланный в подарок Петру I, который его сам воспитывал и очень любил. Глав-

² В западной литературе это сближение объясняется чаще всего очень просто: общим «тираническим» и «авторитарным» характером русской власти (см.: Platt K. Terror and Greatness: Ivan and Peter as Russian Myths. Ithaca: Cornell University Press, 2011. P. 58–64 [1]).

ная завязка этого романа будет – как Пушкин говорит – неверность жены сего арапа, которая родила ему белого ребенка и за то была посажена в монастырь. Вот историческая основа этого сочинения» [2, с. 136]. Работа над петровской темой рождается в неразрывной связи с размышлениями об истории своего рода и параллельно с другими историческими замыслами и художественными произведениями о значительных исторических событиях. В это же время Пушкин рассказывает (по воспоминаниям того же Вульфа), что государь лично «цензирует» его «Бориса Годунова», говорит о запрещении на печатание «Песен о Стеньке Разине» (они были опубликованы только в 1881 г.).

Петровская тема находит многообразное воплощение в творчестве Пушкина: в «Стансах» (1826 г.), в поэме «Полтава» (1828 г.), в незавершенном романе «Арап Петра Великого» (1827–1836 гг.), в петербургской повести «Медный всадник» (1833 г.), стихотворении «Пир Петра І» (1835 г.), наконец, в незавершенном историческом труде «История Петра І» (1834–1837 гг.). В этих поэтических и прозаических текстах Пушкин предлагает вариации самых существенных тем: роль личности в истории, сущность и историческое становление империи, противоречивость личности Петра Великого, строительство Петербурга как символа новой России. Непосредственно историографом Петра Пушкин стал в 1831 г. О начале работы, которая очень увлекала поэта, есть упоминание в письме Н.М. Языкова к брату: «Пушкин только и говорит что о Петре. <...> Он много, дескать, собрал и еще соберет новых сведений для своей истории, открыл, сообразил, осветил и проч.» [3, с. 603].

В литературоведческих исследованиях давно обратили внимание на то, что работа Пушкина над петровской темой причудливо сочетается сначала с интересом, а потом и со столь же капитальной исторической работой над темой Пугачевского бунта. Повторяя мнение Я.К. Грота, который опубликовал переписку Пушкина с военным министром графом А.И. Чернышевым по поводу работы в архивах Главного штаба для изучения материалов по истории пугачевского бунта, исследователи традиционно объясняли возникновение интереса Пушкина к Пугачеву как случайность, следствие планов писать о А.В. Суворове³. Как справедливо отмечает Ю.Г. Оксман, эта точка зрения была закреплена в Академическом издании сочинений Пушкина 1914 г.⁴

Советская литературоведческая традиция придала вниманию Пушкина к «пугачевской теме» гораздо большее значение. Произведения Пушкина, посвященные пугачевскому бунту, а именно исторический труд «История Пугачева» (1833 г.) и повесть «Капитанская дочка» (1836 г.), которую часто именуют романом, осмысливались в связи с размышлениями Пушкина о революционных

³ См.: Грот Я.К. Приготовительные занятия Пушкина для исторических трудов // Грот Я.К. Пушкин, его лицейские товарищи и наставники: Несколько статей Я. Грота с присоединением и других материалов. СПб.: Типография императорской академии наук, 1887. С. 159–167 [4].

⁴ См.: Оксман Ю.Г. Пушкин в работе над «Историей Пугачева» // Литературное Наследство. Т. 16/18. [Александр Пушкин]. М.: Журнально-газетное объединение, 1934. С. 444 [5].

событиях в Европе. В образах народного гнева и народного возмущения XVIII века, созданных поэтом, видели пророческое значение литературы, предвосхитившей революцию 1917 г.

Таким образом, имперская тема, которая выдвигала в художественных размышлениях образ Петра Великого, и тема народная, которая также имела своего героя «из народа» — Емельяна Пугачева, в поздних творческих устремлениях Пушкина предстают как параллельные, даже перебивающие друг друга. Показательно, что Н.М. Языков в письме к М.П. Погодину от 3 октября 1833 года перечисляет все исторические замыслы Пушкина как одновременные: «У нас был Пушкин с Яика — собирал-де сказания о Пугачеве. <...> Заметно, что он вторгается в область Истории, ... собирается ... писать Петра, Ек[атерины] І-ой и далее вплоть до Павла первого» [6, с. 715]. Мы полагаем, что две темы, которые условно можно назвать «имперской» и «революционной», сошлись в творческом сознании Пушкина совершенно неслучайно и взаимно обусловливали друг друга. Понять смысл их связи очень важно не только для понимания творчества Пушкина, но и для понимания развития русского общественно-политического сознания.

Очень показательна в этом смысле запись Пушкина в его наброске «О дворянстве» (1830–1835 гг.): «Средства, которыми достигается революция, недостаточны для ее закрепления. – Петр I – одновременно Робеспьер и Наполеон (воплощение революции)» [7, с. 104]. Неожиданное отождествление первого русского императора с деятелями Великой французской революции кажется случайным парадоксом, неким произвольным актом художественного сознания поэта. Однако такому предположению противоречит тот факт, что обозначенное Пушкиным сопоставление не только сохранится в последующей философской и исторической мысли, но и превратится во вполне обоснованную форму понимания русской истории. Наиболее прямо его использует в своих рассуждения об истории России А.И. Герцен. В книге «О развитии революционных идей в России» (1851 г.) он рассматривает деятельность Петра I как в подлинном смысле революционную, подобную по своим результатам Великой французской революции. Петр спас Россию от косной византийской государственности, препятствовавшей плодотворному развитию русской культуры⁵. При этом показательно, что подлинным продолжением «революционного» дела Петра I, по мысли Герцена, является не демократическое, народническое двидалекая от крестьянская стихия, западных демократических концепций, вдохновлявших русских интеллигентов, несущая в себе свой собственный идеал монархии. В будущем, пророчит Герцен, в России произойдет «огромное восстание, наподобие пугачевского», которое сметет старый строй жизни и попытается «распространить порядки сельской общины

 $^{^5}$ См.: Герцен А.И. О развитии революционных идей в России // Герцен А.И. Собрание сочинений: в 9 т. Т. 3. М.: Худож. лит., 1956. С. 408–409 [8].

на все поместья, на города, на все государство»; фантазия Герцена рисует совершенно невероятный результат этой революции: образ «русского императора, окруженного учреждениями коммунистическими» [8, с. 505].

Рассуждения Герцена спустя 12 лет после смерти Пушкина помогают понять причины сближения в сознании поэта фигур Петра и Пугачева. Вряд ли Герцен мог высказать столь неожиданные суждения, если бы они не были подготовлены исторической мыслью Пушкина.

Мощнейшим стимулом для исторической работы Пушкина, связавшей Петра и Пугачева, стали трагические события, сотрясавшие устои русского государства. В письмах Пушкина мы находим сведения о «холерных бунтах» и солдатских восстаниях, ужасавших современников бессмысленностью и жестокостью. В письме от 29 июня 1831 г. Пушкин сообщает П.А. Осиповой: «Времена стоят печальные. В Петербурге свирепствует эпидемия. Народ несколько раз начинал бунтовать. Ходили нелепые слухи. Утверждали, что лекаря отравляют население. Двое из них были убиты рассвирепевшей чернью. Государь явился среди бунтовщиков. <...> Нельзя отказать ему ни в мужестве, ни в умении говорить, на этот раз возмущение было подавлено; но через некоторое время беспорядки возобновились. Возможно, что будут вынуждены прибегнуть к картечи» [9, с. 658]. Аналогичные события описаны в письме Пушкина от 3 августа 1831 г. к П.А. Вяземскому.

В это же время (1830–1831 гг.) в Европе происходят не менее трагические революционные события, которые заставляют Пушкина снова задуматься о Великой французской революции. Пушкинский набросок «О французской революции» имеет точную датировку: «30 мая 1831 года. Царское село». Эти факты свидетельствуют о том, что соединение образа Петра I с размышлениями о бунтах и революционных событиях имело основание в современной Пушкину действительности и произошло в сознании поэта далеко не случайно.

Но бунт и революция при всей трагичности их последствий часто выражают какие-то скрытые позитивные силы истории. Как глубокий мыслитель, Пушкин прекрасно понимал эту диалектику истории и отразил ее в своих сочинениях. Этот важнейший аспект философского мировоззрения Пушкина хорошо описал Ю.М. Лотман. В своих статьях он утверждает, что в поздних сочинениях Пушкина соединяются два устойчивых комплекса образов, создающих важную идейную конструкцию: образы иррациональной стихии (бушующая Нева, бурное море, чума, народный бунт) и образы застывших, вечных «кумиров» (статуи античных императоров, Медный всадник, статуя командора)⁶. В своем обособленном существовании оба этих полюса являются негативными и враждебными в отношении человека: появляясь в литературном произведении как иррациональная стихия, так и застывший «кумир» ужасают человека

-

⁶ См.: Лотман Ю.М. В школе поэтического слова: Пушкин, Лермонтов. Гоголь. М.: Просвещение, 1988. С. 124–130 [10].

и сулят ему гибель. Однако будучи связанными друг с другом, взаимодействуя и ограничивая друг друга, они образуют течение жизни, даруют человеку, с одной стороны, жизненные силы и, с другой стороны, высшие ценности, которые придают жизни разумный смысл и представление о гармонии. Тема борьбы человека с противоположными полюсами бытия стала главной в поэме «Медный всадник», где раскрепощение этих полярных начал разрушает счастье и даже лишает жизни «бедного» Евгения. «Маленькому человеку» Евгению грозит уничтожением и вышедшая из берегов Нева, и сошедший с пьедестала Медный всадник, конная статуя Петра І. Пушкин показывает, что человек неминуемо должен погибнуть в этом неравном столкновении, но одновременно он может и возвыситься в противостоянии этим сверхличным силам. Евгений из «маленького человека» становится романтическим героем: в самый пик наводнения он возвышается над стихией Невы, сидя на статуе льва, а позднее грозит самому Петру, застывшему монументу: «Ужо тебе!»

В исторических размышлениях Пушкина мы находим фрагмент, помогающий понять, что он хотел сказать с помощью образа Евгения в своей поэме. Мы имеем в виду очерк, посвященный А.Н. Радищеву (1836 г.). В ответ на книгу «Путешествие из Петербурга в Москву» Пушкин предполагал написать свое «путешествие-размышление» с полемическим заголовком «Путешествие из Москвы в Петербург» (над этим сочинением, первоначально называвшимся «Мысли в дороге», поэт работал в 1833–1835 гг.). Здесь Пушкин предполагал высказать свое критическое отношение к Радищеву за его отрицание петровских реформ, аллегорически выраженное с помощью превознесения Москвы как символа подлинной России, противостоящей «искусственному» Петербургу. В подготовленном для «Современника» очерке «Александр Радищев» Пушкин дал весьма нелицеприятную итоговую оценку своему предшественнику: «Невежественное презрение ко всему прошедшему, слабоумное изумление перед своим веком, слепое пристрастие к новизне, частные поверхностные сведения, наобум приноровленные ко всему, – вот что мы видим в Радищеве» [11, с. 245–246]. На этом фоне достаточно неожиданно выглядит пушкинское суждение о внутреннем благородстве решительного поступка Радищева, бросившего вызов действующей власти. Исторический контекст, в котором было совершено это деяние, придает ему характер откровенного безумия: «Мелкий чиновник, человек безо всякой власти, безо всякой опоры, дерзает вооружиться противу общего порядка, противу самодержавия, противу Екатерины!» [11, с. 242]. Тем не менее Пушкин признает, что протест против сложившегося порядка вещей в таких условиях является геройством, даже если по своей сути он должен быть признан пагубным, а не полезным: «Но Радищев один. У него нет ни товарищей, ни соумышленников. В случае неуспеха – а какого успеха может он ожидать? – он один отвечает за все, он один представляется жертвой закону. Мы никогда не почитали Радищева великим человеком. Поступок его всегда казался нам преступлением, ничем не извиняемым, а "Путешествие в Москву" весьма посредственною книгою; но со всем тем не можем в нем не признать преступника с духом необыкновенным; политического фанатика, заблуждающегося конечно, но действующего с удивительным самоотвержением и с какой-то рыцарскою совестливостию» [11, с. 242]. Получается, что яркая, страстная личность, болеющая за других людей и за все человечество, ценна сама по себе в своем протесте, даже если она заблуждается в представлениях о благе человечества. Такая личность самим своим существованием *оправдывает* общество, даже если она выступает против него и его недостатков.

Литературный персонаж «Медного всадника», «бедный» Евгений, и общественный деятель, литератор Радищев, важны Пушкину тем, что они хотя бы на мгновение становятся «героями», возносятся над обстоятельствами в своей борьбе с грозными силами бытия⁷. Они делают значительный шаг к выражению человеческого величия, однако не достигают его. Подлинная жизнь человека, свободная и гармоничная, возможна только на основе укрощения двух полюсов бытия и культуры, достижения их равновесия и синтеза через личность. Добиться такого синтеза могут только по-настоящему великие личности, большинство погибает в этой борьбе, как это происходит в конце концов с героем «Медного всадника». Понимая это, Пушкин особенно интересуется как раз великими личностями — теми, которые оказываются способными добиться хотя бы относительного усмирения полярных начал бытия.

В художественном мировоззрении Пушкина диалектическое взаимодействие полярных начал бытия определяет не только личную, но и общественную жизнь. Правильная организация их взаимодействия здесь имеет еще большее значение, чем в жизни отдельной личности, ведь от нее зависит историческая судьба народа. Если иметь в виду социальное бытие, то полярными силами в нем выступают, с одной стороны, империя как безраздельная власть над жизнью людей и, с другой стороны, стихия бунта, в которой живет чистая народная сила, способная разрушать, но способная и созидать при ее должной организации. Правильная власть должна ввести в границы названные противостоящие силы и добиться их синтеза во благо людей, она должна обнаружить в движении истории гуманистическое начало – именно такие цели характеризуют абсолютного правителя и абсолютное государство. Петр I в произведениях Пушкина приблизился к образу такого абсолютного правителя, однако он понастоящему прочно смог подчинить и организовать только полюс «кумиров», начало вечных ценностей государства, империи, но не смог организовать и гармонизировать народную стихию, он только подавил и сковал ее. Именно поэтому Пушкин обращает внимание на Пугачева как народного «двойника» Петра, как «самозванца», но принятого народом в качестве своего «великого госуда-

⁷ Признавая этих героев «безумцами», Пушкин мыслит само безумие в качестве положительной и возвышенной формы бытия человека (см. подробнее: Rosenshield G. Pushkin and the Genres of Madness: The Masterpieces of 1833. Madison: University of Wisconsin Press, 2003 [12]).

ря». Пугачев выполняет функцию обуздания и подчинения народной стихии во имя благих целей, как Петр I подчиняет идею империи делу строительства великой России. Можно предположить, что грядущего абсолютного правителя России Пушкин мыслил как сочетание, своеобразный синтез образов Петра I и Пугачева.

Основным мотивом «Истории Пугачева» становится легкость движения вперед народного войска и быстрота расширения пространства, захваченного мятежниками. Читательское внимание, следуя за историческими фактами, изложенными почти бесстрастно, подчиняется мотиву движения. Очень показательно, как выстроена вторая глава: «Появление Пугачева. – Бегство его из Казани. – Показания Кожевникова. – Первые успехи Самозванца. – Измена илецких казаков. – Взятие крепости Рассыпной. – Нурали-Хан. – Распоряжение Рейнсдорпа. – Взятие Нижне-Озерной. – Взятие Татищевой. – Совет в Оренбурге. – Взятие Чернореченской. – Пугачев в Сакмарске» [13, с. 116]. Появление Пугачева в повествовании сразу же приводит в движение мятежные силы, которые быстро завладевают огромным пространством. В свою очередь, захват пространства приводит к усилению мятежных сил, поскольку «господские крестьяне явно оказывали свою приверженность самозванцу»⁸. Мятеж очень быстро расширяется в пространстве и возрастает количественно: «С каждым днем силы Пугачева увеличивались. Войско его состояло уже из двадцати пяти тысяч; ядром оного были яицкие казаки и солдаты, захваченные по крепостям; но около их скоплялось неимоверное множество татар, башкирцев, калмыков, бунтующих крестьян, беглых каторжников и бродяг всякого рода. Вся эта сволочь была кое-как вооружена, кто копьем, кто пистолетом, кто офицерской шпагой. Иным розданы были штыки, наткнутые на длинные палки; другие носили дубины; большая часть не имела никакого оружия» [13, с. 130–131].

Можно заметить, что и в поэме «Медный всадник» важнейшим мотивом становится непрерывное расширение пространства как выражение мощи и, значит, потенциальной позитивности обеих противостоящих сил. Петр, «строитель чудотворный», запечатлен в движении даже в монументе Э.-М. Фальконе. Памятник становится символом движения, развития России. Становление империи связано с освоением новых пространств: замыслы Петра определяются пространственным расширением («вдаль глядел», «прорубить окно» в Европу, «грозить шведу»). Но не только Петр «сдвигает» события, заставляет историю развиваться в новой логике. В ответ на действия великого человека разбушевавшаяся водная стихия также отвоевывает пространства («на город кинулась», «и затопляла острова»), она словно соревнуется с противоположной силой, воплощенной в империи. Эта борьба двух полярных начал делает предельно актуальной необходимость укрощения обоих и приведение их к единству. В связи с

 $^{^8}$ См.: Пушкин А.С. История Пугачева // Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: в 10 т. Т. 8. Л.: Наука, 1978. С. 126 [13].

этими размышлениями в центре внимания Пушкина и оказываются Петр и Пугачев, которые пытаются обуздать хотя бы одну из борющихся сил, преобразовать противоборство в гармонию.

Для понимания значения Пугачева в размышлениях Пушкина о грядущей идеальной империи важное значение имеет существенное различие его образа в «Истории Пугачева», историческом, документальном произведении, и в художественной повести «Капитанская дочка».

Только начав заниматься историей пугачевского бунта, Пушкин обращает особое внимание на тему дворянина, перешедшего на сторону бунтовщиков⁹. Его заинтересовала противоречивая судьба Шванвича, реального участника событий пугачевского бунта, биографию которого Пушкин почерпнул из «Полного собрания законов Российской империи», в XX томе которого был приведен приговор «О наказании смертною казнию изменника, бунтовщика и самозванца Пугачева и его сообщников. – С присоединением объявления прощаемым преступникам». Этот документ Пушкин получил 17 февраля 1832 г. от М.М. Сперанского как подарок Николая І. В том же 1832 г. Пушкин услышал рассказ П.В. Нащокина о судебном процессе белорусского дворянина Островского, который был положен в основу повести «Дубровский» 10. В позднейшем письме к А.Х. Бенкендорфу от 6 декабря 1833 г. Пушкин объяснял: «Я думал некогда написать исторический роман, относящийся ко временам Пугачева, но, нашед множество материалов, я оставил вымысел и написал "Историю Пугачевщины"» [9, с. 357]. Историябиография Шванвича получит воплощение и развитие в биографиях Гринева и Швабрина в повести «Капитанская дочка». Стихия народного бунта оказывается средой, в которой кристаллизуется низменная или возвышенная сущность человека, он выходит из состояния обыденности и либо возносится до подлинного героизма, либо падает до предательства и злодейства.

При сравнении «Истории Пугачева», труда, в котором целью писателя была историческая правда, и художественной повести «Капитанская дочка» исследователи отмечали двойственное отношение к образу Пугачева. В тексте «Истории Пугачева» предводитель крестьянского восстания предстает и именуется «злодеем» и «разбойником», отнюдь не в мифологическом или поэтическом смысле. Войско Пугачева на протяжении всего исторического описания Пушкин называет «шайкой», «шайкой разбойников», «мятежниками», которые «злодействуют», «грабят» и «жгут». Впрочем, эта оценочная лексика восходит к историческим материалам, которыми пользовался Пушкин, — к официальным

 $^{^9}$ См.: Гиллельсон М.И., Мушина И.Б. Повесть А.С. Пушкина «Капитанская дочка». Комментарий. Л.: Просвещение, 1977. С. 10–23 [14].

 $^{^{10}}$ См.: Петрунина Н.Н. Пушкин на пути к роману в прозе: «Дубровский» // Пушкин: Исследования и материалы. Т. 9. Л.: Наука, 1979. С. 141–167 [15].

документам, воспоминаниям и переписке дворян¹¹. В широко представленных картинах жестокости и бесчинств отсутствуют прямые авторские оценки и комментарии, сами факты достаточно выразительны; например, об обороне Яицкой крепости сказано: «Мятежники хватали их в тесных проходах между завалами и избами, которые хотели они зажечь; кололи раненых и падающих и топорами отсекали им головы. Солдаты бежали. Убито их было до тридцати человек, ранено до осьмидесяти» [13, с. 159].

При этом в образе Пугачева в историческом труде Пушкина подчеркиваются такие черты, как зависимость от казаков: «Пугачев не был самовластен. Яицкие казаки, зачинщики бунта, управляли действиями прошлеца, не имевшего другого достоинства, кроме некоторых военных познаний и дерзости необыкновенной. Он ничего не предпринимал без их согласия; они же часто действовали без его ведома, а иногда и вопреки его воле» [13, с. 132]. Личные пристрастия и привязанности Пугачева должны были подчиниться «общему»: казаки «не терпели постороннего влияния на царя», «не допускали самозванца иметь иных любимцев и поверенных». Показательны следующие эпизоды, приведенные Пушкиным: «Пугачев в начале своего бунта взял к себе в писаря сержанта Кармицкого, простив его под самой виселицей. Кармицкий сделался вскоре его любимцем. Яицкие казаки, при взятии Татищевой, удавили его и бросили с камнем на шее в воду. <...> Молодая Харлова имела несчастие привязать к себе самозванца. <...> Она встревожила подозрения ревнивых злодеев, и Пугачев, уступив их требованию, предал им свою наложницу. Харлова и семилетний брат ее были расстреляны» [13, с. 132]. Пушкин приводит выразительную оценку А.И. Бибикова, данную Пугачеву и мятежу в целом: «Пугачев не что иное, как чучело, которым играют воры, яицкие казаки: не Пугачев важен; важно общее негодование» [13, с. 151].

Однако характерно, что при полной фактической зависимости от казаков Пугачев тем не менее именует себя *великим государем*, то есть революционные, мятежные события «выносят» вперед личность, в которой есть всеобщая народная потребность, народ не мыслит своего единства, кроме как в форме империи, т. е. происходит своего рода синтез народной стихии и организующей эту стихию формы противостоящего ему государства.

Самозванство как акт добровольного принятия личностью функции государя, угодного народу, привлекало внимание Пушкина уже в «Борисе Годунове». Удивительно, что при этом откровенные самозванцы оказываются в одном ряду с правителями-преобразователями: Борис Годунов и Гришка Отрепьев — каждый по-своему самозванец; Петр Великий и Пугачев — также (уместно вспомнить мифы-легенды о Петре как подмененном царе). Самозванство можно понять как

¹¹ См.: [Овчинников Р.В.] Каталог архивных документов и соответствующих им текстов Пушкина в «архивных тетрадях» и в «Истории Пугачева» // Овчинников Р.В. Пушкин в работе над архивными документами («История Пугачева»). Л.: Наука, 1969. С. 190–265 [16].

«революционный» акт, направленный не на разрушение государства, а на резкое изменение вектора его движения. А.М. Панченко прослеживает линию самозванства в русской истории до XX века, включая в нее и деятелей революции: «...самозванство не кончилось на XVII веке: новые бунты, новое самозванство, и самый большой бунт – революция 1917 года, октябрьская революция. Она сопровождалась самым массовым самозванством. Ведь все деятели этой революции, они – не они: Ленин – не Ленин, Сталин – не Сталин, Троцкий – не Троцкий, Молотов – не Молотов, Киров – не Киров... Но почему Киров-то – не Киров? Чем фамилия Костриков-то дурна? Говорят – это им нужно было для конспирации. Но конспирация-то кончилась! И Ленин, который был покультурнее своих собратьев-революционеров, из дворянской семьи, хотел все-таки снова стать Ульяновым и подписывался "Ульянов-Ленин". Но нация ему этого не позволила. В лучшем случае писали "Ленин", а в скобках – "Ульянов"» [17, с. 164].

Показательно, что в эпоху революции и гражданской войны появляются тексты, посвященные Пугачеву и пугачевскому бунту: поэма С.А. Есенина «Пугачев» (1921 г.), пьеса К.А. Тренева «Пугачевщина» (1924 г.), работа М.И. Цветаевой «Пушкин и Пугачев» (1937 г.). Причем Пугачев в этих произведениях никогда не сливался с народом, не превращался в былинного героя, как, например, Стенька Разин; Пугачев всегда оставался индивидуальностью, противостоящей миру, т. е. «правителем» народной стихии.

В «Капитанской дочке» Пушкин превращает Пугачева именно в такого героя-правителя, он предстает «добрым государем», способным на милость к подданным, что явно не соответствует исторической правде. Одновременно Пушкин показывает пробуждение добрых чувств в императрице; Лотман отмечал, что в «Капитанской дочке» Пушкин уравнивает позиции самозванца и императрицы, Пугачева и Екатерины II, причем уравнивает в «гуманности», в отклонении от поведения, которое навязано их социальными ролями: «...в повести Пушкина Екатерина II помиловала Гринева подобно тому, как Пугачев Машу и того же Гринева» [10, с. 121]. Лотман отмечает в повести и существенное изменение формы отношения Пугачева к народному войску, по сравнению с «Историей Пугачева». Как мы уже говорили, в последней Пугачев часто изображается как марионетка его ближайшего казацкого окружения, совсем иначе тип этих отношений выглядит в художественном произведении: «...в "Капитанской дочке" подчеркнута, по сравнению с "Историей Пугачева", роль Пугачева как руководителя народного государства. В "Истории Пугачева" Пушкин был склонен видеть в нем отважного человека, но игрушку в руках казачьих вожаков. <...> В "Капитанской дочке" Пугачев наделен достаточной властью, чтобы самостоятельно и вопреки своим сподвижникам спасти и Гринева, и Машу Миронову. Пушкин начинает ценить в историческом деятеле способность проявить человеческую самостоятельность, не раствориться в поддерживающей его государственной бюрократии, законах, политической игре» [10, с. 123].

Близкую тенденция можно увидеть и в развитии петровской темы в творчестве Пушкина. В стихотворении «Пир Петра Первого» (1835 г.) поэт изображает императора великим именно в своем проявлении человечности:

Годовщину ли Полтавы Торжествует государь, День, как жизнь своей державы Спас от Карла русский царь? Родила ль Екатерина? Именинница ль она, Чудотворца-исполина Чернобровая жена? Нет! Он с подданным мирится; Виноватому вину Отпуская, веселится; Кружку пенит с ним одну; И в чело его целует, Светел сердцем и лицом; И прощенье торжествует, Как победу над врагом [18, с. 318].

Картина проявления человеческого сострадания предстает в воображении поэта в стихотворении «Герой» (1830 г.), где речь идет о Наполеоне:

Не бранной смертью окружен, Нахмурясь ходит меж одрами И хладно руку жмет чуме И в погибающем уме Рождает бодрость... <...>
Оставь герою сердце! Что же Он будет без него? Тиран... [18, с. 187]

Проведенный анализ позволяет заключить, что, размышляя над реальными историческими фигурами Петра I, Екатерины II и Пугачева, Пушкин пытался художественно сконструировать их идеальные вариации, которые отвечали бы его пониманию идеального правителя и идеальной империи, причем в этом представлении народ и его чаяния должны были быть учтены не в меньшей мере, чем государственные задачи и интересы дворянства, поддерживавшего трон. Именно поэтому Пушкин выдвигал весьма смелую мысль о соединении в одном лице наследного императора и народного вожака, принимающего титул царя по воле народа. Наиболее наглядно эти две фигуры и эти две позиции в его

воображении соединялись в актах гуманности, человеческого сострадания, демонстрирующих вторичность сословных и имущественных различий и позволяющих правителю добиться равного признания у всех своих подданных.

Вряд ли поэт предполагал, что идеал, порожденный его свободной художественной фантазией, получит реальное политическое воплощение или хотя бы примет продуманную теоретическую форму. Показательно, что этот идеал появляется в художественных произведениях; в научных трудах Пушкина историческое прошлое предстает во всей полноте, включая самые неприглядные его стороны (в связи с этим Пушкин понимал, что «Историю Петра I» цензура не допустит к печати; после смерти поэта Николай I заключил, что рукопись не может быть издана¹²). Тем не менее прошло всего десятилетие после смерти Пушкина и его смелая мысль получила вполне законченное философское выражение в трудах ранних славянофилов.

А.С. Хомяков предельно ясно выразил идею «народной монархии», в которой общественный идеал предстает как преобладание общины над формальными структурами государства. Не отрицая полностью государства, Хомяков до предела сближает его идеальное воплощение с анархической концепцией самоуправляемого общества. Н.А. Бердяев пишет о государственном идеале Хомякова: «Самый монархизм славянофилов — не государственный, а анархический. Славянофилы — сторонники самодержавия не потому, что народ русский любит политическую власть и поклоняется политической мощи, а потому лишь, что народ этот не любит политической власти и отказывается от политической мощи. ... народ русский, народ, безвластный по своей природе, отвергает соблазн языческого империализма, поручает своему избраннику, царю, нести бремя власти, за него нести тяготу государствования и тем освободить его для высшей деятельности» [20, с. 118—119].

Несмотря на то, что народ, по мысли Хомякова, не обладает желанием власти, он не принимает той власти, с которой внутренне не согласен и которой не дает собственной санкции. «Самодержавие не может быть насилием над волей народа, как в западном абсолютизме, самодержавие может быть лишь выражением воли народа. Самодержавие создает сам народ, а не завоеватели народа», – пишет Н.А. Бердяев в своем труде «Алексей Степанович Хомяков» [20, с. 122]. Отсюда вытекает стремление понять отношения царя и народа по модели отношений родителей и детей, по органической, а не механистической и бюрократической модели.

Аналогичным образом второй теоретик раннего славянофильства И.В. Киреевский обосновывал любовь к царю в народе с помощью идеи незыблемой законности, исходящей от царя и препятствующей каким бы то ни было злоупотреблениям со стороны чиновников и дворянства: «В народе же самая

_

 $^{^{12}}$ См.: Томашевский Б.В. Примечания // Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: в 10 т. Т. 9. Л.: Наука, 1979. С. 379 [19].

любовь к Царю есть собственно остаток прежнего уважения к закону, так что если последнее совсем исчезнет, то и первое поколеблется» [21, с. 66]. Причем законность для Киреевского является сутью монархического правления, а не средством его устойчивого положения. Эта мысль приводит Киреевского к весьма показательному выводу о том, что последовательное развитие законности может привести к растворению (!) монархии в некоем общинном народном государстве. Риторически возражая неким «приверженцам самовластия, он утверждает, что «то, чего они боятся, — эта конечная цель развития законности в России, где самодержавие само собою и заметно исчезнет в твердости общего порядка, — не только не противно воле Самодержца русского, но, без малейшего сомнения, составляет самую главную мысль и постоянную цель всех его трудов и забот о благе и устройстве государственном» [21, с. 69–70].

Таким образом, Пушкин своей гениальной художественной интуицией угадал тот элемент представлений о самодержавной власти, который оказался предельно характерным для русского национального самосознания. Славянофилы первыми дали ему лаконичное, но вполне ясное выражение, а затем в преображенных формах его можно найти в известных и, на первый взгляд, очень разных концепциях идеального общественного устройства — от «анархизма» Л.Н. Толстого до позднейших концепций идеальной монархии, возникших в трудах Л.А. Тихомирова, И.А. Ильина и И.Л. Солоневича.

Список литературы

- 1. Platt K. Terror and Greatness: Ivan and Peter as Russian Myths. Ithaca: Cornell University Press, 2011. 294 p.
- 2. Вульф А.Н. Дневники (Любовный быт пушкинской эпохи). 1827—1842. М.: Федерация, 1929. 445 с.
- 3. Шенрок В.И. Николай Михайлович Языков. 1803–1846 годы. Биографический очерк. Окончание // Вестник Европы. 1897. Т. 6, № 12. С. 597–651.
- 4. Грот Я.К. Приготовительные занятия Пушкина для исторических трудов // Грот Я.К. Пушкин, его лицейские товарищи и наставники: Несколько статей Я. Грота с присоединением и других материалов. СПб.: Типография императорской академии наук, 1887. С. 159–167.
- 5. Оксман Ю.Г. Пушкин в работе над «Историей Пугачева» // Литературное наследство. Т. 16/18. [Александр Пушкин]. М.: Журнально-газетное объединение, 1934. С. 443–466.
- 6. Пушкин по документам архива М.П. Погодина // Литературное наследство Т. 16/18 [А.С. Пушкин]. М.: Журнально-газетное объединение, 1934. С. 679–724.
- 7. Пушкин А.С. О дворянстве // Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: в 10 т. Т. 8. Л.: Наука, 1978. С. 104–106.
- 8. Герцен А.И. О развитии революционных идей в России // Герцен А.И. Собрание сочинений: в 9 т. Т. 3. М.: Худож. лит., 1956. С. 379–515.
- 9. Пушкин А.С. Письма // Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: в 10 т. Т. 10. Л.: Наука, 1979. 713 с.
- 10. Лотман Ю.М. В школе поэтического слова: Пушкин, Лермонтов. Гоголь. М.: Просвещение, 1988. 352 с.
- 11. Пушкин А.С. Александр Радищев // Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: в 10 т. Т. 7. Л.: Наука, 1977. С. 239–249.

- 12. Rosenshield G. Pushkin and the Genres of Madness: The Masterpieces of 1833. Madison: University of Wisconsin Press, 2003. 280 p.
- 13. Пушкин А.С. История Пугачева // Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: в 10 т. Т. 8. Л.: Наука, 1978. С. 107-278.
- 14. Гиллельсон М.И., Мушина И.Б. Повесть А.С Пушкина «Капитанская дочка». Комментарий. Л.: Просвещение, 1977. 192 с.
- 15. Петрунина Н.Н. Пушкин на пути к роману в прозе: «Дубровский» // Пушкин: Исследования и материалы. Т. 9. Л.: Наука, 1979. С. 141–167.
- 16. [Овчинников Р.В.] Каталог архивных документов и соответствующих им текстов Пушкина в «архивных тетрадях» и в «Истории Пугачева» // Овчинников Р.В. Пушкин в работе над архивными документами («История Пугачева»). Л.: Наука, 1969. С. 190–265.
 - 17. Панченко А.М. Самозванец // Звезда. 2005. № 12. С. 160–170.
- 18. Пушкин А.С. Стихотворения. 1827—1836 // Пушкин А.С. Полное собрание сочинений в 10 т. Т. 3. Л.: Наука, 1977. 497 с.
- 19. Томашевский Б.В. Примечания // Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: в 10 т. Т. 9. Л.: Наука, 1979. С. 375-384.
 - 20. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. Томск: Водолей, 1996. 159 с.
- 21. Киреевский И.В. Записка об отношении русского народа к царской власти // Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002. С. 49–82.

References

(Sources)

Collected Works

- 1.Gertsen, A.I. O razvitii revolyutsionnykh idey v Rossii [On the Development of Revolutionary Ideas in Russia], in Gertsen, A.I. *Sobranie sochineniy v 9 t., t. 3* [Works in 9 vol., vol. 3]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1956, pp. 379–515.
- 2. Pushkin, A.S. O dvoryanstve [About the nobility], in Pushkin, A.S. *Polnoe sobranie so-chineniy v 10 t., t. 8* [Complete works in 10 vol., vol. 8]. Leningrad: Nauka, 1978, pp. 104–106.
- 3. Pushkin, A.S. Pis'ma [Letters], in Pushkin, A.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 10 t., t. 10* [Complete works in 10 vol., vol. 10]. Leningrad: Nauka, 1979. 713 p.
- 4. Pushkin, A.S. Aleksandr Radishchev, in Pushkin, A.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 10 t., t. 7* [Complete works in 10 vol., vol. 7]. Leningrad: Nauka, 1977, pp. 239–249.
- 5. Pushkin, A.S. Istoriya Pugacheva [Pugachev's history], in Pushkin, A.S. *Polnoe sobranie so-chineniy v 10 t., t. 8* [Complete works in 10 vol., vol. 8]. Leningrad: Nauka, 1978, pp. 107–278.
- 6. Pushkin, A.S. Stikhotvoreniya. 1827–1836 [Poems. 1827–1836], in Pushkin, A.S. *Polnoe so-branie sochineniy v 10 t., t. 3* [Complete works in 10 vol., vol. 3]. Leningrad: Nauka, 1977. 497 p.
- 7. Tomashevskiy, B.V. Primechaniya [Notes], in Pushkin, A.S. *Polnoe sobranie sochineniy* v 10 t., t. 9 [Complete works in 10 vol., vol. 9]. Leningrad: Nauka, 1979, pp. 375–384.

Individual Works

- 8. Berdyaev, N.A. Aleksey Stepanovich Khomyakov. Tomsk: Vodoley, 1996. 159 p.
- 9. Kireevskiy, I.V. Zapiska ob otnoshenii russkogo naroda k tsarskoy vlasti [Note on the attitude of the Russian people to the tsarist government], in Kireevskiy, I.V. *Razum na puti k istine* [Mind on the way to truth]. Moscow: Pravilo very, 2002, pp. 49–82.
- 10. Katalog arkhivnykh dokumentov i sootvetstvuyushchikh im tekstov Pushkina v «arkhivnykh tetradyakh» i v «Istorii Pugacheva» [Catalog of archival documents and their corresponding texts by Pushkin in the "archival notebooks" and in the "History of Pugachev"], in Ovchinnikov, R.V. *Pushkin v rabote nad arkhivnymi dokumentami («Istoriya Pugacheva»)* [Pushkin in the work on archival documents ("History of Pugachev")]. Leningrad: Nauka, 1969, pp. 190–265.

11. Pushkin po dokumentam arkhiva M.P. Pogodina [Pushkin according to the documents of the archive of M.P. Pogodin], in *Literaturnoe nasledstvo, t. 16/18 [A.S. Pushkin]* [Literary heritage, vol. 16/18 [A.S. Pushkin]]. Moscow: Zhurnal'no-gazetnoe ob"edinenie, 1934, pp. 679–724.

(Articles from Scientific Journals)

- 12. Panchenko, A.M. Samozvanets [Pretender], in Zvezda, 2005, no. 12, pp. 160–170.
- 13. Shenrock, V.I. Nikolay Mikhaylovich Yazykov. 1803–1846 gody. Biograficheskiy ocherk. Okonchanie [Nikolay Mikhailovich Yazykov. 1803–1846 years, Biographical sketch. End], in *Vestnik Evropy*, 1897, vol. 6, no. 12, pp. 597–651.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

- 14. Grot, Ya.K. Prigotovitel'nye zanyatiya Pushkina dlya istoricheskikh trudov [Pushkin's preparatory classes for historical works], in Grot, Ya.K. *Pushkin, ego litseyskie tovarishchi i nastavniki: Neskol'ko statey Ya. Grota s prisoedineniem i drugikh materialov* [K. Pushkin, his Lyceum comrades and mentors: Several articles by Ya. Groth with the addition and other materials]. Saint-Petersburg: Tipografiya imperatorskoy akademii nauk, 1887, pp. 159–167.
- 15. Oksman, Yu.G. Pushkin v rabote nad «Istoriey Pugacheva» [Pushkin in the work on the "History of Pugachev"], in *Literaturnoe nasledstvo*, t. 16/18 [Aleksandr Pushkin] [Literary heritage, vol. 16/18 [A.S. Pushkin]]. Moscow: Zhurnal'no-gazetnoe ob"edinenie, 1934, pp. 443–466.
- 16. Petrunina, N.N. Pushkin na puti k romanu v proze: «Dubrovskiy» [Pushkin on the way to the novel in prose: "Dubrovsky"], in *Pushkin: Issledovaniya i materialy*, t. 9 [Pushkin: Research and materials]. Leningrad: Nauka, 1979, pp. 141–167.

(Monographs)

- 17. Gillel'son, M.I., Mushina, I.B. *Povest' A.S. Pushkina «Kapitanskaya dochka». Kommentariy* [A.S. Pushkin's story "The Captain's Daughter". A comment]. Leningrad: Prosveshchenie, 1977. 192 p.
- 18. Lotman, Yu.M. *V shkole poeticheskogo slova: Pushkin, Lermontov. Gogol'* [At the school of the poetic word: Pushkin, Lermontov. Gogol]. Moscow: Prosveshchenie, 1988. 352 p.
- 19. Platt, K. Terror and Greatness: Ivan and Peter as Russian Myths. Ithaca: Cornell University Press, 2011. 294 p.
- 20. Rosenshield, G. Pushkin and the Genres of Madness: The Masterpieces of 1833. Madison: University of Wisconsin Press, 2003. 280 p.
- 21. Wolfe, A.N. (1929) *Dnevniki (Lyubovnyy byt pushkinskoy epokhi). 1827–1842* [Diaries (Love life of the Pushkin era). 1827–1842]. Moscow: Federatsiya, 1929. 445 p.

УДК 140.8: 821(47) ББК 87.3: 83.3(2)

Анастасия Георгиевна Гачева

Институт мировой литературы имени А.М. Горького Российской академии наук, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела новейшей русской литературы и литературы русского зарубежья, Россия, Москва, email: a-gacheva@yandex.ru

Творчество Ф.М. Достоевского как пролог к рождению русского космизма¹

Аннотация. Творчество Ф.М. Достоевского рассматривается как идейно-художественное предварение течения русской мысли, которое сформировалось в России в последней четверти XIX века и получило название «русский космизм». Показано значение идей и образов героев Ф.М. Достоевского в формировании онтологии, антропологии, этики, историософии, эсхатологии русского космизма. Утверждается, что бунт героев Достоевского против идеи тепловой смерти Вселенной стимулировал философов-космистов на создание идеи антиэнтропийной сущности жизни и труда человека. Представление писателя о Христе как «идеале человека во плоти», его вера в Боговоплощение объясняются исходя из свойственной писателю и философамкосмистам идеи нравственного истолкования догмата. Показано, что Достоевский, как и русские космисты, представляет мир и человека с точки зрения деонтологии, в свете того, чем они должны быть. Идеи Достоевского являются предтечей идеи истории как работы спасения, которая получила развитие в философии Н.Ф. Федорова и христианских космистов.

Ключевые слова: творчество Ф.М. Достоевского, русский космизм, антропология космизма, идея оправдания истории, движение от существующего к долженствующему

Anastasia Georgievna Gacheva

A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Doctor of Philology, Leading researcher at the Department of modern Russian literature and literature of Russia Abroad, Russia, Moscow, email: a-gacheva@yandex.ru

The work of F.M. Dostoevsky as a prologue to the birth of Russian Cosmism

Abstarct. The work of F.M. Dostoevsky is considered a kind of ideological and artistic precedence of Russian thought that was formed in Russia in the last quarter of the XIX century and was called "Russian cosmism". The importance of Dostoevsky's ideas and images in the formation of ontology, anthropology, ethics, historiosophy, eschatology of Russian cosmism is shown. The revolt of Dostoevsky's heroes against the idea of the thermal death of the universe stimulated cosmist philosophers to create the idea of the antientropic essence of human life and work. The writer's idea of Christ as the "ideal of man

¹ Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда (РНФ, проект № 17-18-01432-П). This research was supported by the Russian Science Foundation grant to the Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (RSF, project no. 17-18-01432-П).

[©] Гачева А.Г., 2022

in the flesh" and his belief in the Incarnation of God are explained on the basis of the idea of moral interpretation of dogma peculiar to the writer and cosmist philosophers. It is shown that Dostoevsky, like Russian cosmists, represents the world and man from the point of view of deontology, in the light of what they should be. He is one of the forerunners of the idea of history as a work of salvation, the development of which was given by N.F. Fedorov and Christian cosmists.

Key words: the work of F.M. Dostoevsky, Russian cosmism, anthropology of cosmism, the idea of justifying history, the movement from the existing to the due

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.3.140-158

Введение

Течение философской и научной мысли России, получившее название «русский космизм»², возникает во второй половине XIX в. К этому течению, в лоне которого формировалось представление о человеке как творческой силе развития мира, инстанции самосознания природы, относят не только Н.Ф. Федорова, Н.А. Умова, К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского, А.Л. Чижевского, но и деятелей русской религиозной философии В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, согласно которым человек «должен прославлять Творца своей творческой динамикой в космосе»³. Меняя ракурс взгляда на человека с социального на онтологический, философы-космисты утверждают, что человек — не просто представитель государства, нации, политической группы, идеологии, но, прежде всего, «единственное в своем роде природное, космическое существо»⁴, в котором природа «приходит к самосознанию, начинает не только сознавать себя, но и управлять собою»⁵. Новый активно-творческий этап развития мира, который начинается с появлением че-

_

² См.: Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-пресс, 1993 [1]; Хайруллин К.Х. Философия космизма. Казань: Дом печати, 2003 [2]; Оносов А.А. Культурно-волюционная деонтология: социальные проекции русского космизма. М.: Изд-во МГУ, 2006 [3]; Казютинский В.В. Космизм классический и космизм современный // «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров: в 2 т. Т. 1. М.: Пашков дом, 2010. С. 125–156 [4]; Young G. Russian cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers. N.Y., 2012 [5]; Гачева А.Г., Семенова С.Г. О космизме в энциклопедическом жанре // Московский Сократ: сб. науч. ст. М.: Академический проект, 2018. С. 291–316 [6]; Гачева А.Г. Русский космизм в идеях и лицах. М.: Академический проект, 2019 [7]; Семенова С.Г. Созидание будущего: философия русского космизма. М.: Ноократия, 2020 [8]. См. также специальные выпуски журнала Slavica Occitania: Le cosmisme russe. № 46. 2018 [9]; Le cosmisme russe. II. Nikolai Fiodorov. № 47, 2018 [10].

³ См.: Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1994. С. 93 [11].

⁴ См.: Семенова С.Г. Русская литература XIX–XX вв.: От поэтики к миропониманию. М.: Академический проект, Парадигма, 2016. С. 21 [12].

⁵ 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. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. С. 239 [13].

ловека, ведет к созданию ноосферы, определяемой как творчески организованная часть природного мира, «живого вещества», вовлеченного в орбиту преобразовательной деятельности человечества. Ее аналогом в религиознофилософской системе координат выступает Царствие Божие XX главы «Откровения Иоанна Богослова», где достигается гармония между Богом и преображенной природой. Утверждая идею оправдания истории, русский космизм формирует представление о том, что историческая деятельность человечества должна быть направлена на созидание совершенного общества, в котором правда личности будет примирена с правдой всех, социальные связи построены не на внешнем, юридико-экономическом законе, а на законе любви, национальная автаркия сменится идеей вселенскости человечества. Космисты стремились внести нравственное начало не только в историю, но и в природу, выдвигая идею регуляции природы, преодоления природного порядка существования, который основан на вытеснении, борьбе существ, пожирании, смерти.

В становлении философской оптики русских космистов большую роль играла русская литература, исполнявшая, по справедливому суждению С.Г. Семеновой, роль особой образно-художественной философии⁶. Русская философская поэзия в лице Г.Р. Державина, Е.А. Боратынского, М.Ю. Лермонтова, Ф.И. Тютчева, с одной стороны, утверждала бытийное достоинство человека («Я связь миров, повсюду сущих»⁷), а с другой – остро поставила вопрос о разладе сознающего, чувствующего «я» с бессознательно живущим природным миром. В.Ф. Одоевский, автор первого русского футурологического романа «4338 год» (1835 г.) и философского романа «Русские ночи» (1844 г.), размышлял об аксиологии исторического действия, о субъект-субъектном, а не субъект-объектном отношении человека к природе, о «новой науке», соединяющей «знание ума» и интуицию, о «новом искусстве», способном к целостному охвату реальности⁸. Но особое значение для формирования антропологии, философии истории, этики, эстетики русского космизма имело творчество Ф.М. Достоевского. Недаром ведущие представители этого философского течения были внимательными читателями его романов и публицистики. А двое из них -Н.Ф. Федоров и В.С. Соловьев – не просто являлись современниками писателя и вели с ним духовно-творческий диалог, но стояли на одной религиознофилософской платформе, которая затем стала опорой становления и роста русской религиозно-философской мысли начала XX века.

Несмотря на то, что темы «Достоевский и Федоров» и «Соловьев и Федоров» не раз становились предметом внимания историков русской мысли и литературы как в России, так и за рубежом⁹, несмотря на то, что ряд исследова-

 $^{^{6}}$ См.: Семенова С.Г. Русская литература XIX–XX вв.: От поэтики к миропониманию. С. 6.

⁷ См.: Державин Г.Р. Бог // Державин Г.Р. Стихотворения. Л.: Сов. писатель, 1957. С. 116 [14].

⁸ См.: Одоевский В.Ф. Русские ночи. М.: Наука, 1975 [15].

 $^{^9}$ См.: Баршт К.А. «Научите меня любви…». К вопросу о Н.Ф. Федорове и Ф.М. Достоевском // Простор. 1989. № 7. С. 159–167 [16]; Сараскина Л.И. Радикальная утопия о всеобщем воскреше-

телей космизма причисляет самого Достоевского к художественной ветви этого течения 10, содержательный анализ творчества писателя с точки зрения тем и идей, которые затем станут стержневыми в идеосфере космизма, далеко еще не исчерпан. Более того, сложность выявления в творчестве писателя протокосмистских идей обусловлена разницей подходов исследователей к самому феномену русского космизма. Так, для одних ученых космизм отождествляется с космическим чувством, для других понятие русского космизма расширяется на весь материк русской культуры 11, для третьих, напротив, резко сужается 12 и не включает в себя деятелей русской религиозной философии В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, для четвертых — сближается с эзотеризмом и теософией 13. Творчество Достоевского интерпретируется в контексте разных пониманий космизма, и в результате мы получаем различные ответы на вопрос о том, в чем писатель предвосхищает русский космизм.

Ниже мы будем говорить о творчестве Достоевского как прологе к рождению русского космизма, опираясь на ту трактовку космизма, которая была предложена С.Г. Семеновой, легла в основу антологии «Русский космизм» и работ С.Г. Семеновой, собранных в книге «Созидание будущего: Философия русского космизма»¹⁴. Согласно этому подходу, конститутивной чертой русского космиз-

нии и реальность зла. Учение Н.Ф. Федорова в контексте убийства Ф.П. Карамазова // Сараскина Л.И. Достоевский в созвучиях и притяжениях (от Пушкина до Солженицына). М.: Русский путь, 2006. С. 320–341 [17]; Семенова С.Г. Русская литература XIX—XX вв.: От поэтики к миропониманию. С. 244–270 [12]; Комарович В.Л. Отцеубийство и учение Н.Ф. Федорова о «телесном воскрешении» // Комарович В.Л «Весь устремление»: Статьи и исследования о Ф.М. Достоевском / сост., отв. ред. и автор вступ. ст. О.А. Богданова. М.: ИМЛИ РАН, 2018 [18]; Гачева А.Г. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров: Встречи в русской культуре. М.: ИМЛИ РАН, 2008 [19]; Никитин В.А. Владимир Соловьев и Николай Федоров // Символ. 1990. № 23. С. 279–300 [20]; Семенова С.Г. Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990. С. 94–111 [21]; Семенова С.Г. «Смысл любви» Владимира Соловьева // Семенова С.Г. Тайны Царствия Небесного. М., 1994. С. 358–370 [22]; Носов А.А. Реконструкция 12-го «Чтения по философии религии» В.С. Соловьева // Символ. 1992. № 28. С. 252, 257–258 [23]; Козырев А.П. Наукоучение Владимира Соловьева // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997. С. 23–31 [24]; Гачева А.Г. В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров: История творческих взаимоотношений // Н.Ф. Федоров: рго et contra: в 2 кн. Кн. 1. М.: РХГИ, 2004. С. 937–963 [25].

- ¹⁰ См.: Демин В.Н. Русский космизм вчера, сегодня, завтра. М.: ЛЕНАНД, 2014. Ч. 1: Русский космос [26]; Карако П.С. Идеи космизма в литературном наследии Ф.М. Достоевского (к 200-летию со дня рождения) // Вестник ВГУ. Сер.: Философия. 2021. № 2. С. 32–46 [27].
- ¹¹ См.: Куракина О.Д. Русский космизм как социокультурный феномен. М.: МФТИ, 1993 [28]; Демин В.Н. Русский космизм вчера, сегодня, завтра [26].
- ¹² См.: Гиренок Ф.И. Экология. Цивилизация. Ноосфера. М.: Наука, 1987 [29]; Гиренок Ф.И. Русские космисты. М.: Знание, 1990 [30]; Die Neue Menschheit: Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Frankfurt am Main, 2005 [31]; Гройс Б. Русский космизм: Антология. М.: ООО «Ад Маргинем-пресс», 2015 [32].
- ¹³ См.: Шапошникова Л.В. Вестники Космической эволюции: в 2 т. М.: Международный центр Рерихов, 2012 [33].
- 14 См.: Русский космизм: Антология философской мысли. С. 3–33; Семенова С.Г. Созидание будущего: философия русского космизма. С. 5–150.

ма является идея активно-творческой эволюции, находящая параллель в идее активного христианства Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева и др. Синкретическим родоначальником философии космизма является Н.Ф. Федоров, выделяются две ветви течения — естественнонаучная (Н.А. Подолинский, К.Э. Циолковский, Н.А. Умов, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский, Н.Г. Холодный, В.Ф. Купревич) и религиозно-философская (В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев). Представители естественно-научной ветви космизма утверждают, что эволюционный процесс имеет направленный, восходящий характер, рассматривают жизнь, сознание, творческую деятельность человечества как ключевой фактор развития Земли и Вселенной. Представители религиозно-философской ветви космизма подчеркивают, что человек является соработником Творца в деле преображения мира в Царствие Божие и основывают его активность на заповеди «обладания землей», данной роду людскому в начале времен.

Ф.М. Достоевский против идеи тепловой смерти Вселенной

В 1931 г. В.И. Вернадский в докладе «Изучение явлений жизни и новая физика» указал на противоречие между научной картиной мира и человеческой жизнью, подчеркивая, что в современной картине мира человек «сведен на положение ничтожной подробности в Космосе» Пафос мысли ученого состоял в том, чтобы ввести человека в физическую картину мира, указать на неслучайность появления его в природе, определить его место и назначение в бытии. Сам Вернадский, создавая учение о ноосфере, назвал человеческий разум «великой геологической, быть может, космической силой» важнейшим фактором развития планеты Земля. Вслед за С.А. Подолинским и Н.А. Умовым он выдвигал идею антиэнтропийной сущности жизни, мысли и труда человека и тем самым возвращал человеку смысл, отнятый у него тогда, когда в мир вошла идея тепловой смерти Вселенной.

Будучи сформулирована в 1865 г. Р. Клаузиусом, немецким физиком, одним из создателем термодинамики, идея тепловой смерти Вселенной стала настоящим вызовом феномену жизни и феномену человека. Новейшая научная мысль, заявляя о неизбежном конце Вселенной, фактически обессмысливала оба эти феномена, рождая пессимистическую картину мира. Космисты выступали против онтологического пессимизма, и художественного предтечу своих идей они обрели в Достоевском.

Именно Достоевский еще в 1860–1870-е годы остро ощутил и представил художественно невозможность для человека существовать в бытии, над кото-

¹⁵ См.: Вернадский В.И. Изучение явлений жизни и новая физика // Известия АН СССР, 1931. Вып. 3. С. 403 [34].

¹⁶ См.: Вернадский В.И. Автотрофность человечества // Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-пресс, 1993. С. 288 [35].

рым висит дамоклов меч тотального уничтожения, невозможность примириться с тем, что человек в природе ничего не значит, что его сознание – «болезнь» и не нужно природному целому. Его герои бунтуют против мироздания, которому угрожает тотальный, бессмысленный «нуль». Перспектива, что через миллионы лет «земля обратится в ледяной камень и будет летать в безвоздушном пространстве с множеством таких же ледяных камней»¹⁷, делает нынешнее существование человека бессмысленной пыткой. Писатель размышляет о феномене идейного самоубийства, представляющем собой протест против законов природы, которая создала человека существом, сознающим дисгармонии мира и испытывающим от этого сознания неизбывную муку: «...В самом деле: какое право имела эта природа производить меня на свет, вследствие каких-то там своих вечных законов? Я создан с сознанием и эту природу сознал: какое право она имела производить меня, без моей воли на то, сознающего? Сознающего, стало быть страдающего. <...> И для чего устроиваться и употреблять столько стараний устроиться в обществе людей правильно, разумно и нравственно праведно? На это, уж, конечно, никто не сможет дать мне ответа. Все, что мне могли бы ответить, это: "чтоб получить наслаждение". Да, если б я был цветок или корова, я бы и получил наслаждение. Но, задавая, как теперь, себе беспрерывно вопросы, я не могу быть счастлив, даже и при самом высшем и непосредственном счастье любви к ближнему и любви ко мне человечества, ибо знаю, что завтра же все это будет уничтожено: и я, и все счастье это, и вся любовь, и все человечество – обратимся в ничто, в прежний хаос... Не буду и не могу быть счастлив под условием грозящего завтра нуля» [37, с. 146–147].

Идейный самоубийца из главы «Приговор» в «Дневнике писателя» 1876 года убивает себя, видя в этом поступке акт свободы, единственно остающийся человеку, фатально стреноженному природной необходимостью, встающему лицом к лицу с неизбежностью смерти. Подобно парадоксалисту из «Записок из подполья» (1864 г.), который стучит кулаком в «каменную стену», он не готов примириться с дисгармонией природы. Подобно Ипполиту Терентьеву в романе «Идиот», которому слепая сила природы представляется в виде тарантула, он не хочет видеть целесообразности в законе всеобщего поядения. И в то же время он не готов согласиться на компромисс, на счастье бессознательно живущих существ, которые гармонично и счастливо проходят свой земной путь, не зная, что они смертны и что смертна Вселенная.

Именно из этого последнего отчаяния, из крайней точки бунта и неприятия миропорядка, в котором естественна смерть, рождается стремление создать иную модель миропорядка, которая основана на представлении о неслучайности появления человека в природе. И философы-космисты эту модель создают. Через полтора года после того, как Достоевский вводит в «Дневник писателя»

 $^{^{17}}$ См.: Достоевский Ф.М. Подросток // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 13. Л.: Наука, 1975. С. 49 [36].

исповедь идейного самоубийцы, он получает письмо Н.П. Петерсона, друга философа Н.Ф. Федорова, и приложенную к письму статью, излагающую идеи Федорова. В ответ героям Достоевского, утверждающим, что сознание человека — болезнь и не нужно природе, в письме звучит чеканная формула: «Природа в человеке достигла сознания коренных недостатков своего настоящего состояния и чрез него же, чрез человека, чрез его действие силится перейти в высшее состояние» [38, с. 510]. В этом ответе — манифестация новой картины мира, новой традиции осмысления Жизни и человека, которую утверждают философы-космисты. Человек предстает здесь как существо, через которое мироздание получает шанс подняться на новую творческую ступень развития. Природа через человека начинает сознавать саму себя, ужасаться действующим в ней законам пожирания, борьбы существ, смерти, распада. И через человека, через его созидательное действие в мире природа движется к совершенству, к состоянию всеединства, бессмертия, абсолютной гармонии.

Это состояние всеединства, к которому должно прийти бытие, сам Достоевский рисует в знаменитой записи у гроба первой жены от 16 апреля 1864 года: «Мы будем – лица, не переставая сливаться со всем» 18. «Каждое я» воскреснет «в общем Синтезе» 19. Идея тепловой смерти Вселенной еще не прозвучала, но Достоевский фактически уже дает ответ на нее: всеобщее воскресение и единство в любви противостоят смертному распаду мира. На новом витке образ преображенной Вселенной возникает в романе «Братья Карамазовы» в символическом сне-видении Каны Галилейской, после которого следует другая говорящая сцена: Алеша, положительно прекрасный герой Достоевского, выходит из монастырской кельи и видит раскинувшееся над ним звездное небо. Он чувствует свою сопричастность необъятной Вселенной и, падая на землю в слезном целовании своей родной колыбели, чувствует, как «нити от всех этих бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его»²⁰. С земли герой встает обновленным. Он больше не чувствует себя «слабым юношей»²¹, перед нами человек-деятель, знающий, что он – не песчинка и не quantité négligeable в порядке природы, но средоточие бытия, надежда всего универсума.

В свете идей космизма получает новый смысловой объем призыв старца Зосимы к неустанному деланию, к подвигу деятельной любви. Звуча в унисон с Н.Ф. Федоровым и предваряя построения представителей христианской ветви русского космизма В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Достоевский утверждает человека как соработника Бога в деле спа-

 $^{^{18}}$ См.: Достоевский Ф.М. Записи публицистического и литературно-критического характера из записных книжек и тетрадей 1960–1965 гг. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 20. Л.: Наука, 1981. С. 174 [39].

¹⁹ Там же.

 $^{^{20}}$ См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Кн. I–X // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. С. 328 [40].

²¹ Там же.

сения Вселенной от гибели, исцеления ее от смерти, преображения порядка природы в совершенный миропорядок, основанный не на вытеснении и пожирании, а на любви, не на смерти, а на абсолютной, торжествующей жизни.

Богочеловечность как подлинная норма человеческого

Ф.М. Достоевского и русских космистов сближает деонтологический подход к миру и человеку. Подлинной нормой мира является для них не нынешний смертный порядок природы, а преображенная Вселенная, в которой не будет смерти, подлинной нормой человека - Христос, «вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек» [39, с. 172], подлинной нормой общества – Троица, ипостаси которой соединены неслиянно и нераздельно, и эта связь есть связь любви. «Бог есть идея человечества собирательного, массы, всех», – записывает Достоевский в набросках статьи «Социализм и христианство» (1864 г.) [39, с. 191]. Идеи Достоевского перекликаются с идеями Н.Ф. Федорова и предваряют идеи христианских космистов в той части, где Достоевский стремится трактовать христианские догматы как заповеди, видит в них модели совершенного устроения жизни²².

В отличие от Д. Штрауса и Э. Ренана, отрицавших богочеловечность Христа и реальность Его воскресения, Достоевский утверждает, согласно с Халкидонским догматом, единство и равноправность двух природ, Божественной и человеческой, во Христе. Богочеловечность Христа предстает у него как залог обожения человека, возможности преображения его духовного и физического естества: «Да Христос и приходил за тем, чтоб человечество узнало, что земная природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не то что в одной только мечте и в идеале, что это и естественно и возможно $>>^{23}$.

Христос для Достоевского и христианских космистов не только проповедник добра и любви, но и, прежде всего, победитель смерти. Его Воскресение - залог всеобщего воскресения, и оно, с точки зрения Федорова и космистов федоровской ориентации А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева, не должно быть только предметом религиозного чаяния, но должно быть осуществлением чаемого. Космисты говорят о необходимости уподобления человека Христу не только в нравственной природе (любовь к Богу и ближним, послушание Небесному Отцу, терпение страданий), но и в делах – регуляции разрушительных стихий, исцеления больных, воскрешения умерших. Ибо, с их

²² См. подробнее: Гачева А.Г. Богословие Ф.М. Достоевского и проблема нравственного истолкования догмата в русской богословской и философской мысли XIX-XX вв. // Богословие Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2021. С. 21-156 [41].

²³ Цит. по: Тихомиров Б.Н. Заметки на полях Академического полного собрания сочинений Достоевского (уточнения и дополнения) // Достоевский и мировая культура. Альманах № 15. СПб., 2000. C. 234 [42].

точки зрения, в мире, подвластном смерти, никакая прочная гармония невозможна. Богочеловечность Христа становится онтологическим обоснованием будущего преображения и человека, и мира.

Достоевский, в молодости переживший стояние на эшафоте, помнил, как перед лицом смерти он спрашивал Н.А. Спешнева: «Мы будем там со Христом?» и получил на это безжалостный ответ: «Горсткой праха». Сюжеты его романов и судьбы его героев свидетельствуют, что никакая гармония, никакое братство невозможны в мире, пока в нем существует смерть, являющаяся источником дисгармонии. Роман «Идиот», создававшийся под знаком утраты любимой дочери писателя, его первенца Сони, демонстрирует эту мысль. Это мир, в котором Христос не победил смерть, не воскрес, а значит, смерть – попрежнему царица Вселенной. Определяющий символический образ романа – картина «Христос в могиле» Ганса Гольбейна младшего. Она висит в доме Рогожина, и ее образ возникает в исповеди умирающего Ипполита Терентьева. Глубоко переживая распятие Иисуса Христа, герой проклинает «темную, наглую и бессмысленно-вечную силу, которой все подчинено», уподобляя смерть бездушной машине, что «раздробила и поглотила в себя, глухо и бесчувственно великое и бесценное существо»²⁴. Он бунтует против миропорядка, построенного на всесилии смерти.

Так же стреножат законы природы и князя Мышкина, который в подготовительных материалах к роману назван «Князь Христос». Христоподобный герой бессилен против нравственных и физических страданий, не может преодолеть ни страстных порывов Рогожина, ни надрыва Настасьи Филипповны, ни страданий Ипполита Терентьева, обреченного умереть от чахотки. Мышкин поражен эпилепсией, а в конце романа в нем и вовсе гаснет искра сознания, что в символическом плане романа уподобляет его мертвому Христу Гольбейна.

Завершив роман «Идиот» и начав роман «Бесы», Достоевский в подготовительных материалах к своей новой вещи записывает: «Христос-человек не есть Спаситель и источник жизни» [44, с. 179]. И в последнем романе писателя «Братья Карамазовы» центрообразом является Христос-Богочеловек. Во вставной новелле «Великий инквизитор» Христос не произносит нравственных проповедей, Он творит дело дел — воскрешает умершую девушку, а в символическом видении Каны Галилейской претворяет воду в вино, преображает смертное в бессмертное, конечное — в бесконечное.

Воскресительное действие основано на любви. Коля Красоткин, скорбя об умершем Илюшечке, восклицает в финале романа: «И если б только можно было его воскресить, то я бы отдал все на свете!», вызывая отклик Алеши: «Ах, и я тоже!»²⁵. На любви основано и взаимодействие между человеком и миром —

 $^{^{24}}$ См.: Достоевский Ф.М. Идиот // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 8. Л.: Наука, 1973. С. 339 [43].

 $^{^{25}}$ См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Кн. XI–XII. Эпилог // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 15. Л.: Наука, 1976. С. 194 [45].

недаром старец Зосима проповедует любовь «ко всякому созданию Божию» ²⁶. Любовь в художественно-философском мире писателя предстает универсальным принципом мироотношения. И именно так происходит в русском космизме, где любовь выступает как основа космического жизнечувствия. Человек не атомарен, но связан с другими людьми и с миром. Он сопричастен всему в бытии, способен любовно вместить в свое сердце и землю, и растения, и животных, и далекие звезды, становясь их водителем к совершенству. Очень точно выразил этот принцип П.А. Флоренский: «Человеку-мужу надлежит любить Мир-жену, быть с нею в единении, возделывать ее и ходить за нею, управлять ею, ведя ее к просветлению и одухотворению и направляя ее стихийную мощь и хаотические порывы в сторону творчества, чтобы явился в твари ее изначальный космос» [46, с. 440].

Оправдание истории. Активно-творческая эсхатология

Достоевский предваряет философов-космистов и в их взгляде на историю. Ему так же близка идея оправдания истории, как близка она Н.Ф. Федорову, В.С. Соловьеву, С.Н. Булгакову, Н.А. Бердяеву, А.К. Горскому, Н.А. Сетницкому, В.Н. Муравьеву. Эти мыслители представляют историю как богочеловеческий процесс, в котором человеческий род преображает землю, а затем всю Вселенную в Царствие Божие. Они не принимают дуализма земного и небесного и выступают против мироотрицающего уклона в христианстве, против пассивного и пессимистического взгляда на земную жизнь человечества, согласно которому история в финале времен катастрофически обрывается. С их точки зрения, мир не сгорает в огне гнева Божия, а преображается под влиянием Христовой истины, которая прорастает в нем, как горчичное зерно, подобно закваске сбраживает тесто истории²⁷. По формулировке Федорова, история есть «осуществление Благой Вести»²⁸, исполнение обетования Всеобщего Воскрешения, началом которого является Воскресение Христово. Христианство в представлении русских космистов должно выйти за стены храма, возглавить общее дело, ориентировать в благом направлении все сферы жизни: науку, искусство, технику, экономику, педагогику, международные отношения. Пафос философов-космистов – в коренном изменении целеполагания, в «обращении орудий разрушения в орудия спасения», в переводе на рельсы спасения жизни и созидательного строительства будущего всех сфер дела и творчества человека. Даже армия, с точки зрения Федорова, должна преобразиться, обращая

_

²⁶ См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Кн. I–X. С. 189.

²⁷ См.: Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 399 [47].

²⁸ См.: Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. С. 146 [48].

находящийся в ее распоряжении интеллектуальный, технический, организационный потенциал не на военные столкновения, а на регуляцию природы, борьбу с засухами, наводнениями, землетрясениями, с естественными и рукотворными бедствиями.

Философы-космисты выдвигали перед человечеством в истории поистине вселенскую задачу и при этом подчеркивали, что всякая попытка ее редукции приводит к ложным моделям истории, ведет историческое действие в тупик. Достоевский был с ними солидарен. В его творчестве разворачивалась критика идеи линейного прогресса, адепты которого отрицают прошедшее ради будущего и стремятся устроить секулярный рай на земле при существовании смерти и греховном состоянии человеческих душ. И одновременно он вступал в полемику со сторонниками идеи краха и неудачи истории, одним из которых был К.Н. Леонтьев. Исторический пессимизм, с точки зрения Достоевского, чреват формулой «все позволено», личным и государственным эгоизмом, пресловутым «живи в свое пузо»²⁹.

В романе «Братья Карамазовы» писатель художественно противопоставляет два образа веры — мироотрицающую веру отца Ферапонта и радостную, открытую людям и миру веру старца Зосимы. Зосима выступает за расширение любви, призывает к воспитанию в себе милосердного сердца, способного раскрыться не только каждому нуждающемуся человеку, но и всему в бытии. Идее одиночного самоспасения он противопоставляет служение любви, и в этом служении видит основу подлинного спасения: «Спасая других, сам спасаешься», — так передает позицию старца Достоевский в черновиках к роману [45, с. 244].

Ложным идеалам истории писатель противопоставляет христианский идеал созидания Царства Христова, образ будущей «великой, общей гармонии, братского, окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону!»³⁰. Звучащая у него идея обращения государства и общества в Церковь корреспондирует с идеей общества по типу Троицы, которую развивал Н.Ф. Федоров, и является прологом к идее общества-Церкви В.С. Соловьева и С.Н. Булгакова. А трактовка тысячелетнего Царства Христова, согласно которой в миллениуме предполагается не только духовное, но и физическое преображение человека («Миллениум: не будет жен и мужей»³¹, «Откажется человек от питания, от крови: злаки»³²), вносит свой вклад в становление эсхатологической концепции русских космистов, согласно которой тысячелетнее Царство Христово является ступенью к Небесному Иерусалиму, точнее, стадией его становления.

_

 $^{^{29}}$ См.: Достоевский Ф.М. Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880—1881 гг. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 27. Л.: Наука, 1984. С. 51 [49].

 $^{^{30}}$ См.: Достоевский Ф.М. Пушкин (Очерк) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984. С. 148 [50].

³¹ См.: Достоевский Ф.М. Бесы. Подготовительные материалы. С. 182.

³² См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Кн. XI–XII. Эпилог. С. 246.

Достоевский утверждает характерный для русского космизма идеал преображения на нравственных началах всех областей знания и действия. Он стремится к преодолению дуализма сакрального и светского, Церкви и культуры. Именно в этом смысл символического жеста старца Зосимы, посылающего Алешу из монастыря в мир. Подобно Федорову, он противопоставляет секулярной науке, отрицающей в человеке образ и подобие Божие, науку, которая становится помощницей веры. Писатель стремится высветлить даже сферу политики, противопоставляя борьбе национальных и государственных эгоизмов идею христианской политики. Он утверждает, что евангельский закон любви и братства должен быть обращен не только к конкретной личности, но и к государственным и общественным организмам. Принятие этого закона знаменует начало перерождения социального целого в духе евангельской любви.

Идея оправдания истории — основа активно-творческой эсхатологии русских космистов, согласно которой конец мира — не катастрофа, а преображающее, жизнетворческое действие, в котором соединяются человеческое усилие и Благодать. И одновременно эта идея соединена со стремлением к апокатастасису, с протестом против идеи вечного ада, неизбывных мучений для грешников, с утверждением того, что, поворачивая историю на Божьи пути, человеческий род открывает перспективу спасения всех.

Достоевский здесь также выступает собратом Федорова, Соловьева, Булгакова, Бердяева. Он ищет путей «восстановления погибшего человека» и в романе «Братья Карамазовы» противопоставляет правду Христа, всепрощающего и милосердного, Который сходит к людям в порыве сострадания и любви, разделяющей правде Великого инквизитора, что переносит страшный суд с неба на землю, сжигая во славу Бога сотни еретиков. Самый принцип художественного изображения персонажей у Достоевского основан на логике апокатастасиса: каждому герою он протягивает «луковку», как ангел «бабе злющей-презлющей» стремясь вытащить его из ада обособления, вывести к людям и миру.

Каким должен быть человек, осваивающий Вселенную?

Одна из важнейших идей русского космизма — идея выхода человечества в космос, действия в масштабах не только Земли, но и Вселенной. «Зритель безмерного пространства, зритель миров этого пространства, должен сделаться их обитателем и правителем», — писал Федоров [52, с. 244]. Будучи сознающей, мыслящей частью природы, человек должен быть деятелем не только земного, но и космического процесса. И заповедь обладания землей, данная Творцом человеку, философ общего дела трактовал расширительно — как завет существу, созданному по образу и подобию Божию, быть добрым хозяином и упра-

³³ См.: Достоевский Ф.М. [Предисловие к публикации перевода романа В. Гюго «Собор Парижской Богоматери»] // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 20. С. 28 [51].

³⁴ См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазова. Кн. I–X. С. 319.

вителем всего мироздания, восстановляя «мир в то благолепие нетления, каким он был до падения»³⁵. Регуляция космического процесса для Федорова — необходимое условие перехода природы в новое, совершенное, состояние. Без нее, по мысли философа, невозможно решить глобальные проблемы и на Земле.

Достоевский о выходе человечества в космос напрямую не говорил. Но, как заметил К.А. Баршт, исследовавший рисунки писателя на полях его рукописей, среди них встречаются образы зданий, арок, куполов, башен, как бы парящих в пространстве, устремленных в бесконечность и по самим своим формам порой производящим впечатление летящей ракеты. По мысли исследователя, Достоевский интуитивно создает образ архитектуры будущего, космической архитектуры, выводящей действие человека в просторы Вселенной³⁶.

Проектируя космическую экспансию человечества, русские космисты задавались не только вопросами техническими: как человеку выходить во Вселенную? Как должен измениться организм человека, чтобы он мог выдержать жесткие условия Космоса? — но и вопросом этическим: каким должен быть человек, осваивающий Вселенную? Н.Ф. Федоров вводит для характеристики человека будущего понятие совершеннолетия, возводя его не только к Канту, но и, прежде всего, ко Христу, к Его заповеди о совершенстве: «Будьте совершенны, как совершен отец Ваш Небесный» (Мф. 5: 48). В основу этики общего дела он полагает категории родства, братства, сыновства и отечества. Николай Умов, представитель естественно-научной ветви космизма, утверждает регулятором поведения человека в мире Логос (научное знание), неразрывный с Агапе (любовью). Циолковский проектирует «идеальный строй жизни», а В.И. Вернадский подчеркивает, что перед человечеством в эпоху ноосферы «открывается огромное будущее, если он поймет это и не будет употреблять свой разум и свой труд на самоистребление»³⁷.

Вопрос об этике человека будущего, об основаниях его действия в мире, волновал и Достоевского. Недаром выведенная им в подготовительных материалах к роману «Бесы» формула истинной веры звучала так: «Каяться, себя созидать, Царство Христово созидать» [44, с. 177]. На первое место выдвигалось покаяние, и именно оно вместе с трудом самосозидания становилось основанием созидания Царства Христова. А в 1877 г. Достоевский пишет «фантастический рассказ» «Сон смешного человека», герой которого попадает на другую планету, поразительно похожую на нашу Землю, но исполненную гармонии, являющую райское состояние человечества. По отношению к этому миру герой выступает как разрушитель, как микроб зла, поразивший мир невинных и доб-

_

³⁵ См.: Федоров Н.Ф. Супраморализм, или Всеобщий синтез (т.е. всеобщее объединение) // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. С. 401 [53].

 $^{^{36}}$ См.: Баршт К.А. Рисунки Достоевского в текстологическом аспекте // Достоевский Ф.М. Рисунки. М., 1995. С. 730 [54].

³⁷ См.: Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // Русский космизм: Антология философской мысли. С. 308 [55].

рых людей. Но затем, пережив раскаяние и вернувшись на землю, он начинает действовать не по закону эгоизма, а по закону любви. Именно действие, основанное на любви, полагает писатель основой совершеннолетнего, сознательного отношения к миру, и именно любовь является для него залогом «осуществления чаемого» (Евр. 11, 1).

Заключение

Таким образом, Ф.М. Достоевского можно считать предтечей русского космизма и его мировоззренческой составляющей. В творчестве писателя предвосхищены базовые антропологические и историософские идеи этого течения, заложены основы активно-христианской эсхатологии и этики космизма. Внутренняя близость идей и установок Достоевского зарождавшемуся течению космической мысли определила заочный диалог писателя с родоначальником русского космизма Н.Ф. Федоровым и очный – с его младшим современником В.С. Соловьевым, центральной темой творчества которого стала тема совершенного строя жизни и роли человека в его воплощении и на Земле, и во Вселенной.

Список литературы

- 1. Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-пресс, 1993. 368 с.
- 2. Хайруллин К.Х. Философия космизма. Казань: Дом печати, 2003. 369 с.
- 3. Оносов А.А. Культурно-эволюционная деонтология: социальные проекции русского космизма. М.: Изд-во МГУ, 2006. 146 с.
- 4. Казютинский В.В. Космизм классический и космизм современный // «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров. В 2 т. Т. 1. М.: Пашков дом, 2010. С. 125–156.
- 5. Young G. Russian cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers. N.Y., 2012. $296\,\mathrm{p}$.
- 6. Гачева А.Г., Семенова С.Г. О космизме в энциклопедическом жанре // Московский Сократ: сб. науч. ст. М.: Академический проект, 2018. С. 291–316.
 - 7. Гачева А.Г. Русский космизм в идеях и лицах. М.: Академический проект, 2019. 431 с.
- 8. Семенова С.Г. Созидание будущего: философия русского космизма. М.: Ноократия, 2020. 468 с.
 - 9. Slavica Occitania: Le cosmisme russe. 2018. № 46. 312 p.
 - 10. Slavica Occitania: Le cosmisme russe. II. Nikolai Fiodorov. 2018. № 47. 251 p.
- 11. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1994. С. 37–311.
- 12. Семенова С.Г. Русская литература XIX–XX вв.: От поэтики к миропониманию. М.: Академический проект, Парадигма, 2016. 890 с.
- 13. 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. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2 / сост., подгот. текста и коммент. А.Г. Гачевой, С.Г. Семеновой. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. С. 239.
 - 14. Державин Г.Р. Бог // Державин Г.Р. Стихотворения. Л.: Сов. писатель, 1957. С. 114–116.
- 15. Одоевский В.Ф. Русские ночи / изд. подгот. Б.Ф. Егоров [и др.]; примеч. Е.А. Маймина, М.И. Медового. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1975. 317 с.
- 16. Баршт К.А. «Научите меня любви…». К вопросу о Н.Ф. Федорове и Ф.М. Достоевском // Простор. 1989. № 7. С. 159–167.
 - 17. Сараскина Л.И. Радикальная утопия о всеобщем воскрешении и реальность зла. Уче-

- ние Н.Ф. Федорова в контексте убийства Ф.П. Карамазова // Сараскина Л.И. Достоевский в созвучиях и притяжениях (от Пушкина до Солженицына). М.: Русский путь, 2006. С. 320–341.
- 18. Комарович В.Л. Отцеубийство и учение Н.Ф. Федорова о «телесном воскрешении» // Комарович В.Л. «Весь устремление»: Статьи и исследования о Ф.М. Достоевском / сост., отв. ред. и автор вступ. ст. О.А. Богданова. М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 312–341.
- 19. Гачева А.Г. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров: Встречи в русской культуре. М.: ИМЛИ РАН, 2008. 576 с.
 - 20. Никитин В.А. Владимир Соловьев и Николай Федоров // Символ. 1990. № 23. С. 279–300.
 - 21. Семенова С.Г. Николай Федоров. Творчество жизни. М.: Сов. писатель, 1990. 383 с.
- 22. Семенова С.Г. «Смысл любви» Владимира Соловьева // Семенова С.Г. Тайны Царствия Небесного. М., 1994. С. 358–370.
- 23. Носов А.А. Реконструкция 12-го «Чтения по философии религии» В.С. Соловьева // Символ. 1992. № 28. С. 245–258.
- 24. Козырев А.П. Наукоучение Владимира Соловьева // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб.: Алетейя, 1997. С. 23–31.
- 25. Гачева А.Г. В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров: История творческих взаимоотношений // Н.Ф. Федоров: pro et contra. В 2 кн. Кн. 1. М.: РХГИ, 2004. С. 844–937.
- 26. Демин В.Н. Русский космизм вчера, сегодня, завтра. Ч. 1: Русский космос. М.: ЛЕНАНД, 2014. 194 с.
- 27. Карако П.С. Идеи космизма в литературном наследии Ф.М. Достоевского (к 200-летию со дня рождения) // Вестник ВГУ. Сер.: Философия. 2021. № 2. С. 32–46.
 - 28. Куракина О.Д. Русский космизм как социокультурный феномен. М.: МФТИ, 1993. 184 с.
 - 29. Гиренок Ф.И. Экология. Цивилизация. Ноосфера. М.: Наука, 1987. 180 с.
 - 30. Гиренок Ф.И. Русские космисты. М.: Знание, 1990. 61 с.
- 31. Die Neue Menschheit: Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Frankfurt am Main, 2005. 688 p.
 - 32. Гройс Б. Русский космизм: Антология. М.: ООО «Ад Маргинем-пресс», 2015. 235 с.
- 33. Шапошникова Л.В. Вестники Космической эволюции: в 2 т. М.: Международный Центр Рерихов, 2012. Т. 1. 444 с., Т. 2. 444 с.
- 34. Вернадский В.И. Изучение явлений жизни и новая физика // Известия АН СССР. 1931. Вып. 3. С. 403-437.
- 35. Вернадский В.И. Автотрофность человечества // Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-пресс, 1993. С. 288–303.
- 36. Достоевский Ф.М. Подросток // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 13. Л.: Наука, 1975. С. 5–455.
- 37. Достоевский Ф.М. Приговор // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 23. Л.: Наука, 1981. С. 146–148.
- 38. Петерсон Н.П. Чем должна быть народная школа? // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Традиция, 1999. С. 506–513.
- 39. Достоевский Ф.М. Записи публицистического и литературно-критического характера из записных книжек и тетрадей 1960-1965 гг. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 20. Л.: Наука, 1981. С. 152-205.
- 40. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Кн. І–Х // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. С. 5–508.
- 41. Гачева А.Г. Богословие Ф.М. Достоевского и проблема нравственного истолкования догмата в русской богословской и философской мысли XIX–XX вв. // Богословие Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2021. С. 21–156.
- 42. Тихомиров Б.Н. Заметки на полях Академического полного собрания сочинений Достоевского (уточнения и дополнения) // Достоевский и мировая культура. Альманах. № 15. СПб., 2000. С. 231–244.

- 43. Достоевский Ф.М. Идиот // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 8. Л.: Наука, 1973. С. 5–510.
- 44. Достоевский Ф.М. Бесы. Подготовительные материалы// Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 11. Л.: Наука, 1974. С. 58–332.
- 45. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Кн. XI–XII. Эпилог // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 15. Л.: Наука, 1976. С. 5–197.
- 46. Флоренский П.А. Макрокосм и микрокосм // Флоренский П.А. Сочинения: в 4 т. Т. 3(1). М.: Мысль, 2000. С. 440-447.
- 47. Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 339–350.
- 48. Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. С. 35–308.
- 49. Достоевский Ф.М. Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880—1881 гг. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 27. Л.: Наука, 1984. С. 42—87.
- 50. Достоевский Ф.М. Пушкин (Очерк) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984. С. 136–149.
- 51. Достоевский Ф.М. [Предисловие к публикации перевода романа В. Гюго «Собор Парижской Богоматери»] // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 20. Л.: Наука, 1981. С. 28–29.
- 52. Федоров Н.Ф. Падающие миры и противодействующее падению существо // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. С. 243–249.
- 53. Федоров Н.Ф. Супраморализм, или Всеобщий синтез (т.е. всеобщее объединение) // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. С. 358–441.
- 54. Баршт К.А. Рисунки Достоевского в историческом аспекте // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 18 т. Т. 17: Рисунки. М.: Воскресенье, 2005. С. 675–867.
- 55. Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-пресс, 1993, pp. 303–316.

References

(Sources)

Collected Works

- 1. Berdyaev, N.A. Smysl tvorchestva [The meaning of creativity], in Berdyaev, N.A. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva v 2 t., t. I* [Philosophy of creativity, culture and art in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Iskusstvo, 1994, pp. 37–311.
- 2. Dostoevskiy, F.M. Idiot [Idiot], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy: v 30 t., t.* 8 [Complete works in 30 vol., vol. 8]. Leningrad: Nauka, 1973, pp. 5–510.
- 3. Dostoevskiy, F.M. Besy. Podgotovitel'nye materialy [Demons. Preparatory materials], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy: v 30 t., t. 11* [Complete works in 30 vol., vol. 11]. Leningrad: Nauka, 1974, pp. 58–332.
- 4. Dostoevskiy, F.M. Podrostok [Adolescent], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie so-chineniy:* v 30 t., t. 13 [Complete works in 30 vol., vol. 13]. Leningrad: Nauka, 1975, pp. 5–455.
- 5. Dostoevskiy, F.M. Brat'ya Karamazovy. Kn. I–X [The Brothers Karamazov. Book I–X], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy: v 30 t., t. 14* [Complete works in 30 vol., vol. 14]. Leningrad: Nauka, 1976, pp. 5–508.
- 6. Dostoevskiy, F.M. Brat'ya Karamazovy. Kn. XI–XII. Epilog [The Brothers Karamazov. Book XI–XII. Epilogue], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy: 30 t., t. 15* [Complete works in 30 vol., vol. 15]. Leningrad: Nauka, 1976, pp. 5–197.

- 7. Dostoevskiy, F.M. [Predislovie k publikatsii perevoda romana V. Gyugo «Sobor Parizh-skoy Bogomateri»] [Preface to the publication of the translation of the novel by V. Hugo "Notre Dame de Paris"], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy:* v 30 t., t. 20 [Complete works in 30 vol., vol. 20]. Leningrad: Nauka, 1981, pp. 28–29.
- 8. Dostoevskiy, F.M. Zapisi publitsisticheskogo i literaturno-kriticheskogo kharaktera iz zapisnykh knizhek i tetradey 1960–1965 gg. [Journalistic and literary-critical notes from notebooks and notebooks of 1960–1965], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy: v 30 t., t. 20* [Complete works in 30 vol., vol. 20]. Leningrad: Nauka, 1981, pp. 152–205.
- 9. Dostoevskiy, F.M. Prigovor [Verdict], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy: v 30 t., t. 23* [Complete works in 30 vol., vol. 23]. Leningrad: Nauka, 1981, pp. 146–148.
- 10. Dostoevskiy, F.M. Pushkin (Ocherk) [Pushkin (Essay)], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy:* v 30 t., t. 26 [Complete works in 30 vol., vol. 26]. Leningrad: Nauka, 1984, pp. 136–149.
- 11. Dostoevskiy F.M. Zapisi literaturno-kriticheskogo i publitsisticheskogo kharaktera iz zapisnoy tetradi 1880–1881 gg. [Entries of a literary-critical and journalistic nature from the notebook of 1880–1881], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy: v 30 t., t. 27* [Complete works in 30 vol., vol. 27]. Leningrad: Nauka, 1984, pp. 42–87.
- 12. Fedorov, N.F. Vopros o bratstve, ili rodstve, o prichinakh nebratskogo, nerodstvennogo, t.e. nemirnogo, sostoyaniya mira i o sredstvakh k vosstanovleniyu rodstva [The question of brotherhood, or kinship, about the causes of the non-fraternal, unrelated, i.e. non-peaceful, state of the world and about the means to restore kinship], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy* v 4 t., t. 1 [Collected Works in 4 vol., vol. 1]. Moscow: Izdatel'skaya gruppa «Progress», 1995, pp. 35–308.
- 13. 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. 1 [Collected Works in 4 vol., vol. 1]. Moscow: Izdatel'skaya gruppa «Progress», 1995, pp. 358–441.
- 14. Fedorov, N.F. Kto nash obshchiy vrag, edinyy, vezde i vsegda prisushchiy, v nas i vne nas zhivushchiy, no tem ne menee vrag lish' vremennyy [Who is our common enemy, the one, everywhere and always present, living in us and outside of us, but nevertheless the enemy is only temporary], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected Works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Izdatel'skaya gruppa «Progress», 1995, p. 239.
- 15. Fedorov, N.F. Padayushchie miry i protivodeystvuyushchee padeniyu sushchestvo [Falling worlds and a creature that resists falling], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected Works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Izdatel'skaya gruppa «Progress», 1995, pp. 243–249.
- 16. Florenskiy, P.A. Makrokosm i mikrokosm [Macrocosm and microcosm], in Florenskiy, P.A. *Sochineniya v 4 t., t. 3(1)* [Collected Works in 4 vol., vol. 3(1)]. Moscow: Mysl', 2000, pp. 440–447.

Individual Work

- 17. Derzhavin, G.R. Bog [God], in Derzhavin, G.R. *Stikhotvoreniya* [Poems]. Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1957, pp. 114–116.
- 18. Grois, B., Hagemeister, M. (ed.). Die Neue Menschheit: Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Frankfurt am Main, 2005. 688 p.
 - 19. Odoevskiy, V.F. Russkie nochi [Russian Nights]. Moscow: Nauka, 1975. 317 p.
- 20. Peterson, N.P. Chem dolzhna byt' narodnaya shkola? [What should a folk school be?], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 4* [Collected Works in 4 vol., vol. 4]. Moscow: Traditsiya, 1999, pp. 506–513.
- 21. Russkiy kosmizm: Antologiya filosofskoy mysli [Russian cosmism: An anthology of philosophical thought]. Moscow: Pedagogika-press, 1993. 368 p.
- 22. Solov'ev, V.S. Ob upadke srednevekovogo mirosozertsaniya [On the decline of the medieval worldview], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya:* v 2 t, t. 2 [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 339–350.
- 23. Vernadskiy, V.I. Izuchenie yavleniy zhizni i novaya fizika [Studying the phenomena of life and new physics], in *Izvestiya AN SSSR*, 1931, issue 3, pp. 403–437.

- 24. Vernadskiy, V.I. Avtotrofnost' chelovechestva [Autotrophy of mankind], in *Russkiy kosmizm: Antologiya filosofskoy mysli* [Russian cosmism: An anthology of philosophical thought]. Moscow: Pedagogika-press, 1993, pp. 288–303.
- 25. Vernadskiy, V.I. Neskol'ko slov o noosfere [A few words about the noosphere], in *Russkiy kosmizm: Antologiya filosofskoy mysli* [Russian cosmism: An anthology of philosophical thought]. Moscow, Pedagogika-press, 1993, pp. 303–316.

(Articles from Scientific Journals)

- 26. Barsht, K.A. «Nauchite menya lyubvi…». K voprosu o N.F. Fedorove i F.M. Dostoevskom ["Teach me love…". On the question of N.F. Fedorov and F.M. Dostoevsky], in *Prostor*, 1989, no. 7, pp. 159–167.
- 27. Karako, P.S. Idei kosmizma v literaturnom nasledii F.M. Dostoevskogo (K 200-letiyu so dnya rozhdeniya) [Ideas of cosmism in the literary heritage of F.M. Dostoevsky (To the 200th anniversary of his birth)], in *Vestnik VGU. Seriya: Filosofiya*, 2021, no. 2, pp. 32–46.
- 28. Nikitin, V.A. Vladimir Solov'ev i Nikolay Fedorov [Vladimir Solovyov and Nikolai Fedorov], in *Simvol*, 1990, no. 23, pp. 279–300.
- 29. Nosov, A.A. Rekonstruktsiya 12-go «Chteniya po filosofii religii» V.S. Solov'eva [Reconstruction of the 12th "Reading on the Philosophy of Religion" by V.S. Solovyov], in *Simvol*, 1992, no. 28, pp. 245–258.
 - 30. Slavica Occitania: Le cosmisme russe, 2018, no. 46. 312 p.
 - 31. Slavica Occitania: Le cosmisme russe. II. Nikolai Fiodorov, 2018, no. 47. 251 p.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

- 32. Barsht, K.A. Risunki Dostoevskogo v istoricheskom aspekte [Dostoevsky's drawings in the historical aspect], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy:* v 18 t., t. 17: Risunki [Complete works in 18 vol., vol. 17: Drawings]. Moscow: Voskresen'e, 2005, pp. 675–867.
- 33. Gacheva, A.G. V.S. Solov'ev i N.F. Fedorov: Istoriya tvorcheskikh vzaimootnosheniy [V.S. Solovyov and N.F. Fedorov: The history of creative relationships], in *N.F. Fedorov: pro et contra: in 2 vol., vol. 1.* Saint-Petersburg: RKhGI, 2004, pp. 844–937.
- 34. Gacheva, A.G. Bogoslovie F.M. Dostoevskogo i problema nravstvennogo istolkovaniya dogmata v russkoy bogoslovskoy i filosofskoy mysli XIX–XX vv. [The Theology of F.M. Dostoevsky and the problem of moral interpretation of dogma in Russian theological and philosophical thought of the XIX–XX centuries], in *Bogoslovie Dostoevskogo* [Dostoevsky's Theology]. Moscow: IMLI RAN, 2021, pp. 21–156.
- 35. Gacheva, A.G., Semenova, S.G. O kosmizme v entsiklopedicheskom zhanre [About cosmism in the encyclopedic genre], in *Sbornik nauchnykh statey «Moskovskiy Sokrat»* [Collection of scientific articles "Moscow Socrates"]. Moscow: Akademicheskiy proekt, 2018, pp. 291–316.
- 36. Kazyutinskiy, V.V. Kosmizm klassicheskiy i kosmizm sovremennyy [Classical cosmism and modern cosmism], in *«Sluzhitel' dukha vechnoy pamyati»*. *Nikolay Fedorovich Fedorov:* v 2 t., t. 1 ["The servant of the spirit of eternal memory". Nikolai Fedorovich Fedorov, in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Pashkov dom, 2010, pp. 125–156.
- 37. Komarovich, V.L. Ottseubiystvo i uchenie N.F. Fedorova o «telesnom voskreshenii» [Parricide and N.F. Fedorov's teaching about "bodily resurrection"], in Komarovich, V.L. «Ves' ustremlenie»: Stat'i i issledovaniya o F.M. Dostoevskom ["The Whole aspiration": Articles and studies about F.M. Dostoevsky]. Moscow: IMLI RAN, 2018, pp. 312–341.
- 38. Kozyrev, A.P. Naukouchenie Vladimira Solov'eva [Philosophy of Science by Vladimir Solovyov], in *Issledovaniya po istorii russkoy mysli. Ezhegodnik za 1997 god* [Research on the history of Russian thought. Yearbook for 1997]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 1997, pp. 23–31.

- 39. Saraskina, L.I. Radikal'naya utopiya o vseobshchem voskreshenii i real'nost' zla. Uchenie N.F. Fedorova v kontekste ubiystva F.P. Karamazova [Radical utopia about universal resurrection and the reality of evil. The teachings of N.F. Fedorov in the context of the murder of F.P. Karamazov stration], in Saraskina, L.I. *Dostoevskiy v sozvuchiyakh i prityazheniyakh (ot Pushkina do Solzhenitsyna)* [Dostoevsky in consonances and attractions (from Pushkin to Solzhenitsyn)]. Moscow: Russkiy put', 2006, pp. 320–341.
- 40. Semenova, S.G. «Smysl lyubvi» Vladimira Solov'eva ["The Meaning of love" by Vladimir Solovyov], in Semenova, S.G. *Tayny Tsarstviya Nebesnogo* [Secrets of the Kingdom of Heaven]. Moscow, 1994, pp. 358–370.
- 41. Tikhomirov, B.N. Zametki na polyakh Akademicheskogo polnogo sobraniya sochineniy Dostoevskogo (utochneniya i dopolneniya) [Notes on the margins of the Academic Complete Works of Dostoevsky (clarifications and additions)], in *Dostoevskiy i mirovaya kul'tura. Al'manakh no. 15*. [Dostoevsky and world culture. Almanac no. 15]. Saint-Petersburg, 2000, pp. 231–244.

(Monographs)

- 42. Demin, V.N. *Russkiy kosmizm vchera, segodnya, zavtra. Ch. 1: Russkiy kosmos* [Russian Russian cosmism yesterday, today, tomorrow. Part 1: Russian cosmos]. Moscow: LENAND, 2014. 194 p.
- 43. Gacheva, A.G. *F.M. Dostoevskiy i N.F. Fedorov: Vstrechi v russkoy kul'ture* [F.M. Dostoevsky and N.F. Fedorov: Meetings in Russian culture]. Moscow: IMLI RAN, 2008. 576 p.
- 44. Gacheva, A.G. *Russkiy kosmizm v ideyakh i litsakh* [Russian Cosmism in ideas and faces]. Moscow: Akademicheskiy proekt, 2019. 431 p.
- 45. Girenok, F.I. *Ekologiya. Tsivilizatsiya. Noosfera* [Ecology. Civilization. Noosphere]. Moscow: Nauka, 1987. 180 p.
 - 46. Girenok, F.I. Russkie kosmisty [Russian cosmists]. Moscow: Znanie, 1990. 61 p.
- 47. Groys, B. *Russkiy kosmizm: Antologiya* [Russian Cosmism: An Anthology]. Moscow: Ad Marginem-press, 2015. 235 p.
- 48. Khayrullin, K.Kh. *Filosofiya kosmizma* [Philosophy of cosmism]. Kazan': Dom pechati, 2003. 369 p.
- 49. Kurakina, O.D. *Russkiy kosmizm kak sotsiokul'turnyy fenomen* [Russian cosmism as a sociocultural phenomenon]. Moscow: MFTI, 1993. 184 p.
- 50. Onosov, A.A. *Kul'turno-evolyutsionnaya deontologiya: sotsial'nye proektsii russkogo kosmizma* [Cultural and evolutionary deontology: social projections of Russian cosmism]. Moscow: Izdatel'stvo MGU, 2006. 146 p.
- 51. Semenova, S.G *Russkaya literatura XIX–XX vv.: Ot poetiki k miroponimaniyu* [Russian Literature of the XIX–XX centuries: From Poetics to Worldview]. Moscow: Akademicheskiy proekt, Paradigma, 2016. 890 p.
- 52. Semenova, S.G. *Sozidanie budushchego: filosofiya russkogo kosmizma* [Creating the Future: The Philosophy of Russian Cosmism]. Moscow: Nookratiya, 2020. 468 p.
- 53. Semenova, S.G. *Nikolay Fedorov. Tvorchestvo zhizni* [Nikolay Fedorov. Creativity of life]. Moscow: Sovetskiy pisatel', 1990. 383 p.
- 54. Shaposhnikova, L.V. *Vestniki Kosmicheskoy evolyutsii: v 2 t.* [Messengers of cosmic evolution: in 2 vol.]. Moscow: Mezhdunarodnyy Tsentr Rerikhov, 2012.
- 55. Young, G. Russian cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers. New York, 2012. 296 p.

УДК 82:17 ББК 83.3:87.7

Вера Владимировна Королева

Владимирский государственный университет имени Братьев Столетовых, доктор филологических наук, доцент, заведующий кафедрой второго иностранного языка и методики обучения иностранным языкам, Россия, Владимир, e-mail: queenvera@yandex.ru

Черты гофмановской поэтики в романе Ф.М. Достоевского «Бесы»

Аннотация. Исследуется вопрос о рецепции традиций Э.Т.А. Гофмана («Эликсиры дьявола») в романе Ф.М. Лостоевского «Бесы». Предлагается рассматривать черты гофмановской поэтики в романе русского писателя в виде «гофмановского комплекса», который функционирует системно и представляет собой единство проблематики, образов и стилистических приемов. Утверждается, что «гофмановский комплекс» в «Бесах» Достоевского проявляется в следующих компонентах: обращение к проблеме преступления и искупления, которая раскрывается в образе Ставрогина; актуализация проблемы механизации жизни и человека (марионеточность представителей кружка Ставрогина, механистичность самого Ставрогина, кукольность гостей на балу). Ставрогин рассматривается как гофмановский тип героя, восходящий к образу Медардуса из «Эликсиров дьявола», который мечется между Богом и дьяволом, что актуализирует гофмановский сюжет вероотступничества в романе Достоевского. Делается акцент на осмысление природы двойничества главного героя романа. Образ Марьи Лебядкиной сопоставляется с образом безумного Викторина из «Эликсиров дьявола». Особое внимание в исследуемом художественном тексте уделяется осмыслению специфики гофмановской стилистики, которая представлена «разрушительной иронией» и гротеском, а также проявляется в романтических оппозициях (прекрасное – безобразное, живое – мертвое). Результаты проведенного исследования показывают наличие яркого пласта «гофмановского комплекса» в романе Достоевского «Бесы», что позволяет рассматривать его как значимый этап на пути формирования гофмановского текста («сверхтекст») русской литературы.

Ключевые слова: «гофмановский комплекс» в контексте творчества Ф.М. Достоевского, проблема преступления и искупления, двойничество, кукольность, разрушительная ирония, созидательная ирония, гротеск

Vera Vladimirovna Koroleva

Vladimir State University named after Alexander and Nikolay Stoletovs. Doctor of Philology, Associate Professor, Head of the Department of the Second Foreign Language and Methods of Teaching Foreign Languages, Russia, Vladimir, e-mail: queenvera@yandex.ru
ORCID ID: 0000-0002-7608-9772

Features of Hoffman's Poetics in F.M. Dostoevsky's Novel "Demons"

Abstract. The article examines the issue of reception in F.M. Dostoevsky's novel "Demons" of E.T.A. Hoffman's traditions, which go back to the "Elixirs of the Devil". It is proposed to consider the features of Hoffmann's poetics in the novel of the Russian writer in the form of a "Hoffmann's complex", which functions systematically and represents the unity of the problematic, stylistics and figurative system.

[©] Королева В.В., 2022

It is argued that the "Hoffmann's complex" in Dostoevsky's novel manifests itself in similar problems: the problem of crime and redemption, which is revealed in the image of Stavrogin; actualization of the problem of mechanization of life and man (representatives of Stavrogin's circle, who behave like obedient puppets, the mechanistic nature of Stavrogin himself, the puppetry of the guests at the ball). Stavrogin is regarded as a Hoffmann type of hero, dating back to the image of Medardus from the Devil's Elixirs, who rushes between God and the devil, which actualizes the Hoffmann plot of apostasy in Dostoevsky's novel. The emphasis is placed on understanding the nature of the duality of the protagonist Stavrogin. The image of Marya Lebyadkina is compared with the image of the mad Quiz from the "Elixirs of the Devil" (the ability to see the true essence of the hero). Special attention is paid to understanding the specifics of Hoffmann's stylistics in the literary text under study, which is represented by "destructive irony" and grotesque, and also manifests itself in romantic oppositions (beautiful – ugly, alive – dead). The results of the study show the presence of a bright layer of the "Hoffman complex" in Dostoevsky's novel "Demons", which allows us to consider it as a significant stage in the formation of the Hoffman author's text ("supertext") of Russian literature.

Key words: "the Hoffmann complex" in the context of F.M. Dostoevsky's work, the problem of crime and redemption, duality, puppetry, destructive irony, creative irony, grotesque

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.3.159-173

Немецкий романтик Э.Т.А. Гофман оказал большое влияние на формирование писательского таланта Ф.М. Достоевского. Об этом свидетельствуют упоминания им имени немецкого писателя на протяжении всего творческого пути. Достоевский пишет в письме старшему брату М.М. Достоевскому в августе 1938 года: «Я сам читал в Петергофе по крайней мере не меньше твоего. Весь Гофман русский и немецкий (то есть непереведенный «Кот Мурр»)» [1, с.160]. В предисловии к публикации «Три рассказа Эдгара По» Достоевский размышляет о специфике гофмановского творчества, о неповторимом стиле немецкого романтика и ставит его «неизмеримо выше Э. По как поэта»¹.

Гофмановский слой поэтики у Достоевского увидели философы и писатели Серебряного века, так как интерес к наследию Гофмана и Достоевского на рубеже XIX—XX веков был велик. В.Э. Мейерхольд, поднимая вопрос о роли Гофмана в русской литературе, пишет: «Вообще в 30-х и 40-х годах [XIX века] Гофман имел громадное влияние на целый ряд русских писателей. Несомненно, например, что влияние это сказалось на Гоголе и Достоевском, — в этом легко убедиться, просматривая старые журналы, Калло влияет на Гофмана, Гофман на Гоголя, а Гоголь на Сапунова» [3, с.142]. На гофмановскую традицию в творчестве Достоевского указывает и К.Д. Бальмонт в статье «О Достоевском»: «Были ли предшественники у русского гения? Отдельные малые зерна того, что у Достоевского есть пышная нива, отдельные семена того, что у него дремучий лес, можно найти у романтического сказочника Гоф-

¹ См.: Достоевский Ф.М. Предисловие к публикации «Три рассказа Эдгара По» // Достоевский Ф.М. Собрание сочинений: в 15 т. Т.11 / сост. Т. И. Орнатская, Г. М. Фридлендер; Российская акад. наук, Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом). СПб.: Наука, Ленингр. отд., 1993. 571 с. [2].

мана с его "Эликсиром Дьявола"» [4]. Имя немецкого романтика упоминает Д. Мережковский в статье «Лев Толстой и Достоевский» (1901 г.), отмечая интерес Достоевского к творчеству немецкого писателя². А. Белый, размышляя о творческом методе Достоевского, в статье «Трагедия творчества. Достоевский и Толстой» указывает на перекличку некоторых сцен в произведениях у Достоевского и Гофмана³.

О влиянии Гофмана на Достоевского неоднократно писали исследователи творчества русского писателя: А.Б. Ботникова, А.А. Белянцева, С.И. Родзевич, А.А. Михалева, Л.П. Гроссман, В.К. Кантор, П.Е. Фокин, Г.К. Щенников⁴ и др. В связи с немецким романтиком в литературоведении в первую очередь поднимался вопрос о соотношении поэтических методов Гофмана и Достоевского и трансформации гофмановской поэтики в творчестве русского писателя. Этот вопрос также связывают с осмыслением проблемы фантастического и дискуссиями о «реализме в высшем смысле» в произведениях русского писателя (В.Н. Захаров, К.А. Степанян, Г.К. Щенников⁵ и др.). Исследователи творчества Достоевского, как правило, определяют его реализм как «фантастический», так как в романах русского писателя сочетаются явления, которые, казалось бы, не совместимы: реальность и вымысел, бытовой натурализм и мистика, комическое и трагическое и т.д. Сам Достоевский о сущности своего творческого метода писал: «Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, то есть изображаю все глубины души

_

² См.: Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский / Мережковский Д.С. Собрание сочинений: в 2 т. СПб.: М.В. Пирожков, 1903. Т. 2. 24 с. [5].

³ См.: Белый А. Трагедия творчества. Достоевский и Толстой. Москва: Мусагет. Т-во Скоропеч. А.А. Левинсон, Трехпрудный пер., 1911. 46 с. [6].

⁴ См.: Ботникова А.Б. Э.Т.А. Гофман и русская литература. К проблеме рус.- нем. литературных связей. Воронеж: Воронежский институт, 1977. 208 с. [7]; Белянцева А.А. Традиции карнавализованной литературы в романах Э.Т.А. Гофмана «Эликсиры сатаны» и Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» // Судьба жанра в литературном процессе: сб. науч. ст. Вып. 2. Иркутск: Иркут. ун-т, 2005. С. 23–29 [8]; Родзевич С.И. К истории русского романтизма (Э.Т.А. Гофман и 30–40-е годы в нашей литературе) // Русский филологический вестник. Варшава, 1917. Т. 77, № 1–2. Отд. 1. С. 194–237 [9]; Михалева А.А. Герой-двойник и структура произведения: Э.Т.А Гофман и Ф.М. Достоевский: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.08. М., 2006. 248 с. [10]; Гроссман Л.П. Гофман, Бальзак и Достоевский. М.: Тип. К.Ф. Некрасова, 1914. Май, № 5. С. 87–96 [11]; Кантор В.К. Магические герои и тоталитарное будущее (Крошка Цахес и Павел Смердяков) // Две Европы Достоевского. М., 2021. С.140–167 [12]; Фокин П. Один сюжет из истории формирования личности русского романиста (Гофман и Достоевский) // В мире Э.Т.А. Гофмана: сб. ст. / гл. ред. В.И. Грешных. Калининград: Гофман-центр, 1994. Вып. 1. С. 151–157 [13]; Щенников Г.К. «Двойник» Достоевского как творческий диалог с Э.Т.А. Гофманом // Достоевский и мировая культура. Альманах № 24. СПб., 2008. С. 58–65 [14].

⁵ См.: Захаров В.Н. Имя автора — Достоевский: очерк творчества / Петрозаводский гос. ун-т. М.: Индрик, 2013. 455 с. [15]; Степанян К.А. Достоевский и язычество: Какие пророчества Достоевского мы не услышали и почему?. М.: ВБПХЛ: Смол. отд-ние Бюро пропаганды худож. лит., 1992. 96 с. [16]; Щенников Г.К. «Двойник» Достоевского как творческий диалог с Э.Т.А. Гофманом // Достоевский и мировая культура. С. 58–65.

человеческой» [17, с. 65]. Однако главной особенностью «реализма в высшем смысле» Достоевского является двоемирие — взаимопроникновение быта и бытия, временного и вечного, человеческого и общечеловеческого, которое сближает его с художественным миром Гофмана, основанным на смешении мира реального и фантастического.

В предисловии к публикации рассказов Эдгара По Достоевский, сравнивая фантастику Э. По и Гофмана, приходит к выводу, что фантастическое, идеальное и реальное должны соприкасаться, как бы иметь возможность переходить одно в другое: «Всякая почти действительность, хотя и имеет непреложные законы свои, но почти всегда невероятна и неправдоподобна. И чем даже действительнее, тем иногда и неправдоподобнее» [2, с. 313]. Несмотря на разную природу фантастического у Достоевского (причуды сознания, преобразующие реальность, раздвоение) и Гофмана (вторжение в жизнь человека неуправляемого фатума), цель их сходна – показать процесс обезличивания человека и его внутреннее раздвоение в бюрократическом мире. Таким образом, суть метода Достоевского – с помощью воображения и интуиции дополнить реальные факты.

В современном литературоведении гофмановские традиции отмечались во многих произведениях Достоевского: романа «Преступление и наказание», «Братья Карамазовы», повестях «Двойник», «Белые ночи», «Хозяйка», «Неточка Незванова» и др., где гофмановский пласт интертекста прослеживается отчетливо. Тем не менее влияние Гофмана этими произведениями не ограничивается. На наш взгляд, подход, основанный на системном исследовании гофмановской традиции в произведениях русского писателя в виде «гофмановского комплекса»⁶, позволяет не только обнаружить черты гофмановской поэтики там, где они присутствуют неявно, но и проследить то, как они трансформировались в проблематике, сюжете и художественных приемах Достоевского.

Интерес Достоевского к творчеству Гофмана не случаен. Популярность немецкого писателя в России в 30–40-е годы XIX века способствовала моде на Гофмана, что постепенно привело к формированию «гофмановского текста русской литературы», или «сверхтекста», под которым понимается, по определению Н.Е. Меднис, сложная система «интегрированных текстов, имеющая общую внетекстовую ориентацию, образующих незамкнутое единство, отмеченную смысловой и языковой целостностью»⁷. Формирование «сверхтекста» возможно при условии, что произведения анализируемого писателя значительно повлияли на литературную традицию, поэтому их можно называть, по мнению Н.А. Кузьминой, «сильными текстами» или «сверхтекстами»: «Есть тексты, составляющие ядро национальной культуры, чьи энергетические свойства

⁶ См.: Королева В.В. «Гофмановский комплекс» в русской литературе конца XIX – начала XX веков. Владимир: Шерлок Пресс, 2020. 305 с. [18].

 $^{^7}$ См.: Меднис Н.Е. Текст и его границы. Сверхтексты в русской литературе. Новосибирск: НГПУ, 2003. 170 с. [19].

относительно постоянны с момента их появления, и тексты, специфические для одного или нескольких исторических (и — соответственно — культурных) периодов» [20, с. 53]. «Гофмановский текст русской литературы», как и любой другой «персональный» текст или «сверхтекст», включает в себя ряд макрокомпонентов: сюжеты, образы, проблематику и стилистику, характерные для писателя, которые мы определяем как «гофмановский комплекс», мифологизированный образ самого Гофмана (имя — миф), а также мифологизированные образы его героев⁸.

Мы рассматриваем творчество Достоевского как значимый этап в формировании «гофмановского теста русской литературы». Одним из произведений, в котором гофмановские традиции прослеживаются ярко, если их рассматривать системно в виде «гофмановского комплекса», является роман Достоевского «Бесы». Этот роман перекликается с «Эликсирами дьявола» (1815 г.) Гофмана и характеризуется наличием следующих компонентов «гофмановского комплекса»: проблема преступления и искупления (мотив пути через преступление (гордыня, прелюбодеяние, убийство) — к обретению себя, раскаянию и смирению (раскрывается в образе Ставрогина по аналогии с гофмановским Медардусом); актуализация проблемы механизации жизни и человека (представители кружка Ставрогина, которые ведут себя как послушные марионетки, механистичность самого Ставрогина, кукольность гостей на балу); гофмановская стилистика, которая представлена «разрушительной иронией» и гротеском; прием противопоставления, реализуемый через романтические оппозиции (прекрасное — безобразное, живое — мертвое).

Важным элементом «гофмановского комплекса» в романе «Бесы» является гофмановский тип героя, восходящий к образу Медардуса из «Эликсиров дьявола», — Ставрогин, который мечется между Богом и дьяволом, что актуализирует гофмановский сюжет вероотступничества в романе Достоевского. С образом Ставрогина связано осмысление природы двойничества (наличие внутренних двойников (бесы) и внешних (Петр Верховенский)). Образ же Марьи Лебядкиной перекликается с образом Викторина из «Эликсиров дьявола», так как оба героя, будучи безумными, способны видеть истинную сущность человека.

Обратимся к анализу компонентов «гофмановского комплекса» в романе Достоевского «Бесы». Одна из главных сюжетных линий романа связана с проблемой механизации жизни и человека. Она проявляется через осмысление категории *прекрасного* и выстраивается в оппозицию *прекрасное* — *безобразное*. Эта антитеза раскрывается в образе Николая Ставрогина, который является воплощением красоты. Однако его красота сосредоточена на самом себе. Герой не только прекрасен, но и отвратителен одновременно, и эта амбивалентность усилена: «Он необыкновенно красив, но красота его отталкивает..., казалось

⁸См.: Королева В.В. «Гофмановский текст русской литературы» в творчестве русских символистов» // Вестник Томского государственного университета. Томск, 2021. № 71. С. 270–281 [21].

_

бы, писаный красавец, а в то же время как будто и отвратителен. Говорили, что лицо его напоминает маску» [22, с. 37].

Ставрогин чувствует свою внутреннюю ущербность. В его душе борются добро и зло, как и в душе Медардуса — главного героя романа Гофмана «Эликсиры дьявола». Это внутреннее противостояние делает его неоднозначным персонажем. Он, по сути, страдает от своей красоты, окружающие притягиваются к нему сами: женщины влюбляются, а мужчины восхищаются им, боготворят его и подражают. Их привлекает в Ставрогине сочетание порока и красоты. Именно порочная, дьявольская красота особенно притягательна, она становится разрушительной силой. В жизни Ставрогина, как Медардуса, многое складывается помимо его воли. Н. Бердяев утверждает, что история Ставрогина — «мировая трагедия истощения от безмерности, трагедия омертвения и гибели человеческой индивидуальности от дерзновения на безмерные, бесконечные стремления, не знавшие границы, выбора и оформления» [23].

В облике Ставрогина прослеживается кукольность, марионеточность, которая связана еще с одной оппозицией — живое—мертвое. Например, во второй части романа («Ночь») Варвара Петровна удивляется, что сын «может так спать, так прямо сидя и так неподвижно: даже дыхания почти нельзя было заметить. Лицо было бледное и суровое, но совсем как бы 3астывшее, ned buxue ned bu

Образ Ставрогина строится на сочетании противоположностей, на что обратил внимание К. Мочульский: «Сверхчеловеческая сила — и бессилие, жажда веры — и безверие, поиски "бремени" — и полное духовное омертвение» [24, с. 374]. Эти же антитезы применимы и к образу Медардуса в романе «Эликсиры дьявола»: герой ставит себя выше окружающих, претендует на право распоряжаться человеческими судьбами (Евфимия говорит ему: «Господствуй со мною над глупым кукольным миром, который вращается вокруг нас» [25, с. 76]). Будучи монахом, который должен быть благочестивым, он погряз в пороках (богохульство, прелюбодеяние, кровосмешение, убийство).

И Ставрогин, и Медардус вынуждены «носить» маску, которая скрывает их подлинную сущность. И окружающие не замечают этой маски. Исключение составляют безумные. Как у Гофмана сумасшедший Викторин читает тайные мысли Медардуса и называет его братоубийцем: «Братец в крови, братец в крови»⁹, так и у Достоевского Марья Лебядкина видит подлинную сущность Ставрогина, называя его самозванцем: «– Прочь, самозванец! –повелительно вскри-

⁹ См.: Гофман Э.Т.А. Эликсиры дьявола; Ночные этюды. Ч. 1 / коммент. А. Ботниковой, В. Микушевича; пер. с нем. // Гофман Э.Т.А. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 2. / сост. А.Б. Ботниковой и А. Корельского; предисл. А. Корельского; редкол.: А.Б. Ботникова [и др.]. М.: Худож. лит., 1994. С. 83 [25].

чала она»¹⁰. Марья при встрече со Ставрогиным не только чувствует тайное желание убить ее, но и констатирует духовные перемены (омертвение), которые произошли с ним с того момента, как он на ней женился: был «ясный сокол и князь», а стал «сыч и купчишка»¹¹. Сцена встречи Ставрогина и Марьи Лебедкиной перекликается с эпизодом из романа Гофмана, когда Медардус приходит к Евфимии, задумав ее убить. Символическим знаком этого преступления становится нож: «В складках моей рясы я спрятал острый ножик ...<...> Теперь я решился на убийство и отправился к ней» [25, с. 76]. Медардус в романе Гофмана также дважды проходит испытание, борясь с желанием убить Аврелию: первый раз он ранит ее, а второй раз оказывается в состоянии противостоять внутренним бесам. Нож приносит с собой на встречу с женой и Ставрогин: «Я моего князя жена, не боюсь твоего ножа! – Ножа! – Да, ножа! у тебя нож в кармане» [22, с. 219]. Злой демон подбивает Ставрогина совершить убийство, на которое он не осмеливается. Ставрогин с ножом приходит и к старцу Тихону, и во время разговора с ним в душе главного героя происходит внутренний поединок: «Я вижу... я вижу, как наяву... что никогда вы, бедный, погибший юноша, не стояли так близко к самому ужасному преступлению, как в сию минуту!» [26, с. 30].

Для раскрытия личности Ставрогина Достоевский использует символический образ паука, который завлекает в свои сети жертвы. Лиза говорит: «Мне всегда казалось, что вы заведете меня в какое-нибудь место, где живет злой паук в человеческий рост, и мы там всю жизнь будем на него глядеть и бояться» [22, с. 402]. Паук появляется и в сцене со сном, который описывает Ставрогин в своей исповеди. Ему привиделся райский уголок греческого архипелага. Но эта гармония внезапно нарушается появлением паука. Образ паука возникает и в сцене с Матрешей: «...он заметил, что по герани ползет крошечный красный паучок» [26, с. 22]. С пауком сравнивается и Петр Степанович, который так же, как и Ставрогин, играет судьбами людей: «Чувствовали, что вдруг, как мухи, попали в паутину к огромному пауку; злились, но тряслись от страха» [22, с. 421].

Другим элементом «гофмановского комплекса», который находит отражение в романе Достоевского, является двойник. Образ Ставрогина двоится. Можно говорить о внутренних двойниках, которые мучают Ставрогина, — бесах, чудовищах, и внешних двойниках — тех, кто подражают Ставрогину, например Петр Верховенский (Ставрогин дает идеи Петру, а тот воплощает их). Семантика двойника у Достоевского восходит также к роману Гофмана «Эликсиры дьявола». У Медардуса борьба в душе добра и зла реализуется в материализовавшихся двойниках: Викторин, переодевшийся в монаха; инфер-

¹¹ Там же.

 $^{^{10}}$ См.: Достоевский Ф.М. Бесы: роман: в 3 ч. / текст подгот. Н.Ф. Буданова // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 10 / редкол.: В.Г. Базанов (гл. ред.) и др.; АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушк. Дом). Ленинград: Наука. Ленингр. отд-ние, 1974. С. 219.

нальный двойник, который преследует его; и Белькампо — светлый двойник. Противостояние Викторин—Медардус у Гофмана напоминает противоборство Ставрогин—П. Верховенский у Достоевского. После того как Медардус переодевается в одежду Викторина и выдает себя за него, Викторин претендует на личность Медардуса, подражая ему во всем. Именно Викторин следует за ним повсюду и материализует мысли главного героя, убивая Аврелию.

У Достоевского мы видим сходную сюжетную ситуацию. В душе Ставрогина преобладает злое начало, построенное на чувстве собственного превосходства, и это начало воплощает в жизнь П. Верховенский, который является главным двойником Ставрогина. Вяч. Иванов¹² и Д. Мережковский¹³ видят в П. Верховенском мистическую сущность: это своего рода Мефистофель, кривое зеркало главного героя. По мнению Е.М. Мелетинского, Петр Верховенский воплощает образ мифологического плута-трикстера и выступает как двойник-практик Ставрогина, который «совершает провокации, убийства и т.п., которые тайно, частично бессознательно, желанны для Ставрогина»¹⁴. Однако если Ставрогин испытывает духовные терзания по поводу своих поступков, то Верховенский – нет, так как воплощает в себе зло по своей природе: «Отправляясь сюда, ... я, конечно, решился взять роль. Самое бы лучшее совсем без роли, свое собственное лицо, не так ли? ... $\hat{\mathbf{A}}$, признаться, хотел было взять дурачка, потому что дурачок легче, чем собственное лицо; но ... я и остановился на собственном лице окончательно ... Ни глуп, ни умен, довольно бездарен и с луны соскочил» [22, с. 175].

П. Верховенский в своем стремлении главенствовать над другими доходит до крайности и выходит за рамки своей роли. Ставрогин говорит о нем: «Есть такая точка, где он перестает быть шутом и обращается в... полупомешанного» [22, с. 193]. Этим он напоминает сумасшедшего двойника, преследующего Медардуса, который тоже призывает бороться за право управлять миром: «Хо! братец! ...Хо... хо... хочешь... давай бороться... Вылезем на крышу и поборемся; кто, кто спихнет супротивника, тот король и может пить кровь» [25, с. 179]. Двойник Медардуса претендует на личность главного героя, поэтому приписывает убийство Гермогена, совершенное Медардусом, себе: «Терпение, – урезонивал я его, – терпение, мой мальчик! Все идет как по маслу. Правда, вот Гермогена – я не дорезал» [25, с. 183].

Образ Петра Верховенского имеет много общего и с образом Белькампо у Гофмана (сходство имен). Белькампо, он же Петер Шенфельд, так же страдает от внутреннего раздвоения, как и Медардус. Вторая сущность Белькампо мешает

¹² См.: Иванов Вяч. Экскурс. Основной миф в романе «Бесы» // Иванов Вяч. Собрание сочинений в 4 т. Т. 4 / под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт при участии А.Б. Шишкина. Брюссель, 1987, С. 437–499 [27].

¹³См.: Мережковский Д.М. Толстой и Достоевский (1866–1941) / изд. подгот. Е.А. Андрущенко. М.: Наука, 2000. 587 с. [28].

¹⁴ См.: Мелетинский Е.М. Заметки о творчестве Достоевского. М.: РГГУ, 2001. С. 116 [29].

жить реальному Петеру: «Этот мой заклятый враг, по имени Белькампо ... привержен всем порокам; между прочим, он часто оспаривает очевидное, напивается, дерется, растлевает прекрасные, девственные мысли; этот Белькампо совращает и морочит меня, Петера Шенфельда» [25, с. 99]. Однако Белькампо, в отличие от П. Верховенского, выступает как положительный персонаж, который помогает герою на пути к раскаянию и обретению духовной цельности. Он — носитель созидательной иронии, которая способна увести человека от личностного разрушения. Петр Верховенский следует за Ставрогиным, как Белькампо за Медардусом, реализуя его тайные мысли. Символично, что в конце обоих произведений остаются только Белькампо и Петр Верховенский, обретая цельность (у Гофмана) или вытесняя своего кумира собой (у Достоевского).

Следует отметить, что Ставрогину в сцене с галлюцинациями, по замыслу Достоевского, является и настоящий двойник. Например, в журнальном тексте романа в разговоре с Дашей он рассказывает про своего двойника беса: «Теперь начнется ряд его посещений. Вчера он был глуп и дерзок. Это — тупой семинарист... лакейство среды, души, развития с полным убеждением в непобедимости своей красоты... Я злился, что мой собственный бес мог явиться в такой дрянной маске. ... Я знаю, что это я сам в разных видах, двоюсь и говорю сам с собой» [30, с. 141]. Подобного рода двойник, который отражает его же лицо, мерещится и Медардусу: «Он завертелся с дикими прыжками, ... и выбежал в дверь ..., вперивший в меня призрачный взор хохочущего, ужасающего сумасшествия. Свет лампы упал ему на лицо — это было мое лицо» [25, с. 168].

Путь Ставрогина в романе Ф.М. Достоевского напоминает путь Медардуса в романе Гофмана «Эликсиры дьявола»: сначала он должен пройти через преступление (гордыня, прелюбодеяние, убийство), чтобы потом прийти к обретению себя, к раскаянию и смирению (фамилия Ставрогин образована от греческого слова stauros – крест). Он должен нести свой крест, чтобы в финале прийти к покаянию. Неслучайно старец в изъятой главе «У Тихона» говорит: «Вы попали на великий путь, путь из неслыханных. ... Зачем стыдитесь вы покаяния?» [26, с. 24]. Гофмановского героя Медардуса также сопровождает крест (у него метка на шее в виде креста). Он разрывается между Богом и Дьяволом, добром и злом. Это метание началось с его предка Франческо, который, обольщенный язычеством, создал тайную секту, «кощунственно глумящуюся над христианством; они воскрешали эллинскую обрядность и устраивали вакханалии с нагими блудницами» 15. В отличие от Медардуса, которому удается выполнить свою миссию, попытки Ставрогина победить демонизм в себе не увенчались успехом. Ставрогину было суждено высокое призвание, но он совершил некогда предательство своей святыни и отрекся от Бога. По словам Вяч. Иванова, «он дружится с сатанистами, беседует с Сатаной, явно ему пре-

 $^{^{15}}$ См.: Гофман Э.Т.А. Эликсиры дьявола; Ночные этюды. Ч. 1 / коммент. А. Ботниковой, В. Микушевича; пер. с нем. // Гофман Э.Т.А. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 2. С. 226.

дается. Отдает ему свое я, обещанное Христу, и оказывается опустошенным, ... изменник перед Христом, он неверен и Сатане» [27, с. 442].

В критике существует мнение, что Ставрогин не способен к возрождению ¹⁶. Однако, на наш взгляд, он все же думает о раскаянии, иначе бы не пришел к Тихону в поисках людского осуждения: «Я пробовал везде мою силу... На пробах для себя и для показу... Но к чему приложить эту силу – вот чего никогда не видел, не вижу и теперь... Я все так же, как и всегда прежде, могу пожелать сделать доброе дело и ощущаю от того удовольствие; рядом желаю и злого и тоже чувствую удовольствие... Я пробовал большой разврат и истощил в нем силы; но я не люблю и не хотел разврата» [22, с. 514]. Ставрогин воспринимает желание Лизы остаться у него, как шанс на перерождение, надеясь, что она сможет пробудить любовь в его душе, но все заканчивается разочарованием. Он осознает, что не любит ее, что ее жертва была напрасной. Он снова заманил невинное создание в свои сети и погубил: «Лиза, я имел надежду... давно уже... последнюю... Я не мог устоять против света, озарившего мое сердце, когда ты вчера вошла ко мне, сама, одна, первая. Я вдруг поверил...» [22, с. 402].

Важную роль для осмысления миссии героев и у Достоевского, и у Гофмана играет образ символического сна. Ставрогин видит сон о картине «Асис и Галатея», о «золотом веке», что символизирует шанс на перерождение героя и отражает его сложные внутренние переживания: «... уголок греческого архипелага; ... великий избыток непочатых сил уходил в любовь и в простодушную радость ... я как будто прожил в этом сне; ... все это я как будто еще видел, когда проснулся и раскрыл глаза, в первый раз в жизни буквально омоченные слезами» [26, с. 21]. В финале романа «Эликсиры дьявола» видит сон и Медардус, однако для него – это символ конца пути и божьего прощения: «в тумане возвысился образ. То был Христос; каждая его рана уронила на землю капельку крови, и земле был возвращен багрянец, и жалоба человечества превратилась в торжествующее песнопение» [25, с. 255].

Повествование у Достоевского, как и у Гофмана, отличается глубоким психологизмом, отражающим внутренние переживания героев, поиск или смысла жизни, борьбу добра и зла в душе, патологическое стремление доминировать над другими. Все это проявляется в атмосфере общего безумия. Достоевский показывает, как «ложные» мысли и идеи распространяются, захватывают пространство и ведут к бессмысленным жертвам.

Важными элементами «гофмановского комплекса» в романе «Бесы» являются также такие приемы, как романтическая ирония и гротеск. Следует отметить, что Ф.М. Достоевский ценил гофмановский юмор: «Что за истинный, зрелый юмор, какая сила действительности, какая злость, какие типы и портреты» [1, с. 160]. В творчестве Гофмана можно выделить два типа иронии: «созидатель-

¹⁶ См.: Бердяев Н. Ставрогин // Русская мысль. М., 1914. Год тридцать пятый, кн. V. С. 80–89. Режим доступа: http://www.vehi.net/berdyaev/stvrogin.html. (дата обращения 02.05.2022); Мочульский К. Достоевский. Жизнь и творчество. Paris: YMCA – press, 1980. 561 с.

ную», которая способна увести романтического героя от реальной действительности (ее носителем в романе «Эликсиры дьявола» является Белькампо), и «разрушительную», которая проявляется в духовном распаде личности героя (Мерардус). Согласно концепции Гофмана, созидательная ирония может через самопознание вернуть человека к цельности, поэтому в финале романа именно Белькампо остается последним, кто до конца прошел свой путь и сумел стать избранным, подлинным героем романа. У Достоевского же Петр Верховенский — это пример разрушительной иронии. Он — злой, циничный и безнравственный. Он ставит себе цель — замещение собой своего кумира, чего и добивается.

Достоевский в «Бесах» иронизирует не только над героями, но и, прежде всего, по словам С.А. Мухиной, над беспринципной властью, поощряющей доносчиков, воспитывающей провокаторов. Сатира направлена против социального устройства, во главе которого стоит самозванец-дурачок, чья политическая программа сводится к сотрудничеству с «молодежью, стоящей на краю»¹⁷. Автор создает комическую картину литературных кругов высшего света: «Они были тщеславны до невозможности. На всех лицах было написано, что они сейчас только открыли какой-то чрезвычайно важный секрет» [22, с. 21].

Достоевский высмеивает и периферию, которая пытается подражать столичному обществу. Например, гротескно выглядит бал у Юлии Михайловны фон Лембке: «Трудно было бы представить более жалкую, более пошлую, более бездарную и пресную аллегорию, как эта "кадриль литературы" [22, с. 389]. Представление напоминает буффонаду и заканчивается фарсом и гротескным хохотом. Гости на балу напоминают кукол: «отличился вчерашний заезжий князек...в стоячих воротничках и с видом деревянной куклы. ... Оказалось, что эта немая восковая фигура на пружинах умела если не говорить, то в своем роде действовать» [22, с. 359].

С иронией Достоевский описывает и кружок Ставрогина. Это комические фигуры мелкого чиновника Липутина, обманутого мужа Виргинского, атеистки и революционерки Виргинской, Лямшина, гимназистки, студента, учителя и других. Будучи образованными, они смешны в своей наивности, так как верят в сказки о светлом будущем, которые им рассказывает Петр Верховенский.

Разрушительная ирония в романе «Бесы» проявляется и в безумном смехе на грани сумасшествия, который рождается либо от отчаяния, как у Ставрогина: «минутами ему ужасно хотелось захохотать, громко, бешено» 18, либо от полного равнодушия и богохульства, как у П. Верховенского: «Я так хохотал. Вообще твои письма прескучные; у тебя ужасный слог. ... Но это, это последнее твое письмо — это верх совершенства! Как я хохотал, как хохотал!» Иро-

¹⁹ Там же. С. 240.

 $^{^{17}}$ См.: Мухина С.А. Феномен комического в романе Ф.М. Достоевского «Бесы» // Вестник МГОУ. Сер. Русская филология. № 6/2011 [31].

 $^{^{18}}$ См.: Достоевский Ф.М. Бесы: роман: в 3 ч. / текст подгот. Н.Ф. Буданова // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 10. С. 211.

нию, сатиру и гротеск можно считать ключевыми в реализации основной задачи романа — показать весь ужас бесовства, соединить комическое и трагическое, прекрасное и безобразное. Неудивительно, что Достоевский заканчивает роман на иронической ноте, описывая заключение докторов о причинах самоубийства Ставрогина: «Наши медики по вскрытии трупа совершенно и настойчиво отвергли помешательство»²⁰.

Список литературы

- 1. Достоевский Ф.М. Публицистика 1860-х годов // Достоевский Ф.М. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 15 / сост. Т.И. Орнатская Г.М. Фридлендер; Российская акад. наук, Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом). СПб.: Наука, Ленингр. отд., 1988–1996. 1993. 571 с.
- 2. Достоевский Ф.М. Предисловие к публикации «Три рассказа Эдгара По» // Достоевский Ф.М. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 11 / сост. Т.И. Орнатская, Г.М. Фридлендер; Российская акад. наук, Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом). СПб.: Наука, Ленингр. отд., 1993. 571 с.
- 3. Мейерхольд В.Э. Статьи. Письма. Речи. Беседы. В 2 т. Ч. 1: 1891–1917. / сост., ред. текстов и коммент. А.В. Февральского; общ. ред. и вступ. статья, с. 3–57, Б.И. Ростоцкого. М.: Искусство, 1968. 350 с.
- 4. Бальмонт К.Д. О Достоевском // Последние новости. Париж, 1921. 27 декабря. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://dugward.ru/library/balmont/balmont_o_dostoevskom.html (дата обращения 02.05.2022).
- 5. Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский / Мережковский Д.С. Собрание сочинений: в 2 т. Т. 2. СПб.: М.В. Пирожков, 1903. 24 с.
- 6. Белый А. Трагедия творчества. Достоевский и Толстой. М.: Мусагет. Т-во Скоропеч. А.А. Левинсон, Трехпрудный пер., 1911. 46 с.
- 7. Ботникова А.Б. Э.Т.А. Гофман и русская литература. К проблеме рус.-нем. литературных связей. Воронеж: Воронежский институт, 1977. 208 с.
- 8. Белянцева А.А. Традиции карнавализованной литературы в романах Э.Т.А. Гофмана «Эликсиры сатаны» и Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» // Судьба жанра в литературном процессе: сб. науч. ст. Вып. 2. Иркутск: Иркут. ун-т, 2005. С. 23–29.
- 9. Родзевич С.И. К истории русского романтизма (Э.Т.А. Гофман и 30–40-е годы в нашей литературе) // Русский филологический вестник. Варшава, 1917. Т. 77. № 1–2. Отд. 1. С. 194–237.
- 10. Михалева А.А. Герой-двойник и структура произведения: Э.Т.А Гофман и Ф.М. Достоевский: дис. . . . канд. филол. наук: 10.01.08. М., 2006. 248 с.
- 11. Гроссман Л.П. Гофман, Бальзак и Достоевский // София. Журнал искусства и литературы. 1914, май. № 5. С. 87–96.
- 12. Кантор В.К. Магические герои и тоталитарное будущее (Крошка Цахес и Павел Смердяков) // Две Европы Достоевского. М., 2021. 140 с.
- 13. Фокин П. Один сюжет из истории формирования личности русского романиста (Гофман и Достоевский) // В мире Э.Т.А. Гофмана: сб. ст. / гл. ред. В.И. Грешных. Калининград: Гофман-центр, 1994. Вып. 1. С. 151–157.
- 14. Щенников Г.К. «Двойник» Достоевского как творческий диалог с Э.Т.А. Гофманом // Достоевский и мировая культура. Альманах № 24. СПб., 2008. С. 58–65.
- 15. Захаров В.Н. Имя автора Достоевский: очерк творчества / В.Н. Захаров; Петрозаводский гос. ун-т. М.: Индрик, 2013. 455 с.

 $^{^{20}}$ См.: Достоевский Ф.М. Бесы: роман: в 3 ч. / текст подгот. Н.Ф. Буданова // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 10. С. 514.

- 16. Степанян К.А. Достоевский и язычество: (Какие пророчества Достоевского мы не услышали и почему?). М.: ВБПХЛ: Смоленское отделение Бюро пропаганды худож. лит., 1992. 96 с.
- 17. Достоевский Ф.М. Публицистика и письма. Дневник писателя 1881: Автобиографическое // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 27 / редкол.: В.Г. Базанов (гл. ред.) и др.; АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушк. Дом). Ленинград: Наука. Ленингр. отд-ние, 1984. 463 с.
- 18. Королева В.В. «Гофмановский комплекс» в русской литературе конца XIX начала XX веков. Владимир: Шерлок Пресс, 2020. 305 с.
- 19. Меднис Н.Е. Текст и его границы. Сверхтексты в русской литературе. Новосибирск: $\mathrm{H}\Gamma\Pi\mathrm{Y},2003.$ 170 с.
- 20. Кузьмина Н.А. Интертекст и его роль в процессах эволюции поэтического языка. М.: Едиториал УРСС, 2004. 272 с.
- 21. Королева В.В. «Гофмановский текст русской литературы» в творчестве русских символистов // Вестник Томского государственного университета. 2021. № 71. С. 270–281.
- 22. Достоевский Ф.М. Бесы: роман: в 3 ч. / текст подгот. Н.Ф. Буданова // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 10 / редкол.: В.Г. Базанов (гл. ред.) и др.; АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушк. Дом). Ленинград: Наука. Ленингр. отд-ние, 1974. 518 с.
- 23. Бердяев Н. Ставрогин [Электронный ресурс] // Русская мысль. М., 1914. Год тридцать пятый, кн. V. C. 80–89. Режим доступа: http://www.vehi.net/berdyaev/stvrogin.html. (дата обращения 02.05.2022).
 - 24. Мочульский К. Достоевский. Жизнь и творчество. Paris: YMCA press, 1980. 561 с.
- 25. Гофман Э.Т.А. Эликсиры дьявола. Ночные этюды. Ч. 1 / коммент. А. Ботниковой, В. Микушевича; пер. с нем. // Гофман Э.Т.А. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 2 / сост. А.Б. Ботниковой и А. Корельского; предисл. А. Корельского; редкол.: А.Б. Ботникова [и др.]. М.: Худож. лит., 1994. 445 с.
- 26. Достоевский Ф.М. Бесы: Глава «У Тихона»: Рукописные ред. / текст подгот. И.А. Битюгова и др. // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 11 / редкол.: В.Г. Базанов (гл. ред.) и др.; АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушк. Дом). Ленинград: Наука, Ленингр. отд-ние, 1974. 415 с.
- 27. Иванов Вяч. Экскурс. Основной миф в романе «Бесы» // Иванов Вяч. Собрание сочинений в 4 т. Т. 4 / под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт при участии А.Б. Шишкина. Брюссель, 1987, С. 437–499.
- 28. Мережковский Д.М. Толстой и Достоевский (1866—1941) / изд. подгот. Е.А. Андрущенко. М.: Наука, $2000.\,587$ с.
 - 29. Мелетинский Е.М. Заметки о творчестве Достоевского. М.: РГГУ, 2001. 187 с.
- 30. Достоевский Ф.М. Бесы: Рукопис. ред.: Наброски 1870-1872 // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 12 / редкол.: В.Г. Базанов (гл. ред.) и др.; АН СССР, Интрус. лит. (Пушк. Дом). Ленинград: Наука. Ленингр. отд-ние, 1975. 373 с.
- 31. Мухина С.А. Феномен комического в романе Ф.М. Достоевского «Бесы» // Вестник МГОУ. Сер. Русская филология. 2011. № 6. С. 166–171.

Reference

(Sources)

- 1. Belyy, A. *Tragediya tvorchestva. Dostoevskiy i Tolstoy* [The tragedy of creativity. Dostoevsky and Tolstoy]. Moscow: Musaget. T-vo Skoropech. A.A. Levinson, Trekhprudnyy per., 1911. 46 p.
- 2.Dostoevskiy, F.M. Publitsistika 1860-kh godov [Publicism of the 1860s], in Dostoevskiy, F.M. *Sobranie sochineniy v 15 t., t. 11* [Collected works in 15 vol., vol. 11]. Saint-Petersburg: Nauka, Leningradskoe otdelenie, 1993. 571 p.
- 3. Dostoevskiy, F.M. Predislovie k publikatsii «Tri rasskaza Edgara Po» [Preface to the publication "Three Stories by Edgar Poe"], in Dostoevskiy, F.M. *Sobranie sochineniy v 15 t., t. 11* [Collected works in 15 vol., vol. 11]. Saint-Petersburg: Nauka, Leningradskoe otdelenie, 1993. 571 p.

- 4. Dostoevskiy, F.M. Besy: roman v 3 ch. [Demons: novel in 3 parts], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t.*, *t. 10* [Collected works in 30 vol., vol. 10]. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie, 1974. 518 p.
- 5. Dostoevskiy, F.M. Besy: Glava «U Tikhona»: Rukopisnye red. [Demons: Chapter "At Tikhon's": Handwritten ed.], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 11* [Collected works in 30 vol., vol. 11]. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie, 1974. 415 p.
- 6. Dostoevskiy, F.M. Besy: Rukopis. red.: Nabroski 1870–1872 [Demons: Manuscript ed.: Sketches 1870–1872], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 12* [Collected works in 30 vol., vol. 12]. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie, 1975. 373 p.
- 7. Dostoevskiy, F.M. Publitsistika i pis'ma. Dnevnik pisatelya 1881: Avtobiograficheskoe [Journalism and letters. The Writer's Diary 1881: Autobiographical], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t.*, *t. 27* [Collected works in 30 vol., vol. 27]. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie, 1984. 463 p.
- 8.Gofman, E.T.A. Eliksiry d'yavola. Nochnye etyudy. Ch. 1 [Elixirs of the Devil; Night Studies. Part 1], in Gofman, E.T.A. *Sobranie sochineniy v 6 t., t. 2* [Collected works in 6 vol., vol. 2]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1994. 445 p.
- 9. Ivanov, Vyach. Ekskurs. Osnovnoy mif v romane «Besy» [Excursus. The main myth in the novel "Demons"], in Ivanov, Vyach. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 4* [Collected works in 4 vol., vol. 4]. Bryussel', 1987, pp. 437–499.
- 10. Meyerkhol'd, V.E. *Stat'i. Pis'ma. Rechi. Besedy: v 2 t., ch. 1. 1891–1917* [Articles. Letters. Speeches. Conversations: in 2 vol., part 1. 1891–1917]. Moscow: Iskusstvo, 1968. 350 p.
- 11. Merezhkovskiy, D.S. L. Tolstoy i Dostoyevskiy [L. Tolstoy and Dostoevsky], in Merezhkovskiy, D.S. *Sobranie sochineniy v 2 t., t. 2* [Collected works in 2 vol., vol. 2]. Saint-Petersburg: M.V. Pirozhkov, 1903. 24 p.

(Articles from Scientific Journals)

- 12. Koroleva, V.V. «Gofmanovskiy tekst russkoy literatury» v tvorchestve russkikh simvolistov ["Hoffmann's Text" in the Works of Russian Symbolists], in *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2021, no. 71, pp. 270–281.
- 13. Mukhina, S.A. Fenomen komicheskogo v romane F.M. Dostoevskogo «Besy» [The phenomenon of the comic in F.M. Dostoevsky's novel "Demons"], in *Vestnik MGOU. Seriya «Russkaya filologiya»*, 2011, no. 6, pp. 166–171.
- 14. Rodzevich, S.I. K istorii russkogo romantizma (E.T.A. Gofman i 30–40-e gody v nashey literature) [On the History of Russian Romanticism (E.T.A. Hoffman and the 30–40s in our literature)], in *Russkiy filologicheskiy vestnik*. Varshava, 1917, vol. 77, no. 1–2, dep. 1, pp. 194–237.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

- 15. Belyantseva, A.A. Traditsii karnavalizovannoy literatury v romanakh E.T.A. Gofmana «Eliksiry satany» i F.M. Dostoevskogo «Prestuplenie i nakazanie» [Traditions of carnivalized literature in the novels of E.T.A. Hoffman's "Elixirs of Satan" and F.M. Dostoevsky "Crime and Punishment"], in *Sud'ba zhanra v literaturnom* protsesse: *sbornik nauchnykh statey. Vyp.* 2 [The fate of the genre in the literary process: collection of scientific articles. Issue 2]. Irkutsk: Irkutskiy universitet, 2005, pp. 23–29.
- 16. Fokin, P. Odin syuzhet iz istorii formirovaniya lichnosti russkogo romanista (Gofman i Dostoevskiy) [One plot from the history of the formation of the personality of a Russian novelist (Hoffman and Dostoevsky)], in *V mire E.T.A. Gofmana* [The world of E.T.A. Hoffman]. Kaliningrad: Gofmantsentr, 1994, issue 1, pp. 151–157.
- 17. Grossman, L.P. Gofman, Bal'zak i Dostoevskiy [Hoffmann, Balzac and Dostoevsky], in *Sofiya. Zhurnal iskusstva i literatury*, 1914, May, no. 5, pp. 87–96.

- 18. Kantor, V.K. Magicheskie geroi i totalitarnoe budushchee (Kroshka Tsakhes i Pavel Smerdyakov) [Magical Heroes and a Totalitarian Future (Baby Tsakhes and Pavel Smerdyakov)], in *«Dve Evropy Dostoevskogo»* ["Dostoevsky's Two Europa"]. Moscow: B/I, 2021. 140 p.
- 19. Shchennikov, G.K. «Dvoynik» Dostoevskogo kak tvorcheskiy dialog s E.T.A. Gofmanom [Dostoevsky's "Double" as a creative dialogue with E.T.A. Hoffman], in *Dostoevskiy i mirovaya kul'tura*. *Al'manakh № 24* [Dostoevsky and world culture]. Saint-Petersburg, 2008, pp. 58–65.

(Monographs)

- 20. Botnikova, A.B. *E.T.A. Gofman i russkaya literatura. K probleme russko-nemetskikh literaturnykh svyazey* [T.A. Hoffman and Russian literature. To the problem of Rus. German. literary connections]. Voronezh: Voronezhskiy institut, 1977. 208 p.
- 21. Koroleva, V.V. *«Gofmanovskiy kompleks» v russkoy literature kontsa XIX nachala XX vekov* ["Hoffmann's Complex" in Russian Literature of the Late XIX Early XX Centuries]. Vladimir: Sherlok, 2020. 305 p.
- 22. Kuz'mina, H.A. *Intertekst i ego rol' v protsessakh evolyutsii poeticheskogo yazyka* [Intertext and its role in the processes of poetic language evolution]. Moscow: Editorial URSS, 2004. 272 p.
- 23. Mednis, N.E. *Tekst i ego granitsy. Sverkhteksty v russkoy literature* [The text and its borders. The Supertexts in Russian literature]. Novosibirsk: NGPU, 2003. 170 p.
- 24. Meletinskiy, E.M. *Zametki o tvorchestve Dostoevskogo* [Notes on Dostoevsky 's work]. Moscow: RGGU, 2001. 187 p.
- 25. Merezhkovskiy, D.M. *Tolstoy i Dostoevskiy* (1866–1941) [Tolstoy and Dostoevsky (1866–1941)]. Moscow: Nauka, 2000. 587 p.
- 26. Mochul'skiy, K. *Dostoevskiy. Zhizn' i tvorchestvo* [Dostoevsky. Life and work]. Paris: YMCA-press, 1980. 561 p.
- 27. Stepanyan, K.A. *Dostoevskiy i yazychestvo: (Kakie prorochestva Dostoevskogo my ne uslyshali i pochemu?)* [Dostoevsky and Paganism: (Which of Dostoevsky's prophecies have we not heard and why?)]. Moscow: VBPKhL: Smolenskoe otdelenie Byuro propagandy khudozhestvennoy literatury, 1992. 96 p.
- 28. Zakharov, V.N. *Imya avtora Dostoevskiy: ocherk tvorchestva* [The author's name is Dostoevsky: an essay of creativity]. Moscow: Indrik, 2013. 455 p.

(Thesis and Thesis Abstracts)

29. Mikhaleva, A.A. *Geroy-dvoynik i struktura proizvedeniya: E.T.A. Gofman i F.M. Dostoevskiy.* Diss. ... kand. filol. nauk [The hero-double and the structure of the work: E.T. Hoffman and F.M. Dostoevsky. Cand. philol. sci. diss.]. Moscow, 2006. 248 p.

(Electronic Resources)

- 30. Bal'mont, K.D. O Dostoevskom [About Dostoevsky], in *Poslednie novosti* [Latest news]. Parizh. 1921. 27 dekabrya. Available at: http://dugward.ru/library/balmont/balmont_o_dostoevskom.html. (data obrashcheniya: 02.05.22).
- 31. Berdyaev, N. Stavrogin [Stavrogin], in *Russkaya mysl'* [Russian thought]. Moscow: God tridtsat' pyatyy, 1914, kn. V, pp. 80–89. Available at: http://www.vehi.net/berdyaev/stvrogin.html. (дата обращения 02.05.2022).

УДК 1:821.161.1.09"19" ББК 87.3(2)53

Ирина Анатольевна Едошина

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

Два юбилея, или о типе русского мыслителя: Аполлон Григорьев и Павел Флоренский

Аннотация. Статья посвящена проблеме дифференциации понятий «мыслитель» и «философ». В качестве аналогии привлекается сопоставление таких понятий из области искусствознания, как «специалист» и «знаток». Обращается внимание на этимологический аспект понятий, который способствует раскрытию их смысловых оттенков. В результате лингвистических наблюдений делается вывод о том, что понятие «мыслитель» является в высшей степени актуальным для определения сущности творческой деятельности А.А. Григорьева и П.А. Флоренского. При этом отмечается, что сами А.А. Григорьев и П.А. Флоренский были категорическими противниками терминологической ясности, усматривая в такого рода ясности семантическое упрощение понимания феноменов бытия. В качестве примера привлекаются тексты А.А. Григорьева и П.А. Флоренского. Внешним поводом для сопоставления являются их юбилейные даты – 200 и 140 лет со дня рождения соответственно. Помимо обозначенного внешнего повода, указывается на свойственный обоим мыслителям универсализм (владение разными видами искусств), а также на характерный для каждого интерес к творчеству У. Шекспира. Представления А.А. Григорьева и П.А. Флоренского о творчестве У. Шекспира даются в систематизированном виде в двух аспектах: общем (философско-эстетическом) и частном (понимание трагедии «Гамлет»). Отмечается интерес и критическое отношение А.А. Григорьева и П.А. Флоренского к переводам пьес У. Шекспира на русский язык. Подчеркивается нескрываемый субъективизм их размышлений о творчестве У. Шекспира, сочетающийся с утверждением органических основ художественного творчества, позволяющих искусству отражать коренные вопросы бытия. Сложный синтез аналитики и образности является основанием для определения А.А. Григорьева и П.А. Флоренского как мыслителей.

Ключевые слова: мыслитель, философ, творческая деятельность, терминологическая ясность, миропонимание, универсализм личности, органика творчества

Irina Anatolyevna Edoshina

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

Two Anniversaries, or type of Russian thinker: Apollon Grigoryev and Pavel Florensky

Abstract. The article is devoted to the problem of differentiation between the terms "thinker" and "philosopher". A comparison of the art studies terms such as "specialist" and "expert" are taken as an analogy. Attention is paid to the etymological aspect in all these terms, which contributes to the disclosure of their semantic shades. As a result of linguistic observations, the author of the article comes to the conclusion that the concept of "thinker" is highly relevant for defining the essence of the artistic

[©] Едошина И.А., 2022

endeavour by A.A. Grigoryev and P.A. Florensky. At the same time, it is noted that both A.A. Grigoryev and P.A. Florensky were absolutely against the terminological clarity, considering this kind of clarity to be a semantic simplification of understanding the phenomena of being. The texts of A.A. Grigoryev and P.A. Florensky are given as examples. An external reason for comparison is their anniversaries – 200 and 140 years from the date of birth, respectively. In addition to the above-mentioned external reason, it is pointed to the universalism which was typical for both thinkers (proficiency in different types of arts), as well as to their significant interest in W. Shakespeare's works. A.A. Grigoryev and P.A. Florensky perception of W. Shakespeare's works are are presented systematically: general (philosophical and artistic) and particular (understanding of the tragedy "Hamlet"). The interest and critical attitude of A.A. Grigoriev and P.A. Florensky to the translations of the plays of U. is noted. Shakespeare into Russian. The undisguised subjectivism of their reflections on the work of W. Shakespeare is emphasized, combined with the assertion of the organic foundations of artistic creativity, which allow art to reflect the fundamental issues of being. The complex synthesis of analytics and imagery is the basis for the definition of A.A. Grigoriev and P.A. Florensky as thinkers.

Key words: thinker, philosopher, creative activity, terminological clarity, philosophy of life, personality universalism, creativity organic

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.3.174-190

В 2022 году исполняется 200 лет со дня рождения Аполлона Александровича Григорьева (1822—1864) и 140 лет со дня рождения свящ. Павла Александровича Флоренского (1882—1937). Между датой смерти Григорьева и датой рождения Флоренского пролегает 18 лет, что исключает их личное знакомство. Нет никаких упоминаний об Аполлоне Григорьеве в опубликованном наследии отца Павла. Иными словами, внешне нет никаких оснований для прямого сопоставления этих имен. Но речь и не идет о прямом сопоставлении, зато оснований для разговора о типологии и специфике русского мыслителя более чем достаточно.

Начнем с некоторых специфических разграничений в русской культуре. В ней есть понятия «искусствознание» и «знаточество». Первое предполагает получение специального образования, которое понимается как основа для исследовательской деятельности в будущем, в результате осуществления которой человек становится специалистом в области искусства — искусствоведом. Второе не предполагает наличия такого рода образования, в его основе лежит увлеченность человека каким-то видом искусства, причем увлеченность эта до такой степени захватывает человека, погружает в глубины изучения предмета, что делает его знатоком.

Например, в качестве яркого представителя специалиста в области искусствознания можно назвать Н.П. Кондакова (1844—1925), посвятившего свою научную деятельность изучению иконы, в которой он видел явление сугубо искусства, исключая какую бы то ни было духовную составляющую. Вот характерный отзыв его о работах кн. Е.Н. Трубецкого «Два мира в русской иконописи» (1916 г.) и «Умозрение в красках» (1916 г.): «Всё это глубокомыслен-

ный вздор и пустословие»¹. Или: «Конечно, распространение икон на Руси было тесно связано с изобилием лесов» [2, с. 19]. Приведенные высказывания Н.П. Кондакова не значат, что всякий специалист придерживается именно такого мнения, но получение специального образования так или иначе тяготеет (особенно в XIX веке) к материалистическому взгляду на мир.

Иное — знаточество. Здесь человек совершенно свободен в получении знаний, приобщаясь к тому, что находит отклик в его уме и сердце. Ярким представителем знаточества был Павел Павлович Муратов (1881—1950), инженер-путеец по своему образованию. Изучение иконы занимало значительное место в его творческой деятельности. Как результат, он становится признанным знатоком русской иконы, в которой видит внутренний дом древней русской души, указывая на молитвенный путь ее постижения². К знаточеству могут быть отнесены и работы свящ. Павла Флоренского в области изучения им русской иконы, в своих основаниях близкие к трудам Павла Муратова. Если на основе трудов специалиста Н.П. Кондакова сложилось советское понимание специалистами-искусствоведами «древнерусского искусства», то труды знатоков П. Флоренского и П.П. Муратова прокладывали дорогу к богословию иконных образов.

Аналогична, с нашей точки зрения, дифференциация в русской культуре таких понятий, как «философ» и «мыслитель». Различие между ними наглядно проступает в их этимологии. Греческое по своему происхождению слово «философ» означает: 1) «любящий мудрость», «глубокомысленный»; 2) «образованный», «ученый»³. Мыслитель — сугубо славянское существительное, образованное от глагола «мыслить», что значит «чего-то страстно хотеть», «к чему-то стремиться»⁴. Как и в различии между «специалистом» и «знатоком», в основе разницы здесь лежит отношение к изучаемому предмету, в данном случае — мысли как таковой. Философ — это образованный человек, любящий мысль как ученый, т.е. любящий разумно, рационально. Мыслитель — это тот, кто охвачен к мысли страстью подчас до такой степени, что плоть соединяется с духом, становясь плотью мысленной⁵. Если философ мыслит терминами, т.е. словами-ограничителями, ясными и понятными в своем содержании, то мыслитель использует образную систему, в которой всякое слово мерцает смыслами.

¹ Цит. по: Кызласова И.Л. История отечественной науки об искусстве Византии и Древней Руси. 1920–1930 годы. По материалам архивов. М.: Изд-во Академии горных наук, 2000. С. 40 [1].

-

² См.: Муратов П.П. Открытия Древнего русского искусства // Муратов П.П. Древнерусская живопись. История открытия и исследования / сост., предисл. А.М. Хитрова. М.: Айрис-пресс, Лагуна-Арт, 2005. С. 43 [3].

³ См.: Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. Т. 2. М.: ГИЗ Иностранных и национальных словарей, 1958. С. 1733 [4].

⁴ См.: Черных П.Я. Историко-этимологический словарь русского языка: в 2 т. Изд. 2-е, стереотип. М.: Русский язык, 1994. Т. 1. С. 551–552 [5].

⁵ См.: Дьяченко Д., свящ. Полный церковно-славянский словарь. Репринт. изд. 1900 г. М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. С. 321 [6].

Так, один из центральных трудов П. Флоренского «Столп и утверждение Истины» (1914 г.) написан в жанре писем к другу. Сам по себе жанр «письма» имеет в философии давнюю традицию, но Флоренский уже в обращении к читателю буквально в первых строчках указывает на единственно возможный опыт постижения догматов: «Только водя по древним строкам влажною губкой, можно омыть их живою водою и разобрать буквы церковной письменности» [7, с. 3]. «Зажить православно» – это и значит «водить по древним строкам влажною губкой»⁶. Именно в этом заключается общий смысл всех писем к другу в «Столпе и утверждении Истины». Позднее, размышляя о разнице между наукой и философией, отец Павел подчеркнет: «Философия есть неувядаемый цвет удивленности – сама организованная удивленность» [8, с. 125]. С одной стороны, Флоренский следует за известным утверждением Аристотеля, который стремился (после удивленности) облечь свои мысли в термины, активно их разрабатывая, с другой – словно в противовес, использует образное сравнение «неувядаемый цвет», что вряд ли свойственно философии (особенно в европейском изводе) как специальной области гуманитарного знания. Сам Флоренский поясняет, что его отношению «к научному миропониманию в его общечеловеческом значении» присуща «некоторая пренебрежительность к понятиям, вызывающим обычно священный трепет, оценка их только как рабочих орудий мысли»⁷. Еще ранее Ап. Григорьев утверждал: «Всякий принцип, как бы глубок он ни был, если он не захватывает и не узаконивает всех ярких, могущественно действующих силою своею или красотою явлений жизни, односторонен, следовательно, ложен» [10, с. 468].

Как видим, и Ап. Григорьев, и Флоренский указывают на ограниченность принципов и терминов в охвате всех красок бытия, зато такому охвату вполне соответствует образная форма, в которую наши мыслители зачастую облекают свои мысли. Им это было несложно делать, поскольку они были людьми творческими: писали стихи и автобиографическую прозу, играли на музыкальных инструментах, любили музыку, Григорьев еще и сочинял музыку сам, знали иностранные языки, легко переводили и могли оценить чужие переводы. При этом Флоренский везде проходит как философ, а Григорьев как критик.

Но критиком Ап. Григорьев был особым. Как остроумно заметил С.Н. Дурылин, из Ап. Григорьева «одного можно было бы выкроить троих Белинских, десяток Добролюбовых, дюжину Писаревых»⁸. Современник Ап. Григорьева поэт А.А. Фет прямо называл его в письмах мыслителем. Философски мыслящий

⁶ См.: Флоренский П.А., свящ. Столп и утверждение Истины: в 2 т. Репринт. изд. 1914 г. Т. 1 / вступ. статья С.С. Хоружего; историограф. очерк игум. Андроника (Трубачева). М.: Правда, 1990. С. 3 [7].

⁷ См.: Флоренский П.А., свящ. Детям моим. Воспоминанья прошлых дней // Флоренский П.А., свящ. Детям моим. Воспоминанья прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание / под общ. ред. игум. Андроника (Трубачева). М.: Моск. рабочий, 1992. С. 195 [9].

⁸ См.: Дурылин С.Н. В своем углу / сост. и примеч. В.Н. Тороповой; предисл. Г.Е. Померанцевой. М.: Молодая гвардия, 2006. С. 822 [11]. Заметим все-таки, что Ап. Григорьев к В.Г. Белинскому относился с симпатией, часто его цитировал, особенно ранние статьи.

Н.Н. Страхов видел в Григорьеве своего учителя. Публикатор и комментатор Ап. Григорьева А.И. Журавлева писала: «Григорьев – действительно самобытный мыслитель, хотя и не в том значении, которое иной раз придают этому слову, - не "самоучка"... Он был одним из самых широко образованных русских критиков, человеком, который чувствовал себя полноправным наследником и продолжателем европейской культурной традиции» [12, с. 11]. А.И. Журавлевой важно было подчеркнуть тесную связь Ап. Григорьева (через усвоение им философии Шеллинга и Гегеля, особенно Гегеля) с культурой европейской, убрав его таким образом из привычной колеи славянофилов или охранителей, хотя сам Ап. Григорьев категорически отрицал свою принадлежность любому идеологическому движению своего времени. А современный исследователь жизни и творчества Н.Н. Страхова В.А. Фатеев пишет: «И Григорьев, и Страхов – прежде всего критики-мыслители. Их обоих выделяет среди современников существенное привнесение в литературную критику серьезных философских идей» [13, с. 311]. В этой цитате в определении «критики-мыслители» слово «мыслители» выделено курсивом. Думается, неслучайно, поскольку определять Ап. Григорьева в таком качестве пока еще не общепринято.

Определение Флоренского как философа или мыслителя во многом зависит от взглядов того, кто пишет о Флоренском. В представлении православно ориентированных игум. Андроника (Трубачева) и С.М. Половинкина Флоренский – «русский религиозный мыслитель, ученый» 9. С.М. Половинкин связывал своеобразие мысли отца Павла с «христианским персонализмом», подчеркивая в разъяснениях личностное начало, присущее его размышлениям¹⁰. Том «Павел Александрович Флоренский» из идеологически нейтрального «серийного» («Философия России первой половины XX века») издания снабжен общей характеристикой, где Флоренский определен как философ Серебряного века и священник¹¹. В энциклопедическом справочнике в статье «Флоренский» написано: «русский ученый, религиозный философ, богослов»¹². В сетевом проекте «Хронос» в разделе «Флоренский» читаем: «религиозный философ, ученый-энциклопедист» [18]. Таким образом, Флоренский традиционно и привычно определяется как философ, хотя, учитывая уже приведенные свидетельства его отношения к научному способу изложения мысли, видеть в нем мыслителя представляется более корректным.

Попробуем увидеть в П.А. Флоренском и Ап. Григорьеве мыслителей, обратившись к их оценкам творчества У. Шекспира и анализу его пьесы «Гам-

⁹ См.: Андроник (Трубачев), игум., Половинкин С.М. Флоренский // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4 / рук. проекта В.С. Степин, Г.Ю. Семигин. М.: Мысль, 2010. С. 256 [14].

¹⁰ См.: Половинкин С.М. Христианский персонализм священника Павла Флоренского. М.: РГГУ, 2015 [15].

¹¹ См.: Павел Александрович Флоренский / под ред. А.Н. Паршина, О.М. Седых. М.: РОСПЭН, 2013. С. 4 [16].

 $^{^{12}}$ См.: Флоренский // Большой энциклопедический словарь: в 2 т. Т. 2 / гл. ред. М. Прохоров. М.: Сов. энциклопедия, 1991. С. 562 [17].

лет». Этот выбор обусловлен в первую очередь тем, что Ап. Григорьев известен как именно литературный, а еще точнее, театральный критик. Творчество Флоренского как исследователя литературы, а тем более литературы драматической, изучено, мягко говоря, недостаточно. Наша попытка представить системно литературные взгляды и пристрастия Флоренского в известном справочном издании «Русские писатели. Биобиблиографический словарь» (т. 6) была пресечена самым жесточайшим образом, и в опубликованном тексте авторская мысль проглядывает сквозь редакторскую правку, как взгляд заключенного через решетку.

В статьях Ап. Григорьева Шекспир упоминается довольно часто, по разным поводам, чаще всего в связи со сценическими образами, могущими захватывать «под свою власть душу как настоящая правда жизни»¹³, и переводами, собственными в том числе. Из его воспоминаний мы узнаем, что величайший представитель нации Шекспир (на языке оригинала, без купюр и без «приглаживаний») был всегда с ним. В частности, Ап. Григорьев вспоминает эпизод, как во времена его гувернерства наставник английского языка подарил 16-летнему юноше Family-Shakespeare (семейного Шекспира, т.е. отредактированного). Григорьев замечает: «Шекспира англичанин хотя знал очень плохо и, кажется, внутри души считал его только непристойным и безнравственным писателем, но увидел с сокрушенным сердцем тяжкую необходимость решиться на такой подарок»: воспитанник «состоял в ближайшем знакомстве с прекрасной половиной одного престарелого и прескупого грека». И далее не без иронии Ап. Григорьев пишет: «Первым делом, разумеется, наш отрок стянул у меня моего нефамильного Шекспира, добросовестнейшим образом вписал в свой экземпляр пропущенные или исправленные места, добросовестнейшим образом их выучил и бессовестно мучил ими каждое утро своего добродетельного надзирателя» [20, с. 67]¹⁴.

Если суммировать высказывания Ап. Григорьева в адрес Шекспира, то складывается следующая картина: «зерно всех чувствований» своих героев (неважно положительных или отрицательных) располагается «в душе их творца», который есть «христианский поэт, но более по великому своему разуму», обладающий целостным воззрением на жизнь, что обеспечено связью «с корнями почвы», на которой он вырос¹⁵, и потому «ни в симпатиях, ни в антипатиях не расходился с народом»¹⁶.

По воспоминаниям Флоренского, Шекспир в доме родителей занимал почетное место среди *настольных* писателей наряду с Пушкиным, Диккенсом

¹³ См.: Флоренский [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.hrono.ru/biograf/bio_f/florenski_pa.php (Дата обращения 20.01.2022). С. 292 [19].

¹⁴ Здесь Григорьев обращает внимание на то, что подлинный Шекспир писал на языке своего времени, не стесняясь ни грубых выражений, ни довольно откровенных сцен.

¹⁵ См.: Григорьев А.А. Мои литературные и нравственные скитальчества // Григорьев Аполлон. Воспоминания / изд. подгот. Б.Ф. Егоров. Л.: Наука, 1980. С. 52, 69, 81, 100 [21].

¹⁶ См.: Григорьев Ап. Западничество в русской литературе, причины происхождения его и силы // Григорьев Ап. Эстетика и критика / вступ. статья, сост. и примеч. А.И. Журавлевой. М.: Искусство, 1980. С. 224 [22].

и Гёте, а для отца Шекспир и вовсе оказался «библией». Потому английский драматург, замечает Флоренский, «в оценке папы, был исключительным воспитателем ... чувства человечности»¹⁷.

Сам Флоренский также довольно часто упоминает Шекспира по разным поводам. Сумма этих упоминаний выглядит следующим образом: Шекспир относится к тем авторам, в творчестве которых дается «глубокое проникновение в ... тайну» парности и существенной неразделимости «переживаний половой любви и смерти» 18. В переписке с В.В. Розановым отец Павел раскроет эту мысль, ссылаясь на свой опыт в браке и приводя в качестве примера героев Шекспира из пьес «Ромео и Джульетта» и «Отелло» 19. Произведения Шекспира отмечены противоречиями, служащими усилению эстетического воздействия и заострению впечатления, замечает П. Флоренский, их отличает «полнота человеческих чувств, характеров, ситуаций», в его пьесах «много благородства, но нет святости, как новой по качеству силе, активно переустраивающей», что приводит к затерянности человека в мире: «человек не творец, человек, смотрящий на мир сквозь замочную скважину, человек, которому нет места в им же придуманном мировоззрении»²⁰. «Шекспировские вещи лишены самодовлеющей формы», – пишет П. Флоренский, – «строение определяется взаимодействием отдельных частей, но не определяет их» [25, с. 387].

Удивительным образом Ап. Григорьев и Флоренский совпадают в понимании существа христианских воззрений Шекспира: не отрицая таковых, оба указывают на их ограниченность. Ап. Григорьев видит эту ограниченность в победе разума, а Флоренский – в преувеличенном благородстве.

Относя драмы Шекспира к великим произведениям поэзии (наряду с поэмами Гомера, «Божественной Комедией» Данте, «Фаустом» Гёте), Флоренский отмечает, что такие произведения требуют от читателя «чрезвычайных усилий и огромного сотворчества, чтобы пространство каждого из них было действительно представлено в воображении вполне наглядно и целостно»²¹. И далее следует резкая критика в адрес театра, лишающего зрителя этой самой актив-

¹⁸ См.: Флоренский П.А., свящ. Первые шаги философии // Флоренский П.А., свящ. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2 / под общ. ред. игум. Андроника (Трубачева). М.: Мысль, 1995. С. 127 [23]. ¹⁹ См.: Письмо П.А. Флоренского к В.В. Розанову от 25 сентября 1910 г. // Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники. Книга вторая / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. С. 44—45 [24].

_

 $^{^{17}}$ См.: Флоренский П.А., свящ. Детям моим. Воспоминанья прошлых дней. С. 117, 123.

²⁰ См.: Флоренский П.А., свящ. Письма с Дальнего Востока и Соловков // Флоренский П.А., свящ. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 4 / под общ. ред. игум. Андроника (Трубачева). М.: Мысль, 1998. С. 189, 379 [25].

²¹ См.: Флоренский П.А., свящ. Анализ пространственности <и времени> в художественноизобразительных произведениях // Флоренский П.А., свящ. Статьи и исследования по истории философии, искусства и археологии / под общ. ред. игум Андроника (Трубачева). М.: Мысль, 2000. С. 116 [26].

ности, а потому театр, по мнению П. Флоренского, есть «искусство низшее»²². Конечно, здесь Флоренский и Ап. Григорьев как человек, любящий и понимающий театральное искусство, расходятся категорически. Флоренский словно забывает, что Шекспир писал пьесы именно для театра, сам в них играл.

Стоит отметить, что Ап. Григорьева²³ и Флоренского объединяет внимание к качеству переводов пьес Шекспира. Ап. Григорьев отмечает, что пьесы Шекспира то сильно сокращаются переводчиками, вплоть до целого акта («Кориолан» в переводе В.А. Каратыгина), то выполняются по французскому переводу («Отелло» в переводе И.И. Панаева, не знавшего английского языка). Исключение составляет перевод «Ромео и Юлии», выполненный М.Н. Катковым: «добросовестный подвиг молодого литератора ..., совершенный с поэтическим тактом и уважением к делу», но который, увы, «пал на обеих сценах»²⁴.

Флоренский подвергает резкой критике перевод «Гамлета» А.С. Сумароковым, называя этот перевод *издевательством* над Шекспиром. Особенно поражает Флоренского финал трагедии, где все завершается «успешной местью Гамлета и браком его на "дочери Полониевой"» 25 . В представлении Ап. Григорьева, поэтический перевод «Гамлета» Н. Полевым оказался «единственно возможным для русской нашей сцены» и потому «разошелся чуть что не на пословицы» 26 , в отличие от игры Шекспира «по комментариям» 27 и Гамлета по «гётевскому представлению 28 , доведенному до московской ясности» 29 . Позднее

 22 См.: Флоренский П.А., свящ. Анализ пространственности <и времени> в художественно-изобразительных произведениях. С. 117.

²³ См. о специфике переводов Шекспира Ап. Григорьевым: А.В. Ачкасов. Русская переводческая культура 1840–1860-х годов: на материале переводов драматургии У. Шекспира и лирики Г. Гейне: дис. . . . д-ра филол. наук. В. Новгород, 2004 [27].

²⁴ См.: Григорьев А.А. Заметки о Московском театре // Григорьев А.А. Театральная критика / отв. ред. А.Я. Альтшуллер. Л.: Искусство, 1985. С. 70 [28].

 $^{^{25}}$ См.: Флоренский П.А., свящ. Гамлет // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 1 / под общ. ред. игум. Андроника (Трубачева). М.: Мысль, 1994. С. 257 [29].

²⁶ См.: Григорьев А.А. Мои литературные и нравственные скитальчества // Григорьев Аполлон. Воспоминания. С. 56.

²⁷ См.: Gervinus G.G. Shakespeare: Bd. 1–2. Leipzig: Engelmann, 1849–1852 [30]. Эта работа немецкого ученого, как и его переводы Шекспира на немецкий язык, была хорошо известна в русском образованном обществе, использовалась при постановках его пьес на сцене. См. об этом подробнее: Луков Вл.А. Шекспироведение в свете исследования констант европейских культурных тезауросов [Электронный ресурс] // Шекспировские штудии III: Линии исследования: сб. науч. тр. / отв. ред. Н.В. Захаров, Вл.А. Луков. М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2006. Режим доступа: https://mosgu.ru/nauchnaya/publications/collections/Shakespeare_studies_III/#_ftn11 (Дата обращения 22.01.2022) [31].

²⁸ Гёте является автором многочисленных высказываний в адрес Шекспира. Это и в «театральном» (по изначальной задумке) романе «Годы учения Вильгельма Мейстера» (Wilhelm Meisters Lehrjahre,1795–1796 гг.), а также в статьях «Ко дню Шекспира» (Zum Schäkespears Tag, 1854 г.), «Шекспир, и несть ему конца!» (Schäkespeare und kein Ende, 1815 г., 1826 г.), где дается высокая оценка его пьесам. Гамлет толкуется Гёте как личность благородная, гибнущая под бременем бытия, которого он не смог ни снести, ни сбросить, ибо великие деяния ему были не по силам.

²⁹ См.: Григорьев А.А. Великий трагик // Григорьев Аполлон. Воспоминания. С. 277.

он более критично отнесется к переводу Полевого, считая, что тот «переделал Γ амлета ... под *русские нравы*, лишил язык лиц колорита и энергии»³⁰.

Таким образом, указав на базовые основания понимания творчества Шекспира в трудах Ап. Григорьева и П.А. Флоренского, обратимся к их работам о «Гамлете» Шекспира и попробуем выявить специфику их размышлений, позволяющую видеть в них именно мыслителей. Благо, и тот и другой писали об этой трагедии английского классика. И оба — для журналов. Ап. Григорьев как театральный критик — в «Отечественных записках», Флоренский — специально для журнала «Весы» (правда, статья эта по неизвестным причинам не была напечатана).

Для своей статьи «Гамлет» (1905 г.) Флоренский выбирает эпиграф в переводе Н. Полевого: «Время вышло из колеи своей. Горе мне, рожденному на то, чтобы снова заставить его идти прежней дорогой» [29, с. 250]. Из этого следует, что перевод Полевого ему был знаком, в чем-то, но не целиком, поэтому в статье он цитирует еще и два других перевода — прозаический Н. Кетчера и поэтический А. Кронеберга. Флоренский и позднее будет обращаться к этим процитированным словам из «Гамлета» в переводе Полевого. Например, в дневниковых записях 1923 г. о разрыве биографии: «В том, что случилось со мною, был пережит разрыв мировой истории. Мне вдруг стало ясно, что "время вышло из пазов своих" и что, следовательно, кончилось нечто весьма важное не только для меня, но и для истории» [9, с. 196—197].

В целом же, критическое отношение к переводам Шекспира на русский язык объединяет Григорьева и Флоренского, читавших его пьесы на языке оригинала. Причем, на наш, Григорьев много больше разбирался в языке шекспировых пьес, его специфике, поскольку и сам переводил их на русский язык. Потому со знанием дела пишет о непристойных песнях, которые вкладывает Шекспир в уста Офелии.

Попробуем раскрыть ход мыслей Григорьева в его суждениях о Гамлете. Внешним поводом становятся спектакли, идущие на столичных сценах, но всякий раз, прежде чем обратиться к постановке, Григорьев размышляет о трагедии Шекспира, обнаруживая все новые и новые смыслы. Вот одно из первых его (1846 г.) обращений к образу Гамлета, свое восприятие исполнения которого он переносит со сцены столичной на сцену провинциальную. Но этот перенос не скрыл имени исполнителя главной роли, чью игру Григорьев подверг резкой критике, – актера В.А. Каратыгина.

Свои размышления он начинает с горестного, сугубо личностного (персоналистского!) восклицания: «Гамлет, Гамлет! Опять он появится передо мною, бледный, больной мечтатель, утомленный жизнию прежде еще, чем

_

³⁰ См.: Григорьев А.А. Летопись Московского театра. Г-н Полтавцев в роли Гамлета, Гюга Бидермана и Чацкого // Григорьев А.А. Театральная критика / отв. ред. А.Я. Альтшуллер. Л.: Искусство, 1985. С. 109 [32].

успел узнать он жизнь...» [33, с. 32]. Григорьев видит в Гамлете человека не из прошлого, а человека вообще, дух человеческий, мятущийся, страдающий и понимающий, что «страшное сознание правды уже озарило его», что «требования его болезненного я явились ему страшным долгом», рождая «ропот на жизнь и Создателя жизни»³¹. В рассуждениях Григорьева, внешне передающих общую фабулу трагедии Шекспира, постепенно прорисовываются проблемы и собственной судьбы автора этих размышлений, и «веяния» времени, исполненные скепсисом по отношению к традиционным ценностям русской жизни. Ап. Григорьев стремится представить жизнь человеческого духа в развитии, в схватке добра и зла, в итоге с победой воли рока.

В «Заметках о Московском театре» (1850 г.) Григорьев в основном размышляет о «Гамлете» Шекспира. Мысль его развивается постепенно и вне сценического образа, поскольку «романтический Гамлет умер с Мочаловым, а Гамлет Шекспира еще ни разу не явился во всей полноте и простоте»³². Отсюда задача – объяснить, что же такое «Гамлет Шекспира». Он начинает с поиска причины бездействия Гамлета, обнаруживая ее в грандиозности самой задачи, поставленной перед принцем и рождающей в ответ «вопль» ужаса. Казалось бы, здесь можно было бы поставить точку в постижении существа Гамлета. Но мысль Григорьева не останавливается: анализируя поступки Гамлета, он обнаруживает, что природная натура принца чиста и по-своему наивна, потому он всюду ищет правды. В свою очередь, самый процесс искания правды делает его глубоким мыслителем, тонким судьей изящного. Но именно эта особенность придает Гамлету черты человека, воплощающего «переходный момент цивилизации», и «в нем является трагический образ человека»³³. Мысль Григорьева развивается прихотливо, с перебоями, возвращениями, а подчас и повторами, что вообще составляет одну из особенностей его размышлений.

Через год Григорьев вновь обращается к образу Гамлета, в котором на этот раз обнаруживает его близость «душе самого творца», потому казнь «над безвольным героем слишком дорого стоила ему самому», рождая тайную тревожную симпатию «к болезненному, полному беспощадного эгоизма мечтателю»³⁴. Правда, замечает Григорьев, такого рода близость касается не только Гамлета: страсти всех своих персонажей Шекспир переживает в своем сердце, независимо от их положительных или отрицательных свойств. Но не эта особенность определяет сложность в понимании образа главного героя. Далее Григорьев в несколько иной формулировке, но повторяет высказанную ранее

³¹ См.: Григорьев А.А. «Гамлет» на одном провинциальном театре (из путевых записок дилетанта) // Григорьев А.А. Театральная критика / отв. ред. А.Я. Альтшуллер. Л.: Искусство, 1985. С. 32 [33].

³² См.: Григорьев А.А. Заметки о Московском театре // Григорьев А.А. Театральная критика / отв. ред. А.Я. Альтшуллер. Л.: Искусство, 1985. С. 54 [34].

³³ Там же. С. 63.

 $^{^{34}}$ См.: Григорьев А.А. Летопись Московского театра. Г-н Полтавцев в роли Гамлета, Гюга Бидермана и Чацкого // Григорьев А.А. Театральная критика. С. 108.

мысль о том, что Γ амлет — всего лишь предчувствие неясного будущего. В этих размышлениях Γ ригорьева много автобиографичного. Подобно Γ амлету, он своею «теперешнею жизнию» догонял, по его собственному признанию, «жизнь духа, которая ушла уже далеко, далеко»³⁵.

Таким образом, Ап. Григорьев в размышлениях о Гамлете затрагивает такой сущностной вопрос бытия, как судьба человека на изломе эпох, ее отражение в литературе и собственной жизни.

Статья «Гамлет» начинается Флоренским с самых общих рассуждений о существе мысли, облеченной в слово, для чего он привлекает термины «диалектика» и «эстетика», что, казалось бы, прямо противоречит тому, что мыслитель избегает именно терминологии. Но и диалектика, и эстетика, по Флоренскому, должны вырасти из первопочвы как *опыт* постижения деформации. В данном случае — это опыт деформации бытия, нашедший отражение в трагедии, сфокусированной в судьбе Гамлета. По этой причине «трагическая катастрофа предваряет действие» 6, ее внутренней необходимостью определяется. Отсюда и вся история принца Гамлета сводится к борьбе не с внешним миром, а с самим собой, потому «"Гамлет" — один гигантский монолог» 37.

Трагизм личности Гамлета заключается в борьбе двух правд, из которых каждая права, о чем писал еще И.С. Тургенев, определяя сущность трагического. По Флоренскому, Шекспир «сдергивает покровы с глубинных процессов в развитии духа» и представляет опыт постижения деформации, отраженный в личности Гамлета: «Он ведет нас к черным расселинам и бездонным провалам сознания, житейскими словами; он бередит едва сросшиеся раны хаоса; кажущейся реалистичностью он прикрывается от нашей пугливости, а потом, успокоив ее, заставляет нас заглянуть в такие тайны, которые страшно узнавать живому человеку. Подымается волос дыбом, безумно тоскующим криком несется из бездонностей сознания указание на тайны неизглаголанные, тайны тех областей, откуда нет возврата, и гулким эхом тысячекратным ширятся вскрики» [29, с. 269]. Чтобы сделать свою мысль рельефней, Флоренский прибегает к образу пути, что ведет к «черным расселинам», обрисовывая его как иную действительность. Гамлет оказывается путеводителем в мир «неизглаголанных тайн», где царит хаос. Через образы («бездонные провалы сознания», «безумно тоскующий крик», «тайны неизглаголанные», «ширящееся гулкое эхо») Флоренский стремится воздействовать на читателя, погрузить его сознание в те бездны, преодолеть которые стремится Гамлет.

Трагизм Гамлета, по мысли Флоренского, заключается в несоответствии его личности переменам «вышедшего из пазов» исторического процесса. Но Шекспир представил борьбу личности со временем «в хрустальной ясно-

³⁷ Там же. С. 267.

_

³⁵ См.: Григорьев А.А. Листки из рукописи скитающегося софиста // Григорьев А.А. Воспоминания / изд. подгот. Б.Ф. Егоров. Л.: Наука, 1980. С. 83 [35].

 $^{^{36}}$ См.: Флоренский П.А., свящ. Гамлет // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 1. С. 257.

сти», сделав осязательными «неуловимые тайны природы и неизглаголанные глубины сознания» 10 Флоренскому, вся проблема Гамлета, а следом и самого Шекспира заключается в недостатке веры. И тут вполне закономерно мысль Флоренского обращается к своим современникам, рождая вопрос: а разве сегодняшние люди, подобно Гамлету, не носят в себе «Ветхого Адама»? «Не чувствуем ли, слушая его (Гамлета. – H.E.), что нет времени между ним и нами, что это подлинный брат наш, говорящий с нами лицом к лицу», а потому «неужели мы откажем всем Гамлетам, жившим и живущим, в том единственном даре, который в нашей власти — в молитве?» Кажется, ради этого вопроса и была написана вся статья Флоренского. А вопросы веры, как мы знаем, волновали тогда, в начале XX века, всё русское образованное общество. Кстати, и самого Флоренского тоже.

Как видим, и Григорьев, и Флоренский рассматривают пьесы Шекспира не столько как сугубо художественные произведения. Они обнаруживают в них вопросы, связанные с пониманием человека и мира, ищут и дают свои личностные ответы на эти вопросы. И Григорьев, и Флоренский используют для изложения своих мыслей, особенно в их сущностном содержании, не термины, а создаваемые ими на основе прочитанного образы. Они словно намагничиваются от Шекспира, стремясь облечь свои мысли и чувства в адекватную прочитанному форму.

Оба, и Григорьев, и Флоренский, не скрывают своего отношения к Шекспиру, хотя не исключают при этом других трактовок в понимании его личности и творчества, а подчас и обращаются к ним. В этом аспекте одним из значимых для обоих был Гёте. И неслучайно, поскольку и Григорьев, и Флоренский были противниками литературы сочиненной, придуманной, стремящейся втиснуть жизнь в свои идеологемы. А у Гёте Вильгельм Мейстер утверждает, что Шекспир побуждает его «внедриться в мир действительный, смещаться с потоком судеб ... зачерпнуть в необъятном море живой природы несколько кубков и с подмостков театра излить их на алчущих зрителей ... отчизны» (пер. Н. Касаткиной)⁴⁰. Обратим внимание: не изменить жизнь, не внедрить в нее некие идеологические постулаты, а поделиться своим пониманием бытия. И театр здесь является самой доступной и самой органичной формой, а Шекспир великим поэтом души человеческой (Ап. Григорьев).

Флоренский ставит театру в вину тот факт, что, в отличие от чтения «Гамлета», где пространство подается с позиций времени пьесы, в театре у зрителя нет такой опоры и он находится в отрыве от изображаемого времени,

³⁸ См.: Флоренский П.А., свящ. Гамлет // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 1. С. 278.

³⁹ Там же. С. 280.

⁴⁰ См.: Гёте И.-В. Годы учения Вильгельма Майстера // Гёте И.-В. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 7 / под общ. ред. А. Аникста и Н. Вильмонта. М.: Худож. лит., 1978. С. 155 [36].

потому «призрак остается лишь переодетым человеком»⁴¹. Думаю, в подобном восприятии театра сказывается время написания цитируемой работы — 1924—1925 гг. Это время его раздумий над сущностью культуры в новых условиях, когда в схватку вступили Логос (Христос) и Хаос (Антихрист). В этих условиях театр традиционно для христианской культуры оказывался на стороне Хаоса.

Ап. Григорьев видел в шекспировском театре настоящую правду жизни, которая захватывает зрителя целиком, всего, без остатка, потому он готов сто раз пойти и смотреть беспощадные и мучительные драмы Шекспира на сцене, сопереживая его героям⁴². В этом утверждении сказалось существо «органической критики» Ап. Григорьева: «... искусство ... и критика искусства подчиняются одному критериуму. Одно есть отражение идеального, другая — разъяснение отражения. ... критика ... должна быть ... столь же органическою, как само искусство, осмысливая анализом ... органические начала жизни» [37, с. 156]. Именно жизнь во всем многообразии форм является питательным источником для искусства. Словно в унисон этим мыслям Ап. Григорьева, свящ. Павел Флоренский много позднее напишет: «"Фауст", измышленный в своем плане сразу и написанный по этому плану, был бы невыносим, как невыносимы американские сооружения или аналогично построенные произведения Валерия Брюсова, сделанные волею, а не сложившиеся жизненно» [26, с. 259].

Конечно, прошло время, и мир давно привычно не замечает уродливости американских небоскребов, Эйфелевой башни (а тут и Москва-сити подоспела), Валерий Брюсов давно уже является одним из классиков Серебряного века, но привычка не отменяет трагической по своим последствиям подмены органики нарочитой сделанностью, причем не только в искусстве. Именно трагичность такого рода подмены волновала умы Флоренского и Григорьева. Шекспир, чьи пьесы переводились на русский язык и активно ставились на русской сцене, оказался созвучным их размышлениям. В Гамлете они увидели человека, попавшего в ситуацию разлома времени на до и после, когда человек оказался «застигнут ночью Рима» (Ф.И. Тютчев). Что может стать опорой, где искать ее? Ответы на эти вопросы Григорьев и Флоренский находят в литературе, выводя ее таким образом за пределы сугубой художественности. Но в своих размышлениях оба широко используют именно художественные приемы, эмоционально окрашивая свои мысли. Думается, именно этим синтезом мысли и образа в немалой степени обеспечивается правомерность именования Ап. Григорьева и Павла Флоренского мыслителями. Как писал Ап. Григорьев, «оживите перед вами лица Шекспировых драм, обойдитесь с ними как с живыми личностями, призовите их вторично на суд, и вы убедитесь, что Немезида, покаравшая или помиловавшая их, полна любви и разума» [37, с. 187].

⁴¹ См.: Флоренский П.А., свящ. Анализ пространственности <и времени> в художественноизобразительных произведениях. С. 118.

 $^{^{42}}$ См.: Григорьев А.А. Великий трагик // Григорьев Аполлон. Воспоминания / изд. подгот. Б.Ф. Егоров. Л.: Наука, 1980. С. 291.

Список литературы

- 1. Кызласова И.Л. История отечественной науки об искусстве Византии и Древней Руси. 1920–1930 годы. По материалам архивов. М.: Изд-во Академии горных наук, 2000. 440 с.
 - 2. Кондаков Н.П. Русская икона. М.: ЭКСМО, 2019. 240 с.
- 3. Муратов П.П. Открытия Древнего русского искусства // Муратов П.П. Древнерусская живопись. История открытия и исследования / сост., предисл. А.М. Хитрова. М.: Айрис-пресс, Лагуна-Арт, 2005. С. 27–45.
- 4. Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. Т. 2. М.: ГИЗ Иностранных и национальных словарей, 1958. 1905 с.
- 5. Черных П.Я. Историко-этимологический словарь русского языка: в 2 т. Т. 1. Изд. 2-е, стереотип. М.: Русский язык, 1994. 623 с.
- 6. Дьяченко Д., свящ. Полный церковно-славянский словарь. Репринт. изд. 1900 г. М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993, 1120 с.
- 7. Флоренский П.А., свящ. Столп и утверждение Истины: в 2 т. Т. 1. Репринт. изд. 1914 г. / вступ. ст. С.С. Хоружего; историограф. очерк игум. Андроника (Трубачева). М.: Правда, 1990. 490 с.
- 8. Флоренский П.А., свящ. У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики) // Флоренский П.А., свящ. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3(1) / под общ. ред. игум. Андроника (Трубачева). М.: Мысль, 1999. 621 с.
- 9. Флоренский П.А., свящ. Детям моим. Воспоминанья прошлых дней // Флоренский П.А., свящ. Детям моим. Воспоминанья прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание / под общ. ред. игум. Андроника (Трубачева). М.: Московский рабочий, 1992. С. 24–266.
- 10. Григорьев А.А. Н. Некрасов // Григорьев А.А. Литературная критика / сост., автор вступ. ст. и примеч. Б.Ф. Егорова. М.: Худож. лит., 1967. С. 442–493.
- 11. Дурылин С.Н. В своем углу / сост. и примеч. В.Н. Тороповой; предисл. Г.Е. Померанцевой. М.: Молодая гвардия, 2006. 879 с.
- 12. Журавлева А.И. «Органическая критика» Аполлона Григорьева // Григорьев Аполлон. Эстетика и критика / вступ. ст., сост. и примеч. А.И. Журавлевой. М.: Искусство, 1980. С. 7–47.
- 13. Фатеев В.А. Н.Н. Страхов: Личность. Творчество. Эпоха: монография. СПб.: Изд-во «Пушкинский Лом». 2021. 652 с.
- 14. Андроник (Трубачев), игум., Половинкин С.М. Флоренский // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4 / рук. проекта В.С. Степин, Г.Ю. Семигин. М.: Мысль, 2010. С. 256–257.
- 15. Половинкин С.М. Христианский персонализм священника Павла Флоренского. М.: РГГУ, 2015. 362 с.
- 16. Павел Александрович Флоренский / под ред. А.Н. Паршина, О.М. Седых. М.: РОСПЭН, 2013. 583 с.
- 17. Флоренский // Большой энциклопедический словарь: в 2 т. Т. 2 / гл. ред. М. Прохоров. М.: Сов. энциклопедия, 1991. 768 с.
- 18. Флоренский [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.hrono.ru/biograf/bio_f/florenski_pa.php (Дата обращения 20.01.2022).
- 19. Григорьев А.А. Великий трагик // Григорьев Аполлон. Воспоминания / изд. подгот. Б.Ф. Егоров. Л.: Наука, 1980. С. 262–299.
- 20. Григорьев А.А. Мои литературные и нравственные скитальчества // Григорьев Аполлон. Воспоминания / изд. подгот. Б.Ф. Егоров. Л.: Наука, 1980. С. 5–82.
- 21. Григорьев Ап. О правде и искренности в искусстве // Григорьев Ап. Эстетика и критика / вступ. ст., сост. и примеч. А.И. Журавлевой. М.: Искусство, 1980. С. 51–116.
- 22. Григорьев Ап. Западничество в русской литературе, причины происхождения его и силы // Григорьев Ап. Эстетика и критика / вступ. ст., сост. и примеч. А.И. Журавлевой. М.: Искусство, 1980. С. 200–234.
- 23. Флоренский П.А., свящ. Первые шаги философии // Флоренский П.А., свящ. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2 / под общ. ред. игум. Андроника (Трубачева). М.: Мысль, 1995. С. 91–130.

- 24. Письмо П.А. Флоренского к В.В. Розанову от 25 сентября 1910 г. // Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники. Кн. 2 / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика: СПб.: Росток, 2010. С. 4446.
- 25. Флоренский П.А., свящ. Письма с Дальнего Востока и Соловков // Флоренский П.А., свящ. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 4 / под общ. ред. игум. Андроника (Трубачева). М.: Мысль, 1998. 795 с.
- 26. Флоренский П.А., свящ. Анализ пространственности <и времени> в художественноизобразительных произведениях // Флоренский П.А., свящ. Статьи и исследования по истории философии, искусства и археологии / под общ. ред. игум Андроника (Трубачева). М.: Мысль, 2000. С. 79—259.
- 27. Ачкасов А.В. Русская переводческая культура 1840—1860-х годов: на материале переводов драматургии У. Шекспира и лирики Г. Гейне: дис. . . . д-ра филол. наук. В. Новгород, 2004. 420 с.
- 28. Григорьев А.А. Заметки о Московском театре // Григорьев А.А. Театральная критика / отв. ред. А.Я. Альтшуллер. Л.: Искусство, 1985. С. 68–74.
- 29. Флоренский П.А., свящ. Гамлет // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 1 / под общ. ред. игум. Андроника (Трубачева). М.: Мысль, 1994. С. 250–280.
 - 30. Gervinus G.G. Shakespeare: Bd. 1–2. Leipzig: Engelmann, 1849–1852.
- 31. Луков Вл.А. Шекспироведение в свете исследования констант европейских культурных тезауросов [Электронный ресурс] // Шекспировские штудии III: Линии исследования: сб. науч. тр. / отв. ред. Н.В. Захаров, Вл.А. Луков. М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2006. Режим доступа: https://mosgu.ru/nauchnaya/publications/collections/Shakespeare_studies_III/#_ftn11 (Дата обращения 22.01.2022).
- 32. Григорьев А.А. Летопись Московского театра. Г-н Полтавцев в роли Гамлета, Гюга Бидермана и Чацкого // Григорьев А.А. Театральная критика / отв. ред. А.Я. Альтшуллер. Л.: Искусство, 1985. С. 99–114.
- 33. Григорьев А.А. «Гамлет» на одном провинциальном театре (из путевых записок дилетанта) // Григорьев А.А. Театральная критика / отв. ред. А.Я. Альтшуллер. Л.: Искусство, 1985. С. 28–38.
- 34. Григорьев А.А. Заметки о Московском театре // Григорьев А.А. Театральная критика / отв. ред. А.Я. Альтшуллер. Л.: Искусство, 1985. С. 51–68.
- 35. Григорьев А.А. Листки из рукописи скитающегося софиста // Григорьев А.А. Воспоминания / изд. подгот. Б.Ф. Егоров. Л.: Наука, 1980. С. 83–96.
- 36. Гёте И.-В. Годы учения Вильгельма Майстера // Гёте И.-В. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 7 / под общ. ред. А. Аникста и Н. Вильмонта. М.: Худож. лит., 1978. 526 с.
- 37. Григорьев А.А. Критический взгляд на основы, значение и критерии современной критики // Григорьев А.А. Литературная критика / сост., вступ. ст. и примеч. Б.Ф. Егорова. М.: Худож. лит., 1967. С. 112–156.

References

(Sources)

Collected Works

- 1. Florenskiy, P.A., svyashch. Gamlet [Hamlet], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Sochineniya:* v 4 t., t. I [Collected works: in 4 vol., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1994, pp. 250–280.
- 2. Florenskiy, P.A., svyashch. Pervye shagi filosofii [The first steps of philosophy], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Sobranie sochineniy:* v 4 t., t. 2 [Collected works: in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Mys-I', 1995, pp. 91–130.
- 3. Florenskiy, P.A., svyashch. Pis'ma s Dal'nego Vostoka i Solovkov [Letters from Far East and Solovki], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Sobranie sochineniy: v 4 t., t. 4* [Collected works: in 4 vol., vol. 4]. Moscow: Mysl', 1998. 795 p.

- 4. Florenskiy, P.A., svyashch. U vodorazdelov mysli (Cherty konkretnoy metafiziki) [At the Watersheds of Thought (Features of Concrete Metaphysics)], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Sobranie sochineniy:* v 4 t., t. 3(1) [Collected works: in 4 vol., vol. 3(1)]. Moscow: Mysl', 1999. 621 p.
- 5. Gete, I.-V. Gody ucheniya Vil'gel'ma Meystera [Wilhelm Meister's years of study], in Gete, I.-V. *Sobranie sochineniy:* v 10 t., t. 7 [Collected Works: in 10 vol., vol. 7]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1978. 526 p.
- 6. Pis'mo P.A. Florenskogo k V.V. Rozanovu ot 25 sentyabrya 1910 g. [The letter by P.A. Florensky to V.V. Rozanov, dated September 25, 1910], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Literaturnye izgnanniki. Kn.* 2 [Collected works. Literary exiles. Book 2]. Moscow: Respublika; Saint-Petersburg: Rostok, 2010, pp. 44–46.

Individual works

- 7. Florenskiy, P.A., svyashch. Detyam moim. Vospominan'ya proshlykh dney [To my children. Memories of past days], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Detyam moim. Vospominan'ya proshlykh dney. Genealogicheskie issledovaniya. Iz solovetskikh pisem. Zaveshchanie* [To my children. Memories of past days. Genealogical research. From Solovetsky letters. Will]. Moscow: Moskovskiy rabochiy, 1992, pp. 24–266.
- 8. Florenskiy, P.A., svyashch. Analiz prostranstvennosti <i vremeni> v khudozhestvenno-izobrazitel'nykh proizvedeniyakh [Analysis of spatiality <and time> in artistic and visual works], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Stat'i i issledovaniya po istorii filosofii, iskusstva i arkheologii* [Articles and studies on the history of philosophy, art and archeology]. Moscow: Mysl', 2000, pp. 79–259.
- 9. Grigor'ev, A.A. Kriticheskiy vzglyad na osnovy, znachenie i kriterii sovremennoy kritiki [A critical look at the foundations, meaning and criteria of modern criticism], in Grigor'ev, A.A. *Literaturnaya kritika* [Literary criticism]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1967, pp. 112–156.
- 10. Grigor'ev, A.A. N. Nekrasov [N. Nekrasov], in Grigor'ev, A.A. *Literaturnaya kritika* [Literary criticism]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1967, pp. 442–493.
- 11. Grigor'ev, A.A. Velikiy tragik [Great tragedian], in Grigor'ev, Apollon. *Vospominaniya* [Memories]. Leningrad: Nauka, 1980, pp. 262–299.
- 12. Grigor'ev, A.A. Moi literaturnye i nravstvennye skital'chestva [My literary and moral wanderings], in Grigor'ev, Apollon. *Vospominaniya* [Memories]. Leningrad: Nauka, 1980, pp. 5–82.
- 13. Grigor'ev, A.A. Listki iz rukopisi skitayushchegosya sofista [Leaflets from the manuscript of the wandering sophist], in Grigor'ev, A.A. *Vospominaniya* [Memories]. Leningrad: Nauka, 1980, pp. 83–96.
- 14. Grigor'ev, Ap. O pravde i iskrennosti v iskusstve [About truth and sincerity in art], in Grigor'ev, Ap. *Estetika i kritika* [Aesthetics and criticism]. Moscow: Iskusstvo, 1980, pp. 51–116.
- 15. Grigor'ev, Ap. Zapadnichestvo v russkoy literature, prichiny proiskhozhdeniya ego i sily [Westernism in Russian literature, the reasons for its origin and strength], in Grigor'ev, Ap. *Estetika i kritika* [Aesthetics and criticism]. Moscow: Iskusstvo, 1980, pp. 200–234.
- 16. Grigor'ev, A.A. Zametki o Moskovskom teatre [Notes about Moscow theater], in Grigor'ev, A.A. *Teatral'naya kritika* [Theatrical criticism]. Leningrad: Iskusstvo, 1985, pp. 68–74.
- 17. Grigor'ev, A.A. Letopis' Moskovskogo teatra. G-n Poltavtsev v roli Gamleta, Gyuga Bidermana i Chatskogo [Chronicle of Moscow Theatre. Mr. Poltavtsev as Hamlet, Hugh Biderman and Chatsky], in Grigor'ev, A.A. *Teatral'naya kritika* [Theatrical criticism]. Leningrad: Iskusstvo, 1985, pp. 99–114.
- 18. Grigor'ev, A.A. «Gamlet» na odnom provintsial'nom teatre (Iz putevykh zapisok diletanta) ["Hamlet" at a provincial theater (From the travel notes of an amateur)], in Grigor'ev, A.A. *Teatral'naya kritika* [Theatrical criticism]. Leningrad: Iskusstvo, 1985, pp. 28–38.
- 19. Grigor'ev, A.A. Zametki o Moskovskom teatre [Notes about Moscow theater], in Grigor'ev, A.A. *Teatral'naya kritika* [Theatrical criticism]. Leningrad: Iskusstvo, 1985, pp. 51–68.
- 20. Muratov, P.P. Otkrytiya Drevnego russkogo iskusstva [Discoveries of Early Russia Art], in Muratov, P.P. *Drevnerusskaya zhivopis'. Istoriya otkrytiya i issledovaniya* [The Early Russia Painting. History of discovery and research]. Moscow: Ayris-press, Laguna-Art, 2005, pp. 27–45.

21. Zhuravleva, A.I. «Organicheskaya kritika» Apollona Grigor'eva ["Organic Criticism" by Apollon Grigoriev], in Grigor'ev, Apollon. *Estetika i kritika* [Aesthetics and criticism]. Moscow: Iskusstvo, 1980, pp. 7–47.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

- 22. Andronik (Trubachev), igum., Polovinkin, S.M. Florenskiy [Florensky], in *Novaya filosof-skaya entsiklopediya:* v 4 t., t. 4 [New Encyclopedia on Philosophy: in 4 vol., vol. 4]. Moscow: Mysl', 2010, pp. 256–257.
- 23. Chernykh, P.Ya. *Istoriko-etimologicheskiy slovar' russkogo yazyka: v 2 t., t. 1* [Historical and etymological dictionary of the Russian language: in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Russkiy yazyk, 1994. 623 p.
- 24. Dvoretskiy, I.Kh. *Drevnegrechesko-russkiy slovar'*: v 2 t., t. 2 [Ancient Greek-Russian dictionary: in 2 vol., vol. 2]. Moscow: GIZ Inostrannykh i natsional'nykh slovarey, 1958. 1905 p.
- 25. D'yachenko, D., svyashch. *Polnyy tserkovno-slavyanskiy slovar'* [Full Church Slavic dictionary]. Moscow: Izdatel'skiy otdel Moskovskogo Patriarkhata, 1993. 1120 p.
- 26. Florenskiy [Florensky], in *Bol'shoy entsiklopedicheskiy slovar': v 2 t., t. 2* [Great Encyclopedic Dictionary: in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya, 1991. 768 p.
- 27. Pavel Aleksandrovich Florenskiy [Pavel Alexandrovich Florensky]. Moscow: ROSPEN, 2013. 583 p.

(Monographs)

- 28. Durylin, S.N. V svoem uglu [In your corner]. Moscow: Molodaya gvardiya, 2006. 879 p.
- 29. Fateev, V.A. *N.N. Strakhov: Lichnost'. Tvorchestvo. Epokha* [N.N. Strakhov: Personality. Creativity. Epoch]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo «Pushkinskiy Dom», 2021. 652 p.
- 30. Florenskiy, P.A., svyashch. *Stolp i utverzhdenie Istiny: v 2 t., t. 1* [Pillar and affirmation of Truth: in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Pravda, 1990. 490 p.
 - 31. Gervinus, G.G. Shakespeare: Bd. 1-2. Leipzig: Engelmann, 1849-1852.
 - 32. Kondakov, N.P. Russkaya ikona [Russian icon]. Moscow: EKSMO, 2019. 240 p.
- 33. Kyzlasova, I.L. Istoriya otechestvennoy nauki ob iskusstve Vizantii i Drevney Rusi. 1920–1930 gody. Po materialam arkhivov [The history of Russian science on the art of Byzantium and Ancient Russia. 1920-1930. Based on archive materials]. Moscow: Izdatel'stvo Akademii gornykh nauk, 2000. 440 p.
- 34. Polovinkin, S.M. *Khristianskiy personalizm svyashchennika Pavla Florenskogo* [Christian personalism of priest Paul Florensky]. Moscow: RGGU, 2015. 362 p.

(Thesis and Thesis Abstracts)

35. Achkasov, A.V. Russkaya perevodcheskaya kul'tura 1840–1860 godov: Na materiale perevodov dramaturgii U. Shekspira i liriki G. Geyne. Diss. . . . d-ra filol. nauk [Russian translation culture of 1840–1860: Based on the material of translations of drama by W. Shakespeare and lyrics by G. Heine. Dr. philol. sci. diss.]. Velikiy Novgorod, 2004. 420 p.

(Electronic Resources)

- 36. Florenskiy [Florensky]. Available at: http://www.hrono.ru/biograf/bio_f/florenski_pa.php (data obrashcheniya: 20.01.2022).
- 37. Lukov, VI.A. Shekspirovedenie v svete issledovaniya konstant evropeyskikh kul'turnykh tezaurosov [Shakespearean studies in the light of European cultural thesaurox constants], in *Shekspirovskie shtudii III: Linii issledovaniya: Sbornik nauchnykh trudov* [Shakespeare Studies III: Lines of Study: A Collection of Scientific Papers]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo gumanitarnogo universiteta, 2006. Available at: https://mosgu.ru/nauchnaya/publications/collections/Shakespeare_studies_III/#_ftn11 (data obrashcheniya: 22.01.2022).

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 издается с 2001 г., в состав его редколлегии входят специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов, Польши, Болгарии, Украины, Соединенных Штатов Америки, Италии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте http://solovyov-studies.ispu.ru и на сайте Ивановского государственного энергетического университета: http://www.ispu.ru/node/8026

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресам:

http://solovyov-studies.ispu.ru/ru/archive

http://www.ispu.ru/node/6623

Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

- 09.00.01 Онтология и теория познания (философские науки)
- 09.00.03 История философии (философские науки)
- 09.00.04 Эстетика (философские науки)
- 09.00.05 Этика (философские науки,
- 09.00.11 Социальная философия (философские науки)
- 09.00.13 Философская антропология, философия культуры (философские науки)
- 09.00.14 Философия религии и религиоведение (философские науки)
- 10.01.01 Русская литература (филологические науки)
- 10.01.03 Литература народов стран зарубежья (с указанием страны) (филологические науки)
- 10.01.08 Теория литературы. Текстология (филологические науки)
- 24.00.01 Теория и история культуры (культурология)

Адрес редакции:

153003, Ивановская обл., г. Иваново, ул. Рабфаковская, д. 34, ИГЭУ, Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьева — Соловьевский семинар т. (4932) 26-97-70, 26-98-57 E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьевского семинара: http://solovyov-studies.ispu.ru
Информацию о текущей деятельности Соловьевского 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; mvmaximov@yandex.ru

О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на печатную версию ежеквартального научного журнала «Соловьёвские исследования» производится на сайте Объединенного каталога «Пресса России» www.pressa-rf.ru, а также через интернет-магазин «Пресса по подписке» https://www.akc.ru

Индекс для подписчиков 37240

Копию квитанции о подписке необходимо выслать на адрес редакции: 153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, Максимову М.В., или по *E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru*

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.

Для публикации в «Соловьёвских исследованиях» принимаются научные статьи, обзоры, рецензии и другие материалы, соответствующие тематике журнала и научным направлениям – философия, филология, культурология.

Плата за публикацию статьи в журнале не взимается.

Аспиранты, магистранты и студенты предоставляют на присылаемые статьи отзыв научного руководителя.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ, ПУБЛИКУЕМЫХ В ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

- 1. *Объем статьи* до 1 п.л. (40000 знаков с пробелами, включая аннотацию, список литературы и References), рецензий до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD либо по электронной почте *maximov@philosophy.ispu.ru* (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы A4. Поля: верхнее 1,5 см; нижнее, правое и левое 2 см. Размер бумаги: ширина 16,5 см; высота 23,5 см.
 - 2. Структура статьи должна быть следующей:
 - в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;
- через 1.0 интервал ФИО автора/авторов полностью (на русском языке); полное название места работы, звания, занимаемая должность, страна, город, (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;
- через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, строчными буквами, шрифт полужирный, кегль 13, перенос запрещен (на русском языке);

- через 1.0 интервал печатается аннотация (от 200 до 250 слов (1500–1800 знаков без пробелов)), кегль 9, курсивом (на русском языке);
- через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсивом (на русском языке).

Далее все эти же сведения даются на английском языке.

- через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, межстрочный интервал по всему тексту одинарный, отступ абзаца 1 см (5 знаков), автоматический перенос слов включён, кавычки по всему тексту **только** угловые, *внутри цитаты* использовать кавычки другого вида: «"....."»;
- через 1.0 интервал печатается библиографический список на русском языке (название «Список литературы») и список литературы на латинице (название References) (включают использованную литературу; в библиографическом описании указываются все авторы).
 - 3. Содержание и структура аннотации.

Аннотация должна отражать основное смысловое содержание статьи и её характеристику. Структура аннотации должна включать следующие разделы: состояние вопроса (степень изученности вопроса в науке и литературе, обоснование актуальности выбранной темы); материалы и методы (на каком материале и с помощью каких методов рассматривается обозначенная проблема); результаты проведенного исследования (с использованием глагольных форм и словосочетаний следующего типа: рассматриваются..., излагаются..., утверждается..., предлагается..., обосновывается...; используются методы..., обосновываются положения (концепции, идеи) ..., дается обзор ...; рассмотрены..., изложены..., выявлены..., предложены...; дан анализ..., изложена теория (концепция)... и т. п.); выводы.

Редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.

Аннотация на английском языке должна составляться с соблюдением грамматики и стилистики английского языка, с использованием принятой в англоязычных изданиях специальной терминологии; не должна выполняться при помощи автоматических переводчиков (не обязательно должна быть дословным переводом аннотации на русском языке).

В соответствии с требованиями Scopus, не допускается вынесение развернутых комментариев в сноски; необходимый комментарий следует давать в тексте статьи либо в скобках внутри текста.

Ключевые слова должны отражать основное содержание статьи; определять предметную область исследования; встречаться в тексте статьи (имена собственные, общие понятия и общенаучные термины ключевыми словами не являются).

4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). В списке литературы должно быть не менее 20 позиций. В списке литературы должно быть не менее 20 позиций. Из них не менее 80% источников должны составлять работы, опубликованные за последние 5 лет, если такие имеются. Рекомендуется, чтобы не менее 30% источников, включенных в библиографический список, составляли работы, опубликованные на английском и других иностранных языках. Нумерация Списка литературы и ссылки на нее в тексте выполняются без применения автоматической расстановки ссылок.

Согласно требованиям Scopus, раздел References должен иметь следующую структуру:

- ссылки на источники ((Sources))
 - Collected Works (Собрания сочинений)
 - Individual Works (Индивидуальные сочинения)
- ссылки на статьи в научных журналах (Articles from Scientific Journals);
- ссылки на статьи в сборниках научных трудов (Articles from Proceedings and Collections of Research Papers):
 - ссылки на монографии (Monographs);
 - ссылки на диссертации и авторефераты (Thesis and Thesis Abstracts);
 - ссылки на электронные ресурсы (Electronic Resources)

В библиографическом описании в разделе References заглавия статей из журналов и сборников опускаются (при сохранении заглавий статей необходимо включать в описание их перевод на английский язык); оригинальные названия книжных источников (монографии, сборники, материалы конференций), изданных на кириллице, даются в транслитерации (курсивом) и на английском языке (в квадратных скобках); выходные данные (город (для книжных изданий), том (vol.), номер (по.), страницы (рр., р.)) переводятся на английский язык. Обязательные выходные данные: для статей из журналов – год, том, номер, страницы; для книжных изданий – место издания, год, количество страниц. Место издания, включая Моscow и Saint-Petersburg, пишется полностью.

Применяется одна система транслитерации, которая доступна по адресу http://translit.ru (в раскрывающемся списке «Варианты» выбираем вариант BGN). Примеры оформления библиографических описаний в разделах «Список литературы» и References размещены на сайте журнала: http://solovyovstudies.ispu.ru и на странице журнала на сайте ИГЭУ: http://www.ispu.ru/node/6623

В текстах, набранных латиницей, используется вариант кавычек "...".

5. Оформление ссылок. Ссылки на цитируемую литературу при использовании прямого цитирования (если цитата представляет собой развернутое, законченное высказывание с указанием автора и источника цитаты) оформляются в тексте в квадратных скобках. Например: В работе «Диалектика мифа» (1930 г.) А.Ф. Лосев пишет: «Текст цитаты» [1, с. 15] (первая цифра обозна-

чает порядковый номер в Списке литературы, вторая — страницу цитируемого источника). Если используются приемы непрямого цитирования или частичное цитирование (т.е. отдельные слова, словосочетания, обороты речи), то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте — верхним индексом; внизу страницы дается библиографическое описание цитируемого источника — под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9). Например: ¹См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 15–25 [1]. Так же, как подстрочная ссылка (верхним индексом), оформляются и авторские примечания.

При повторной ссылке в постраничной сноске используется сокращенный вариант библиографического описания источника (допускается сокращение длинных названий источников; опускаются выходные данные). Если повторная ссылка идет сразу ниже ссылки с библиографическим описанием источника, то используется следующая запись: Там же. С.

Ссылки на электронные ресурсы допускаются только при отсутствии их «бумажных» аналогов, с правильным указанием адреса веб-страницы и даты обращения к ней.

- 6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объёмом 4500 знаков без учета пробелов (700 слов) на русском языке.
- 7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:
- ФИО полностью;
 - ученая степень и ученое звание;
 - должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;
 - название организации (полное) / места работы;
 - почтовый индекс и адрес организации / места работы;
 - почтовый индекс и адрес для переписки;
 - телефон;
 - E-mail.

Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей. При отклонении материалов рукописи не возвращаются.

Гл. редактор, профессор Михаил Викторович Максимов E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru

REQUIREMENTS TO MANUSCRIPTS

1. The length of papers is up to 1 print sheet (40,000 characters with spaces, including an abstract, a list of references and References), reviews - up to 0.5 printed sheet. The text is provided on electronic medium in Microsoft WORD or by e-mail maximov@philosophy.ispu.ru (files with materials must be titled by author's surname). Times New Roman font, A4 page size. Margins: head -1.5 cm; bottom, right and left-2 cm. Paper size: width -16.5 cm; height -23.5 cm

2. The structure of the manuscript must be:

- UDC (Universal Decimal Classification) and LBC (Library-Bibliographical Classifications) are in upper left-hand corner;
- author's/authors' full name (in Russian) with line interval 1.0, the name of the organization, degree, position, country, city (in Russian), and e-mail of the author, body-size 9;
- the title of the manuscript is centrally with line interval 1.0, lowercase letters, bold-faced font, body-size 13, (word break is prohibited in Russian);
- abstract must be given with line interval 1.0 (200-250 words (1500-1800 characters with no spaces)), body-size 9, italic (in Russian);
- key words must be given with line interval 1.0 (10-15 words), body-size 9 italic (in Russian);

Further, all the same information is given in English.

- the text of the manuscript must be written with line interval 1.0, body-size 11, line-spacing 1.0, paragraph indention 1 cm (5 characters), automatic hyphenation is on, quotes throughout the text are only angular, use quotes of a different type inside the quote: «""»;
- reference list is typed with line interval 1.0 in Russian (the title «Список литературы») and references in Latin characters (the title References) (includes cited books; in bibliography list all authors are included)
 - information about funding (grants, etc.) is given in Russian and English.

3. Contents and structure of abstract

Abstract must reflect main semantic content of the manuscript and its characteristic. The abstract must include following parts: the state of the issue (the degree of study of the issue in science and literature, the justification of the relevance of the chosen topic); materials and methods (on what material and with what methods the designated problem is considered); the results of the research (using verb forms and phrases of the following type: are considered..., are stated..., is approved..., is proposed..., is justified...; methods are used..., provisions (concepts, ideas) are justified..., overview is given...; are considered..., are stated..., are identified..., are proposed...; analysis is given..., theory (concept) is presented..., etc.); conclusions.

In connection with the preparation of the journal for index-linking in the international analytical system Sciverse Scopus editors of the journal ask to pay special attention to abstract composing in correspondence with peculiarities of this genre.

The abstract in English must be written in compliance with the grammar and style of the English language, using the special terminology used in English-language publications; it must not be performed with the help of automatic translators (it does not have to be a literal translation of the Russian variant of abstract).

In accordance with the requirements of Scopus, it is not allowed to make detailed comments in footnotes; the necessary comment must be given in the text of the article or in brackets inside the text.

Keywords must reflect the main content of the article; determine the subject area of the study; occur in the text of the article (proper names, general concepts and general scientific terms are not keywords).

4. Guidelines to sections «Bibliography list» and References

The sections «Bibliography list» and References are arranged below the article separately (Times New Roman, body-size 9). «Bibliography list» must contain no less than 20 items. It is recommended that at least 30% of the sources included in the bibliographic list must be works published in English and other foreign languages. Numbering of Bibliography list and its reference in the text are performed without automatic arrangement of references.

According to the requirements of Scopus, the References section must have the following structure:

- references to sources (Sources):
- Collected Works
- Individual Works
- references to the articles in scientific journals (Articles from Scientific Journals);
- references to the articles in collections of scientific works (Articles from Proceedings and Collections of Research Papers);
 - references to monographs (Monographs);
 - references to theses and abstracts of theses (Thesis and Thesis Abstracts);
- references to electronic resources (Electronic Resources).

In bibliography list in the section References the titles of the articles from journals and information packages are omitted (in case the titles are written the description must include their English variant); original titles of book publications (monographs, information packages, conference proceedings), published in Cyrillic characters must be given in transliteration (in italics) and in English (in square brackets); the date-line (city (for book publications), volume (vol.), number (no.), pages (pp., p.)) are translated into English. The necessary date-line: for journals articles – year, volume, issue number, pages; for books – place of publication, year, number of pages. Place of publication including Moscow and Saint-Petersburg is written in full.

One system of transliteration must be applied available at http://translit.ru (in the list «Variants» choose variant BGN). Samples of bibliography descriptions arrangement

in sections «Bibliography list» and References are at journal's site http://solovyov-studies.ispu.ru and at journal's page http://www.ispu.ru/node/6623

In texts typed in Latin, the quotation mark variant "..." is used.

5. Reference arrangement

References to the cited literature when using direct quoting (if the quote is a detailed, complete statement with an indication of the author and the source of the quote) are made in the text in square brackets. For example: In the work "Dialectics of Myth" (1930), A. F. Losev writes: "The text of the quotation" [1, p. 15] (the first digit indicates the ordinal number in the List of References, the second -the page of the cited source). If indirect quoting or partial quoting techniques are used (i.e., individual words, phrases, turns of speech), then the link is made out as a subscript (in the text – an upper index; at the bottom of the page, a bibliographic description of the cited source is given-under a solid line separating the main text, Times New Roman font, size 9). For example: See: Igosheva T.V. The early lyrics of A.A. Blok (1898-1904): poetics of religious symbolism. Moscow: Global Com, 2013. Pp. 15-25 [1]. Just like a subscript link (with an upper index), author's notes are also drawn up.

When repeating reference in a page-by-page footnote, an abbreviated version of the bibliographic description of the source is used (it is allowed to shorten long names of sources; date-line is omitted). If the repeated link goes immediately below the link with the bibliographic description of the source, the following entry is used: Ibid. P. ...

References to electronic resources are allowed only in the absence of their "paper" counterparts, with the correct indication of the address of the web page and the date of access to it.

- 6. Authors of the articles published in source language (English, German, French), must submit a report of the article in 4500 characters with no spaces (700 words) in Russian.
 - 7. Author's reference is submitted in separate file in the following way:
 - full name:
 - scientific degree and academic rank;
 - position, department, sector etc.;
 - full name of organization / place of work;
 - postcode and address of organization / place of work;
 - postcode and address for correspondence;
 - phone number;
 - E-mail

Главный редактор МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ 2022. Вып. 3(75)

Редактор С.М. Коткова Компьютерная верстка и макетирование М.А. Баркова

Обложка А. Лебедев

Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций. Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-64667 от 22.01.16 г.

Подписано в печать 5.09.2022. Дата выхода в свет 30.09.2022. Формат 70х100 1/16. Печать плоская. Усл. печ. л. 16,25. Тираж 70 экз. Цена свободная. Заказ №

Адрес редакции и издательства: ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина», 153003, Ивановская обл., г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто», 153025, Ивановская обл., г. Иваново, ул. Дзержинского, 39, строение 8