

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

Выпуск 1(69) 2021

Issue 1(69) 2021

Редакционная коллегия:

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

Международная редакционная коллегия:

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

Адрес редакции:

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

Marchadier В. Introduction aux Trois Entretiens sur la guerre, la morale et la religion de Vladimir Soloviev	6
---	---

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Смирнов В.Н. Парадоксы политического романтизма И.В. Киреевского: между вселенской монархией и национальным государством	17
Райнов Т.И. Очерки по истории русской философии 50 – 60-х годов. Части шестая и седьмая / <i>Подготовка к публикации</i> <i>С.С. Илизарова и В.А. Куприянова</i>	31
Мадэй-Цетнаровска М. Христианский «анархизм» трех космистов (св. Франциск Ассизский, Н.Ф. Федоров, Папа Римский Франциск)	42
Барановский Д.В. Оправдание России: политические воззрения русских космистов	58
Смирнова Н.Н. «Телесность» мысли в системе взглядов Н.Ф. Федорова на язык... ..	72

ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОЛОГИЯ

Димитрова Н.И. Трактир как место исповеди. Об одной особенности художественного мира Достоевского	80
Рычков А.Л. Александр Блок между Вл. Соловьевым и Е.В. Аничковым: драма А. Блока «Роза и Крест» и наследие западного эзотеризма. Статья третья	95
Переписка П.П. Перцова и Б.В. Никольского (1896 – 1900). Часть 4 / Подготовка текста и комментарии О.Л. Фетисенко	112
Бурмистров К.Ю. «Господь дохнул на преисподний лик»: Максимилиан Волошин и каббала	125

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Ермичев А.А. Крошки вкусного хлеба. ([Рец. на:] Б.В. Емельянов. Экзистенциальная история русской философии в событиях и жизненных коллизиях ее представителей; что не вошло в учебники. Екатеринбург: Гуманитарный университет, 2020. 100 с.)	150
Ермишина К.Б. [Рец. на:] Тереза Оболевич. Семен Франк, Лев Карсавин и евразийцы. Москва: Издательство Модест Колеров, 2020 (Исследования по истории русской мысли. Т. 24.) 304 с.	154
Медоваров М.В. Юлиус Эвола между христианством и неоспиритуализмом.....	164
Бочаров А.Б. Русская философия и формирования русского национального и культурного канона: проблемы и перспективы ([Рец. на:] Малинов А.В. Исследования и статьи по русской философии. СПб.: РХГА, 2020. 608 с.)	181
Информационное письмо № 2	191
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	195
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	197
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ.....	197

Editorial Board:

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

International Editorial Board:

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

Address:

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

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

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

© M.V. Maksimov, preparation, 2021

© Authors of Articles, 2021

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

CONTENT

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

Marchadier B. An Introduction to Vladimir Solovyev's Three Conversations on War, Morals and Religion	6
---	---

HISTORY OF PHILOSOPHY

Smirnov V.N. Paradoxes of the political romanticism of Kireevsky I.V.: between an universal monarchy and a national state.....	17
Rainov T.I. Sketches on the history of russian philosophy of the 50–60s. Parts six and seven / <i>Prepared for publication by S.S. Ilizarov and V.A. Kupriyanov</i>	31
Madej-Cetnarowska M. Christian “anarchism” of three cosmists (st. Francis of Assisi, N.F. Fedorov, Pope Francis)	42
Baranovsky D.V. Justification of Russia: political views of Russian cosmists	58
Smirnova N.N. “Bodiliness” of thought in N.F. Fedorov's system of views on language	72

PHILOSOPHY AND PHILOLOGY

Dimitrova N.I. The inn as a place of confession. On a feature of the art world of Dostoevsky	80
Rychkov A.L. Alexander Blok between Vl. Solovyev and E.V. Anichkov: A. Blok's drama “The Rose and the Cross” and the legacy of Western esotericism	95
Correspondence of P.P. Pertsov and B.V. Nikolsky (1896–1900). <i>Part 4 / Text origination and notes by O.L. Fetisenko</i>	112
Burmistrov K.Y. “The Lord Breathed On The Face Of Underworld”: Maximilian Voloshin and Kabbala.....	125

CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

Ermichev A.A. Crumbs of delicious bread ([Review on:] B.V. Emelyanov. The Existential History of Russian Philosophy in the Events and Life Conflicts of its Representatives; what is not included in the textbooks. Yekaterinburg: University of Humanities, 2020. 100 p.)	150
Ermishina K.B. [Review on:] Teresa Obolevich Semyon Frank, Lev Karsavin and the Eurasians. Moscow, Modest Kolerov Publishing House, 2020 (Studies on the History of Russian Thought, vol. 24.) 304 p.	154
Medovarov M.V. Julius Evola between christianity and neospiritualism	164
Bocharov A.B. Russian philosophy and the formation of the Russian national and cultural canon: problems and prospects ([Review on:] Malinov A.V. Research and articles on Russian philosophy. Saint Petersburg: RHGA, 2020, 608 p.)	181
Information letter №2	191
ON “SOLOVYOV STUDIES” JOURNAL	195
ON SUBSCRIPTION TO “OLOVYOV STUDIES” JOURNAL.....	197
INFORMATION FOR AUTHORS.....	197

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

УДК 17:27(47)
ББК 87.3(2)522-85

Bernard Marchadier

Docteur en études slaves (Paris, France), traducteur, e-mail: b2marchadier@gmail.com

Introduction aux *Trois Entretiens sur la guerre, la morale et la religion* de Vladimir Soloviev

Annotation. Le présent article offre une réflexion sur l'ensemble des Trois Entretiens de Vladimir Soloviev en tant que fable philosophique et religieuse, l'accent étant mis sur chacun des protagonistes - la Dame, le Général, l'Homme Politique, M. Z, le Prince, ainsi que sur l'Antéchrist et les chefs des trois grandes confessions chrétiennes: le pape, le starets Jean et le professeur Pauli. Chacun est présenté ici à la fois comme type réel avec ses propres caractéristiques (ce qui est très important) et comme illustration des vérités et lacunes de son époque et de son milieu, compte tenu de l'idée, propre à Soloviev, que ne peuvent véritablement œuvrer au bien que des hommes humblement capables d'humour et porteurs d'une tradition culturelle et spirituelle honnête, simple et authentique, même si elle est incomplète. La séduction qu'exerce l'Antéchrist agit par contre par le biais de la confusion mentale, du goût du sublime, de la libido dominandi et de l'orgueil de l'esprit. C'est par ces moyens que l'Antéchrist vainc, avant que d'être finalement vaincu par son propre néant.

Mots clés: Guerre, religion, politique, mal, falsification, ésotérisme, imposture, fin des temps, Rome, Antéchrist, Soloviev et Tolstoï

Bernard Marchadier

Phd in Slavonic Studies (Paris, France), translator, e-mail: b2marchadier@gmail.com

An Introduction to Vladimir Solovyev's *Three Conversations on War, Morals and Religion*

Abstract. This paper aims at reflecting on Vl. Solovyev's Three Conversations as a philosophical and religious fable. The stress is put on studying each of the protagonists: the Lady, the General, the Politician, Mr. Z, the Prince, as well as the Antichrist and the heads of the three main Christian denominations: the pope, the starets John and prof. Pauli. Each of them is presented both as a real type with his own idiosyncrasies (which is very important) and as an illustration of the truths and deficiencies of his time and milieu, keeping in mind the idea (so dear to Solovyev) that the people who actually promote and contribute to the good can only be those who have maintained a sense of humour and are the bearers of an honest, simple and authentic cultural and spiritual tradition, even if it is incomplete. The Antichrist seduces people by encouraging muddle-headedness, libido dominandi, intellectual pride and the taste for the sublime. Through those means he conquers, before being ultimately defeated by his own nothingness.

Key words: War, religion, politics, evil, esoterism, deception, end of times, Rome, Antichrist, Solovyev and Tolstoy

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.1.006-016

Dernier ouvrage de Vladimir Soloviev puisqu'il paraît quelques mois avant la mort de l'auteur en 1900, les *Trois Entretiens* sont aussi son chef-d'œuvre, le couronnement de sa pensée, la récapitulation des efforts de toute une vie, avec cette distance douloureuse et ironique qu'apporte le sentiment de l'approche de la mort. Quand il entreprend de composer le premier de ces trois entretiens, au printemps 1899, Soloviev est à Cannes, où il essaie de rétablir une santé très délabrée. Il achèvera les deux autres à Saint-Pétersbourg l'année suivante, mais l'unité de lieu sera conservée, et c'est dans une même villa des bords de la Méditerranée que les hôtes de la Dame poursuivront trois jours de suite leur conversation. Nous ne sommes donc pas dans les fumées d'une taverne cacophonique en compagnie d'intellectuels qui refont le monde mais sous les palmiers d'un jardin, sur les lieux mêmes de la civilisation antique, mère de la cité, cadre d'un humanisme possible et source des idées claires.¹ Ce n'est pas un détail négligeable, comme on le verra.

Il n'est pas non plus sans importance que les protagonistes des *Entretiens* soient réunis auprès d'une Dame, hôtesse parfaite et spirituelle, qui sait relancer la conversation quand elle s'alanguit, calmer les esprits quand ils s'échauffent et les rappeler d'un sourire aux convenances et au bon ton - à ce «comme-il-faut» que Tolstoï haïssait tant - quand ils menacent de s'égarer. Nous sommes effectivement dans le monde et la sociabilité a ses règles et ses usages.

Les invités de la Dame sont - outre le narrateur qui, simple instrument littéraire, ne participe pas au débat - un Général, un diplomate («l'Homme politique»), tous deux à la retraite, Monsieur Z., mélange de moine laïc et d'homme de culture, et un Prince d'une trentaine d'années.

Le Général qui, aux dires mêmes de Soloviev, défend «le point de vue du mode de vie religieux propre au passé» [1, p. 12], parle de la guerre en professionnel qui la fait et qui sait apprécier chez l'adversaire, fût-il turc, les qualités militaires. S'il n'était pas doté des aptitudes de commandement et d'organisation qui font l'officier supérieur, Soloviev avait la fibre guerrière, comme le montrent, par exemple, les talents de bretteur intrépide, voire féroce, qu'il déploya dans sa polémique contre les slavophiles. Enfant, il ne se lassait pas des récits de guerre, aimait voir les défilés de soldats, rêvait de hauts faits, et c'est sans doute cette tendresse de jeunesse pour la chose militaire qui explique que, dans les *Trois Entretiens*, le Général soit le seul interlocuteur à l'égard duquel l'auteur ne se montre jamais ironique et que, sous l'angle littéraire, le passage le plus inspiré du livre soit à coup sûr le récit que fait le Général de sa campagne contre les bachi-bouzouks.

Soloviev savait aussi diriger la pointe de son ironie contre lui-même. Dans le deuxième Entretien, il ne fait aucun doute, par exemple, que l'ami de Monsieur Z.

¹ Il est significatif que, juste avant que Monsieur Z. ne lise «Le court récit sur l'Antéchrist», les invités s'accordent à constater que depuis quelque temps la limpidité a diminué, dans l'air comme dans leur âme. La fin de la civilisation et l'approche concomitante de l'Antéchrist s'accompagnent d'une baisse sensible de la clarté des esprits comme de l'atmosphère.

qui meurt de l'excès de sa politesse, est Soloviev lui-même. Celui-ci appliquait en effet strictement cette règle d'ascèse qui consiste à répondre à toute demande d'aide. Il était partout connu pour sa générosité extravagante. Non seulement il donnait son argent sans compter, et même ses vêtements, mais il poussait l'oubli de soi jusqu'à s'épuiser au service d'autrui en démarches auprès de personnages influents qu'il connaissait ou en corrections de manuscrit qu'on lui présentait, ne gardant que les veilles de la nuit pour s'occuper de ses propres affaires. Accablé de visites et de lettres comme le malheureux évoqué par Monsieur Z., il lui arriva de trouver dans le vin un allié pour supporter le martyre de la complaisance. Mais, à la différence de l'ami de Monsieur Z., il ne se suicida pas, même si les dernières années de sa courte vie (il mourut à 47 ans, prématurément vieilli et à demi aveugle) furent sombres et douloureuses.

L'Homme politique, qui expose «le point de vue de l'essor de la civilisation qui domine le présent» [1, p. 12], parle de la guerre en tant que professionnel chargé de l'éviter ou tout au moins de la circonscrire. Comme Benjamin Constant, il pense que le développement du commerce va rendre la guerre inutile. Par sa bouche, c'est la doctrine du progrès qui est présentée. Six ans avant les *Trois Entretiens*, c'était encore ce que pensait Soloviev: «Malgré les hésitations et les zigzags du progrès, malgré l'actuelle recrudescence de militarisme, de nationalisme, d'antisémitisme, de dynamitisme, etc., il n'en demeure pas moins indubitable que la *résultante* de l'Histoire va de l'anthropophagie à la philanthropie, de l'arbitraire à la justice, de l'isolement et de l'hostilité entre les groupes à la *solidarité universelle*»². Il n'est pas inutile de rappeler que l'Homme politique est le contemporain du grand juriste russe Fiodor Martens (1845-1909), auteur du *Droit des nations civilisées* (1883) et l'un des fondateurs du droit international (dit «droit de La Haye»), qui s'efforce d'imposer l'arbitrage internationale dans les conflits entre les Etats. La célèbre «clause Martens», inscrite dans le préambule de la Convention de La Haye de 1899 concernant les lois et coutumes de la guerre sur terre, stipule que, en cas de guerre, les populations et les belligérants restent sous la sauvegarde et sous l'emprise des principes du droit des gens, tel qu'ils résultent des usages établis entre nations civilisées, des lois de l'humanité et des exigences de la conscience publique³. Le ton et les préoccupations sont les mêmes que ceux de l'Homme politique (qui, dans le livre, n'évoque pourtant Fiodor Martens que dans le cadre d'un incident un peu burlesque). Les efforts de Nicolas II et de Martens pour civiliser la vie internationale aboutiront en 1907 à la mise en place d'une Cour permanente d'arbitrage, et c'est Martens qui convaincra Andrew Carnegie de consacrer une partie de sa fortune à édifier à La Haye un Palais de la paix (dont la construction fut achevée en 1913, un an avant que, par une triste ironie du sort, l'Europe entreprenne de se suicider par la

² See: Soloviev V.S. *Le Sens de l'amour: essais de philosophie esthétique*, introd. de F. Rouleau; trad. de B. Marchadier, ŒIL, Coll. Sagesse chrétienne no 6. Paris, 1985. 269 p. [2]

³ See: Martens F.F. *Le droit international moderne des nations civilisées*, vol. 1. Saint-Petersbourg, 1882. 178 p. [3]

guerre). Les événements montraient bien que même si les efforts de l'Homme politique, de Fiodor Martens et de leurs pareils conservaient toute leur valeur, ils n'avaient qu'une portée toute relative. Entre-temps le tsar Nicolas II avait cédé au vieux rêve des slavophiles de s'emparer d'Istanbul et de mettre une croix sur le dôme de Sainte-Sophie, entrant ainsi dans le conflit mondial contre ceux qui, de la même école que l'Homme politique, pensaient que l'empire ottoman n'était pas à ébranler mais à civiliser. Il était donc faux de soutenir, avec l'Homme politique, que la période militaire de l'Histoire avait pris fin. Au moment où il écrivait les *Trois Entretiens*, Soloviev ne croyait d'ailleurs plus aux efforts de paix de Nicolas II et, selon son neveu, il partageait de toute son âme les idées de Guillaume II sur la nécessité de hâter l'union solidaire de l'Europe chrétienne en vue du conflit armé inévitable avec la race mongole⁴.

En religion, l'Homme politique professe ce scepticisme de l'Européen rationaliste moderne que Soloviev n'a pas voulu écarter du débat. Il se méfie beaucoup des excès religieux, à l'instar de son poète préféré, Lucrèce, dont il aime à citer le *tantum religio potuit suadere malorum*. Pour lui, le mérite essentiel des missionnaires est d'avoir adouci les mœurs des sauvages, et un christianisme non civilisateur est une imposture. Cela dit, bien qu'il ne croie «en rien de mystique», il s'intéresse vivement à ce que Monsieur Z. a à dire de l'Antéchrist, même si c'est «du point de vue de l'homme en général». Et puis il n'est pas vraiment athée - au sens premier du grec: «privé de Dieu», a-thée comme a-patride. Homme honnête en même temps qu'honnête homme, il reconnaît que brasille au fond de lui, cachée depuis l'enfance, une étincelle de foi religieuse, petite mais indestructible. Il semblerait même que ces soirées de Cannes aient ravivé en lui le besoin d'entendre enfin sur le christianisme «une parole humaine naturelle», lui qui, toute sa vie d'adulte, n'a entendu que les pharisaïques sentences d'une religion officielle et bureaucratique. La vague nostalgie qui demeure dans le cœur de l'Homme politique est trop faible, convenons-en, pour constituer le fondement d'un humanisme chrétien, mais il n'en reste pas moins que Soloviev, par le truchement du protagoniste du *Deuxième entretien*, a rappelé des vérités simplement humaines qui, loin d'être incompatibles avec le christianisme, servent la cause de celui-ci, et dont l'absence, chez les chrétiens qui se veulent trop uniquement «évangéliques», risque tout bonnement de rendre le christianisme impossible. *Gratia naturam supponit*, et si la nature est niée, la Grâce n'a pas par où agir.

Dans le *Troisième Entretien* l'Homme politique reprochera au Prince de laisser entendre que chaque être humain a une mission à remplir mais de négliger de préciser que cet homme doit savoir *de qui* il tient sa mission. Pour le vieux diplomate, il est en effet de la plus haute importance de savoir si une mission est légitime ou non. Ainsi, un ambassadeur se doit d'être accrédité par son souverain ou son gouvernement; s'il n'a pas de lettre de créance, c'est un imposteur. Ce critère de

⁴ See: Solowiew Serge M. Vie de Wladimir Solowiew par son neveu, Préface, notes et traduction de Mgr Jean Rupp, éd. S.O.S. Paris, 1982. 473 p. [4]

la légitimité, que l'Homme politique évoque en passant et que Monsieur Z. reprendra, est bien évidemment fondamental, dans l'ordre des affaires de l'Etat comme de façon générale, puisque c'est l'usurpation et la falsification qui, selon Soloviev, constitueront la marque des entreprises de l'Antéchrist.

Soloviev admet le bien-fondé relatif des deux points de vue - l'ancien du Général et le moderne de l'Homme politique - qui sont l'un et l'autre classiques en ce qu'ils font une large part à la doctrine du moindre mal et, au niveau moyen qui est le leur, rendent possible la vie de la Cité et de l'Etat.

La vérité sur la guerre, la morale et la religion est, toujours selon Soloviev, exprimée de façon plus aboutie et plus complète par Monsieur Z., lequel, conformément à ce qu'indique l'initiale de son nom, considère, comme Soloviev, toute chose «*sub specie aeternitatis*», et en tout cas «*sub specie antechristi venturi*» [5, c. 184], sous l'angle de la fin, l'angle «de l'absolu religieux qui doit révéler son importance définitive dans l'avenir» [...]. Les *Trois Entretiens* sont donc aussi un livre sur les fins dernières, racontées plus explicitement dans le «Court récit sur l'Antéchrist», attribué à un certain moine Pansophius (nom qui a bien sûr lui aussi quelque chose de récapitulatif).

Le Prince est le plus jeune des protagonistes des entretiens. Puisque l'âge des personnages est significatif de la pertinence de leur rôle sur l'axe du temps, l'avenir appartient aussi au Prince. Si Monsieur Z. présente la vérité de l'avenir, le Prince, disciple de Tolstoï, annonce l'erreur de l'avenir et, comme son erreur est profonde et vitale, comme c'est un vice fondamental de l'âme et de l'esprit, le Prince est un fourrier de l'Antéchrist.

Soloviev avait bien connu Léon Tolstoï. Il l'avait soutenu de toute son influence lorsque ce dernier s'efforçait, en organisant des soupes populaires, de venir en aide aux populations victimes de la famine de 1891. En 1890, Tolstoï avait signé la pétition que Soloviev avait lancée contre la vague d'antisémitisme. Mais, par ailleurs, tout les opposait. Autant Tolstoï était terrien et charnel, autant Soloviev - myope, éloigné des contingences de l'existence et fondamentalement platonicien - l'était peu. Le premier n'avait entendu que «puérile absurdité» dans les *Leçons sur le divino-humanité* que Soloviev avait données en 1877 devant un auditoire nombreux et médusé, le second avouait «ne pas pouvoir digérer le prosaïsme robuste» de *Guerre et paix* ou d'*Anna Karénine*. Mais ce qui répugnait surtout à Soloviev, c'était le simplisme métaphysique, politique et historique de Tolstoï, sa morale de non-résistance au mal, son anarchisme foncier, son christianisme sans résurrection⁵. Des trois maîtres à penser de son temps (Marx, Nietzsche et Tolstoï), Soloviev estimait que le pire était le Russe, parce qu'il se voulait maître spirituel et prêchait une

⁵ A Chaliapine qui lui présentait ses vœux de Pâques en le saluant avec la formule traditionnelle «Le Christ est ressuscité! », Tolstoï répondit «Le Christ n'est pas ressuscité, Fiodor Ivanovitch». Curieusement, le dernier roman de Tolstoï a pour titre *Résurrection* (1899). Mais la résurrection en question concerne le héros, le prince Niekhoudov, et n'est que de nature morale. En 1894 Soloviev écrivait à Tolstoï: «Tout notre désaccord ne porte en fin de compte que sur un point unique et concret: la résurrection du Christ» [6, c. 38].

contrefaçon de bien. C'était en grande partie contre la morale de Tolstoï que Soloviev avait composé sa *Justification du bien* (1897), et ce fut pour parachever cette réfutation par l'ironie qu'il écrivit les *Trois Entretiens*.

Militant tolstoïen et aristocrate, le Prince a pour doctrine, outre la non-résistance au mal par la force, un mélange décousu de christianisme sans résurrection et de végétarisme. Il refuse l'Etat, l'armée, l'Eglise, les tribunaux, le mariage, l'industrie et l'université - bref, pratiquement tout ce qui constitue une société. C'est un être confus, affairé, sans humour, «un laborieux pédant de la vie simple⁶», une sorte de Jean-Jacques russe. Seul des interlocuteurs à ne pas se comporter en homme du monde, il est le seul aussi à être vraiment mauvais. Issu, comme Tolstoï, d'une famille qui remonte aux origines de l'Etat russe, l'ancienneté de son nom n'a aucun sens à ses yeux et il refuse l'inspiration de son lignage. Si le Général est un traditionaliste et l'Homme politique un moderne, le Prince est déjà un post-moderne par sa volonté de se déclasser, par son rêve de dépolitisation, par son aspiration à sortir de l'Histoire, plus exactement à vivre dans l'utopie d'une post-histoire qui n'est évidemment qu'une préhistoire imaginaire, un super-primitivisme. Sa doctrine pacifiste (qui assimile la guerre au cannibalisme) se réclame du Christ et du commandement «Aimez vos ennemis» (Matthieu 5, 44 ; Luc 6, 27), mais il commet le grave solécisme de confondre l'ennemi privé (qu'il m'est enjoint d'aimer comme il m'est enjoint d'aimer mon *prochain*) et l'ennemi public (que je dois combattre pour défendre le bien commun). *Diligite inimicos vestros* et non pas *hostes vestros*. Cette distinction entre *inimicus* et *hostis*, pour implicite qu'elle soit dans les langues autres que le latin ou le grec, est fondamentale et classique. Mais le contempteur de toute science, de toute tradition et de tout sens commun qu'est le Prince ne peut évidemment la faire sienne.

Le Prince apparaît tout d'abord comme un négateur de la Cité, des usages et de la raison. Au grand regret du Général, il néglige le whist, c'est-à-dire que, par moralisme étroit et sous prétexte de tâches militantes - le Prince est le seul personnage agité et constamment pressé de l'ouvrage -, il refuse le jeu, et pas seulement le jeu de cartes mais le jeu social, et donc les règles de la bienséance, de la politesse et de la conversation. Doctrinaire par raideur d'esprit, le Prince est maximaliste dans tout ce qu'il entreprend, sans pourtant que l'ardeur et la contention que cela suppose le sauvent de l'amateurisme car, étranger à tout savoir constitué (c'est typiquement un homme de feuilles et de tracts, pas de livres), le malheureux a nécessairement l'esprit brouillon. C'est ce qui ressort, dans le *Troisième entretien*, du débat vif et serré avec la Dame, Monsieur Z. et l'Homme politique, où il ne sait qu'accumuler les affirmations arbitraires et erratiques, opposant le plus souvent à ses adversaires des arguments de mauvaise foi et d'une désolante faiblesse.

A la différence de ses interlocuteurs, joyeux et vivants, le Prince, «tristement typé» et maussade comme le Salieri de Pouchkine, promène partout un air sombre et se montre grave quand il convient de sourire. On ne trouve chez lui, s'inquiète la

⁶ La formule est de G.K. Chesterton.

Dame, ni gaieté ni douceur d'âme, et Monsieur Z. ne voit pas chez ses pareils, qu'il appelle «chrétiens évangéliques» (et Soloviev, dans sa préface, «orants du trou») «la paix bénigne et joyeuse» qui vient de l'inspiration du bien. Pareille gens, note le Général, rendent le christianisme «mortellement ennuyeux». Cette absence de joie ne laisse-t-elle pas craindre que le divin n'ait plus son territoire en lui? Mais alors, à qui a-t-il cédé le terrain?

C'est ici qu'il convient de parler de l'Antéchrist, dont Soloviev a voulu nous brosser un portrait dans le «Court récit» qui clôt le livre, et qui fut d'abord publié à part (Soloviev en donna aussi une lecture publique le 27 février 1900 dans la grande salle de la Douma de Saint-Petersbourg).

Ce «Court récit» est devenu aussi célèbre que la «Légende du Grand Inquisiteur» des *Frères Karamazov* de Dostoïevski, dont il reprend la thèse du «philanthrope» qui trahit le Christ en invoquant une mensongère et infantilissante «pitié» pour les êtres humains, cachant ainsi son ambition de se rendre maître des âmes et des corps.

Notons pour commencer que les origines de l'Antéchrist de Soloviev sont «profondément obscures». Né de père inconnu, sa mère est en revanche une femme «peu farouche» connue «dans les deux hémisphères». Trop d'hommes pouvaient être son père: fils de la multitude ou de personne, il est tout le contraire du Fils de l'Un, dont deux évangiles nous présentent la généalogie détaillée. Si le Christ s'est incarné dans une lignée revendiquée, dans un peuple précis, en un lieu connu de tous, l'Antéchrist - comme le Pancrace de Zygmunt Krasinski, sans nom, sans ancêtres, sans ange gardien⁷ - est innommé, et Soloviev ne le désigne que par des qualificatifs.

Dans sa préface, l'auteur affirme que les traits de son Antéchrist sont conformes à la tradition la plus ancienne. Mais il y a au moins deux traditions sur ce point. Saint Irénée de Lyon, par exemple, nous présente un Antéchrist monstrueux qui vient «comme un impie effréné, un apostat, un injuste et un meurtrier, comme un brigand récapitulant en lui toute l'apostasie du diable⁸». Inversement, saint Jean Damascène insiste, comme Soloviev, sur son hypocrisie: «En prélude à son règne, à sa tyrannie plutôt, il affecte la sainteté...⁹». Ce sont là des caractéristiques que l'on retrouve chez Hippolyte de Rome, qui l'appelle «le Trompeur¹⁰», et chez saint Cyrille de Jérusalem, qui le montre «simulant la prudence, la pieuse clémence et la philanthropie¹¹». Autre marque rapportée par saint Cyrille de Jérusalem et que Soloviev reprend: l'Antéchrist se reconnaîtra à ce qu'il prétendra clore l'histoire du monde et viendra congédier le christianisme, se comportant moins en païen qu'en post-chrétien.

⁷ See: Krasinski Zygmunt. *Nie-boska komedia* (La non-divine comédie), Partie III. Warszawa, 1923. 86 s. [7]

⁸ Saint Irénée de Lyon. *Contre les hérésies*, V, 25, 2.

⁹ Jean Damascène. *La Foi orthodoxe*, XXVI.

¹⁰ Hippolyte de Rome. *Commentaire sur Daniel*, IV-7.

¹¹ Cyrille de Jérusalem *Quinzième conférence catéchétique*, P.G. 33, col. 885 ss.

Toutefois, l'Antéchrist de Soloviev n'est pas juif, à la différence de ce que la Tradition veut le plus souvent. Il faut cependant, pour que les Juifs se convertissent à la fin des temps, que l'Antéchrist les ait abusés en se faisant passer pour un des leurs.

Soloviev nous montre un Antéchrist «gros capitaliste» et diplômé d'une école militaire (il est «savant artilleur de profession»). L'argent et les liens avec l'armée seront des instruments indispensables à la prise du pouvoir. Saint Thomas d'Aquin l'avait noté: la puissance du monde (*potestas saecularis*) serait le véritable instrument de l'Antéchrist.

Mais il y a, à la puissance de «l'homme qui vient», un troisième ressort, c'est l'affiliation à un ordre ésotérique. L'Antéchrist du Damascène était «nourri dans le secret», et c'est à ses frères en maçonnerie que l'Imposteur de Soloviev doit son élection à la tête du «Comité permanent universel», première étape de son ascension au pouvoir suprême. Quoi de moins rare, en effet, dans son milieu d'origine, que le goût des doctrines secrètes et du gnosticisme mondain? Que l'on songe, par exemple, au cercle des disciples de Mme Blavatsky¹², ou à ces salons théosophiques et groupes de pression politiques du début du XXe siècle où s'illustrèrent une Annie Besant et qui lancèrent, entre autres, un Krishnamurti - lequel, toutes proportions gardées, évidemment, n'était pas sans points communs avec notre Antéchrist: beauté, prestance, séduction intellectuelle, quiétisme et, dans un premier temps, prétention à être une réincarnation du Christ.

Dans les thèses mêmes du grand ouvrage du Falsificateur *La Voie ouverte vers la prospérité et la paix universelles* ainsi que dans la morale de facilité qu'il prêche au monde on retrouve aisément le mépris de l'initié ascétique et du *parfait* cathare pour les masses condamnées à patauger dans l'exotérisme et le charnel.

On l'a souvent fait observer: il y a en partie dans le portrait de cet Antéchrist une auto-parodie de Soloviev lui-même. Sentant la mort venir, il juge avec ironie les spéculations théosophiques, les tentatives spirites, la passion de l'unité, les préoccupations œcuméniques, l'aspiration à une espèce de théurgie et les penchants utopiques qui l'ont occupé pendant la majeure partie de sa vie. Comme l'Innommé il a fasciné les esprits par sa beauté étrange, sa facilité intellectuelle et son éloquence quasi médiumnique; comme lui il a voulu refaire tout le cheminement de l'humanité pour dépasser les contradictions dont elle est accablée, comme lui il a tout lu, a œuvré à réunir les Eglises chrétiennes et a travaillé à l'avènement d'une théocratie. Il constate maintenant l'ambiguïté de ces efforts. Par exemple, si le «Court récit» se conclut effectivement sur une réconciliation des Eglises, réduites à un petit reste pourchassé, la réunion de l'immense majorité des catholiques, des orthodoxes et des protestants se fait à l'instigation et sous la dictée du Maître de la Terre, qui place cette contrefaçon d'Eglise sous la houlette d'un pape imposteur. Ce constat amer, Soloviev, peu de temps avant, l'avait fait connaître à son ami Eugène Tavernier: «Il faut s'attendre à ce que quatre-vingt-dix-neuf pour cent des prêtres et moines se

¹² Dont Soloviev avait vigoureusement critiqué la philosophie néo-bouddhiste (*Œuvres*, VI).

déclarent pour l'Antéchrist. C'est leur bon droit et c'est leur affaire» [5, c. 199] (Lettre de mai-juin 1896).

Il faut souligner que ce sont les chefs *légitimes* des Eglises chrétiennes qui rejettent l'Antéchrist et restent à la tête de la minorité qui confesse le Christ: le pape Pierre, le starets Jean (qui est aussi évêque) et le professeur Pauli. Chacune des confessions chrétiennes est ainsi désignée dans ce qui fait sa spécificité par rapport aux autres, selon un lieu commun que Soloviev n'hésite pas à faire sien: le catholicisme est pétrinien, l'orthodoxie orientale est johannique et le protestantisme est paulinien. Chacun des chefs joue son rôle traditionnel: le starets Jean, en prophète inspiré, distingue ce qui est du Christ et ce qui est de l'Antéchrist¹³, le pape, en vertu du pouvoir des clefs, anathématise, et le professeur Pauli le confirme par un document écrit avant de reconnaître ensuite l'autorité des deux premiers.

Les trois justes qui s'opposent à l'Antéchrist sont aussi nettement typés que ce dernier est cosmopolite, anonyme et flou. Le pape, avec «son visage rougeaud, son nez busqué et ses épais sourcils» [1, p. 172], parle, en bon Italien, avec de grands gestes et est «vif et impétueux» (mais ce sont aussi des qualificatifs applicables à l'apôtre Pierre); le pasteur Pauli, chef des protestants, est un *Herr Professor* typique, avec ses vêtements d'une élégance démodée et ses tics de vieux maître débonnaire; quant au starets Jean - «vieillard fort âgé mais alerte, aux cheveux et à la barbe d'un blanc jauni, et même verdi, haut de taille et maigre de corps, mais aux joues pleines et légèrement roses, aux yeux vifs et brillants, avec une expression de visage et un ton d'une bonté attendrissante» [1, p. 173], cet ancien dans lequel il n'est pas exclu de voir «le prêtre Jean», c'est-à-dire l'apôtre Jean en personne, qui n'est jamais mort et se montre à la fin des temps, - c'est une figure d'icône, un archétype russe. On le voit, ce ne sont pas des êtres de nulle part et des esprits brumeux qui dénoncent l'Antéchrist, mais des hommes avec un visage, des hommes lucides, en chair et en os, des hommes qui, à la différence du Prince, se nourrissent d'une tradition véritable.

Un mois avant de mourir, Soloviev avait admis qu'il faisait désormais sienne l'opinion de son père, selon laquelle «l'humanité contemporaine est un vieillard malade et l'histoire universelle est intérieurement *finie*» [8, c. 225]. Et Soloviev d'ajouter - ce seront ses *ultima scripta*: «Le drame historique est achevé; il ne reste qu'un épilogue qui, comme chez Ibsen, peut s'étendre sur cinq actes. Mais la teneur en est au fond connue d'avance» [8, c. 226].

Cet épilogue, qui est aussi prologue de la fin, peut donc durer longtemps. En attendant la chute définitive du rideau, et alors même que le règne de l'Antéchrist semble universel, Soloviev prend soin de faire en sorte que quelque part au moins il subsiste des conditions d'existence de l'humanité qui ne soient pas dénaturées. On remarquera effectivement que, même repoussé au désert, le petit reste des fidèles

¹³ Dans l'Evangile selon Saint Jean (XXI-7), c'est Jean lui-même, «le disciple que Jésus aimait», qui reconnaît Jésus ressuscité et le montre à Pierre.

conserve les germes vifs de la civilisation puisque, en la personne de ses trois chefs légitimes, il demeure inspiré par les éléments organisateurs et constitutifs de celle-ci: Rome¹⁴, la Règle ascétique et charitable et l'École. La *natura* ayant été maintenue, la Grâce peut continuer d'agir. C'est une des leçons de ce grand livre.

Список литературы

1. Soloviev V.S. Trois entretiens: sur la guerre, la morale et la religion; suivi du Court récit sur l'antéchrist, trad. et présentation de Bernard Marchadier. Éditions Ad Solem, Genève, 2005. 188 p.
2. Soloviev V.S. Le Sens de l'amour: essais de philosophie esthétique, introd. de F. Rouleau; trad. de B. Marchadier, ŒIL, Coll. Sagesse chrétienne no 6. Paris, 1985. 269 p.
3. Martens F.F. Le droit international moderne des nations civilisées, vol. 1. Saint-Petersbourg, 1882. 178 p.
4. Solowiew Serge M. Vie de Wladimir Solowiew par son neveu, Préface, notes et traduction de Mgr Jean Rupp, éd. S.O.S. Paris, 1982. 473 p.
5. Соловьёв В.С. Письма Евгению Тавернье. Май-июнь 1896 // Соловьёв В.С. Письма. Т. IV / под ред. Э.Л. Радлова. Петербург: Изд-во «Время», 1923. С. 183–228.
6. Соловьёв В.С. Письмо к Л. Толстому 28 июля – 2 августа 1894 // Соловьёв В.С. Письма. Т. IV / под ред. Э.Л. Радлова. Петербург: Изд-во «Время», 1923. С. 37–42.
7. Krasinski Zygmunt. Nie-boska komedia (La non-divine comédie). Warszawa, 1923. 86 s.
8. Соловьёв В.С. По поводу последних событий // Соловьёв В.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. 10. СПб.: Просвещение, 1914. С. 222–226.

References

1. Soloviev, V.S. Trois entretiens: sur la guerre, la morale et la religion; suivi du Court récit sur l'antéchrist. Éditions Ad Solem, Genève, 2005. 188 p.
2. Soloviev, V.S. Le Sens de l'amour: essais de philosophie esthétique, introd. de F. Rouleau. ŒIL, Coll. Sagesse chrétienne no 6. Paris, 1985. 269 p.
3. Martens, F.F. Le droit international moderne des nations civilisées, vol. 1. Saint-Petersbourg, 1882. 178 p.
4. Solowiew Serge M. Vie de Wladimir Solowiew par son neveu, Préface, notes et traduction de Mgr Jean Rupp, éd. S.O.S. Paris, 1982. 473 p.
5. Solov'ev, V.S. Pis'ma Evgeniyu Tavern'e. Mai-juin 1896 [Letters to Eugeny Tavernier. May-June 1896], in Solov'ev, V.S. *Pis'ma. T. IV* [Letters. Vol. 4]. Peterburg: Izdatel'stvo «Vremya», 1923, pp. 183–228.
6. Solov'ev, V.S. Pis'mo k L. Tolstomu 28 iyulya – 2 avgusta 1894 [A Letter to L. Tolstoy July 28 – August 2, 1894], in Solov'ev, V.S. *Pis'ma. T. IV* [Letters. Vol. 4]. Peterburg: Izdatel'stvo «Vremya», 1923, pp. 37–42.
7. Krasinski, Zygmunt. Nie-boska komedia (La non-divine comédie). Warszawa, 1923. 86 p.
8. Solov'ev, V.S. Po povodu poslednikh sobyit'iy [On the occasion of recent events], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 10* [Collected works in 10 vol., vol. 10]. Saint-Petersburg: Prosveshchenie, 1914, pp. 222–226.

¹⁴ Au sens, évidemment, de la maxime *ubi papa ibi Roma*, mais pas uniquement dans son interprétation strictement ecclésiale.

Реферат

Эта статья составляла первоначально предисловие к французской версии книги Вл. Соловьёва «Три разговора» (*Trois entretiens*, Genève, Ad Solem, 2005¹⁵). Оно имело целью ознакомить широкую франкоязычную публику с личностью Владимира Соловьёва и его литературным шедевром, точнее – с содержанием и главными героями книги.

Осю книги является борьба со злом. Чтобы быть успешной, эта борьба должна начаться с правильного представления о природе зла, которое является не простым *privatio boni* (отсутствием добра), а активным началом. Борьба со злом в истории человечества имела разные аспекты и масштабы. Злу прошлого противостояли война и традиция. Это точка зрения одного из героев книги – Генерала. Злу настоящего противостоят правопорядок и цивилизованный образ жизни (*politique/politesse*), так называемый «Прогресс». Это точка зрения Политика. Но, как говорит сам Соловьёв, «прогресс – это уже симптом конца»: цивилизованный порядок заражен болезнями, которые приведут к его падению. Самой опасной болезнью является фальсификация добра. Фальсификация – это не только ослабление добра, это его полное исчезновение под видом его сублимации. Вся третья часть книги посвящена ироничному разоблачению этого процесса, с участием не только главного представителя «правды будущего» (господина Z), но и Дамы, Генерала и Политика. Они опровергают один за другим все (очень слабые и противоречивые) аргументы Князя, который своими полуправдивыми аргументами несознательно готовит почву для победы антихриста. В статье подчеркивается, что, в отличие от других действующих лиц книги, которые действительно укоренены в реальной традиционной почве (Генерал – действительно русский, Политик – действительно европеец, Господин Z действительно христианин), Князь отрицает значение своего рода (несмотря на то, что он истинный Рюрикович) и пренебрегает не только национальностью и культурой, но и простым здравым смыслом, туманя умы и готовя таким образом почву для пришествия и победы антихриста.

По мнению автора, основная идея сочинения В.С. Соловьёва не столько в том, что, как говорится в эпилоге, «не всё то золото что блестит», сколько в том, что, отрицание природы («благодать подразумевает природу») человека как существа, укорененного в культуре и в традиции, приводит к тому, что благодать не может действовать, чего как раз и хочет антихрист, поборник Зла и коварный фальсификатор Правды и Добра.

¹⁵ Soloviev V.S. *Trois entretiens: sur la guerre, la morale et la religion; suivi du Court récit sur l'antéchrist*, trad. et présentation de Bernard Marchadier. Éditions Ad Solem, Genève, 2005. 188 p.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 13:32(47)

ББК 87.3(2)521-574

Владимир Николаевич Смирнов

Санкт-Петербургский государственный университет, аспирант Института философии, Россия,
Санкт-Петербург, e-mail: pustota94@yandex.ru

Парадоксы политического романтизма И.В. Киреевского: между вселенской монархией и национальным государством

Аннотация. Рассматриваются политические взгляды Ивана Васильевича Киреевского в связи с историей цензурного запрещения издававшегося им журнала «Европеец». Анализируется текст доноса, по которому был закрыт журнал. Особое внимание уделяется идее «слияния умов воедино», трактуемой в тексте доноса как основание республиканских убеждений. Реконструируются политические взгляды Киреевского в контексте влияния немецких романтических идей на русскую общественную мысль первой половины XIX века. Проясняется отношение Киреевского к идеалам Великой французской революции и делается вывод о противоположности его воззрений радикальному вектору европейского Просвещения в целом. Демонстрируется исторический контекст, в котором формируются взгляды молодого Киреевского, и делается акцент на противопоставлении эпохи Просвещения и эпохи романтизма, связанной в России с контрпросвещенческой реакцией времен Священного Союза. Реконструируются религиозно-философские взгляды Киреевского, которые, следуя В.С. Соловьеву, характеризуются как философское, романтическое христианство. Сопоставляются идеи Киреевского с идеями представителей прочих течений русской общественной мысли, испытавших влияние немецкого романтизма, – теоретиков официального консерватизма, а также П.Я. Чаадаева. Выявляются их концептуальные расхождения в понимании соотношения «всемирного» и «национального». Демонстрируется социально-политическая концепция Киреевского, в которой «органическое» развитие народной жизни противопоставляется «насильственному» утверждению социальных институтов. В заключение делается вывод о том, что примат духовного единства над политическими устремлениями в мировоззрении Киреевского уводит его как от республиканских убеждений, так и от официального имперского консерватизма.

Ключевые слова: поколение «архивных юношей», немецкий романтизм, романтическая натурфилософия, цензура Российской империи, русское шеллингианство, контрпросвещение, романтический консерватизм, романтический национализм

Vladimir N. Smirnov

Saint Petersburg State University, Institute of Philosophy, post-graduate student, Russia, Saint Petersburg, e-mail: pustota94@yandex.ru

Paradoxes of the political romanticism of Kireevsky I.V.: between an universal monarchy and a national state

Abstract. The article deals with the political views of Ivan Vasilievich Kireevsky in connection with the history of censorship prohibition of the journal “European” published by him. The text of the report due

to which the journal was closed is analyzed. Special attention is paid to the idea of “merging minds together”, interpreted in the text of the denunciation as the basis of Republican beliefs. The author reconstructs Kireevsky's political views in the context of the influence of German romantic ideas on Russian social thought in the first half of the XIX century. The author clarifies Kireevsky's attitude to the ideals of the Great French Revolution and concludes that his views are opposed to the radical vector of the European Enlightenment as a whole. The author demonstrates the historical context in which the views of young Kireevsky are formed, and focuses on the contrast between the Enlightenment and the Romanticism era, which is associated in Russia with the counter-enlightenment reaction of the times of the Holy Union. The author reconstructs Kireevsky's religious and philosophical views, which, following V.S. Solovyov, are characterized as philosophical, romantic Christianity. Kireevsky's ideas are compared with those of representatives of other trends of Russian social thought that were influenced by German Romanticism – theorists of official conservatism, as well as P.Ya. Chaadaev. Their conceptual differences in understanding the relationship between “world” and “national” are revealed. The author demonstrates Kireevsky's socio-political concept, in which the “organic” development of people's life is contrasted with the “violent” establishment of social institutions. It is concluded that the primacy of spiritual unity over political aspirations in Kireevsky's worldview leads him away from both republican beliefs and official imperial conservatism.

Key words: generation of “archive youths”, German romanticism, romantic natural philosophy, censorship in the Russian Empire, Russian Shellingism, Counter-Enlightenment, romantic conservatism, romantic nationalism

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.1.017-030

Французское Просвещение и немецкий романтизм: поколение декабристов и «архивных юношей»

Цензурное запрещение журнала «Европеец», издававшегося Киреевским в 1832 году, произошло вследствие доноса, основной текст и черновик которого сохранились в секретном архиве III отделения и были открыты в 1965 г. Этот документ показывает наличие существенного различия между *официальным* консерватизмом николаевской монархии и *философским* консерватизмом рождающегося славянофильства. Кроме того, в доносе отмечается опасность, якобы исходящая от идей немецкого романтизма. Автор доноса предпринимает попытку доказать, что из метафизических оснований романтической философии вытекает необходимость республиканского правления.

Представляется интересным понятие, насколько опасения власти и подозрения III отделения были справедливы. Для начала приведем текст документа, ставшего поводом к запрещению журнала: «Журнал “Европеец” издается с целью распространения духа свободомыслия. Само по себе разумеется, что свобода проповедуется здесь в виде философии, по примеру германских демагогов Яна, Окена, Шеллинга и других, в точно в таком виде, как сие делалось до 1813 г. в Германии, когда о свободе не смели говорить явно. Цель сей философии есть та, чтоб доказать, что род человеческий должен стремиться к совершенству и подчиняться одному разуму, а как действие разума есть закон, то и должно стремиться к усовершенствованию правлений. Но поелику разум не дан в одной пропорции всем людям, то совершенство состоит в соединении многих умов в едино, а вследствие

сего разумнейшие должны управлять миром. Это основание республик. В сей философии все говорится под условными знаками, которые понимают адепты и толкуют профанам. Стоит только знать, что просвещение есть синоним свободы, а деятельность разума означает революцию, чтоб иметь ключ к таинствам сей философии» [1, с. 433]. В черновике к этому документу содержится любопытное утверждение: «Издатель сего журнала г. Киреевский является ныне главою шеллинговой секты» [1, с. 433].

Упомянутые в тексте «германские демагоги» действительно имели в России в первой трети XIX века колоссальную популярность и вплоть до повального увлечения Гегелем занимали умы философствующей молодежи поколения «архивных юношей» почти безраздельно. Следует оговориться, что речь должна идти прежде всего о Шеллинге и Окене. Влияние Яна (предполагаю, что имеется в виду Фридрих Людвиг Ян – немецкий публицист национально-романтического толка эпохи освободительной войны против Наполеона) в России еще предстоит изучить. Национальный демократизм Яна, рожденный в горниле освободительной войны против наполеоновской экспансии можно условно сопоставить с некоторыми устремлениями декабристов, на мировоззрение которых оказало влияние участие в войне 1812 г. и заграничных походах. Немецкий романтизм все же *не лежал* в основании идеологии декабристских обществ и не оказал на них существенного влияния. Имя Фридриха Людвиг Яна не встречается ни разу на страницах «Европейца».

Еще в 1827 г. в одном из верноподданнейших отчетов III отделения об общественном мнении в России можно прочесть следующее: «Молодежь, т.е. дворянчики от 17 до 25 лет, составляют в массе самую гангренозную часть Империи. Среди этих сумасбродов мы видим зародыши якобинства, революционный и реформаторский дух, выливающийся в разные формы и чаще всего прикрывающийся маской русского патриотизма. В этом развращенном слое общества мы снова находим идеи Рыльева, и только страх быть обнаруженными удерживает их от образования тайных обществ. Злонамеренные люди замечают этот уклон мыслей и стараются соединить их в кружки под флагом нравственной философии и теософии. Главное ядро якобинства находится в Москве, некоторые разветвления – в Петербурге» [2, с. 22]. Будущий классик славянофильства Иван Киреевский, безусловно, в значительной мере представлял собой описанный тип: московский дворянин 1806 г. рождения, входивший в 1823–1825 гг. в «Общество любомудрия», где изучались преимущественно труды немецких классических идеалистов, а также романтиков и средневековых мистиков. Именно в этой среде под влиянием немецкого романтизма выросли представители русской общественной мысли, чьи идеи оказались способны эффективно противостоять французскому Просвещению и тем более якобинству, – такие как славянофилы А.С. Хомяков, А.И. Кошелев, И.В. Киреевский и идеологи официального русского консерватизма С.П. Шевырев и М.П. Погодин.

В этом контексте важно прояснить отношения любомудров и декабристов. С одной стороны, сохранились мемуары, из которых следует, что любо-

мудры готовы были поддержать восстание и даже, забросив изучение Шеллинга, стали заниматься фехтованием¹. С другой стороны, все же разница между декабристами и «архивными юношами» или любомудрами была существенна. Прежде всего, они принадлежали к *разным поколениям* – любомудры не принимали участия в войне 1812 г. и заграничных походах. Декабристы ориентировались на *английскую и французскую политическую мысль*, в том время как любомудры предпочитали заниматься *немецкой философией*, не увлекаясь политическими идеями. Наконец, декабристы были в большей мере наследниками *века Просвещения и Великой французской революции*, в то время как любомудры уже относились к эпохе распространения *немецкого романтизма* и контрпросвещенческой реакции Священного союза.

Отношение Киреевского к идеалам Великой французской революции довольно отчетливо видны в статье «XIX век», где говорится об «*отрицательной*» свободе главных ее лозунгов. Революция может породить только «отрицательную» свободу, точно так же *односторонний рационализм* европейской философии порождал только «отрицательное» знание, вся суть которого в сломе старого знания, а не в порождении нового. Все это составляет дух XVIII века. XIX век должен принести уважение к религии, «*положительное*» знание, основанное на вере, и равновесие в общественной жизни.

Философские взгляды И.В. Киреевского

Незадолго до «Европейца» Киреевский пишет о том, что немецкая философия опередила все прочие народы и должна быть нами усвоена, но она не может укорениться в России, поскольку здесь должна возникнуть собственная, *национальная философия*. Если обратить внимание на то, что пишет Киреевский в «Европейце», то с его точки зрения вершиной новоевропейской философии стала *натурфилософия*, которая соединила поэзию и жизнь, законы разума и соответствующие им законы природы, но это было лишь отрицательное познание. Шеллинг завершает этот процесс и идет дальше, создавая новую *положительную философию*². Таким образом, можно увидеть, что еще во времена «Европейца» Киреевский, хоть и считал новую немецкую философию вершиной западной мысли, но все же видел ее недостаточность. Эти же мысли он развивал в поздней статье «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856 г.). Некоторые исследователи вообще отвергают влияние Шеллинга³, но в любом случае, конечно, ни о какой «шеллинговой секте», упомянутой в черновике доноса, речи быть не может. Отдавая должное немецкой мысли, но, не удовлетворяясь ей, Киреевский мог заимствовать и приспо-

¹ См.: Фризман Л.Г. Иван Киреевский и его журнал «Европеец» // Европеец. Журнал И.В. Киреевского. 1832 год. М.: Наука, 1989. С. 33 [1].

² См.: Киреевский И.В. Девятнадцатый век // Европеец. Журнал И.В. Киреевского. 1832 год. М.: Наука, 1989. С. 15–16 [3].

³ См.: Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Т. 1(1). Ленинград: Эго, 1991. С. 10 [4].

сабливать нужные ему элементы философских систем для развития собственного религиозно-философского учения.

Молодого Киреевского видимо нельзя в полной мере считать шеллингианцем, его взгляды были слишком эклектичны, о чем писали А.И. Герцен и А.И. Кошелев: «Он перебивал локкистом, спинозистом, кантистом, шеллингистом, даже гегельянцем» [1, с. 477]. Влияние романтической философии было связано как с влиянием В.А. Жуковского, который был близок его семейству, так и с участием в «Обществе Любомудрия», где царил дух немецкой философии. Позднее Киреевский отправится в путешествие за границу, где лично познакомится с Шеллингом, Шлейермахером и Гегелем. Был момент, когда он был увлечен лекциями И.В. Риттера – важнейшего представителя романтического натурфилософского естествознания. Риттер был близок Шеллингу и стремился объединить метафизику, магию и естественно-научные изыскания для построения собственной натурфилософской системы на основе учения об электромагнитном единстве неба и земли⁴. Киреевский восторженно отзывался о его лекциях: «...малейший факт умеет он связать с бытием всего земного шара» [1, с. 413].

Считается, что философские взгляды Киреевского прошли существенную эволюцию, основным поворотным пунктом которой был переход от шеллингианства к православию и увлечению восточной патристикой. Версия обращения Киреевского, которой придерживался В.С. Соловьев, ссылаясь на Герцена, говорит о том, что произошло это в тот момент, когда он, наблюдая в часовне молящихся людей, думал о «детской вере народа» и икона Богородицы показалась ему оживленной. Таким образом, с точки зрения Соловьева можно заключить, что вера Киреевского была верой *не ортодоксальной, а философской*, ведь икона становится чудотворной лишь *благодаря народной вере*⁵. С точки зрения А. Валицкого, славянофильство Киреевского не было следствием его «обращения», но последовательно вытекало из предыдущего развития его мысли⁶. В подтверждение этому можно заметить, что идея *народной веры* как основания религии излагается им уже в «Европейце»: «Нет, религия не один обряд и не одно убеждение. Для полного развития не только истинной, но даже ложной религии необходимо единомыслие народа, освященное яркими воспоминаниями, развитое в преданиях одномысленных, соприкнутое с устройством государственным» [3, с. 18].

С другой стороны, принятие религиозной точки зрения было связано с его концепцией «внутреннего» и «внешнего» человека, которая может быть найдена и у немецких философов. Внутренний человек, по Киреевскому, представляет собой средоточие всех духовных и мыслительных способностей, и необходимо

⁴ См.: Риттер И. Фрагменты, оставленные молодым физиком. Карманная книжница для друзей природы // Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XVIII–XIX вв. М.: Канон+, 1999. С. 499–524 [5].

⁵ См.: Валицкий А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. М.: Новое литературное обозрение, 2019. С. 172 [6].

⁶ Там же. С. 173.

отыскать его в себе; открытие в себе «внутреннего» человека позволяет достичь *единства со всей окружающей реальностью*⁷. Похожие размышления есть у Гердера: «В нас складывается внутренний духовный человек... <...> С самого начала дней своих у нашей души словно одна забота – обрести свой внутренний облик, форму человечности. <...> ...распускающийся бутон человечности предстанет в ином мире в таком облике, который будет подлинным божественным обликом человека» [7, с. 128–133].

Политический аспект романтического мировоззрения: народность и вселенская монархия

Идея о том, что совершенство состоит в «соединении умов воедино», вполне соответствует романтическому мировоззрению и в том или ином виде часто проявляется у различных авторов, но едва ли она имеет под собой республиканское начало, как это указано в тексте доноса. Романтизм в России, как и в Германии, был преимущественно консервативным, исходил из схожих, если не единых философских оснований, но при этом сам был внутренне неоднороден в политическом отношении. В своем пределе он мог быть носителем идеала вселенской монархии или же тяготеть к определенным формам национального государства. Примером первого могут служить утопические взгляды Новалиса, изложенные в эссе «Христианство или Европа» (1799 г., опублик. в 1826 г.), где, по сути, проповедуется идеал единого теократического христианского государства, существующего поверх национальных границ. Примером второго можно считать идеи «немецкой народности» упомянутого уже Яна, которые, пожалуй, можно охарактеризовать как демократический национализм.

Идея вселенской монархии в России прозвучала наиболее отчетливо у Ф.И. Тютчева в статье «Россия и Запад» (1849–1850 гг.):

«1. Что является общим местом в суждениях о вселенской Монархии? Откуда оно взялось?

2. Политическое равновесие в истории находится в соответствии с разделением властей в государственном праве. И то и другое является следствием с революционной точки зрения и отрицанием с органической точки зрения.

3. Вселенская Монархия – это Империя. Империя же никогда не прекращала своего существования. Она только переходила из рук в руки.

4. 4 империи: Ассирия, Персия, Македония, Рим. С Константина начинается 5-я и окончательная Империя, христианская Империя.

5. Нельзя отрицать христианскую Империю без отрицания христианской Церкви. Они соотносительны между собой. В обоих случаях происходит отрицание предания.

6. Церковь, освящая Империю, присоединила ее к себе – следовательно, сделала ее окончательной. Отсюда вытекает, что все, отрицающее Христиан-

⁷ См.: Евлампиев И.И. История русской философии: учеб. пособие. СПб.: Изд-во РХГА, 2014. С. 94 [8].

ство, часто весьма могущественно в отрицании, но всегда бессильно в созидании, потому что является бунтом против Империи» [9, с. 198].

Здесь идея вселенской монархии нашла уже по сути *политическое оформление*, чего не было еще у мечтательного Новалиса. Идеал Новалиса – единая Европа как духовная империя, существовавшая в эпоху раннего Средневековья, – был близок и П. Чаадаеву. Непричастность России к этой империи означает непричастность и к общему движению христианства в истории, что определило пессимизм Чаадаева в отношении России.

Взгляды молодого Киреевского во многом созвучны взглядам Чаадаева на развитие Российской цивилизации. Россия, с точки зрения Киреевского, в отличие от Западной Европы, не имеет истории длительного *органического развития*, не участвовала в развитии человечества, и в результате петровских реформ, с одной стороны, прервала всякую историческую преемственность национальной жизни, с другой – не может повторить путь, пройденный Европой. Европейское просвещение представляло собой последовательное движение, где каждая эпоха включает предыдущую и содержит основание следующей. Таким образом, европейские народы в борьбе за «национальность, независимость и целость» являются частью *всемирного, общечеловеческого движения*. Причастность же России к этому движению возможна была только через слом национальности, осуществленный Петром Великим.

Молодой Киреевский выступает резко против критики Петра с национальных позиций, свойственной многим консерваторам, утверждая, что сам по себе поиск национального есть поверхностное заимствование западных веяний⁸. Неприятие национализма у Киреевского времен «Европейца» отчасти тоже схоже с взглядами Чаадаева. Он пишет о том, что просвещение человечества, развиваясь последовательно в каждую эпоху, наиболее полно *раскрывается в том или ином народе*: мир находится в развитии, в движении и различные народы могут попадать в постоянно расширяющийся круг божественной истины, но могут и выпадать из него. Также Киреевский пишет: «Просвещение каждого народа измеряется не суммой его познаний, не сомкнутым развитием его национальности, не утонченностью и сложностью той машины, которую называют гражданственностью, но единственно участием его в просвещении всего человечества, тем местом, которое он занимает в общем ходе человеческого развития» [10, с. 315]. У Чаадаева во втором письме есть похожий момент: «Дело в том, что значение народов в человечестве определяется лишь их духовной мощью, и что, то внимание, которое они к себе возбуждают, зависит от их нравственного влияния в мире, а не от шума, который они производят» [11, с. 347].

С другой стороны, взгляд Киреевского на русскую историю существенно отличается от взгляда Чаадаева. Признавая отсутствие единого органического

⁸ См.: Киреевский И.В. Деятельный век (окончание) // Европеец. Журнал И.В. Киреевского. 1832 год. М.: Наука, 1989. С. 316 [10].

развития русской истории как части мировой истории (это то, что роднит их позиции), Киреевский все же признает ее ценность. Уже в статье «Горе от ума» – на Московском театре» (1832 г.), он проводит ту мысль, что истинное русское просвещение рождается там, где национальное совпадает с общеевропейским⁹. В 1833 г. в письме к П. В. Языкову Киреевский довольно резко порицает «чаадаевщину, ругающуюся над могилами отцов», и даже эмоционально бросает фразу, что «вся великая жизнь Петра родила больше злых, нежели добрых плодов»¹⁰. Взгляды Чаадаева тоже будут меняться и, хотя он не примет национализм ни в какой форме, все же в определенный момент его пессимизм относительно будущего России и российского просвещения исчезнет. Оба мыслителя утвердятся в том, что специфический путь развития России в перспективе может стать ее преимуществом, что весьма отчетливо видно в переписке П.Я Чаадаева с А.И. Тургеневым второй половины 30-х годов. Более того, в одном из писем Чаадаев пишет: «Россия слишком могущественна, чтобы проводить национальную политику; что дело ее в мире есть политика рода человеческого» [14, с. 95].

Мысли Киреевского и Чаадаева оказываются созвучны Фридриху Шлегелю, который в лекциях по истории литературы говорит о необходимости национальной литературы для Германии, поскольку ценность народов определяется «великими национальными воспоминаниями», воплощающимися в искусстве. Существование поэтов и философов «первой величины» доказывает всемирное значение духовной силы их народов¹¹. Шлегель вплотную подошел к той мысли (которая есть и у Чаадаева), что национальная память хотя сохраняется в народной стихии, но в значительной мере *создается* выдающимися поэтами и художниками. Этот процесс отчетливо виден в Германии на рубеже веков, где благодаря научным и художественным историческим произведениям позднего Шиллера тема национальной истории захватывает многих представителей романтизма. Ярким примером здесь может служить драма Генриха фон Клейста «Битва Арминия» (1808 г.), где Клейст проводит параллель между романским завоеванием германских земель времен битвы в Тевтобургском лесу и Наполеоновским нашествием. Но более важными в данном случае представляются его размышления о насильственной экспансии более высокой цивилизации. Романцы у Клейста хоть и стоят выше в цивилизационном отношении, но «не понимают никакой народной природы», кроме своей собственной. Объединить под своей властью все прочие народы и положить конец распрям должно быть суждено другому молодому варварскому народу, *не зараженному национальным эгоизмом*. Нетрудно догадаться, какому народу Клейст в первую оче-

⁹ См.: Киреевский И.В. «Горе от ума» – на московском театре // Европеец. Журнал И.В. Киреевского. 1832 год. М.: Наука, 1989. С. 109 [12].

¹⁰ См.: Киреевский И.В. Письмо И.В. Киреевского к Н.М. Языкову // П.Я. Чаадаев: pro et Contra. СПб.: Изд-во РХГА, 1998. С. 71–72 [13].

¹¹ См.: Шлегель Ф. История древней и новой литературы // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1981. С. 295 [15].

редь отводит эту миссию¹². Здесь уже видна тема раскрытия всемирного через национальное и национального через всемирное, можно даже увидеть прообраз идеи Ф.М. Достоевского из «Пушкинской речи» о «всемирной отзывчивости» русского народа. Парадоксально, что Чаадаев опубликовал свое письмо, дающее негативную оценку исторических перспектив России, именно в тот момент, когда аналогичный процесс уже активно шел и в России: опубликована «История государства Российского» (1816–1829 гг.) Н.М. Карамзина, обретают популярность исторические романы М.Н. Загоскина¹³, создаются исторические произведения А.С. Пушкина¹⁴.

Смысл всемирности (всечеловечности) Достоевский раскрыл в знаменитой речи о Пушкине. Но уже В.Г. Белинский давал характеристику Пушкина как первого национального поэта, прибегая к авторитету человечества; в статье «Взгляд на русскую литературу 1846 года» он писал: «...народности суть личности человечества. Без национальностей человечество было бы мертвым логическим абстрактом, словом без содержания, звуком без значения. В отношении к этому вопросу я скорее готов перейти на сторону славянофилов» [19, с. 29]. Подчеркивая значение национального, Белинский утверждает, что оно осуществляется через творческую переработку чуждого в свою сущность. Но еще гораздо раньше похожим образом значение Пушкина как национального поэта раскрыл Киреевский, он писал об этом в 1827 г. в статье «Нечто о характере поэзии Пушкина». Пожалуй, эту статью можно представить в качестве отправной точки последующих размышлений о Пушкине, в том числе и размышлений Достоевского.

Одним из центральных пунктов как социальных, так и исторических воззрений Киреевского можно считать романтическое противопоставление *органического развития* народного духа и *насильственного* установления тех или иных институтов. Вокруг этого противопоставления могут меняться позиции по отдельным вопросам (особенно касающимся российской истории), но в целом Киреевский обладал в этом отношении весьма цельным мировоззрением. Именно с этих позиций и стоит рассматривать взгляды Киреевского на вопросы монархии, республики, церкви и народности. Пожалуй, наиболее отчетливо он изложил их в конце жизни в «Записке об отношении русского народа к царской власти» в 1856 г.

В упомянутой записке Киреевский пишет о любви к царю, неразрывно связанной с любовью к отечеству и православной церкви. При этом православие понимается Киреевским вне церковной догматики, о чем он прямо пишет: «Еще меньше хотел бы я умереть за ту или другую ученую догматику. Но прекрасна смерть за ту истину, которая составляет живую веру христианскую» [20, с. 41].

¹² См.: Kleist Heinrich von. Die Hermannschlacht. – URL: <http://kleist.org/phocadownload/diehermannsschlacht.pdf> (дата обращения: 15.09.20) [16].

¹³ См.: Загоскин М.Н. Юрий Милославский, или Русские в 1612 году. М.: Худож. лит.-ра, 1967. 296 с. [17].

¹⁴ См.: Пушкин А.С. История Пугачева // Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: в 10 т. Т. 8. Ленинград: Наука, 1978. С. 107–262 [18].

Далее он пишет: «Вообще, не ту или другую сторону христианского учения, преимущественно тут или там раскрывшуюся, но я разумею под ним самое Божественное христианство, в его цельном, чистом, неискаженном виде. <...> Но чистое христианство стоит высоко над временным колебанием разума человеческого. <...> Это святое Православное христианство, действуя в различные времена на различных людей и на различные народы, оставляло на них благодетельные следы своего влияния, служащие им руководительными признаками спасительного пути к совершенствованию» [20, с. 43]. Пожалуй, эти отрывки весьма убедительно подтверждают версию о не конфессиональном, а философском христианстве Киреевского. Православие понимается здесь *не институционально, но как «истинное», «неискаженное» христианство*, проявляющееся в истории по-разному. Также этот отрывок созвучен Чаадаеву с его идеей о том, что люди и народы могут попадать в круг божественной истины и выпадать из него.

Церковь с этой точки зрения связывает царя и народ. Любить царя невозможно отдельно от любви к отечеству и православной церкви. Таким образом, любовь к царю будет именно *органической*, вытекающей из самого народного духа. Без этого любовь к царю будет лишь любовью к случайной, внешней силе.

На этом основании Киреевский отвергает республику, поскольку республиканский строй не вытекает из народной жизни, а устанавливается революционно. Схожее отношение было у Киреевского к конституции, которая с его точки зрения может появиться только из развития духа законности в народе. Единственная страна, в которой это произошло, – Англия. Тем не менее развитие законности Киреевский считает крайне важным, что в целом не было характерно для славянофильского круга: «Те, которые боятся развития законности потому, что оно ведет к конституции, бывают иногда подвержены странному недоразумению. Они как-то забывают, что страшное иностранное слово “конституция” в русском переводе значит ни больше ни меньше как “устройство”. Потому бояться для государства конституции вообще – значит бояться всякого государственного устройства, что было бы верхом бессмысленности» [20, с. 48–49]. Именно законность делает власть органической, а не насильственной, и в итоге с развитием законности, самодержавная власть сама должна как бы «раствориться» в «самодетельном» народном правлении. В «Европейце», в статье «Современное положение Испании» (1832 г.) Киреевский так изображает деспотичное правительство: «Правительство всемогущее во зле и бессильное в добре» [21, с. 201]. Он беспокоится не о правильности законов, а об отсутствии законности. Еще в 1827 г. в письме к А.И. Кошелеву Киреевский так выражал свой политический идеал: «глупый либерализм заменим уважением законов» [1, с. 395]. Исчезновение самодержавия в твердости установившегося порядка и есть, с точки зрения Киреевского, цель самодержавца. В этом и состоит отличие самодержавия от деспотии¹⁵.

¹⁵ См.: Киреевский И.В. Записка об отношении русского народа к царской власти // Киреевский И.В. Духовные основы русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2007. С. 51 [20].

Всё это ведет к тому, что при внимании только к одному аспекту мировоззрения Киреевского может сложиться преувеличенное представление о его шеллингянстве или гегельянстве или, наоборот, о его сугубо конфессиональном православном христианстве. То же самое можно сказать и о его политических взглядах: безусловно, он не был республиканцем в духе 1789 г., но не был и охранителем. В политической философии Киреевского парадоксальным образом есть место либеральному принципу законности и принципу справедливости, которые часто противопоставлялись у славянофилов. Верноподданническое отношение к царской власти сочетается едва ли не с анархической утопией, где власть растворяется в твердом порядке. Вероятно, в этом и состоит коренное отличие славянофильского мыслителя от теоретиков официального консерватизма: для Киреевского теоретически допустимо исчезновение государства, для Погодина или Шевырева это было бы немыслимо. И те и другие вслед за Карамзиным считали, что возникновение российской государственности было результатом не завоевания, но добровольного призвания власти, у Киреевского же власть и государство могут исчезнуть на одном из этапов органического развития народной жизни.

Пожалуй, уместно сопоставить взгляды Киреевского и Тютчева, с которым у него была тесная интеллектуальная связь еще во время поездки в Германию и знакомства с Шеллингом, с которым часто беседовал и Тютчев в свой мюнхенский период.

Рассуждения Тютчева о вселенской монархии отчасти похожи на аргументацию Киреевского в той части, где Тютчев пишет о том, что отрицание христианства есть отрицание Империи, однако мысль Тютчева идет в направлении, обратном мысли Киреевского: Тютчев идет *от вселенского к национальному* (ведь его всемирная Империя в итоге сводится к Российской империи), Киреевский идет *через национальное к европейскому и всемирному*. В то же время рассуждения Тютчева о вселенской монархии заканчиваются выводом о необходимости присоединения Австрии, Германии и Италии для расширения России как славянской империи: «Итак, поглощение Австрии есть не только необходимое пополнение России как славянской Империи, но еще и подчинение ей Германии и Италии, двух стран Империи. Другое дело, предваряющее объединение Церквей, – это лишение римского Папы светской власти» [9, с. 200]. Таким образом, можно сказать, что в своих воззрениях Тютчев жертвует идеалом «всечеловечности» и «всемирной отзывчивости» в угоду политическим амбициям. Его экуменизм носит, прежде всего, институциональный характер, а объединение всех людей предполагается не столько духовное, сколько *политическое*.

Киреевский в этом отношении оказывается более созвучен позднему Шеллингу, который писал: «Судьбы христианства решатся в Германии; немецкий народ признан самым универсальным; долгое время он также слыл самым большим любителем истины, принесшим ей в жертву всё, даже свое политическое значение» [21, с. 777]. С точки зрения Киреевского, духовное единство

Европы было подорвано насильственным установлением множества государств, погрязших в политических интригах. Древняя Россия, наоборот, оказалась неучастна римской политической и правовой традиции, но сохранила истинное учение первых веков христианства, выраженное в православии. Истинное христианское учение, сохранившееся в русских народных началах, должно «объять» западное просвещение и придать ему высший смысл.

Резюмируя политические взгляды Киреевского, можно построить следующую схему: отрицательное знание, представленное односторонним рационализмом, соответствует отрицательной свободе, вызванной революцией, или, наоборот, деспотии, вызванной узурпацией власти. Положительное знание основывается на вере и ведет к положительной свободе, органическому развитию и духовному единству царя и народа, но в итоге может привести к «растворению» монархии в некоем идеальном порядке законности. Примечательно, что все эти элементы можно найти как в раннем, так и в позднем его творчестве. В 1853 г. судьбу «Европейца» разделил славянофильский альманах «Московский литературный и ученый сборник», с которым сотрудничал Киреевский. Славянофильские идеи развития общества из органических народных начал носили в себе анархическое, антиэтатистское начало, что, несмотря на внешнее сходство и даже порой единые философские предпосылки, противоречило бюрократическому консерватизму николаевской монархии. Религиозные идеи славянофилов, которые понимали православие как «неискаженное христианство» и зачастую весьма вольно обращались с догматикой, также вызывали подозрение. Идея «соединения многих умов воедино», воспринятая от немецких романтиков, была несправедливо ассоциирована с республиканскими убеждениями, хотя, в сущности, она должна трактоваться духовно, а не политически.

Список литературы

1. Фризман Л.Г. Иван Киреевский и его журнал «Европеец» // Европеец. Журнал И.В. Киреевского. 1832 год. М.: Наука, 1989. С. 385–479.
2. Россия под надзором: отчеты III Отделения 1827–1869: Сборник документов. М.: Российский фонд культуры; Российский Архив, 2006. 706 с.
3. Киреевский И.В. Девятнадцатый век // Европеец. Журнал И.В. Киреевского. 1832 год. М.: Наука, 1989. С. 5–20.
4. Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Т. 1(1). Ленинград: Эго, 1991. 221 с.
5. Риттер И. Фрагменты, оставленные молодым физиком. Карманная книжница для друзей природы // Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XVIII–XIX вв. М.: Канон+, 1999. С. 499–524.
6. Валицкий А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 704 с.
7. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977. 703 с.
8. Евлампиев И.И. История русской философии: учеб. пособие. СПб.: Изд-во РХГА, 2014. 672 с.
9. Тютчев Ф.И. Россия и Запад // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. и писем: в 6 т. Т. 3. М.: Издательский центр «Классика», 2003. С. 179–200.
10. Киреевский И.В. Девятнадцатый век (окончание) // Европеец. Журнал И.В. Киреевского. 1832 год. М.: Наука, 1989. С. 303–320.

11. Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1991. С. 320–440.
12. Киреевский И.В. «Горе от ума» – на московском театре // Европеец. Журнал И.В. Киреевского. 1832 год. М.: Наука, 1989. С. 105–110.
13. Киреевский И.В. Письмо И.В. Киреевского к Н.М. Языкову // П.Я. Чаадаев: pro et Contra. СПб.: Изд-во РХГА, 1998. С. 71–72.
14. Чаадаев П.Я. Письмо П.Я. Чаадаева А.И. Тургеневу, 10 ноября 1835 // Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1991. С. 94–101.
15. Шлегель. Ф. История древней и новой литературы // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика в 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1981. С. 291–329.
16. Kleist Heinrich von. Die Hermannschlacht. [Электронный ресурс]. URL: <http://kleist.org/phocadownload/diehermannschlacht.pdf> (дата обращения: 15.09.20).
17. Загоскин М.Н. Юрий Милославский, или Русские в 1612 году. М.: Худож. лит-ра, 1967. 296 с.
18. Пушкин А.С. История Пугачева // Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: в 10 т. Т. 8. Ленинград: Наука, 1978. С. 107–262.
19. Белинский В.Г. Взгляд на русскую литературу 1846 года // Белинский В.Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 10. М.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 7–50.
20. Киреевский И.В. Записка об отношении русского народа к царской власти // Киреевский И.В. Духовные основы русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2007. С. 30–72.
21. Киреевский И.В. Современное состояние Испании // Европеец. Журнал И.В. Киреевского. 1832 год. М.: Наука, 1989. С. 171–204.
22. Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения. СПб.: Изд-во «Умозрение», 2020. 888 с.

References

1. Frizman, L.G. Ivan Kireevskiy i ego zhurnal «Evropeets» [Ivan Kireevskiy and his journal «A European»], in *Evropeets. Zhurnal I.V. Kireevskogo. 1832 god* [A European. Ivan Kireyevsky's Journal 1832]. Moscow: Nauka, 1989, pp. 385–479.
2. *Rossiya pod nadzorom: otechety III Otdeleniya 1827–1869: Sbornik dokumentov* [“Russia under supervision”: reports of the III branch 1827–1869: collection of documents]. Moscow: Rossiyskiy fond kul'tury, Rossiyskiy Arkhiv, 2006. 706 p.
3. Kireevskiy, I.V. Devyatnadsatyy vek [Nineteenth Century], in *Evropeets. Zhurnal I.V. Kireevskogo. 1832 god* [An European. Ivan Kireyevsky's Journal 1832]. Moscow: Nauka, 1989, pp. 5–20.
4. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii: v 2 t., t. 1(1)* [The history of Russian philosophy in 2 vol., vol 1(1)]. Leningrad: Ego, 1991. 221 p.
5. Ritter, I. Fragmenty ostavlennye molodym fizikom. Karmannaya knizhitsu dlya druzey prirody [Fragments from the Estate of a Young Physicist], in *Germetizm, magiya, naturfilosofiya v evropeyskoy kul'ture XVIII–XIX vv.* [Hermeticism, magic, natural philosophy in European culture of the 18th–19th centuries]. Moscow: Kanon+, 1999, pp. 499–524.
6. Valitskiy, A. *V krugu konservativnoy utopii. Struktura i metamorfozy russkogo slavyanofil'stva* [The Slavophile controversy: history of a conservative utopia in nineteenth-century Russian thought]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2019. 704 p.
7. Gerder, I.G. *Idei k filosofii istorii chelovechestva* [Ideas on the Philosophy of the History of Mankind]. Moscow: Nauka, 1977. 703 p.
8. Evlampiev, I.I. *Istoriya russkoy filosofii* [The history of Russian philosophy]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RHGA, 2014. 672 p.
9. Tyutchev, F.I. *Rossiya i Zapad* [Russia and the occident], in Tyutchev, F.I. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 6 t., t. 3* [Complete Works in 6 vol., vol. 3]. Moscow: Izdatel'skiy tsentr «Klassika», 2003, pp. 179–200.
10. Kireevskiy, I.V. Devyatnadsatyy vek (okonchanie) [Nineteenth Century (ending)], in *Evropeets. Zhurnal I.V. Kireevskogo. 1832 god* [An European. Ivan Kireyevsky's Journal 1832]. Moscow: Nauka, 1989, pp. 303–320.

11. Chaadaev, P.Ya. Filosoficheskie pis'ma [Philosophical Letters], in Chaadaev, P.Ya. *Polnoe sobranie sochineniy i izbrannye pis'ma v 2 t., t. 2* [Complete Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Nauka, 1991, pp. 320–440.
12. Kireevskiy, I.V. «Gore ot uma» – na moskovskom teatre [“Woe from Wit” at Moscow Theater], in *Evropeets. Zhurnal I.V. Kireevskogo. 1832 god* [An European. Ivan Kireyevsky's Journal 1832]. Moscow: Nauka, 1989, pp. 105–110.
13. Kireevskiy, I.V. Pis'mo I.V. Kireevskogo k N.M. Yazykovu [Ivan Kireyevsky's Letter to Yazykov], in P.Ya. Chaadaev: *Pro et Contra*. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RKhGA, 1998, pp. 71–72.
14. Chaadaev, P.Ya. Pis'mo P.Ya. Chaadaeva A.I. Turgenevu, 10 noyabrya 1835 [Chaadaev's letter to A. I. Turgenev], in Chaadaev, P.Ya. *Polnoe sobranie sochineniy i izbrannye pis'ma v 2 t., t. 2* [Complete Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Nauka, 1991, pp. 94–101.
15. Shlegel', F. Istoriya drevney i novoy literatury [Lectures on the history of literature, ancient and modern], in Shlegel', F. *Estetika. Filosofiya. Kritika v 2 t., t. 2* [Aesthetics, philosophy, criticism in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Iskusstvo, 1981, pp. 291–329.
16. Kleist Heinrich von. Die Hermannschlacht [The Battle of Hermann]. URL: <http://kleist.org/phocadownload/diehermannsschlacht.pdf> (data obrashcheniya: 15.09.20).
17. Zagoskin, M.N. *Yuriy Miloslavskiy, ili Russkie v 1612 godu* [Yuri Miloslavsky, or the Russians in 1612]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1967. 296 p.
18. Pushkin, A.S. Istoriya Pugacheva [The History of Pugachev], in Pushkin, A.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 10 t., t. 8* [Complete Works in 10 vol., vol. 8]. Leningrad: Nauka, 1978, pp. 107–262.
19. Belinskiy, V.G. Vzglyad na russkuyu literaturu 1846 goda [A Look at Russian Literature in 1846], in Belinskiy, V.G. *Polnoe sobranie sochineniy v 13 t., t. 10* [Complete Works in 13 vol., vol. 10]. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR, 1956, pp. 7–50.
20. Kireevskiy, I.V. Zapiska ob otnoshenii russkogo naroda k tsarskoy vlasti [A note on the attitude of the Russian people to tsarist authority], in Kireevskiy, I.V. *Dukhovnye osnovy russkoy zhizni* [The spiritual Foundations of Russian Life]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2007, pp. 30–72.
21. Kireevskiy, I.V. Sovremennoe sostoyanie Ispanii [The contemporary Condition of Spain], in *Evropeets. Zhurnal I.V. Kireevskogo. 1832 god* [An European. Ivan Kireyevsky's Journal 1832]. Moscow: Nauka, 1989, pp. 171–204.
22. Shelling, F.V.Y. *Filosofiya otkroveniya* [Philosophy of Revelation]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo «Umozrenie», 2020. 888 p.

УДК 1(091); 165.9
ББК 87.3(2)6; 87.25

Симон Семенович Илизаров

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

Виктор Александрович Куприянов

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

Очерки по истории русской философии 50–60-х годов¹

Тимофей Иванович Райнов

Части шестая и седьмая *

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

Simon Semenovich Ilizarov

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

Victor Aleksandrovich Kupriyanov

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

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

Timofey Ivanovich Rainoff

Parts six and seven

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

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.1.031-041

¹ Публикация осуществлена при финансовой поддержке РФФИ (проект № 19-011-00366 и проект № 20-011-00071).

* Части первая и вторая опубликованы в: Соловьевские исследования. 2020. Вып. 2(66). С. 59–68. Часть третья – Соловьевские исследования. 2020. Вып. 3(67). С. 39–47. Части четвертая и пятая – Соловьевские исследования. 2020. Вып. 4(68). С. 62–74.

6. Экстенсивность мышления, при его слабой интенсивности

Разбросанность деятельности мешает ее сосредоточенности, а только сосредоточенная деятельность может быть интенсивной. Сочетание широты, экстенсивности труда с его углубленной продуктивностью – явление редкое, и обычно одно качество развивается за счет другого. Преобладание экстенсивности означает поэтому, как общее правило, слабую интенсивность деятельности. Большая интенсификация труда возможна лишь в общественной среде с далеко проведенным и все растущим разделением труда. Вырабатывая тип личности, менее широкой и более специализированной, и приковывая все ее внимание и силы кругу явлений, относительно узкому, такая среда создает возможность более интенсивного труда.

Наша дореформенная общественная среда, с ее слабой трудовой дифференциацией, культивировала тип широкого, разностороннего деятеля и приучала его к труду, более широкому, чем углубленному, более экстенсивному, чем интенсивному. Этот характер трудовой деятельности сказывался во всех областях жизни и был запечатлен в известных словах Некрасова о людях, которые «по свету рыщут, дела себе исполинского ищут». Все общественное движение 50–60 гг., столь яркое и памятное, протекало по типу экстенсивной культуры, оборотной стороной которой была неизменно ее слабая интенсивность.

«В 1856 году, – рассказывает Шелгунов, – когда я отправился за границу сейчас же после Севастополя, над Россией носился хаос желаний, порывов, и вещи больше чувствовались, чем понимались»². «Это было истинное поэтическое время, свидетельствует Костомаров: казалось, всякие эгоистические стремления улегались, люди перестали думать о собственных выгодах, у всех на уме и на языке было возрождение русского общества к иной жизни, которой оно только желало, но еще не испытывало...»³. Увлекались все. «По почину правительства, сообщает Пирогов, даже и равнодушнейшие чиновные консерваторы считали обязанностью хоть немного да увлечься»⁴. «Любо смотреть было, говорит Добролюбов, в самом деле, на общее одушевление: самый робкий, самый угрюмый человек не мог, кажется, не увлечься, видя, как все единодушно хлопотали о том, чтобы раскрыть «наши общественные раны», показать наши недостатки во всех возможных отношениях. Каких тогда вопросов не подняли, до каких закоулков не добрались!.. «От Перми до Тавриды пронесся один громкий энергический возглас: идите все, кто может, спасать Русь от

² Шелгунов Н.В. Из прошлого и настоящего // Шелгунов Н.В. Собрание сочинений в 3 т. Т. 2. СПб.: Изд-во О.Н. Поповой, 1904. С. 647.

³ Костомаров Н.И. Литературное наследие; Автобиография; Стихотворения; Сцены; Исторические отрывки; Малорусская народная поэзия; Последняя работа. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1890. С. 80.

⁴ Пирогов Н.И. Сочинения в 2 т. Т. 2. Вопросы жизни. Дневник старого врача. Киев: Пироговское тов-ство, 1910. С. 273.

внутреннего зла! И все поднялось, все заговорило – твердо, сильно, разумно»⁵. «Сердца бились тогда сильно и радостно, в полном убеждении, что сознание недостатков есть уже половина исправления и что русский человек ничего не любит делать в половину. И все ждали... подвигов, все были в напряженном ожидании чего-то великого, необычайного. Все принимало вид какого-то торжественного приготовления, точно накануне великого праздника...»⁶. «Бывают эпохи, радовался Катков на одном московском банкете 1857 года, когда всякому ясно чувствуется присутствие промысла в жизни, когда в глубине души каждого слышатся явственно ответы настоящего на вопросы прошедшего, ответы, вносящие мир и благоволение в сердце людей, восстанавливающие смысл, правду и равновесие жизни, – эпохи, когда силы мгновенно обновляются и созревают, когда люди с усиленным биением собственного сердца, сливаются в общем деле и в общем чувстве: благо поколениям, которым суждено жить в такие эпохи! Благодарение Богу: нам суждено жить в такие эпохи!»⁷. Во всех областях жизни закипела работа. «Фабрики не успевали готовить товаров, строились новые фабрики и расширялись старые, цена на все товары и заработки росла непомерно...»⁸. Все стремились жить «во всю», кто как и чем мог, – кто «общим делом», кто – нарядями. И – «не может быть ничего великолепнее нынешних нарядов», свидетельствует обзор мод того времени⁹. Но все это длилось недолго... Проницательные наблюдатели предчувствовали скорый конец всем радостям еще в самый разгар всеобщих ликований. Пирогов записал в своих «Вопросах жизни» (1860 г.) такой грустный диагноз: «Я прожил недели три в Петербурге и действительно не знал, чему удивляться: распущенности ли с одной стороны, или безалаберности с другой... Вообще, предшествовавшее непосредственно эмансипации время оставило у меня впечатление чего-то странного, неопределенного, не позволявшего понять, должно ли радоваться тому, что предстоит, или только рукою махнуть»¹⁰. «Много разочарований испытали мы на новой дороге, писал и Добролюбов около того же времени, – многие надежды оказались пустыми мечтами, много видели мы явлений, способных сбить с толку самого простодушного из оптимистов, вообще отличающихся простодушием. И нет прежнего увлечения, прежнего задушевно-гордого

⁵ Добролюбов Н.А. Губернские очерки, из записок отставного надворного советника Щедрина. Собрал и издал М.Е. Салтыков. Том третий. Москва. 1857 // Добролюбов Н.А. Полное собрание сочинений в 9 т. / под ред. Е.В. Аничкова. Т. 3 Литературная критика. Ч. 1. Статьи и отзывы 1856–58 гг. СПб.: Деятель, 1912. С. 338–339. (Ссылка восст. – прим. ред.)

⁶ Там же С. 342. (Ссылка восст. – прим. ред.)

⁷ Барсуков Н.П. Жизнь и труды М.П. Погодина. Кн. XV. СПб.: Тип-фия М.М. Стасюлевича, 1901. С. 477.

⁸ Свидетельство экономиста 60-х гг. В. Безобразова. Цит. по: Туган-Барановский М.И. Русская фабрика в прошлом и настоящем. Т. I. Историческое развитие русской фабрики в XIX века. 3-е изд. СПб.: Изд. кн. маг. «Наша жизнь», 1907. С. 326.

⁹ Отечеств. Записки. 1855. Т. 98. Кн. 2. С. 183.

¹⁰ Пирогов Н.И. Сочинения в 2 т. Т. 2. Вопросы жизни. Дневник старого врача. Киев: Пироговское тов-ство, 1910. С. 264.

тона... “Где девалася речь высокая, сила гордая?” Разговоры и теперь, конечно, продолжаются, и мы вовсе не хотим сказать, чтобы общественное внимание вовсе забыло о тех вопросах, которые недавно возбуждены были с такой энергией. Мы говорим только, что в деятельности, в жизни общества мало оказывается результатов от всех восторженных разговоров, чем и доказывается, что большинство наших доморожденных прогрессистов играло до сих пор, по выражению г. Щедрина, не “внутренностями, а кожей...”¹¹. «Оказывается, что увлечения и надежды были преждевременными, и что многие из людей, горячо приветствовавших зорю новой жизни, вдруг захотели ждать полудня и решились спать до тех пор, что еще бо́льшая часть людей, благословлявших подвиги, вдруг присмирела и спряталась, когда увидела, что подвиги, вдруг присмирела и спряталась, когда увидела, что подвиги нужно совершать не на одних словах, что тут нужны действительные труды и пожертвования. Все нетерпеливо ждали, желали, просили улучшений, озлобленно кричали против злоупотреблений, проклинали чужую лень и апатию, – но редко-редко кто принимался за настоящее дело. Испуганные воображаемыми трудностями и препятствиями, многие из тех, кто даже мог делать истинно-полезное,

В начале поприща увяли без борьбы...»¹².

Многочисленные промышленные предприятия тоже стали разоряться одно за другим, когда начался жесточайший экономический кризис; и кривая их падения была еще круче кривой подъема. Мало кто успел пустить прочные и глубокие корни и почти всех снесла всесильная волна хозяйственного потрясения. – Короче: экстенсивное в высшей степени, общественно-экономическое движение 50–60 гг. оказалось крайне неинтенсивным: следствие, прежде всего, социологического строения русского общества с его слабой социально-трудовой дифференциацией.

То же случилось и с философией 50–60 гг. Питомцы своей среды и времени, мыслители этой эпохи проявили много широты и размаха деятельности, не только в том, что, кроме философии, занимались и многим другим, но и в сфере собственно-философского мышления. Но широте и здесь, в большинстве случаев, соответствовала слабая напряженность или интенсивность творчества, и в этом отношении мыслители 50–60 гг. отличались друг от друга весьма мало, хотя одни из них обладали пороком неинтенсивного мышления в бо́льшей, а другие – в меньшей степени. Впрочем, были отсюда и исключения.

Все – в этом нет исключений – мыслители 50–60 годов любят темы широчайшие, всеобъемлющие. Философское мышление не обязано трудиться исключительно над такими темами. Верно только то, что философы на все должны взирать с некоторой общей, универсальной точки зрения. Но с этою по-

¹¹ Добролюбов Н.А. Губернские очерки, из записок отставного надворного советника Щедрина. Собрал и издал М. Е. Салтыков. Том третий. Москва. 1857 // Добролюбов Н.А. Полное собрание сочинений в 9 т. / под ред. Е.В. Аничкова. Т. 3 Литературная критика. Ч. 1. Статьи и отзывы 1856–58 гг. СПб.: Деятель, 1912. С. 343. (Ссылка восст. – прим. ред.)

¹² Там же. С. 344. (Ссылка восст. – прим. ред.)

следней он может подходить ко всяким вопросам, узким и широким лишь бы в их решении сказывалось умение видеть их в свете цельного мировоззрения. Понятие об «узком» и «широком» вопросе, конечно, условно и относительно. Иной «узкий» вопрос проникает в существо дела так глубоко, что содержанием его оказывается целая бесконечность, и тогда он шире всякого «широкого». Но «широта» узкого вопроса открывается в том его измерении, которое называется «глубиной», а для достижения этой глубины, как и всякой другой, необходим настойчивый и напряженный труд. Кто не привык к нему, для того «узкий» вопрос так и остается «узким», и он ищет удовлетворения для своей мысли не в разработке одного или нескольких таких вопросов, а в быстром и легком распространении ее на возможно большее число явлений, взятых с птичьего полета, т.е. весьма общо и суммарно: тогда их различия сглаживаются и все они располагаются для мысли как бы в одной однообразной плоскости. Мысль не задерживается в этой плоскости частностями и весь интерес ее заключается в том, чтобы распространиться в ней возможно шире, – насколько хватает глаз. Она проникнута, говоря словами Ницше, «пафосом пространства», «расстояния», и объемная ценность какого-либо понятия, его распространимость на возможно-большее число вещей часто становится при этом критерием познавательной ценности этого понятия. Такова именно мысль наших философов 50–60-х годов. Она живет почти исключительно «пожиранием объема», и для удовлетворения своей страсти к этому останавливается главным образом на вопросах широких, пренебрегая глубинным измерением частностей, вовсе невидимых с высоты птичьего полета и учитываемых только как исчезающие в целом детали.

В этом отношении особенно отличались «старые философы» эпохи 50–60-х годов, но от них не отставало и большинство «новых». – Четырехтомная история древней философии Новицкого охватывает период огромной продолжительности и философов самых разнообразных направлений. Здесь есть где разгуляться мысли историка философии! Но распространяясь вширь, мысль Новицкого знает только одну глубину: глубину знания трудов и монографий по истории китайской, индусской и греко-римской философии. Новицкий не был самостоятельным исследователем ни в одной из этих областей, и когда он пользуется первоисточниками, то видит их в свете сочинений тех комментаторов, рука которых поработала над ними до него. Напрашивается сравнение этого труда Новицкого с классическим сочинением корифея истории греческой философии, Целлера – «Философия греков», основательно использованным Новицким. Тема Целлера тоже достаточно широка, но можно смело сказать, что он искал не широты: она явилась наградой старательного исследователя за пристальное и тщательное изучение по первоисточникам «частностей». Целлер сам проработал все отделы своей монументальной истории, проявив знания и способности первоклассного специалиста в каждом из них. Вот пример сочетания экстенсивности мышления с его интенсивностью. У Новицкого интенсивность мышления сказывается только в хорошем знании исторической литера-

туры. В том же роде и большой, многотомный философский словарь Гогоцкого. Здесь «пафос пространства», вдохновлявший наших мыслителей 50–60-х гг., выразился в особенно наглядной форме. Весь интерес автора заключался не в том, чтобы самостоятельно проработать один или несколько вопросов в систематической их связи, а в том, чтобы охватить все вопросы, руководясь при этом буквенным порядком их наименований, точно бы его девизом служили слова Грибоедова: «Числом поболее, ценою подешевле». Такова и книжка Гогоцкого о Канте, – суммарная и беглая критика, которую можно было бы считать разве введением к самостоятельной разработке тех же вопросов, а не окончательным, как вышло у Гогоцкого, сочинением. – Мышление славянофилов отличалось теми же особенностями. Вся «система» Киреевского изложена наиболее полным образом в двух небольших статьях, из которых одна содержит, главным образом, проект обновления философии, а другая представляет ряд «отрывков», в которых воспроизводятся и отчасти дополняются идеи первой статьи. Реформа философии, задуманная Киреевским, – самая решительная: он требует – «самый разум поднять выше своего обыкновенного уровня»¹³. Но если вы захотите узнать, как это сделать, вы найдете только голословное указание на необходимость «подчинить» обычный разум «цельному сознанию верующего разума»¹⁴ и напрасно будете добиваться объяснения того, как такое подчинение «не стесняет естественных законов разума», подумывая в особенности перед заявлением, что это «напротив, укрепляет его самобытность»¹⁵. «Новые начала философии» Киреевского представляют самый широкий проект, лишенный почти всякого конкретного содержания. Правда, он умер как раз в то время, когда появилась (в 1856 г.) основная его статья, и, живи он дольше, он мог бы, быть может, разработать свой план подробнее. Но Киреевский и в прошлом имел десятки лет для такой разработки, и однако не занялся ею, несмотря на то, что основная его мысль сложилась задолго до 50-х годов. Печатать в то время ему, положим, мешала цензура, которая еще в 1852 году находила «что-такое неблагонамеренное» в его выражении «цельность бытия»¹⁶, но он мог, по крайней мере, писать, откладывая печатание до более благоприятного времени. Однако, в его посмертных бумагах по части философии нашлись только вышеупомянутые мало говорящие «отрывки». То же относится и к Хомякову. Если и его взгляды сохранились в эскизной и суммарной форме 2–3 статей, если по части положительного содержания своей философии он только и успел указать, что путь к истине «нам издревле сказан» и что главной опорой

¹³ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Полное собрание сочинений в 2 т. М.: Тип. императорского московского университета, 1911. С. 249.

¹⁴ Там же. С. 264.

¹⁵ Там же. С. 250.

¹⁶ Богучарский В.Я. Из прошлого русского общества. СПб.: Кн-во М.В. Пирожкова. Ист. отд., 1904. С. 332.

мироздания является «закон любви»¹⁷, а дальнейшая философская работа, начатая в 1860 году во «Втором письме к Ю.Ф. Самарину» (неоконченном), была прервана смертью автора от холеры, то и здесь мы видим не какой-то злой рок, не давший раскрыться в Хомякове всем вложенным в него возможностям, а просто следствие экстенсивной манеры мышления, непривычку к интенсивному труду, которая влекла его и к поэзии, и к освобождению греков, и ко всему понемножку, но ни к чему – основательно. – Из «новых философов» 50–60-х гг. Лавров был ближе всех своих сверстников к этой манере мышления. Он брался только за темы необъятные и, конечно, никогда не оказывался в силах одолеть их, несмотря на свое колоссальное трудолюбие и писательскую плодовитость. Таков «антропологизм» Лаврова, – собственная его система философии; такова же и история мысли, – его научно-философский труд. «Антропология» Лаврова заключает в себе несколько философских наук – пропедевтику теоретической философии, философию природы, философию духа, пропедевтику практической философии, философию искусства, философию нравственности, философию истории – и еще феноменологию духа. Проект целой системы, состоящий из этих наук, излагался Лавровым 2–3 раза, причем самый подробный занимает, в сущности, менее 15 страниц. «Монадология» Лейбница тоже короткое сочинение, но в ней только словам тесно, а мыслям широко. У Лаврова же наоборот: мыслям тесно... А слов хоть и относительно много, но тоже недостаточно, так что добрая половина вышеназванных наук существует у него почти в виде заглавий, а остальные разработаны так мало, что походят скорее на оглавления будущих сочинений, – далеко не подробным притом. Только этика Лаврова несколько полнее, да и то – лишь относительно: о системе этики Лаврова и говорить не приходится. А Лавров прожил 77 лет... Его многолетние занятия историей мысли шли тоже вширь, а не вглубь. При составлении в 60-х гг. истории физико-математических наук, он пользовался не столько первоисточниками, сколько соответствующей исторической литературой, впрочем, самостоятельно продуманной. Перейдя затем к истории мысли вообще, Лавров остался верен этому приему. Специалистом-исследователем он никогда не был, и для своих широких обобщений материал почерпал обычно из вторых рук. Нельзя сказать, чтобы он был неспособен к монографической разработке отдельных вопросов: его статьи о К.Э. фон-Берн доказывают противное. Но его не влекло к трудам такого рода, и всего лучше и привольнее чувствовала себя его мысль, обегая широкие перспективы всемирно-исторических обобщений, основанных на интенсивной работе над первоисточниками – не его собственной, а чужой.

Сохраняя, в общем, привычки экстенсивного мышления, другая группа философов 50–60 гг. страдала пороком неинтенсивности в меньшей степени, чем только что названные мыслители. Из «старых» философов 50–60 гг. сюда

¹⁷ Хомяков А.С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений в 8 т. Т. 1. М.: Университетская типография, 1900. С. 282–283.

относится переводчик Платона Карпов. О его склонности к широким заданиям свидетельствует как этот его обширный труд, так и его учебники, из которых самостоятельнее и полнее других «Систематическое изложение логики» (1856). Но в комментарии к Платону Карпова находим и образчики очень вдумчивого и углубленного изучения Платона, – черта интенсивного мышления. Об этом, хотя и в меньшей степени, говорят и некоторые страницы его логики, а главным образом выдержанно-систематическое ее изложение: систематичность один из признаков напряженного мышления. Но Карпов был еще слишком связан церковной догмой, чтобы эти зародыши интенсивности дали у него здоровые ростки. – Того же, в общем, типа, что Карпов, и целый ряд «новых философов» эпохи 50–60-х гг. Юркевич, писавший только о самых общих вопросах философии, – об идее, разуме и опыте, и разработавший их лишь бегло и в самых общих чертах, не вдаваясь в подробности и отделку частных, не затрудняя себя подробными и систематическими доказательствами, был способен, однако и к интенсивному мышлению, напр., в психологии. Это доказывает его статья «Из науки о человеческом духе», содержащей обстоятельный разбор «Антропологического принципа в философии» Чернышевского и изобилующий многими интересными мыслями, впрочем, мало развитыми. Юркевич обнаружил в этой статье и склонность к физиологическим объяснениям психической жизни в гораздо большей степени, чем сам материалистически настроенный Чернышевский, и очень умело воспользовался ими, напр., в вопросе о душевной жизни у животных, – в духе позднейших идей Сеченова. – Менее самостоятелен, чем Юркевич, но трудолюбивее его – Троицкий, преемник Юркевича по философской кафедре в Московском университете. Его сочинение об английской и немецкой психологии свидетельствует об его умении сосредоточенно и напряженно продумывать связную систему идей, хотя Троицкий применял это умение главным образом к изложению и критике чужих мыслей. А что до его широты, она достаточно явствует из того, что темой его книги является вся английская и немецкая (идеалистическая в особенности) философия и психология. – Чернышевский тоже «широк», – он пишет суммарнейшую статью об антропологическом принципе вообще и больше скользит по встречающимся в ней вопросам, чем думает о них и обсуждает их; он пытается построить сразу всю эстетику – в своей маленькой диссертации. Но широта не всегда ослабляла у него напряженность мысли. Если такой напряженности напрасно было бы искать в первой из названных его работ, он проявил ее зато во второй, по времени более ранней. Здесь он перебирает крупнейшие вопросы эстетики и, не вдаваясь в подробности, показывает искусно, каково их решение с точки зрения антропологизма Фейербаха. Но «подробностей» он все же не любит и спешит перейти к общим принципам. Кстати, и работы Чернышевского, особенно его примечания к «Политической экономии» Милля, столь прославленные школою Маркса, свидетельствуя об интенсивности мышления Чернышевского, говорят в то же время о том, что она была не настолько высока, чтобы выразиться в систематической работе: форма «примечаний» – при-

знак мышления, неспособного к более органической и концентрированной манере. Это – нечто вроде словаря Гогоцкого, только несравненно более самостоятельное. – Автор книги о современных учениях о душе, Владиславлев отдал ей дань экстенсивной манере мышления своей эпохи, тогда как его монография о Плотине, сочинение специальное и более самостоятельное, представляет результат очень внимательного и углубленного изучения философии греческого неоплатоника.

Только что рассмотренная группа представляет переход от слишком экстенсивных мыслителей 50–60-х годов – к таким, у которых широта мышления в виде исключения, соединяется с значительной его интенсивностью. Это – Страхов, Сеченов и Потебня. – Довольствуясь, подобно своим философствующим современникам, не менее, чем «миром в целом», Страхов, однако, питал серьезный и высокий интерес и ко многим частностям этого мира. Превосходное знание тогдашних естественных наук давало ему обильный материал для компетентного суждения об этих частностях. В его живых очерках, посвященных механизму животных и человеку, в его критике и частичном оправдании материализма с крупно философской точки зрения (еще до выхода известной книги Ф.А. Ланге), в его очерках методологии естественных наук и др. сочинениях 50–60-х гг. видно умение подходить с философской точки зрения к деталям мироздания и освещать их так, чтобы в них сквозил план целого, – качество, чуждое большинству современников Страхова и говорящее о значительной интенсивности его мышления. – Обладал этим качеством и Сеченов, который не ограничивался одним повторением увлекшего его материализма, а предпринял под его влиянием ряд самостоятельных исследований по физиологической психологии, сочетая в них широкие схемы материализма с мастерским и проникновенным анализом первоклассного исследователя – физиолога. – Эпоха 50–60 гг. дала, наконец, и высоко-одаренного Потебню, в мышлении которого широта заданий и планов гармонически сочеталась с самым напряженным и деятельным их выполнением. Вот уж, поистине образцовый! Его «Мысль и язык», эта небольшая, сжато и сухо написанная книжка (1862) – одно из самых вдохновенных произведений русской научно-философской мысли. Не знаешь, чему удивляться в ней больше всего: величайшей ли сдержанности выражения или богатству мысли, чуткому ли такту замечательного ученого или великолепной широте мысли философа, законченности целого или великолепной широте мысли философа, законченности целого или артистической отделке подробностей. Потебня не боялся влияний, а шел им навстречу. Но «потенциал» его мысли был столь высокого напряжения, что эти влияния сейчас же перерабатывались и отливались в форму чего-то «сущего и плотного», в котором «сбережено» много мысли, так и сверкающей в аскетической оболочке его лаконически-сухого слова. Так интенсивно мыслить, так далеко видеть, как Потебня, – не умел никто из его современников. Его фигура – пророческая: она обращена вперед, в сторону будущего. Вместе с коренной «европеизацией» русской жизни, с исчезновением из нее переживших себя форм слабой соци-

альной дифференциации и рождением и развитием на ее почве нового типа личности, в этом будущем зрели и еще будут зреть умы, прообразом которых был Потебня. И вся история русской философии второй половины XIX в. и начала нашего явилась и является еще – лабораторией, где рождаются, воспитываются и время от времени выступают различные приближения к мыслителю этого типа.

7. Содержание философии 50–60 гг. в связи с общественно-политическими настроениями эпохи

В предшествующих очерках мы попытались выяснить психологию философского мышления 50–60-х годов, приведя ее в связь с основным фактом – социологическим типом русского мыслителя того времени. Но мы лишь мимоходом касались вопроса о том, каково было содержание тогдашней философии, а если обращали внимание на это последнее, то исключительно с целью осветить, как, путем какой душевной работы приходили к нему мыслители 50–60-х годов. Само же по себе, оно не интересовало нас. Обращаясь теперь к этому вопросу, мы должны учесть один результат нашего предшествующего социально-психологического анализа: это результат определит собою степень и направление того внимания, которое мы должны уделить в этих очерках вопросу о содержании философии 50–60-х гг. Дело в том, что, как мы убедились, мыслители этого времени обнаружили, в общем, очень малую философскую оригинальность, и их деятельность часто носила характер более или менее добросовестных и полезных, но совершенно ученических упражнений. Вырабатывая благодаря этим упражнениям привычки и навыки более самостоятельного и зрелого мышления, философы 50–60-х гг. вносили ими кое-что новое в обиход русской мысли, почему и заслуживают, с этой, психологической стороны, упоминания в истории русской философии. Но те идеи, к которым они приходили с помощью этих более или менее новых в России способов работы, сами по себе не представляли ничего особенно нового, являясь, за немногими исключениями, лишь перепевами западно-европейских философских мотивов. Не прибавляя к ним существенно нового, эти перепевы имеют ничтожное значение в истории философских идей. А их «русская» окраска не делает их более интересными для этой истории, равнодушной ко всему, кроме непосредственного содержания идей, и классифицирующей их не по их «русскому», «немецкому» и вообще национальному признаку, а по их ценности, новизне и связям с предшествующею и последующею, относительно них, стадиями в общем развитии философской мысли. Таким образом, интерес, представляемый содержанием нашей философской мысли 50–60-х годов, вообще невелик, да к тому же не может быть реализован на путях общей истории философии. Если это содержание стоит внимания историка, то не в этой связи, а совсем в другом направлении, где может обнаружиться его национально-историческое значение: это, именно, – в связи с историей русской общественности вообще, с ее

индивидуальными течениями и настроениями. Зависимость философских идей от той общественной среды, в которой они возникают и развиваются, не поддаваясь простой и общей формулировке вследствие возможности самых разнообразных стечений условий и меняясь по характеру и величине смотря по роду этих последних, есть все же несомненный, прочно-установленный факт. Этот факт вытекает из того, что содержание всякой идеи обуславливается, между прочим, тем углом зрения, под которым каждый видит и привычно мыслит вещи и отношения, а направление и величина этого угла, в числе других условий, определяется тем, какие общественные течения и как именно скрещиваются в представителях данной среды, делая их более чуткими и восприимчивыми к одним явлениям и равнодушно-слепыми к другим. В этой-то связи мы и можем рассмотреть содержание русской философской мысли 50–60-х годов.

УДК 14(470) (091)
ББК 87.3(2)5-688

Моника Мадэй-Цетнаровска

Государственная высшая профессиональная школа, Институт иностранных языков, кандидат филологических наук, адъюнкт, Польша, Nowy Sącz, e-mail: monikacet@poczta.onet.pl

Христианский «анархизм» трех космистов (Св. Франциск Ассизский, Н.Ф. Федоров, Папа Римский Франциск)

Аннотация. Рассматривается философия трех выдающихся христианских мыслителей: св. Франциска Ассизского, Николая Федоровича Федорова и Папы Римского Франциска. Несмотря на временную дистанцию между ними, их объединяют общие идеи. Утверждается, что звеном, связывающим эти личности, является философия космизма. Типичным представителем этого направления является Николай Федоров, но мышление в категориях космизма отмечается и в работах св. Франциска Ассизского и епископа Рима. Предлагается назвать их христианскими анархистами, которые нарушают окостеневшую структуру церкви и общества. Подчеркиваются особенности их анархизма, лишённого отрицательных черт, построенного по образцу Христа и ведущего к обновлению священного пространства Земли. Рассмотрены основные концепции каждого из трех христианских анархистов. Анализ их философии позволяет сформулировать тезис о том, что предложенные ими идеи перестройки мира и общества основаны на принципе Христа – «не силой, а любовью».

Ключевые слова: анархизм, философия св. Франциска Ассизского, философия Н.Ф. Федорова, «общее дело», космизм, философия Папы Римского Франциска, супраморализм, психократия, философия воскрешения

Monika Madej-Cetnarowska

State University of Applied Sciences, Institut of Foreign languages, PhD, assistant professor, Poland, Nowy Sącz, e-mail: monikacet@poczta.onet.pl

Christian “anarchism” of three cosmists (st. Francis of Assisi, N.F. Fedorov, Pope Francis)

Abstract. The philosophy of three prominent Christian thinkers is considered: St. Francis of Assisi, Nikolai Fedorovich Fedorov and Pope Francis. Despite the time distance, each of them sets forth common ideas. It is claimed that the link between these individuals is the philosophy of cosmism. A typical representative of this trend is Nikolai Fedorov, but thinking in the categories of cosmism is also noted in the works of St. Francis of Assisi and Bishop of Rome. It is proposed to call them Christian anarchists who violate the fossilized structure of the church and society. The specificity of their anarchism is emphasized, devoid of negative features, built in the image of Christ and leading to the renewal of the sacred space, the Earth. The basic concepts of each of the three Christian anarchists are considered. The analysis of their philosophy allows for the formulation of the thesis that the ideas they propose to restructure the world and society are based on the principle of Christ – “not by force, but by love”.

Key words: anarchism, philosophy of st. Francis of Assisi, philosophy of N.F. Fedorov, “common task”, cosmism, philosophy of Pope Francis, supramoralism, psychocracy, philosophy of resurrection

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.1.042-057

В структурированном мире, полном принципов и правил, понятие анархизма соединено с целым рядом отрицательных коннотаций, подчас прямо отождествляется с хаосом и деструктивностью. Большая часть общества, привыкшая к порядку и некоторой мнимой гармонии, устанавливаемой государственной властью, анархию будет рассматривать как покушение на установленный порядок.

Ниже речь пойдет о нетипичной форме анархизма, отнюдь не идентичной анархизму, понимаемому в контексте политической доктрины или общественного движения, – о христианском анархизме. Христианский анархизм, в отличие от политического и социального анархизма, должен быть естественной чертой веры и ее неотъемлемой частью. Можно даже утверждать, что анархизм в религии – это своего рода лакмусовая бумажка, подтверждающая истинную веру в Бога.

Первым христианским анархистом, который после пришествия в свою церковь, уже в самом начале своей деятельности пытается якобы разрушить ее изнутри, является Иисус Христос.

В Евангелии от Луки Христос прямо говорит о том, что его пришествие на Землю имеет определенную цель – преодолеть ложное понимание сущности веры. В *Нагорной проповеди* и в *новой заповеди о взаимной любви*, данной в прощальной беседе с учениками, Христос отказывается от насилия и показывает, что его борьба за мир и человечество основана на принципе всеобщей любви.

Именно по пути, определяемому заповедью «не силой, а любовью», двигались (а один из них движется и теперь) три христианских анархиста, о которых пойдет речь ниже. Всех этих мыслителей: св. Франциска Ассизского, Николая Федорова и Папу Римского Франциска – связывают звенья любви ко всему живому в мире и Вселенной, не только к человеческому существу, но и к животному и растительному мирам, ко всей природе земной и космической.

Два Франциска представляют католическую, а Федоров – православную церковь. В нашем случае этот факт не имеет значения, так как христианский анархизм – *внеконфессиональное явление*. Общей чертой, соединяющей трех указанных анархистов, оказывается неприятие власти человека над человеком, отказ от насилия, эксплуатации и всякого рода угнетения. Важным элементом их мировоззрения является также неприятие власти человека над природой (над Землей и Вселенной) и попытка выйти за пределы «системы», т.е. созданной человеком искаженной структуры (общественной, политической, церковной), коль скоро она ограничивает человека и навязывает человеческие, а не Божественные (космические) правила.

Сопоставление философских взглядов св. Франциска Ассизского, Николая Федорова и папы Франциска неслучайно. В истории христианской религии именно они создали своеобразный канон, определяющий роль человека в микро- и макрокосмосе. В их произведениях выразительно звучат лозунги, провозглашающие равенство и подлинное братство не только между людьми, но и, прежде всего, между всеми живущими в природе. В русской философии Николай Федоров считается одним из родоначальников русского космизма. И сам космизм характерен для русского культурного и бытийного пространства. В статье «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства» скромный московский философ заявит: «Ширь Русской земли способствует образованию подобных характеров; наш простор служит переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига» [1, с. 69–70].

Космическое видение мира не ограничивается лишь просторами Вселенной. Напротив, исходной точкой в освоении космоса всегда остается Земля и человеческий потенциал. Разумная регуляция природы, которая станет основой проекта «общего дела» Федорова, тесно связана с одновременным изучением земных и космических правил и их взаимопроникновением.

Хотя, как было сказано выше, особый интерес к космической парадигме в философии свойственен русской культуре, само явление космизма является «одной из глубинных тем мировой культуры»¹. Космистов по духу можно найти во всем мире и, конечно, не только в период становления этого феномена, т.е. в конце XIX и начале XX века. Космизм – это не конкретный список мировоззренческих позиций и норм, которому следуют данные мыслители, ученые, писатели, художники, но это, прежде всего, особое состояние души и склад ума, направленные на поиск общего начала всех явлений окружающей земной и космической природы. Космизм – это целостный порядок вселенной, согласно которому все взаимосвязано и без гармоничного сосуществования нет оснований для конструктивного развития.

Принимая во внимание вышесказанное, к космистам, без сомнений, нужно причислить св. Франциска Ассизского, который, хотя жил за много веков до Федорова и вообще был незнаком с космической философией, сумел опередить время появления космической парадигмы. О космизме Франциска Ассизского свидетельствует, прежде всего, его удивительная, исполненная персоналистическая любовь к окружающей природе, о которой он часто высказывался, используя выражения из арсенала семейных отношений и связей (мать, сестра, брат, товарищ). В его мировоззрении центральное место занимала любовь ко всему космическому и всему земному, в том числе к «братьям нашим меньшим», и, хотя он не обладал широкими научными знаниями, ему свойственно

¹ См.: Казютинский В.В. Феномен русского космизма // Дельфис. (1.1994). № 1 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.delphis.ru/journal/article/fenomen-russkogo-kosmizma>. Дата обращения: 10.04.2020 [2].

было интуитивное предчувствие соединения земного с космическим, а также стремление превратить стихийно-разрушительные силы в созидательные и жизнотворческие.

Квинтэссенцией «францисканской» духовности, несомненно, является «Гимн творений» – первый литературный памятник на итальянском языке². Это небольшое по размерам произведение, насчитывающее лишь 14 строф, написанных ритмической прозой, отображает полноту мысли монаха и представляет собой космическую программу, данную своему и будущему поколениям. Его гимн мы будем рассматривать не только как своего рода кредо, но и как заповедь, обращенную к католической церкви.

М.С. Самарина в статье о «Гимне творений» подчеркивает, что первоначальное название произведения звучало по-другому: «Гимн Брата Солнца» или «Гимн Брату Солнцу», и именно «так называл его сам Франциск, особо почитавший солнце и огонь»³. По мысли исследователя, уже само заглавие гимна создает переводческую проблему, которая может сказаться на его теологическом толковании. В ее работе содержится интересное замечание: «... в переводе на русский язык в различных изданиях оно передается двояко, то родительным падежом (“Гимн Брата Солнца”, “Гимн творений”), то дательным (“Гимн Брату Солнцу”, “Гимн творениям”). <...> Проблема здесь не столько грамматическая, сколько теологическая и состоит не только в неоднозначности итальянского и латинского родительных падежей, но и в самой разграниченности роли Творца и творений, субъекта и объекта. Для русской словообразовательной модели не менее значима теологическая и эстетическая детерминация “творчество–творец–тварь» [3, с. 181].

Феномен космического видения мира состоит в том, что в такой перспективе грамматические и теологические оттенки теряют свое значение, так как в космическом мировоззрении существует некое равноправие – главный принцип этой философии. «Гимн Брата Солнца» или «Гимн Брату Солнцу» здесь взаимонаправлены: если гимн истекает из «уст» высшего космического Светила, значит, его адресатом будет человек и обитаемая им планета Земля, а если он адресован Брату Солнцу, то, наоборот, это гимн благодарности от человеческого рода и земной природы. Рассматриваемая филологами языковая перспектива приводит к ситуации, характерной для философии космизма, в которой все вращается, переплетается, течет и в конечном итоге создает одно гармоничное целое.

М.С. Самарина подчеркивает, что, пытаясь провести анализ и интерпретацию Гимна, следует помнить о корнях этого произведения. Гимн «представляется непосредственным развитием определенных ветхозаветных текстов – это в первую очередь псалма царя Давида, в частности 148-й псалом»⁴.

² См.: Самарина М.С. «Гимн творений» Франциска Ассизского в контексте культуры средневековья // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2. 2007. Вып. 1. С. 180 [3].

³ Там же. С. 181.

⁴ Там же. С. 182.

Конечно, нельзя считать произведение монаха точной копией псалма Давида. Священник-реформатор? или, как мы его определяем, христианский анархист, образует в Гимне свою собственную оптику. Псалом Давида скромный монах старается «смягчить» и приблизить к простому человеку. Именно поэтому в свои строфы он вводит ряд слов и выражений, связанных с родственными узами (брат, сестра, мать, дети). На этот факт обращает внимание также и М.С. Самарина, подчеркивая, что «семантика терминов родства выполняет здесь генеалогическую, космогоническую и космологическую функции ...»⁵.

Благодаря использованию терминов родства, св. Франциск провозглашает основную для философии космизма идею братства всех ради всех, известную позднее из проекта «общего дела» Николая Федорова. В произведении «Гимн творений»⁶ (или в другом переводе «Гимн творениям» «Гимн Солнца», «Гимн Солнцу») услышим тот же самый призыв к похвале Творца, который мы слышали в псалме Давида, меняется лишь расстояние между человеком и космическими телами Вселенной. У св. Франциска они становятся самыми близкими родными.

Возвышение небесных светил и выдвигание их на первое место в произведении опять сближает св. Франциска с Николаем Федоровым, по мнению которого королевой наук является астрономия, а важнейшим предметом ее исследований и будущего всеобщего знания человечества является космос и небесные объекты. Роль космоса, по словам «Московского Сократа», бесспорна, а изучение его природы и законов поможет регулировать то, что происходит на нашей планете.

Идентичную перспективу видим и в мировоззрении св. Франциска. Достаточно присмотреться, как построен «Гимн творений». В первых строфах, касающихся Вселенной, св. Франциск движется из космического пространства вниз по вертикали к земным стихиям, которые управляемы процессами, происходящими в космосе. Хвалить Бога в следующих строфах будут Ветр летучий и грозные черные бури. В следующей строфе монах называет очередные явления природы, а в тексте появляется сестра-вода, всегда чиста и драгоценна, а также брат-огонь, веселый, бодрый и ясный.

Явления природы приобретают особое значение в космическом понимании мира. Вода, огонь, «грозные тучи» и «черные бури» ассоциируются со стихийными бедствиями, несущими уничтожение и смерть, а в толковании св. Франциска они отнюдь не обладают отрицательными чертами и не представляют угрозу, а, совсем наоборот, несут в себе лишь положительные и созидательные энергии. Вода «смиренна» и «целомудренно-чиста», а ее драгоцен-

⁵ См.: Самарина М.С. «Гимн творений» Франциска Ассизского в контексте культуры средневековья. С. 182.

⁶ Ассизский Ф. Гимн Солнцу / пер. Д. Мережковского [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vekperevoda.com/1855/merezh.htm>. Дата обращения: 10.04.2020 [4].

ность заключена в жизнотворной силе, огонь не сжигает дотла, а является помощником человека.

Земля представлена в поэме как мать, благодаря чему является священным пространством. Если она была бы описана монахом лишь как могильная утроба, ее пространство было бы профанным, неспособным рожать и питать своих детей. Осознание своих связей с землей как с пространством нашего рождения в космической перспективе ведет к осознанию того, что человек не имеет никакой внешней власти над природой и не имеет никакого права ее эксплуатировать и угнетать, точно так же, как не имеет права на угнетение своих родителей.

Благодаря сравнению Земли с матерью св. Франциск достигает невероятного эффекта и напоминает людям о необходимости относиться к окружающей природе с уважением и любовью, потому что лишь в этом случае Земля даст людям все драгоценное и нужное в жизни. Уважение, любовь к природе, признание ее могущества – это основы новой революционной философии, стержнем которой станет федоровская идея сознательно-творческой регуляции природы.

В целостном видении мира, в котором все элементы взаимосвязаны, для Федорова важнейшей целью была борьба с величайшим врагом человека – со смертью. В теологии св. Франциска Ассизского нет призыва к победе над смертным статусом. Скромный монах соглашается с умиранием и воспринимает кончину человеческой жизни как естественный закон нашего существования.

Нет сомнений, что отношение к смерти – это главная разница между двумя великими христианскими мыслителями, но эта разница не влияет на тот факт, что итальянский монах на много веков вперед опередил основы космической европейской мысли и задал ей подлинное направление, состоящее в осознании всеобщего родственного соединения всех со всеми во всем, а Федоров, хотя непосредственно никогда на философию св. Франциска не ссылался, был ее продолжателем.

Сравнивая средневекового монаха с московским библиотекарем, интересно вспомнить замечание художника Леонида Пастернака, автора знаменитого портрета Федорова: «Маленький согбенный старичок с седой бородкой и усами, с жиденькими волосами на почти лысом черепе, очень бедно и странно одетый в какую-то старую женскую кофту-кацавейку; руки его были всегда засунуты в рукава, словно он ежился от холода. С зеленовато-желтого, бледно-смуглого худощавого старческого лица живо и остро пронизывал вас горящий взгляд черных запавших глаз. В нем было что-то очень странное, оригинальное, что-то от аскетических монахов, которых изображали итальянские художники. С него можно было писать Франциска Ассизского. Как я потом узнал, это и был своего рода святой – по высоким нравственным принципам и по аскетическому образу жизни» [5, с. 225].

Сходство Федорова со св. Франциском Ассизским относится не только ко внешнему виду и святости, но, как показано выше, к складу ума. Сам итальянский монах бессознательно вписался в русло русской философии. Богослов Оливье Клеман справедливо отмечает, что Франциск Ассизский, несо-

менно, является самым популярным и самым любимым в Православии европейским святым⁷.

В статье «Святой Франциск Ассизский и православная церковь» Оливье Клеман вспоминает путешествие Николая Бердяева в Италию и его знаменательные слова: «Нужно быть в Ассизах, в долине Умбрии, чтобы до конца почувствовать религиозную индивидуальность Франциска и безмерное его значение»⁸. В книге «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» Бердяев неоднократно ссылается на итальянского святого, подчеркивая, что жизнь Франциска – это «величайший факт христианской истории после жизни самого Иисуса Христа»⁹, а «мистическая Италия (то есть Италия Франциска Ассизского. – М.М.) – была высшей точкой всей западной истории»¹⁰.

Оливье Клеман обращает внимание на феномен итальянского монаха, живущего в Средневековье, но духовно задающего дискурс «раннего Возрождения», в котором во всей полноте звучит тема преображения и человеческое утверждается неотделимым от божественного. «Это своего рода «бого-человечность», ищущая себя»¹¹.

Особое внимание следует обратить на слова Дмитрия Мережковского о св. Франциске Ассизском. Один из ведущих представителей «нового религиозного сознания» сравнивает святого «с Алешей Карамазовым, целующим землю и постигающим ее священную тайну»¹². К этому сравнению можно теперь добавить другое сравнение – со скромным библиотекарем Румянцевского музея. Более того, можно даже назвать святого Франциска предшественником космизма в лице Николая Федорова. Если мысль монаха была «величайшим фактом христианской истории после жизни самого Иисуса Христа», то явление Федорова в истории не только России, но и всего мира, как справедливо сказал В.С. Соловьев, «есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову»¹³.

Исключительность концепции Федорова состоит, конечно, в идее всеобщего воскрешения. В космическом видении философа «общего дела» возвращение жизни умершим является краеугольным камнем всей его философии. Разумная регуляция природы, освоение земной стихии и космического пространства – неотъемлемая часть грандиозного проекта, равного которому еще не было в истории мысли. А.Л. Волынский говорил о Федорове: «Федоров –

⁷ См.: Оливье К. Святой Франциск Ассизский и православная церковь [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.kiev-orthodox.org/site/personalities/3680/>. Дата обращения: 10.04.2020 [6].

⁸ См.: Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 574 [7].

⁹ Там же. С. 482.

¹⁰ Там же. С. 443.

¹¹ См.: Оливье К. Святой Франциск Ассизский и православная церковь.

¹² Там же. В примечании 9 автор указывает на роман Ф.М. Достоевского (*Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы*. Кн. I–X // *Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений* в 30 т. Т. 14. Л.: 1976. С. 328 (глава «Кана Галилейская»)).

¹³ См.: Соловьев В.С. Два письма Н.Ф. Федорову // Н.Ф. Федоров. Pro et Contra. Антология. Книга первая. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2004. С. 100 [8].

единственное, необъяснимое и ни с чем не сравнимое явление в умственной жизни человечества... Рождением и жизнью Федорова оправдано тысячелетнее существование России. Теперь ни у кого на земном шаре язык не повернется упрекнуть нас, что мы не бросили векам ни мысли плодovitой, ни гением начатого труда. В одном Федорове – искупление всех грехов и преступлений русского народа»¹⁴. Продолжая мысль одного из ведущих критиков Серебряного века, можно сказать, что проект «Московского Сократа» – это искупление грехов не только России, но и всей планеты перед живыми и умершими существами и природой.

Философия «общего дела» одних увлекала, для других стала объектом презрения и критики. Многие противники считали ее ересью или изобретением большого ума. Противники описывали Федорова как «философа-мечтателя», отчужденного, одинокого и отделенного от остального мира, проявляющего, как говорил князь Евгений Трубецкой, «юрродство мысли». Однако самым серьезным из выдвинутых обвинений было то, что Федоров видел роль человека во Вселенной в эсхатологической перспективе. Воскрешение мертвых, которое должно произойти для человека и через человека, стало концепцией, провоцирующей заявления, подобные высказыванию Георгия Флоровского: «Религия Федорова есть религия человечества»¹⁵ – в ней нет точек соприкосновения с христианством. По словам Флоровского, приписывание человеку способности преодолевать смерть равнозначно тому, чтобы поставить себя в качестве конкурента Творцу, покушению на Его Божественный статус¹⁶: «У Федорова нет никакой христологии обычно ... <...> Божественному действию он противопоставляет человеческое» [10, с. 718, 721]. Флоровский утверждает, что человек у Федорова лишен способности превосходить себя в религиозном плане и стремится подражать Богу, тем самым становясь техником, механиком своей собственной природы и окружающей его природы, следуя в процессе регулирования только рациональному пути знания. По его мнению, воскрешение предков и связанные с этим действия имеют лишь научно-магический, а не христианский характер. Он как будто обвиняет философа в создании своей человеческой квази-религии, в которой человек узурпирует права Бога, создавая свой собственный рай на Земле.

Данная Флоровским интерпретация проекта «общего дела», несомненно, является результатом поверхностного знания федоровской философии. Анализ текстов Федорова позволяет быстро найти контраргументы. Владимир Зень-

¹⁴ Слова Вольнского находим в биографии Федорова, автором которой является А. К. Горский (см.: Н.Ф. Федоров. Pro et contra. Антология. Книга первая. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2004. С. 1066 [9]).

¹⁵ См.: Флоровский Г.В. Пути русского богословия // Н.Ф. Федоров. Pro et contra. Антология. Книга первая. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2004. С. 717 [10].

¹⁶ Вот как пишет Г.В. Флоровский: «Говорят, Федоров был церковным человеком. Но его мировоззрение, «в большинстве своих предположений, не было христианским вовсе и с христианским откровением и опытом резко разногласит» [10, с. 722].

ковский и Владимир Ильин предприняли попытку защитить теорию воскрешения. Оба пытаются оспорить обвинения в активном рационалистическом гуманизме, натурализме и научном позитивизме. Среди сторонников Федорова находим и Александра Панкратова, журналиста, публициста и сотрудника газеты «Русское слово». В статье под названием «Философ-праведник» он признает: «Ценно, что это не дерзость атеиста, а логический вывод человека, верующего в Бога» [11, с. 358].

Размышления Федорова, возможно «юродивые», «причудливые» и нетрадиционные, заставили задуматься об утверждаемом в его философии новом видении человека, который является верным слугой Бога, а также Его творческим сотрудником. Анализ «Философии общего дела» позволяет выдвинуть тезис о том, что в своем богатом, многослойном проекте Федоров выдвигает человека на первый план в акте творения и показывает его как воссоздателя искаженной человеком и поэтому враждебной природы. Сам Федоров признает: *«Творить мы не можем, а воссоздавать сотворенное не нами, но разрушенное нами или разрушившееся по нашему неведению или по нашей вине – мы должны, иначе мы не будем подобием Творца ...»* [12, с. 77]. Человек – вершинное создание Божие, и именно ему Создатель делегирует действие в мире по Своему образу и подобию. Человеческое «общее дело» является прославлением Творца как идеала, к которому должен стремиться каждый человек в процессе воскрешения.

«Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Мф. 22:32). Эти слова станут самым важным вдохновением для «Московского анахорета». Несомненно, человек в ипостаси Сына человеческого должен ответить на призыв Христа безоговорочно посвятить себя ближнему и, таким образом, продолжить свою земную работу. Поэтому слова, приведенные ниже, будут своеобразным заветом Христа, оставленным всему человечеству: «Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте; даром получили, даром давайте» (Мф. 10, 8).

Опираясь на завет Спасителя, Федоров проясняет свой категорический императив, включающий необходимость рационального познания реальности, ее регуляции, вплоть до конечной цели – воскрешения, которое будет «исполнением воли Бога, осуществлением метафизического совершенства, всеобщим счастьем»¹⁷.

В философии общего дела человек становится подлинным гомо-творцом, пытаясь изменить неидеальное (потому что смертное) состояние реальности. Анализ философии Федорова приводит к определенному выводу: проект «скромного библиотекаря», какими бы реформаторскими ни были его идеи, глубоко «укоренен» в христианском учении. Сама теория воскрешения мертвых, кажется, продолжает линию св. Симеона Нового Богослова и восточного

¹⁷ См.: Федоров Н.Ф. Статьи философского и эстетического содержания // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Прогресс, 1995. С. 101 [12].

богословия¹⁸, которая веками вызревала в Церкви и приняла окончательную форму в видении «московского анахорета»¹⁹.

Несмотря на это, анализ проекта Федорова позволяет высказать тезис об анархистских его чертах. Федоров разбивает известные до сих пор стереотипы и представление о человеке в историософии. Мыслитель призывает человечество к углублению в библейский текст, в котором скрывается четкая заповедь и учение Христа, призывающего бороться со смертью, именно так, как и он с ней боролся. Конечно, борьба эта имеет множество уровней, не только в физическом, но и в духовном плане. Для Федорова попытка искоренить смерть не сводится лишь к устранению смерти как таковой, но, прежде всего, распространяется на человеческую деятельность, братское сотрудничество ради сохранения памяти (концепция Музея), целостное толкование развития науки, смысл которой состоит в мирном содействии всех ученых всех специальностей. Это выход из тесных кабинетов, из границ узких тем и объединение общих сил в общем деле исследования причин смерти и розни.

Федоров, так же как и св. Франциск Ассизский, напоминает о божественном происхождении человека и в то же время о его укоренении в природе земной и во Вселенной, то есть в двух пространствах, которые, благодаря всеобщему усилию в деле воскрешения, постепенно преображаются в царство Христа. Человек в «общем деле», в том числе в процессе разумной регуляции природы, учится единению и одновременно сам становится единым со всей Вселенной. Ведь необходимо помнить, что проект «Московского Сократа» – это не только братское единение людей всех со всеми ради всех, но и единение земного и космического миров. Оптика отделения Земли от космоса воспринимается Федоровым как оптика лжеучения, в котором он многократно обвиняет Фридриха Ницше. Поэтому «Московский Сократ» постоянно будет объяснять необходимость достижения психократии, необходимым условием которой является глубинное познание и исследование силы, рождающей и умерщвляющей (природы). При этом психократия, предполагающая единство людей по образу и подобию Троицы, противоположна ницшеанскому культу гениев²⁰. Разумная регуляция природы, по Федорову, состоит в том, что она использует весь творческий потенциал человека и окончательно приведет к этапу, на котором «природа в нас начинает не только сознать себя, но и управлять собою; в нас она достигает совершенства, или такого состояния, достигнув которого, она уже ничего разрушать не будет, а все в эпоху слепоты разрушенное восстановит, воскресит. Природа, враг временный, будет другом вечным, когда в ру-

¹⁸ См. об этом: Paprocki H. Obietnica ojca, Bydgoszcz. Homini, 2001. С. 6 [13].

¹⁹ Часть статьи, посвященная Федорову, в отдельных фрагментах является переводом *Введения* моей кандидатской диссертации, защищенной в Ягеллонском университете. Фрагмент никогда не публиковался на русском языке (см.: Madej-Cetnarowska M. *Myśl Nikołaja Fiodorowa w literaturze dziewiętnastego i dwudziestego wieku*. Nowy Sącz. Wydawnictwo Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Nowym Sączu, 2013. С. 8–10 [14]).

²⁰ См.: Федоров Н.Ф. Статьи философского и эстетического содержания. С. 257.

ках сынов человеческих она из слепой, разрушительной силы обратится в воссозидательную» [12, с. 239].

Феномен Федорова и анархистский оттенок его проекта заключается в признании важнейшей роли космоса во всеобщем спасении. Так же, как итальянский монах, русский мыслитель «строит» вертикальную структуру Вселенной. Небесные науки он ставит на первое место в осознанном исследовании действительности, приписывая астрономии роль королевы наук. Земную лидирующую науку метеорологию он подчиняет космическим правилам. В словах «труд человеческий не должен ограничиваться пределами земли, тем более что таких пределов, границ, и не существует; земля, можно сказать открыта со всех сторон» Федоров, во-первых, подчеркивает необходимость выйти за пределы планеты, а во-вторых, указывает на то, что Земля и человек без Вселенной не смогут существовать и разумно регулироваться. Земля – часть целого, значит, она во всех явлениях природы зависит от того, что происходит на небесах. В статье «В чем наша задача?»²¹ Федоров убеждает, что освоение и исследование космоса позволит не только регулировать земные процессы, но и решить проблемы эпидемий, голода и бедности.

Исключительность Федорова проявляется также и в том, что он вводит такую категорию, как «супраморализм»²². Это синтез теории и практики, учения Христова и его призыва к Апостолам, чтобы они пошли и учили народы, как воссоединять рассеянное и разделенное. Стоит вспомнить молитву Спасителя: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так они да будут в Нас едино» (Ин 17: 21).

Христова молитва у Федорова превращается во всеобщую психократию, которая, как замечает А.Г. Гачева, является не юридической категорией, а настоящим соборным единством, обществом, в котором наступает конец сиротства и безграничное родство²³. Осознание братства, идущее через любовь к отцам и предкам, приведет, по мысли Федорова, к новой супраморалистической нравственности – единению всего со всеми, людей с людьми, людей с Землей и космосом. Чувство взаимного кровного, братского единения вытеснит все проявления эгоизма и приведет к родству. Родственность является главным критерием философии «общего дела», а введение категории братства позволяет мыслителю, так же, как и св. Франциску, доказать, что человек не может рассматривать природу как подчиненное себе пространство, т.е. не имеет права ее эксплуатировать и угнетать ради своих выгод. Благодаря проекту «общего дела», барство и рабство находят свой конец.

²¹ Федоров Н.Ф. В чем наша задача? // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. М.: Прогресс, 1995. С. 249–259 [15].

²² См.: Федоров Н.Ф. Статьи философского и эстетического содержания. С. 109.

²³ См.: Семенова С.Г., Гачева А.Г. Николай Федоров и мифы о нем // Н.Ф. Федоров. Pro et contra. Антология. Книга вторая. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2008. С. 986 [16].

В настоящее время громко звучит голос еще одного христианского анархиста, Папы Римского Франциска. В опубликованной 18 июня 2015 года энциклике *Laudato si'* («Хвала Тебе») католический священник напишет: «“*Laudato si', mi' Signore*” – “Прославлен будь, мой Господи”, – пел святой Франциск Ассизский. В этом прекрасном песнопении он напомнил нам, что наш общий дом – для нас и сестра, с которой мы разделяем существование, и чудесная мать, заключающая нас в свои объятия» (1) [17, с. 5]²⁴.

Вновь в истории человечества появляется деятель, напоминающий истину, заложенную в Священном Писании, о которой, однако, почти никто уже не хочет помнить. В словах Папы Франциска звучат те же размышления, которые нам так хорошо известны у итальянского монаха и русского мыслителя. Что касается св. Франциска Ассизского, то Папа Римский регулярно ссылается на него с первых дней своего понтификата. Само название энциклики имеет свои корни в воззвании *Laudato si', mi' Signore* из «Гимна творений». Конечно, глава католической церкви расширяет идеи своего предшественника, можно сказать, что он, по образцу Николая Федорова, создает своего рода новый проект «общего дела». Ему чужда идея воскрешения, известная из философии русского мудреца, но все остальные идеи космизма и замечания почти идентичны тому, о чем писал в конце XIX века «Московский Сократ».

Папа Франциск предостерегает: «Эта наша сестра протестует против зла, причиняемого нами из-за безответственного злоупотребления благами, которые заложены в нее Богом. Мы выросли, считая себя собственниками и владельцами, имеющими право на разграбление» (2) [17, с. 5]. В дальнейшей части энциклики он развивает мысль о связи греха, истощения природы и умаления жизни: «Насилие, таящееся в раненном грехом человеческом сердце, проявляется, помимо прочего, и в симптомах болезни, которые мы замечаем в почве, в воде, в воздухе и в живых существах... Мы забываем, что мы сами – земля. Само наше тело состоит из элементов планеты, мы дышим именно ее воздухом, а ее вода поддерживает в нас жизнь и восстанавливает нас» (2) [17, с. 5–6].

Целостная перспектива Папы Римского вписывает его в широкое русло космического мышления и позволяет соотнести его взгляды с концепцией Федорова, согласно которой ничто в этом мире нам не безразлично и все является неотъемлемой частью всего. «Мы не отделены от других созданий, но образуем с другими существами во вселенной удивительное универсальное общение» (220) [17, с. 166–167], – напишет Понтифик.

Франциск многократно повторяет, что «мы все, живые существа Вселенной, соединены невидимыми узами и образуем своего рода универсальную семью, превосходную общность, пробуждающую в нас священное, любящее и смиренное уважение» (89)²⁵.

²⁴ Номер, находящийся рядом с цитатой, обозначает пункт в тексте энциклики (здесь и далее).

²⁵ См.: Папа римский Франциск первый. Энциклика. *Laudato si'* (о заботе об общем доме). М.: Изд-во Францисканцев, 2015. С. 70 [17].

Принимая имя итальянского монаха как «путеводитель и вдохновение», Папа Римский указывает, что св. Франциск «самый выдающийся пример заботы о слабом и образец интегральной экологии» (10)²⁶. Конечно, мы не вправе ставить Федорова как образец, которому захотел бы подражать Папа Римский, но мы можем позволить себе догадку, что если бы он был знаком с теорией библиотекаря, то мог бы во многих аспектах считать его своим единомышленником и духовным наставником. Достаточно вспомнить Иоанна Павла II, который в философах православной церкви, в том числе во Владимире Соловьёве, видел предшественников своего экуменического мышления²⁷.

Для Франциска, как и для Федорова, смерть (исчезновение), вызванную эксплуатацией человеком того или иного вида жизни, «можно оплакивать как нанесенное творению увечье» (89)²⁸.

Франциск по-федосовски говорит о ложной направленности современной науки. Описываемая им в энциклике технократическая парадигма оказывается доминантой современного мира. Спустя сто лет после Федорова, человечество вновь не сумело преобразиться из «кабинетных ученых» в подлинных «сынов человеческих», объединяющих гуманитарные, общественные, медицинские знания с техническими умениями и изобретениями. Технология в эпоху культа потребительской модели существования ассоциируется с изобретательностью, гарантирующей власть над многими областями жизни. Результатом этой парадигмы, утверждает Папа Римский, является все большее обособление человека от природы и ее насильственное угнетение и вытеснение.

В федоровском духе предлагается римским понтификом новая экологическая культура. Слова Франциска мог бы точно высказать и «Московский Сокрыт»: «Необходимы иной взгляд, иное мышление, иные политика и воспитательная программа, образ жизни и духовность, формирующие сопротивление в условиях прогрессирования технократической парадигмы. Иначе даже лучшие инициативы экологов могут оказаться в плену всё той же логики глобализации» (111) [17, с. 87].

Папа Римский, как и Федоров, видит причины кризиса в эгоистическом антропоцентризме, культе «я», оборачивающемся изоляцией людей друг от друга и человека от природы. Франциск называет это состояние «*перманентной шизофренией*», подчеркивая, что она ведет к глобальной катастрофе. На страницах энциклики он почти в каждом предложении призывает как людей в отдельности, так и все сообщества к интеграции, братскому соединению во имя общего проекта, каким является наш дом, т. е. планета Земля. Франциск почти не упоминает о связях Земли с космосом, но это не значит, что он их не замечает. Он несколько раз представляет Вселенную как «язык любви Божией» (84)²⁹, подчеркивая, что

²⁶ См.: Папа римский Франциск первый. Энциклика. *Laudato si'* (о заботе об общем доме). С. 12.

²⁷ Речь идет об энциклике «Вера и разум» *Fides et ratio* (дата публикации: 14 сентября 1998 г.).

²⁸ См.: Папа римский Франциск первый. Энциклика. *Laudato si'* (о заботе об общем доме). С. 70.

²⁹ Там же. С. 66.

она развивается в Боге (233)³⁰. Энциклика посвящается, прежде всего, Земле, но по содержанию текста уместно предположить, что Папа Римский в будущем расширит свои размышления на космическое пространство.

Может показаться, что труд Франциска нашел среди священников и многих ученых по-настоящему положительный отклик. К сожалению, лишь немногие увидели в нем ценность и глубокую истину. Даже в католических кругах Папа Франциск, требующий отказа от самого себя и от потребительской модели жизни, вызывает агрессию вплоть до обвинений в постепенном ослаблении церкви, и все чаще появляются люди, прямо зовущие его антихристом.

Стоит вспомнить, что итальянский монах и русский скромный библиотекарь тоже вызывали разные эмоции у людей, которые нематериальную, непотребительскую философию воспринимали как покушение на их свободу. Г.К. Честертон называл св. Франциска «зерцалом Христа»³¹. По его мнению, «св. Франциск любил не человечество, а людей, не христианство, а Христа. Говорите, что он был сумасшедший; говорите, если вам нравится, что он любил воображаемое лицо – но лицо, не идею!» [18]. Эти слова прекрасно относятся и к Федорову, и к Папе Римскому.

Анархизм трех «космистов», о которых шла речь, состоит именно в любви Христа и людей, а также в ломке земной, человеческой парадигмы понимания христианства, которое в их мировоззрении опирается на любовь ко всему живому.

Список литературы

1. Федоров Н.Ф. Философия общего дела // Русский космизм: Антология философской мысли / сост. С.Г. Семенова, А.Г. Гачева. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 64–84.
2. Казютинский В.В. Феномен русского космизма // Дельфис № 1 (1.1994) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.delphis.ru/journal/article/fenomen-russkogo-kosmizma>.
3. Самарина М.С. «Гимн творений» Франциска Ассизского в контексте культуры средневековья // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2. 2007. Вып. 1. С. 180–192.
4. Ассизский Ф. Гимн Солнцу / пер. Д. Мережковский [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vekperevoda.com/1855/merezh.htm>
5. Пастернак Л.О. Н.Ф. Федоров // Н.Ф. Федоров. Pro et Contra. Антология. Книга первая. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2004. С. 225–226.
6. Оливье К. Святой Франциск Ассизский и православная церковь [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.kiev-orthodox.org/site/personalities/3680/>
7. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 251–600.
8. Соловьев В.С. Два письма Н.Ф. Федорову // Н.Ф. Федоров. Pro et Contra. Антология. Книга первая. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2004. С. 100–102.

³⁰ См.: Папа римский Франциск первый. Энциклика. *Laudato si'* (о заботе об общем доме). С. 175.

³¹ См.: Честертон Г.К. Франциск Ассизский // Вопросы философии. 1989. № 1. С. 83–128. Цит. по: http://lib.ru/ДЕТЕКТИВУ/CHESTERTON/chest_fr.txt. Дата обращения: 10.04.2020. Выражение «Зерцало Христа» является заглавием Главы 8 книги Честертон. В дальнейшей части главы он напишет: «<...> св. Франциск был похож на Христа, Христос, наверное, был похож на св. Франциска» [18].

9. Н.Ф. Федоров. Pro et contra. Антология. Книга первая. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2004. С. 964–1107.
10. Флоровский Г.В. Пути русского богословия // Н.Ф. Федоров. Pro et contra. Антология. Книга первая. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2004. С. 717–724.
11. Панкратов А.С. Философ-праведник // Н.Ф. Федоров. Pro et contra. Антология. Книга первая. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2004. С. 352–362.
12. Федоров Н.Ф. Статьи философского и эстетического содержания // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Прогресс, 1995. С. 75–236.
13. Paprocki H. Obietnica ojca, Bydgoszcz. Homini, 2001. 237 с.
14. Madej-Cetnarowska M. Myśl Nikołaja Fiodorowa w literaturze dziewiętnastego i dwudziestego wieku. Nowy Sącz: Wydawnictwo Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Nowym Sączu, 2013. 232 с.
15. Федоров Н.Ф. В чем наша задача? // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. М.: Прогресс, 1995. С. 228–308.
16. Семенова С.Г., Гачева А.Г. Николай Федоров и мифы о нем // Н.Ф. Федоров. Pro et contra. Антология. Книга вторая. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2008. С. 977–1016.
17. Папа римский Франциск первый. Энциклика. Laudato si' (о заботе об общем доме). М.: Изд-во Францисканцев, 2015. 191 с.
18. Честертон Г.К. Франциск Ассизский // Вопросы философии. 1989. № 1. С. 83–128.

References

1. Fedorov, N.F. Filosofiya obshchego dela [Philosophy of the common cause], in *Russkiy kosmizm: Antologiya filosofskoy mysli* [Anthology of philosophical thought]. Moscow: Pedagogika-Press, 1993, pp. 64–84.
2. Kazyutinskiy, V.V. Fenomen russkogo kosmizma [The phenomenon of Russian Cosmism], in «Del'fis», no. 1 (1.1994). Available at: <http://www.delphis.ru/journal/article/fenomen-russkogo-kosmizma>.
3. Samarina, M.S. «Gimn tvoreniyu» Frantsiska Assizskogo v kontekste kultury srednevekov'ya [“The Hymn of the Creations” of Francis of Assisi in the context of Medieval culture], in *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta*, 2007, issue 1, pp. 180–192.
4. Assizskiy, F. *Gimn Solntsu* [Hymn to the Sun]. Available at: <http://www.vekperevoda.com/1855/merezh.htm>
5. Pasternak, L.O. N.F. Fedorov, in *N.F. Fedorov. Pro et Contra. Antologiya. Kn. 1* [N.F. Fedorov. Pro et Contra. Anthology. Book 1]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2004, pp. 225–226.
6. Oliv'e, K. *Svyatoy Frantsisk Assizskiy i pravoslavnaya tserkov'* [St. Francis of Assisi and the Orthodox Church]. Available at: <http://www.kiev-orthodox.org/site/personalities/3680/>
7. Berdyayev, N.A. Smysl tvorchestva. Opyt opravdaniya cheloveka [The meaning of creativity. The experience of justifying a person], in Berdyayev, N.A. *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva*. Moscow: Pravda, 1989, pp. 251–600.
8. Solov'ev, V.S. Dva pis'ma N.F. Fedorovu [Two letters to N.F. Fedorov], in *N.F. Fedorov. Pro et Contra. Antologiya. Kn. 1* [N.F. Fedorov. Pro et Contra. Anthology. Book 1]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2004, pp. 100–102.
9. N.F. Fedorov. *Pro et contra. Antologiya. Kn. 1* [N.F. Fedorov. Pro et Contra. Anthology. Book 1]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2004, pp. 964–1107.
10. Florovskiy, G.V. Puti russkogo bogosloviya [The Ways of Russian Theology], in *N.F. Fedorov. Pro et contra. Antologiya. Kn. 1* [N.F. Fedorov. Pro et Contra. Anthology. Book 1]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2004, pp. 717–724.

11. Pankratov, A.S. Filosof-pravednik [The Philosopher-the righteous man], in *N.F. Fedorov. Pro et contra. Antologiya. Kn. 1* [N.F. Fedorov. Pro et Contra. Anthology. Book 1]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2004, pp. 352–362.
12. Fedorov, N.F. Stat'i filosofskogo i esteticheskogo sodержaniya [Articles of philosophical and aesthetic content], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Progress, 1995, pp. 75–236.
13. Paprocki, H. Obietnica ojca, Bydgoszcz. Homini, 2001. 237 p.
14. Madej-Cetnarowska, M. Myśl Nikołaja Fiodorowa w literaturze dziewiętnastego i dwudziestego wieku. Nowy Sącz: Wydawnictwo Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Nowym Sączu, 2013. 232 p.
15. Fedorov, N.F. V chem nasha zadacha? [What is our task?], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected works in 4 vol., vol. 1]. Moscow: Progress, 1995, pp. 228–308.
16. Semenova, S.G., Gacheva, A.G. Nikolay Fedorov i mify o nem [Nikolay Fedorov and the myths about him], in *N.F. Fedorov. Pro et contra. Antologiya. Kn. 2* [N.F. Fedorov. Pro et contra. Anthology. Book 2]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2008, pp. 977–1016.
17. *Papa rimskiy Frantsisk pervyy. Entsiklika. Laudato si' (o zabote ob obshchem dome)* [The encyclical. Laudato si' (on the care of the common home)]. Moscow: Izdatel'stvo Frantsiskantsev, 2015. 191 p.
18. Chesterton, G.K. Frantsisk Assizskiy [Francis of Assisi], in *Voprosy filosofii*, 1989, no. 1, pp. 83–128.

УДК 1:32 (091)
ББК 87.3(2)-688

Дмитрий Владимирович Барановский

ФГБУ «Национальный медицинский исследовательский центр имени В.А. Алмазова» Минздрава России, ведущий специалист, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: afinus@gmail.com

Оправдание России: политические воззрения русских космистов¹

Аннотация. Исследуются политические взгляды русских космистов. Политическая теория, затронутая в работах космистов, составляет существенную черту всего направления. При этом в политических взглядах космистов наблюдается парадокс. С одной стороны, проект космизма универсален, всемирно по своей сущности. С другой – ни один космист не прошел мимо вопроса о месте России в мире, и это отражает характер русской мысли. Таким образом, проблема политической власти в космизме одновременно универсальна и национальна. В настоящее время данной проблеме уделено недостаточно внимания, хотя русский космизм рядом авторов признается стрижнем всей русской философии и важным элементом русской идеи. Исследование политологии русского космизма – значительный шаг в понимании политических установок русской культуры. Для воссоздания полноты философско-политической картины русского космизма проанализированы работы классиков русского космизма – Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского, С.Г. Семенович и менее известных фигур – Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева, Б.Б. Вахтина, И.М. Борзенко. Для решения задач исследования использованы диалектический и герменевтический методы. В результате исследования выявлены ключевые особенности различных политических концепций космистов, представлена палитра политических воззрений космистов, включая самодержавие у Н.Ф. Федорова, республику у В.Н. Муравьева, скепсис возможности стабильного политического управления у Б.Б. Вахтина. Предложена историко-философская концепция изменений политических взглядов космистов. Обосновано положение о том, что политические взгляды русских космистов синтетически объединяют универсальное и индивидуальное, тем самым снимая противоречие глобального и национального. Отмечается, что широкий спектр политических концепций, обнаруженный в философском наследии русских космистов, редуцируется общей интенцией к глобальному и космическому представлению о политическом устройстве. Эта интенция является одним из критериев русского космизма.

Ключевые слова: космизм, философия политики, политология космизма, русская идея, монархия, республика, христианская политика, теократия, внехрамовая литургия, ноосфера

¹ Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ «Н.Ф. Федоров. Энциклопедия с онлайн-версией». Проект № 18-011-00953.

Dmitry Vladimirovich Baranovsky

Federal State Budgetary Institution “Almazov National Medical Research Centre” of the Ministry of Health of the Russian Federation, Leading specialist, Russia, Saint-Petersburg, e-mail: afinus@gmail.com

Justification of Russia: political views of Russian cosmists

Abstract. The article is devoted to the investigation of Russian cosmists' political views. The political theory touched upon in the works of the cosmists is an essential feature of the entire trend. At the same time, a paradox in the political views of cosmists is observed. On the one hand, the project of cosmism is universal, worldwide. On the other hand, not a single cosmist ignored the question of Russia's place in the world, and this reflects the nature of Russian thought. We can see that the problem of political power in cosmism is both universal and national. Unfortunately, not enough attention has been paid to this problem, although Russian cosmism is recognized as the core of all Russian philosophy and as an important element of the Russian idea. The study of the political thought of Russian cosmism is an important step in understanding the political characteristics of Russian culture. For a complete review the cosmists' philosophy of politics, we analyzed the works of Russian cosmists – N.F. Fedorov, V.S. Solovyov, K.E. Tsiolkovsky V.I. Vernadsky, S.G. Semenova and lesser known figures – N.A. Setnitsky, V.N. Muravyov, B.B. Vakhtin, I.M. Borzenko. Dialectical and hermeneutic methods were used to solve the research problems. As a result of the study, the key features of various political concepts of cosmists are identified, the palette of political views of cosmists is presented, including N.F. Fedorov's autocracy, V.N. Muravyov's republic, B.B. Vakhtin's skepticism of the possibility of stable political governance. The philosophical and historical causes of changes in the political views of cosmists are proposed. The proposition that the political views of Russian cosmists synthetically combine the universal and the individual, thereby removing the contradiction between the global and the national, is substantiated. It is noted that various political concepts of Russian cosmists is reduced by a general intention towards a global and cosmic essence of the political structure. This intention is one of the main features of Russian cosmism.

Key words: cosmism, philosophy of politics, political thought, Russian philosophy, Russian idea, monarchy, republic, Christian political thought, theocracy, holistic ideal, extra-temple liturgy, noosphere

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.1.058-071

Философия русского космизма создала большой проект, который затронул не только проблемы онтологического, гносеологического и, конечно, этического характера. Реализация проекта космизма требует обращения к живым силам и к живым темам – социальному, экономическому, политическому устройству. Политику космисты воспринимают в ключе воплощения своего грандиозного проекта, и это задает особую остроту заявленной нами теме.

Общепринято считать Н.Ф. Федорова родоначальником русского космизма. Федоров придерживался монархических взглядов. Согласно философии общего дела, каждый человек должен вносить свой вклад в дело воскрешения, образуя органическую симфонию совместных усилий в борьбе с «основным злом» – смертью. Оригинальность федоровской политической концепции подчеркивает его последователь Н.А. Сетницкий, когда говорит, что взгляды Н.Ф. Федорова на

политику определяют не «зооморфной органической основой»², а догматом Святой Троицы. Общественный идеал Н.Ф. Федорова, по мысли Н.А. Сетницкого, исключает «самую возможность борьбы, взаимоуничтожения и распада»³, ибо он зиждется «на единстве сознания и действия»⁴.

Главную политическую роль в устройстве общества по образу Святой Троицы занимает православный монарх. Н.Ф. Федоров придает высокий статус самодержавной власти. На самодержавии, по Федорову, лежит две обязанности: «всеобщая воинская повинность, которая уже совершила великое дело, и всеобщее обязательное образование, которое должно изменить войну в мир... в объединение для познания и обращения слепой силы природы в управляемую разумом» [2, с. 17]. Великое дело всеобщей воинской повинности – собирание земель и народов; всеобщее образование – следующий шаг самодержавия к реализации федоровского проекта, и на это стоит обратить внимание. Царский титул Федоров считает выражением пространственным и временным: монарх собирает народы и земли под крылом единой державы. Всеобщее же обязательное образование призвано, по Федорову, изменить направленность воинской силы, превращая ее в силу миротворческую, созидательную, обратить «все средства, изобретенные для взаимного истребления»⁵, в орудия жизнетворчества, «вменить войскам в обязанность все применяемое ныне к войне применять также и к управлению силами природы»⁶ и обратить военное дело «в общее дело всего человеческого рода»⁷. Монарх, в представлении Н.Ф. Федорова, является *умиротворителем*, и главная его функция – миротворческая, сотворение мира (как противоположности войне, розни, взаимному вытеснению). Как пишет Н.А. Сетницкий, из общественного идеала Н.Ф. Федорова исключены отношения «принуждения и властвования... сделки и договора», а единственный вид отношений между людьми – родственные отношения отцовства и сыновства «как наиболее непосредственные, прямые, личные»⁸, т.е. отношения христианского родства. Таким образом, политико-общественный идеал, предложенный Н.Ф. Федоровым, является теократическим идеалом космического масштаба, где задачами политики становятся не решение внутригосударственных проблем, а преодоление всечеловеческих тварных недостатков – смертности, вражды, розни.

² См.: Сетницкий Н.А. Целостный идеал // Н.Ф. Федоров: Pro et Contra: в 2 кн. Кн. 1 / сост., вступ. ст. А.Г. Гачевой, С.Г. Семенов; коммент. А.Г. Гачевой при участии А.Л. Евстигнеевой, Т.Г. Никифоровой, С.Г. Семенов. СПб.: РХГИ, 2004. С. 665 [1].

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ См.: Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве... // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. I / сост., подгот. текста и коммент. А.Г. Гачевой и С.Г. Семенов. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. С. 38 [3].

⁶ Там же. С. 39.

⁷ Там же.

⁸ См.: Сетницкий Н.А. Целостный идеал // Н.Ф. Федоров: pro et Contra: в 2 кн. Кн. 1. С. 666.

Тот же масштаб мысли характерен для В.С. Соловьева. Его идея всемирной теократии повлияла на взгляды будущих космистов. По убеждению В.С. Соловьева, религия – это богочеловеческое дело, задача которого – «исправить нашу извращенную жизнь» посредством владычества над нашей «низшей природой»⁹. Государство, по Соловьеву, оказывается высшим выражением общественного устройства. Однако мыслитель подчеркивает, что одни лишь юридические законы неспособны привести человека к Богу, так как они обеспечивают лишь сохранение данного состояния. Христос – воплощенное единство Первосвященника, царя и пророка. По мысли В. С. Соловьева, земная власть должна следовать этому христианскому идеалу и создать подобное единство на земле.

К.Э. Циолковский создает оригинальную общественно-политическую концепцию¹⁰. Он считает, что политические, экономические, социальные проблемы можно преодолеть регуляцией природы и освоением космического пространства. Автор космической философии предлагает разделить человечество на несколько «коммун», руководствуясь при разделении личными качествами людей – справедливостью, одаренностью, талантом. Социальная селекция, разделение людей на общества-коммуны, обеспечит становление демократии «в низах», а затем постепенно приведет к коммунизму, «введённому сознательно и добровольно»¹¹. Таким образом, теоретический коммунизм, по Циолковскому, представляет наиболее высокую форму социально-политического устройства. При этом К.Э. Циолковский подчеркивает особое значение гениальности в социальном устройстве. Именно гениальность «вырабатывает основные законы и специальные законы... Она изучает свойства человека... Придумывает способы исправления людей...»¹² Гениальность, по Циолковскому, движет преобразовательным действием человека в природе, «она смотрит на небо и достигает его», и тогда «человек становится колонистом вселенной: снимается ограничение его размножению и распространению»¹³. В силах человечества, считает Циолковский, преодолеть и проблему смертности: благодаря гениальности, «жизнь становится неопределённо долгой»¹⁴.

Биолого-механистическая картина общества с демократическими принципами, представленная К.Э. Циолковским, отличается от православно-монархических взглядов Н.Ф. Федорова. Циолковский большое значение уделяет социальной селекции, о которой у Федорова нет и речи. Философ открыто не говорит о судьбе политического устройства России, как это делает Федоров,

⁹ См.: Соловьев В.С. *Духовные основы жизни* // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. В 10 т. Т. 3: 1877–1884 / под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1912. С. 301 [4].

¹⁰ См.: Циолковский К.Э. *Идеальный строй жизни* // *Миражи будущего общественного устройства*: сб. статей. М.: Луч, 2010. С. 16–39 [5].

¹¹ Там же. С. 35.

¹² Там же. С. 34.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

но эта тема присутствует в работе Циолковского имплицитно. Однако обоих авторов объединяет масштаб измерения политико-социального устройства. Каждый из них видит сферу политики не изолированной, а органически соединенной с действием человека в природе и космосе. И в этом обнаруживается общность их взглядов. О.Д. Маслобоева подчеркивает значение органицизма в становлении космической философии, которая вырабатывает «деятельностно-диалектический тип мировоззрения как основание активно-эволюционного пути человечества»¹⁵. Идею социальной селекции К.Э. Циолковского можно отнести к попытке переустройства человеческой природы и на этом основании отнести его политическую теорию к космистской.

Оригинальную политическую теорию предложили космисты 1920–1930 гг. В.Н. Муравьев и Н.А. Сетницкий. Не обращаясь к уже выработанным моделям правления, В.Н. Муравьев предлагает свою версию политического действия, исходя из представлений о времяобразующей деятельности социальных групп. Политика, по В.Н. Муравьеву, это одно из проявлений символической культурной деятельности социальных групп. Причем политика – наиболее заметная сфера человеческой активности, поскольку она связана с взаимоотношениями между людьми. Каждое действие человека и социальной группы, считает Муравьев, является частью исторического процесса, который должен иметь направление и конечную цель. «Всякий, самый скромный акт, – говорит Муравьев словами Китовраса, героя своей мистерии “София и Китоврас”, – имеет структуру, такую же, как наивысший и может быть путем вложения в него достаточной мысли, воли и активности расширен до пределов акта мессианского. Это означает для каждого данного акта нахождение его мессианского лона...» [7, с. 419–420]. Каждое действие, согласно В.Н. Муравьеву, вплетено в единый мессианский богочеловеческий акт, и значение политики в этом процессе заключается в установлении должных межличностных отношений, с наибольшей эффективностью ведущих к воплощению мессианского действия.

Идеи соборности и теократии в ключе космизма наиболее глубоко разработаны Н.Ф. Федоровым и В.С. Соловьёвым. В.Н. Муравьев опирается на эти идеи и на их основе создает политическую концепцию, направленную на преодоление смерти, коллективное овладение временем, миром, космосом. В написанной в советской России работе «Овладение временем как основная задача организации труда» он по цензурным соображениям редуцирует религиозную окраску идей мессианского акта, соборности и теократии к идее покорения природы и космоса. «Целью... политики и права, – пишет мыслитель, – должно быть создание такого строя, который имел бы задачей объединять людей в работе над изменением мира в смысле преодоления хаотического разброда разъедающих его времен» [8, с. 104]. Этот строй есть конечная цель полити-

¹⁵ См.: Маслобоева О.Д. Проект философии «общего дела» Н.Ф. Федорова // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Сер.: Гуманитарные и общественные науки. 2015. № 4(232). С. 81 [6].

ческих исканий. В.Н. Муравьев именуется его космократией. Космическое измерение политических целей, предложенное В.Н. Муравьевым, делает несущественными столкновения частных национальных интересов¹⁶. Здесь философ идет вслед за Н.Ф. Федоровым, считавшим главной причиной человеческой розни смерть и полагавшим, что разрешение проблемы человеческой вражды находится в преодолении смерти единым соборным действием, коллективным усилием ныне живущих во имя всех когда-либо живших на земле.

Космическое же измерение Муравьев считает применимым к устройству не только общества, но и отдельной личности, что связано с двойственностью понятия природы в космизме: природы внешней и природы внутрлической. К овладению также и второй природой, внутрлической, призывает В.Н. Муравьев, когда говорит, что применение принципов космократии создаст «обширное поле для работы личного самоусовершенствования, вплоть до изменения человеком своей собственной природы»¹⁷. Своеобразная фрактальность политической концепции В.Н. Муравьева дает основания говорить о нем как о глубоком мыслителе-космисте со свойственным этому направлению стремлением к целостности знаний и представлений о человеке и мире.

Другой космист 1920–1930 гг. Н.А. Сетницкий (1888–1937) посвятил значительную часть своего философского творчества проблеме идеала, в том числе общественно-политического. Выраженная в его работе «О конечном идеале» мысль заключается в выделении дробных идеалов и целостного, абсолютного идеала. Во-первых, Н.А. Сетницкий указывает, что идеал достижим, а представление о недостижимости идеала возникает из-за непонимания природы идеала и незнания путей его воплощения¹⁸. Во-вторых, мыслитель разделяет процесс «идеогонии» (созидания идеала. – Д.В.) на 4 стадии:

1. «“Именованье” идеала» – ответ на вопрос «во имя чего?», определение конечного состояния, достигаемого через осуществление идеала.

2. «“Образование” идеала» – ответ на вопрос «что?», «определение конкретных черт» идеала.

3. «“Постижение” идеала – ориентировка в материале его воплощения», ответы на вопросы «как?», «где?», «когда?».

4. «“Осуществление” идеала, начальной стадией чего является определение того, кто призван к его воплощению»¹⁹.

В-третьих, на основании вышеизложенного Сетницкий относит большинство идеалов к дробным, суть которых «заключается в рассечении единого идеогонического процесса, в признании за основу идеала какой-либо одной или

¹⁶ См.: Муравьев В.Н. Овладение временем как основная задача организации труда // Муравьев В.Н. Сочинения. В 2 кн. Кн. 2 / сост., подгот. текста, коммент. А.Г. Гачевой. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 104.

¹⁷ Там же.

¹⁸ См.: Сетницкий Н.А. О конечном идеале // Сетницкий Н.А. Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 160 [9].

¹⁹ Там же. С. 159.

нескольких его стадий и в отрицании за всеми другими существенного значения»²⁰.

Общественный идеал, по Сетницкому, не может быть ограничен ответом на вопрос «во имя чего?», хотя именно этим чаще всего ограничиваются все создаваемые человечеством идеалы. Чтобы идеал был осуществим, нужно решить, о чем этот идеал, какие средства нужны для его воплощения и, наконец, кто будет его осуществлять. Подчеркнем, что Н.А. Сетницкий относит к дробным идеалам не только социально-ориентированные секулярные идеалы (социализма, коммунизма), но и религиозные (царствия Божия, нового неба и новой земли, народа-богоносца).

Идеал, по мнению Н.А. Сетницкого, – и здесь он близок Федорову – должен быть целостным, т.е. предельным. Целостный идеал Сетницкого близок идее единого мессианского действия В.Н. Муравьева, что сближает всех названных мыслителей.

В.И. Вернадский, представитель активно-эволюционной ветви русского космизма, один из теоретиков ноосферы, в качестве политического основания для перехода к «перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества» называл идеалы демократии, которые «идут в унисон со стихийным геологическим процессом, с законами природы, отвечают ноосфере»²¹.

К 1950–1960 гг. в отечественной научной литературе возникает интуитивное понимание общности взглядов Н.Ф. Федорова, К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского, П.А. Флоренского, В.С. Соловьева. В 1970 г. эта интуиция обретает закрепление в термине «русский космизм»²². С 1970-х гг. усилиями С.Г. Семеновой, И.М. Забелина, Н.К. Гаврюшина, Ф.И. Гиренка, А.П. Огурцова и других исследователей русский космизм стал обретать содержательную полноту. В этот период появляется новое поколение космистов, мы обратимся к их представлениям.

В работе С.Г. Семеновой «Тайны Царствия Небесного» есть глава «Оправдание России»²³. Ее название не случайно вынесено в заглавие нашей статьи. Светлана Семенова была первым отечественным федороведом нового поколения (начиная с 1970-х гг.), кто обратил внимание на особое отношение Н.Ф. Федорова и космистов к роли России в космическом переустройстве. С.Г. Семенова связывает это с особенностями национального характера. Отличительным свойством русского мирозерцания, по мнению Семеновой, явля-

²⁰ См.: Сетницкий Н.А. О конечном идеале // Сетницкий Н.А. Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. С. 161.

²¹ См.: Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // Биосфера и ноосфера / предисл. Р.К. Баландина. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 479–480 [10].

²² См.: Барановский Д.В. Возрождение интереса к философским идеям Н.Ф. Федорова в контексте исследования биографии и научного наследия К.Э. Циолковского (1930–1970 годы) // Московский Сократ: Николай Федорович Федоров (1829–1903): сб. науч. ст. / сост. А.Г. Гачева, М.М. Панфилов; отв. ред. А.Г. Гачева. М.: Академический проект, 2018. С. 516–525 [11].

²³ См.: Семенова С.Г. Тайны Царствия Небесного. М.: Школа-пресс, 1994. С. 260–289 [12].

ется метафизическое осознание смерти, «упёртость в смерть», которое столкнулось с «разомкнутостью жизненного пространства» русского человека, что породило колонизацию, славянское движение на восток, к восходу Солнца, «к началу цикла, вещи, человека, к началу начал»²⁴. И из этого Семенова, вслед за Федоровым, выводит устройство Российского государства – имперскую идею России следует понимать как стремление к собиранию народов, их умиротворению, к соборности. После умиротворения межплеменного и международного следует умиротворение природное и космическое – преодоление смертного состояния. Формальное собирание народов и земель, внешнее государственное устройство ожидает внутреннего наполнения Общим делом борьбы со смертью, исходящим из русской души, русской метафизики.

Политическая философия С.Г. Семеновой, следующая путями Н.Ф. Федорова, основана на идее христианского государства, неразрывно соединенной с идеей преодоления смерти. «Глубиннейшая русская метафизика, – пишет С.Г. Семенова, – метафизика переживания смерти» [12, с. 275], и этим она объясняет не только государственные завоевания, но и «загадочную русскую душу», постоянную неудовлетворенность ответом на конечный вопрос – «кто мы?». Величие Федорова Семенова видит именно в предложенном им ответе – Общем Деле борьбы со смертью – естественном продолжении русской идеи, русской метафизики и результате многовековых русских исканий.

Другим интереснейшим, но малоизученным лицом русского космизма является Б.Б. Вахтин (1930–1981). Мыслитель предложил нетривиальное развитие идей космизма, рассмотрев отношения природы и человека как отношения подчинения, в которых человек оказался функцией природного процесса. В истории человечества Вахтин отмечает наличие моральных границ – верхней и нижней, которые люди не могут переступить в силу своей закабаленности природой. Смерть при этом оказывается высшим проявлением несправедливости (нравственной несвободы), ведь человек может быть убит «неизвестно за что и почему...»²⁵. Из-за подчиненного положения человека в природе (а природа для Б.Б. Вахтина, как и для космистов, – широкое явление, космос, Вселенная) поиски справедливости оказываются тщетными. Человечество сменяет одну форму правления другой, «люди в разных странах пользуются то одной, то другой системой власти, черпая варианты из довольно скромного набора»²⁶, – пишет Вахтин. Более того, исследование истории, согласно Б.Б. Вахтину, показывает, что «плохи все формы власти и собственности – и потому хочется сменить имеющуюся, но идеальной нет...»²⁷. Кажется, выход из дурной бесконечности невозможен – ни один общественно-политический идеал не оказывается целостным, поиски человеческого счастья обречены на провал.

²⁴ См.: Семенова С.Г. Тайны Царствия Небесного. С. 255–266.

²⁵ См.: Вахтин Б.Б. Портрет незнакомца / сост. И.В. и Н.Б. Вахтины. СПб.: ЗАО «Журнал «Звезда», 2010. С. 873 [13].

²⁶ Там же. С. 849.

²⁷ Там же. С. 852.

Однако угроза всеобщей смерти – увеличение объемов вооружения до масштабов, которых хватит для уничтожения «и пролетариев всех стран и капиталистов, и коммунистов и христиан, и помещиков и батраков»²⁸ – заставляет говорить о человечестве как о едином целом. Решение планетарных и космических задач заключается, по Вахтину, в обретении человечеством свободы от природной зависимости, будущее при этом зависит «от нашей воли, от нашего выбора – гарантии успеха нет, предопределения тоже нет»²⁹.

В поисках свободы Б.Б. Вахтин не отдает предпочтение ни одной политической системе, показывая, что каждая из них несовершенна, неспособна принести полную свободу и потому временна. Свобода же человека возможна только в результате преодоления смертности – главного проявления несправедливости, главного ограничителя свободы воли. Для Вахтина важна не форма правления, а его содержание. Следуя взглядам Н.Ф. Федорова и гордясь русскими корнями идеи торжества на земле бессмертия во плоти, Б.Б. Вахтин считает, что вектор власти должен быть направлен к «общему освобождению от смерти, к принципиально иному бытию людей, основанному на принципе “владыкой мира должна быть жизнь”»³⁰. И достичь это возможно лишь всеобщими «усилиями одушевленной плоти – т. е. трудом людей, их совокупным и напряженным трудом»³¹. Политическая власть, таким образом, становится организатором, объединителем людей в творчестве свободы, в борьбе со слепыми силами природы, преодолении несправедливости смерти.

Б.Б. Вахтин подчеркивает русское происхождение идеи всеобщего антропогенного бессмертия во плоти. Мыслитель пишет, что эта «грандиозная» идея была высказана рядом «пророков» – Н.Ф. Федоровым, Ф.М. Достоевским, В.С. Соловьевым, К.Э. Циолковским и другими³². При этом, по мнению Б.Б. Вахтина, «в России... ни один выдающийся писатель, художник или гуманитарный ученый не христианин появиться не может, это по многим глубоким причинам исключено» [13, с. 864]. Так что, очевидно, мыслитель связывает идеи русского космизма с христианством. Отмечая особую роль христианства в истории России, Б.Б. Вахтин именно в православии видит уникальный русский путь: «У нашей страны...нет иного пути, кроме своего собственного, неподражательного; и идти по этому пути можно только... вверх...» [13, с. 728]. Мыслитель считает, что для обретения воли к большим переменам, к реализации политических реформ (о которых в 1960–1970 гг. мечтали многие советские интеллигенты) «надо стать выше... злобы ближайшего дня», «увидеть яснее предстоящий человечеству выбор между жизнью и смертью, между гибелью и

²⁸ См.: Вахтин Б.Б. Портрет незнакомца. С. 856.

²⁹ См.: Вахтин Б.Б. Необходимые объяснения с самим собой // Звезда. 2000. № 11. С. 144 [14].

³⁰ Там же.

³¹ Там же.

³² Там же.

бессмертием», и это даст нам возможность нарисовать контуры будущего России и мира. Мы «сможем попытаться указать путь к жизни и бессмертию»³³.

В духе подхода С.Г. Семеновой осмысляя философские идеи Н.Ф. Федорова И.М. Борзенко (1933–2003). Системолог, естествовед, он был обеспокоен проблемой глобализации и сохранения мира. И.М. Борзенко отчетливо видел картину происходящих мировых изменений, столкновение цивилизаций в ходе глобализации и искал точки соприкосновения разных культурных миров, пытался определить возможности диалога. В качестве одной из наиболее острых проблем современности И.М. Борзенко выделял религиозные конфликты, столкновения религиозного и секулярного подходов, науки и религии, верующих и неверующих.

Для взглядов И.М. Борзенко оказалась особенно актуальна федоровская идея внехрамовой литургии, «престолом» которой «будет вся земля, как прах умерших», а деятелями, соучастниками – все живущие³⁴. Проект Федорова, видевшего в литургии храмовой средство объединения человечества в едином действии, во «внехрамовой евхаристии», ученый транспонировал в современность, полагая в нем основу для диалога верующих и неверующих, переходящего в дело.

И.М. Борзенко выделял два актуальных вектора развития человечества, называя их «условно миром силы и миром разума». Суть первого заключается в попытке силового объединения мира, принудительной глобализации. И в этом отношении ученый был крайне резок: он не отделял современный ультралиберализм США от фашистской и большевистской попыток глобализации. Альтернатива силовой глобализации, по мнению И.М. Борзенко, лежит в концепции устойчивого развития (как пишет Борзенко, более точный перевод – «жизнестойкое развитие»). Особенно актуальным призыв к жизнестойкости становится перед лицом экологических угроз и угрозы взаимного истребления, когда «рост средств вооружения опережает развитие человеческого сознания, т.е. продвижение к “совершеннолетию”, по выражению Н.Ф. Федорова»³⁵.

Одна из главных задач современного человечества, по мысли ученого, – преодоление розни между людьми, эгоистических силовых методов объединения. Если в XIX веке, во времена первых космистов, идеи преодоления «небратского состояния мира» и ответственности за жизнь каждого живого существа звучали как религиозно-философские грезы, только лишь намечаемый путь в будущее, то в XXI веке, веке стремительной глобализации, идея всемирного единения в общем деле обнаруживает себя как необходимость. И.М. Борзенко признает, что «никакая мировоззренческая парадигма, не опирающаяся на естественнонаучное мировоззрение, в настоящее время не может быть об-

³³ См.: Вахтин Б.Б. Портрет незнакомца. С. 816.

³⁴ См.: Борзенко И.М. Н.Ф. Федоров и современность: внехрамовая литургия для верующих и неверующих // Ноосферный гуманизм / сост. В.И. Борзенко, А.Г. Гачевой, Т.А. Щегляевой, примеч. А.Г. Гачевой и Т.А. Щегляевой. М.: Академический проект, 2015. С. 265 [15].

³⁵ Там же. С. 275.

щезначимой»³⁶. И именно здесь становится востребованной «федоровская формула объединения человечества, сочетающая идею внехрамовой литургии для верующих и неверующих»³⁷ и противоположная только лишь религиозному проекту объединения, выдвинутому экуменическим движением. Нацеленность «на “фундаментальный консенсус”, точку встречи различных мировоззрений, выводящих планету на “общее дело”»³⁸, И.М. Борзенко связывает с федоровской идеей внехрамовой литургии – «актуальной и реалистической программой современных диалогов». Переориентация человечества, поворот от соперничества и борьбы к мировому диалогу, «основанному на принципе “владыкой мира должна быть жизнь”»³⁹, становится «важным каталитическим средством... глобальной бифуркационной смены, психологического переворота от менталитета потребления к психологии со-творчества и со-развития»⁴⁰.

Мы видим, что представления русских космистов о форме правления разнятся. Однако за внешней разницей можно увидеть сходные родственные черты, на основании которых мы и объединяем мыслителей в одно направление. Главная характеристика философии политики в космизме – направленность политической власти на реализацию всеобщего дела, общего всемирного проекта. Политика, по мнению космистов, призвана способствовать объединению человечества и его умиротворению. Политическая власть в космизме – ресурс, который, следуя высоким идеалам человеколюбия, следует обратить во благо человечества, взятого в целом. И здесь важно отметить, что речь идет не о приоритете общественного над индивидуальным. Космизм как синтетическая философия уникальным образом объединяет всеобщие интересы с личными в проблеме смерти. Смерть – всеобщее явление, свойственное всему живому. Н.Ф. Федоров пишет: «...как неестественно спрашивать, почему сущее существует, так вполне естественно спросить, почему живущее умирает...» [3, с. 45]. Одновременно смерть вызывает личные душевные и духовные переживания, протекающие в глубине человека, влияющие и подчас берущие верх над экзистенциальностью. Политическая власть оказывается призвана принять организационное участие в решении главной проблемы всего живого – смертности, и тем самым объединить «усилия одушевленной плоти».

Немаловажно подчеркнуть, что политическим и общественно-политическим построениям космистов свойственна целенаправленность, телеологичность. Наиболее полно телеологический подход к формированию общественно-политического идеала выражен в работах Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева, С.Г. Семеновой, Б.Б. Вахтина и других космистов. Всякое социально-

³⁶ См.: Борзенко И.М. Н.Ф. Федоров и современность: внехрамовая литургия для верующих и неверующих. С. 282.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

³⁹ См.: Вахтин Б.Б. Необходимые объяснения с самим собой. С. 144.

⁴⁰ См.: Борзенко И.М. Н.Ф. Федоров и современность: внехрамовая литургия для верующих и неверующих. С. 283.

политическое действие, считают космисты, должно быть направлено на всеобщее мессианское (по выражению В.Н. Муравьева) действие, а вся деятельность людей объединена стремлением к победе над смертью.

Проблема свободы, которая неизменно возникает при анализе феномена власти, космистами решается представлением о наличной несвободе человека, нахождением его во власти природного состояния, «несовершеннолетием», по выражению Н.Ф. Федорова. Человек несвободен хотя бы потому, что он может быть убит «неизвестно за что и почему...»⁴¹. Таким образом, космистами признаются несостоятельными любая политическая система, любой общественно-политический идеал, не направленные на победу над смертью. Именно смертность как результат закабаленного состояния человека является и главным проявлением человеческой несвободы, и источником других видов социально-политической неволи. Особенно остро на проблеме власти природы над человеком фокусировался Б.Б. Вахтин.

Однако проблема смерти в русском космизме редко существует отдельно от христианского ее понимания. Для космистов существенной является идея христианской политики, служащей делу обращения мира в Царство Христово. На этой идее сконцентрирована политическая философия Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева. В эпоху 1920–1940-х годов в работах космистов христианский посыл ослабевает, что особенно заметно у В.И. Вернадского, считавшего, что идеалы советской демократии идут в унисон с геологическими процессами. Однако в философских и политико-философских конструкциях космистов 1970-х и 1990-х гг., которые очевидно опирались на активно-эволюционные идеи, вновь звучат христианские мотивы – христианская идея бессмертия во плоти (Б.Б. Вахтин), внехрамовая литургия (И.М. Борзенко). Это свидетельствует о диалектике отечественной мысли XX–XXI веков. Смена философских и политико-философских интенций с христианских на естественнонаучные, произошедшая в СССР в 1920–1960 гг., укрепила активно-эволюционную ветвь русского космизма. Однако, как видно из работ новых космистов (С.Г. Семеновой, Б.Б. Вахтина, И.М. Борзенко), в 1970–1990 гг. интерес к христианству и религиозно-философской проблематике возвращается, и это возвращение сказывается и на политических взглядах русских космистов – они вновь обретают христианское измерение, христианские ценности и идеалы.

Список литературы

1. Сетницкий Н.А. Целостный идеал // Н.Ф. Федоров: pro et Contra: в 2 кн. Кн. 1 / сост., вступ. ст. А.Г. Гачевой, С.Г. Семеновой; коммент. А.Г. Гачевой при участии А.Л. Евстигнеевой, Т.Г. Никифоровой, С.Г. Семеновой. СПб.: РХГИ, 2004. С. 659–689.

2. Федоров Н.Ф. Самодержавие // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. II / сост., подгот. текста и коммент. А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновой. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. С. 3–37.

⁴¹ См.: Вахтин Б.Б. Портрет незнакомца. С. 873.

3. Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве... // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. I / сост., подгот. текста и коммент. А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновы. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. С. 35–67.
4. Соловьёв В.С. Духовные основы жизни // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва. В 10 т. Т. 3: 1877–1884 / под ред. и с примеч. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1912. С. 301–430.
5. Циолковский К.Э. Идеальный строй жизни // Миражи будущего общественного устройства: сб. статей. М.: Луч, 2010. С. 16–39.
6. Маслобоева О.Д. Проект философии «общего дела» Н.Ф. Федорова // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Сер.: Гуманитарные и общественные науки. 2015. № 4(232). С. 81–92.
7. Муравьев В.Н. София и Китоврас. Философская мистерия // Муравьев В.Н. Сочинения. В 2 кн. Кн. 1 / сост., подгот. текста, коммент. А.Г. Гачевой. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 53–474.
8. Муравьев В.Н. Овладение временем как основная задача организации труда // Муравьев В.Н. Сочинения. В 2 кн. Кн. 2 / сост., подгот. текста, коммент. А.Г. Гачевой. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 3–120.
9. Сетницкий Н.А. О конечном идеале // Сетницкий Н.А. Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 127–194.
10. Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // Биосфера и ноосфера / предисл. Р.К. Баландина. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 470–482.
11. Барановский Д.В. Возрождение интереса к философским идеям Н.Ф. Федорова в контексте исследования биографии и научного наследия К.Э. Циолковского (1930–1970 годы) // Московский Сократ: Николай Федорович Федоров (1829–1903): сб. науч. ст. / сост. А.Г. Гачева, М.М. Панфилов; отв. ред. А.Г. Гачева. М.: Академический проект, 2018. С. 516–525.
12. Семенова С.Г. Тайны Царствия Небесного. М.: Школа-пресс, 1994. 415 с.
13. Вахтин Б.Б. Портрет незнакомца / сост. И.В. и Н.Б. Вахтины. СПб.: ЗАО «Журнал «Звезда», 2010. 924 с.
14. Вахтин Б.Б. Необходимые объяснения с самим собой // Звезда. 2000. № 11. С. 143–145.
15. Борзенко И.М. Н.Ф. Федоров и современность: внехрамовая литургия для верующих и неверующих // Ноосферный гуманизм / сост. В.И. Борзенко, А.Г. Гачевой, Т.А. Щегляевой, примеч. А.Г. Гачевой и Т.А. Щегляевой. М.: Академический проект, 2015. С. 273–284.

References

1. Setnitskiy, N.A. Tselostnyy ideal [The holistic ideal], in *N.F. Fedorov: Pro et Contra: in 2 vol., vol. 1*. Saint-Petersburg, 2004, pp. 659–689.
2. Fedorov, N.F. Samoderzhavie [Autocracy], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. II* [The complete works, in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Izdatel'skaya gruppa «Progress», 1995, pp. 3–37.
3. Fedorov, N.F. Vopros o bratstve... [The brotherhood question], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. I* [The complete works in 4 vol., vol. 1]. Moscow: Izdatel'skaya gruppa «Progress», 1995, pp. 35–67.
4. Solov'ev, V.S. Dukhovnye osnovy zhizni [Spiritual basics of life], in *Sobranie sochineniy Vladimira Sergeevichicha Solov'eva v 10 t., t. 3: 1877–1884* [The complete works of V.S. Solov'ev in 10 vol., vol. 3: 1877–1884]. Saint-Petersburg: Prosveshchenie, 1912, pp. 301–430.
5. Tsiolkovskiy, K.E. Ideal'nyy stroy zhizni [Ideal order of life], in *Sbornik statey «Mirazhi budushchego obshchestvennogo ustroystva»* [Collection of articles “Mirages of the future social order”]. Moscow: Luch, 2010, pp. 16–39.
6. Masloboeva, O.D. Proekt filosofii «obshchego dela» N.F. Fedorova [The project of N.F. Fedorov's philosophy of “common task”], in *Nauchnotekhnicheskie vedomosti Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo politekhnicheskogo universiteta*, 2015, no. 4(232), pp. 81–92.

7. Murav'ev, V.N. Sofiya i Kitovras. Filosofskaya misteriya [Sofia and Kitovras. Philosophical mystery], in Murav'ev, V.N. *Sochineniya v 2 kn., kn. 1* [The complete works in 2 book, book 1]. Moscow: IMLI RAN, 2011, pp. 53–474.

8. Murav'ev, V.N. Ovladenie vremenem kak osnovnaya zadacha organizatsii truda [Mastering time as the main task of the scientific organization of labor], in Murav'ev, V.N. *Sochineniya v 2 kn., kn. 2* [The complete works in 2 book, book 2]. Moscow: IMLI RAN, 2011, pp. 3–120.

9. Setnitskiy, N.A. O konechnom ideale [About the ultimate ideal], in Setnitskiy, N.A. *Iz istorii filosofsko-esteticheskoy mysli 1920–1930-kh godov* [From the history of philosophical and aesthetic thought of 1920–30]. Moscow, 2003, issue 1, pp. 127–194.

10. Vernadskiy, V.I. Neskol'ko slov o noosfere [Some words about the noosphere], in *Biosfera i noosfera* [Biosphere and noosphere]. Moscow: Ayris-press, 2004, pp. 470–482.

11. Baranovskiy, D.V. Vozrozhdenie interesa k filosofskim ideyam N.F. Fedorova v kontekste issledovaniya biografii i nauchnogo naslediya K.E. Tsiolkovskogo (1930–1970 gody) [Revival of interest in the philosophical ideas of N.F. Fedorov in the context of the study of the biography and scientific heritage of K.E. Tsiolkovsky (1930–1970)], in *Sbornik nauchnykh statey «Moskovskiy Sokrat: Nikolay Fedorovich Fedorov (1829–1903)»* [Collection of scientific articles “Moscow Socrates: Nikolay Fedorovich Fedorov (1829–1903)”]. Moscow: Akademicheskii proekt, 2018, pp. 516–525.

12. Semenova, S.G. *Tayny Tsarstviya Nebesnogo* [The Mysteries of the Kingdom of Heaven]. Moscow: Shkola-press, 1994. 415 p.

13. Vakhtin, B.B. *Portret neznakomtsa* [The portrait of a stranger]. Saint-Petersburg: ZAO «Zhurnal “Zvezda”», 2010. 924 p.

14. Vakhtin, B.B. Neobkhodimye ob"yasneniya s samim soboy [Necessary explanations with yourself], in *Zvezda*, 2000, no. 11, pp. 143–145.

15. Borzenko, I.M. N.F. Fedorov i sovremennost': vnekhranovaya liturgiya dlya veruyushchikh i neveruyushchikh [N.F. Fedorov and the Present: An Extra-Temple Liturgy for Believers and Unbelievers], in *Noosfermyy gumanizm* [Noospheric humanism]. Moscow: Akademicheskii proekt, 2015, pp. 273–284.

УДК 80; 801.73

ББК 83.3; 87.3(2)53-688

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

«Телесность» мысли в системе взглядов Н.Ф. Федорова на язык

Аннотация. Рассматривается система взглядов Н.Ф. Федорова на язык, как она имманентно формулировалась в различных его статьях и заметках, лаконичных, афористичных и фрагментарных. Показана ее архитектура и масштаб и вместе с тем принципиальная незавершенность ее как громадного проекта, открытого будущему. Утверждается, что важная доминанта федоровской мысли – телесность, с одной стороны, противопоставляющаяся абстракции, уничтожающей явление, в том числе живую языковую реальность, с другой – гипостазизирующая мысль и язык как живое существо. Эта доминанта существенна для понимания культуры рубежа XIX–XX веков и первой половины XX в. (в частности, взглядов В.С. Соловьева на искусство, для понимания творчества А. Платонова). Телесность, вещественность языка и мысли, по Федорову, залог бессмертия материальной жизни. В этом – объяснение особого тяготения Федорова к идеографическому письму, в материи воплощающем мысль как «многое в малом». Акцентируется внимание на том, что мышление Федорова особым образом созвучно поискам нового стиля мышления западной философии рубежа XIX–XX вв. Отмечается, что Федоров возвращает в гуманитарное знание категорию телесного, материального, недостающего мышления, для того чтобы оторваться от поверхности и перейти к самим вещам, сохранившим в своем изначальном положении ростки бессмертия. Подчеркивается, что мысль и ее языковое выражение есть для Федорова символическое обозначение общего дела воскрешения, и в этом она материальна, имеет конкретные очертания, телесность мысли, принадлежа самой жизни, не имеет авторства, не привязана к конкретному сочинению, последовательно ее доказывающему. Делается вывод, что представления Федорова о телесности занимают центральное положение в федоровском проекте, вместе с тем являют собой хотя и целостную, но, подобно понятийным отношениям в языке, незавершенную систему, где каждая мысль предстает как фрагмент, осколок нуждающегося в воссоздании мира.

Ключевые слова: категория телесности в философии Н.Ф. Федорова, идеографическое письмо, инструменты языка, философия общего дела Н. Федорова, феноменология Э. Гуссерля, философия жизни А. Бергсона

Natalia Nikolaevna Smirnova

A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, PhD in Philology, Senior Researcher of the Department for Theory of Literature, Russia, Moscow, e-mail: nnsmirnova@mail.ru

“Bodiliness” of thought in N.F. Fedorov’s system of views on language

Abstract. The article discusses the system of N.F. Fedorov's views on language, as it was immanently formulated in his various articles and notes, laconic, aphoristic and fragmentary. Architecture and scale of Fedorov's ideas along with fundamental incompleteness as a huge project open to the future are

considered in the article. An important dominant of Fedorov's thought is 'bodiliness', on the one hand, opposed to abstraction that destroys a phenomenon, including reality of human speech, and, on the other, hypostatizing thought and language as organic being. The dominant is essential for understanding culture at the turn of the XIX–XX centuries and the first half of the XX century (for instance, to understand Vladimir Solov'yov's views on the nature of art, the work of Andrei Platonov). 'Bodiliness', corporality, materiality of language and thought, according to Fedorov, is the guarantee of immortality of material life. This is the explanation of Fedorov's special attraction to ideographic writing, what embodies thought in matter as "much in little". Fedorov's thinking is in a special way consonant with the search for a new style of thinking in Western philosophy at the turn of the 20th century. Fedorov returns to humanitarian knowledge bodily, material; humanitarian knowledge lacks this in order to break away from the surface and move on to the things themselves, which have preserved in their original being the seeds of immortality. The article emphasizes that thought and its linguistic expression are a symbolic designation of the common cause of resurrection in Fedorov's system, and in this it is material and has concrete outlines. The organic being of thought, belonging to life itself, has no authorship, has no place in a specific work that legitimizes it. The main conclusion of the article is about the central position of the concepts of corporality, 'bodiliness' in Fedorov's project, that at the same time represent, although an integral, but, like conceptual relations in language, incomplete system, where each thought appears as a fragment, a fragment of the world that needs to be recreated.

Key words: the category of corporality in N.F. Fedorov's philosophy, ideographic writing, language tools, N. Fedorov's philosophy of common cause, E. Husserl's phenomenology, A. Bergson's philosophy of life

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.1.072-079

Все написанное Н.Ф. Федоровым о языке представляет собой часть большого круга его сочинений, посвященных *Музею* как «торжеству над тяготением». Архитектура федоровской мысли такова, что каждая идея была у него помещена строго на свое, только ей присущее место. В общей системе было уже видно целое здание Музея, ждущее своего воплощения. При этом такая система была вовсе не абстрактной: мысль философа каждый раз рисовала зримые образы, и даже если это были схемы (как, например, «схема-рисунок разрешения антиномии эгоизма и альтруизма»¹), то они имели отчетливый идеографический облик – то, к чему, по Федорову, должно стремиться любое языковое выражение. Таким образом, все понятия в языковой системе существуют в строгой взаимосвязи, и тогда ни одно из них не будет утрачено: каждое присутствует во всей полноте своего бытия и логики сосуществования и связи с другими понятиями². Только так язык и может быть орудием памяти.

Мысль Н.Ф. Федорова как философия общего дела развивается в единственном, обусловленном своей внутренней логикой направлении, нико-

¹ См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Традиция, 1997. С. 346 [1].

² Подробнее о системе взглядов Н.Ф. Федорова как целостности см.: Семенова С., Гачева А. Философ будущего века (личность, учение, судьба идей) // Федоров Н.Ф.: pro et contra. Кн. 1. СПб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманитар. ин-та, 2004. С.С. 5–94 [2]. О терминосистеме Н.Ф. Федорова как едином комплексе: Козловская Н.В. Терминосистема Н.Ф. Федорова как объект персональной энциклопедии философа // Соловьёвские исследования. 2020. Вып. 2(66). С. 154–165 [3].

гда не отклоняясь, но всегда приходя к конечной цели – воскрешению. В этом ее своеобразное единство. Но это единство – не застывшее, не раз и навсегда найденное, доказанное и остановившееся в своем движении. Развитие федоровской мысли есть отталкивание от иной мысли, с которой она вступает в полемику, тем самым постоянно удерживая баланс в оценивании каждого исторического факта с точки зрения приближения к (или удаления от) идеалу общего дела. Каждый новый факт такого отталкивания представляет собой почти иероглифическое изображение мысли, где каждый отдельный иероглиф свидетельствует о живом языке образов, на котором Федоров говорит об общем деле человечества.

Общеизвестны идеи Федорова о языке, чтении и письме в деле восстановления. Но недостаточно еще обращено внимание на некоторые контексты его мысли, показывающие ее русло и вместе с тем сущностное отличие от современных ему философских идей.

Вот, к примеру, одна из центральных идей Федорова что: *собрание* «памятников борьбы и мира, от книг до простейших орудий», безусловно высвечивающее корни небратского состояния (борьбу), восстанавливает *образы предков* «хотя и такими, какими их сделала внешняя необходимость, но вместе с тем показывается и то, какими они *были бы, если бы не действовало на них давление внешних обстоятельств, такими, какими будут их потомки, если давление внешней необходимости будет устранено*» (курсив наш. – Н.С.)³. Считая братское состояние изначальным, мыслитель призывает, таким образом, вернуться к этому началу, но уже посредством исследования, используя такие инструменты языка, как чтение и письмо. Этот своеобразный вариант призыва вернуться к *самим вещам* можно рассматривать в русле современной Федорову феноменологии Э. Гуссерля и философии жизни А. Бергсона. Сравним: «Нужно было бы взять опыт в его истоках или, скорее, выше того решающего *поворота*, где, отклоняясь в направлении нашей пользы, он становится чисто *человеческим* опытом. Бессилие спекулятивного разума, доказанное Кантом, состоит, быть может, по сути дела в бессилии интеллекта, подчиненного определенным потребностям телесной жизни и примененного к материи, которую надо было дезорганизовать для удовлетворения наших нужд. В этом случае наше познание вещей соответствует уже не основному строю нашего духа, но лишь его поверхностным и приобретенным привычкам, внешней ему форме, заимствованной у наших телесных функций и низших потребностей. Относительность познания поэтому нельзя считать окончательно доказанной. *Разрушая то, что создали эти потребности, мы восстановили бы интуицию в ее первозданной чистоте и вновь соприкоснулись бы с реальностью*», – это слова Бергсона из работы 1896 года «Материя и память» [5, с. 276].

Итак, разрушение действия необходимости и внешних обстоятельств открывает изначальное состояние, критерий которого или реальность (как у Берг-

³ См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 432 [4].

сона), или бессмертие. Для Федорова бессмертие как главный критерий работы познания не отменяет личного, относительного характера познания и требует обязательного перехода от «изображения» (книги, произведения) к «оригиналу» (автору, художнику), т.е. живой личности. Изображение показывает вовсе не относительность, а абсолютность события, нуждающегося в запечатлении, а затем и восстановлении его «причины живой, личной»⁴.

Точно так же, как и произведение, любая мысль должна быть сохранена для потомков, это хранилище мысли и есть язык. Отсюда критерий «совершенства языка» в его «способности служить орудием памяти»⁵, в том, что всякое понятие и представление должно быть зримо и сохранено для будущего воскрешения.

Несмотря на предстоящий целостный образ Музея как проекта Воскрешения та настойчивость, с которой федоровская мысль каждый раз стремится к завершающему ее образу воскрешения, производит особого вида фрагментарность, приводящую разные способы отклика на идеи современности к единому знаменателю. Истина не выводится из посылок, а сразу усматривается в положении дел. В отталкивании от других мыслей она неизменно соизмеряется со своей противоположностью.

Таково рассуждение Федорова об идеографическом письме. Письмо вообще рассматривается философом как средство фиксации следов жизни для ее последующего воссоздания-воскрешения. Но письмо – это одновременно и сама жизнь (такова логика федоровской мысли: никакое явление не понимается только в изолированном абстрактном инструментальном значении). Отсюда, как любой живой организм, оно проходит определенные стадии: «В истории письма есть три периода или два перехода: от *благоговейно чтимого* к *уважаемому* и отсюда – к *презираемому*; это история устава, полуустава и скорописи. Если первый с таким же благоговением пишется, с каким и читается, то последний есть выражение небрежности в том и другом» [4, с. 215]. Развитие скорописи связывается Федоровым с неизбежным ускорением в дурной бесконечности жизни, утратившей свой истинный ориентир – победу над смертью. Соответственно, живописное письмо – идеографическое и иероглифическое – есть символическое выражение жизни в слове, или «многое в малом»⁶.

«Китайское письмо не есть ли идейная живопись и языки вообще – не символическая ли поэзия?»⁷ – вопрошает философ. И действительно, материальное выражение мысли, ее *живописная* форма (в противоположность отвлеченной, абстрактной форме фонетического письма, а также скорописи, утратившей ценность единичного выражения, *телесности*, в пользу немого знака), есть символический путь этой мысли в живой жизни к воскрешению. Однако

⁴ См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. С. 433.

⁵ См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. С. 451.

⁶ Ср.: «Все вынуждено иметь, да все и должно иметь свое символическое, образное выражение, содержащее многое в малом» [4, с. 216].

⁷ Там же. С. 161.

философская традиция игнорирует этот путь. Отвлеченное понятие противоречит осуществлению телесности мысли и ее непосредственному представлению в символической форме, когда слово и действие суть одно.

Сама эволюция сознания от «области *представления* в область *мышления*»⁸ идет от Сократа. Это путь развития абстрактного мышления. Федоров полагал, что «в наше же время сознание должно перейти (и даже переходит) от сократовской области понятий, но не отрекаясь от нее, к более древней области представлений, но представлений, объединенных в одно целое (астрономию конкретную)»⁹, когда образ вещи заключал в себе не абстрактную идею, а саму вещь, в ее телесности, следовательно, взыскующей бессмертия. Такая синтетическая мысль видится философом в символическом единстве проекта воскрешения и его непосредственного осуществления. Но традиционное философское мышление «относится отрицательно к внешнему выражению, будет ли это художественное восстановление, т.е. Музей, или действительное Воскрешение. Мышление отрицает иконы и обряды и все телесное»¹⁰. Этой телесности, материальности, недостает мышлению, чтобы оторваться от поверхности и перейти к самим вещам, сохранившим в своем изначальном положении ростки бессмертия¹¹.

Федоров возвращает телесность в гуманитарное знание, выстраивая каждую часть своего рассуждения отдельным «иероглифическим» (идеографическим) фрагментом целого письма, сотканного из откликов на важнейшие идеи мировой философии, откликов, которые с неизбежностью ведут к корням философии, некогда ставшей искусством примирения с небытием¹². В федоровском проекте изначальное должно соединиться с преображенным в языке как хранилище живой мысли.

Мысль и ее языковое выражение есть для Федорова символ общего дела воскрешения, и в этом она материальна, имеет конкретные очертания. Телесность мысли состоит еще и в том, что она, принадлежа самой жизни, не имеет авторства, не привязана к конкретному сочинению, последовательно ее доказывающему, она вообще в доказательствах не нуждается, поскольку сама веще-

⁸ См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. С. 255.

⁹ Там же. По аналогии с досократовской философией природы (или «астрономической» философией, по Федорову).

¹⁰ Там же. С. 256.

¹¹ Думается, такое понимание телесности, материальности проявлено в идеях Владимира Соловьева, сохранивших явный след федоровской мысли: «Безусловное отчуждение нравственного начала от материального бытия пагубно никак не для последнего, а для первого. Самое существование нравственного порядка в мире предполагает связь его с порядком материальным, некоторую координацию между ними. <...> Когда, благодаря успехам прикладных наук, мы победим, как думают иные оптимисты, не только пространство и время, но и самую смерть, тогда существование нравственной жизни в мире (на основе материальной) будет окончательно обеспечено...» [6, с. 75–76].

¹² См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. С. 256.

ственна и очевидна¹³. Автор ее важен в ином, высшем смысле: по следам его идей будущие поколения смогут провести работу для его воскрешения.

Таковы живописные фрагменты самого философа, не последовательно доказывающего истину, а рисуящего эскизы будущего дела и тем самым это дело осуществляющего (поскольку эскиз, в отличие от теоретического рассуждения, – это первый этап самой деятельности).

Важно отметить, что такой эскиз у Федорова представлен в *движении*, запечатлевшем движение самой мысли. Так, обозревая европейскую традицию мышления, он отмечает, что мысль, абстрагирующаяся от телесности, вещиственности, даже в себе самой «находит еще нечто сложное, различное, замечает в ... мышлении ... некоторое движение и, считая все это остатком телесности, отрицает его и тогда приходит к чистому единству, т.е. к небытию»¹⁴. Здесь у Федорова представлено символическое изображение развития мысли как живого существа, мнящегося, отрицающего самое себя и в этом отрицании оправдывающего оцепенение смерти¹⁵. Напротив, «восстановление тела не как уз, а как орудия разумной воли»¹⁶, предполагает принципиальную незавершенность проекта, где не столько восстановление телесности будет самоцелью, сколько бессмертное движение разумной воли.

Таков же символический образ триединства в противоположность «чистому единству» как неподвижности и небытия. Неслиянность и нераздельность Троицы не понятие и абстрактная идея, но то «многое в малом», руководствуясь которым человечеству предстоит восстановить жизни всех, когда-либо живших¹⁷.

Такая концентрация вещества в федоровской мысли неизбежно создает ощущение недосказанности, фрагментарности и даже принципиальной незавершенности проекта как целого. Лев Шестов отмечал известную неполноту выражения федоровской мысли как отсутствие *прямолинейности*, столь же

¹³ Здесь предвосхищается во многом развитие языка художественной прозы XX столетия, в частности языка А. Платонова и его героев (вспоминается знаменитое федоровское обращение к «ученым» от «неученым»). Интересен, в частности, платоновский мотив питания неорганической пищей (метафора предельной материальности пищи): «Платонов пытается в своих произведениях реализовать пророчество Н.Ф. Федорова: “Самое питание, еда обратится в творческий процесс воссоздания себя из веществ элементарных”. За этой надеждой скрывается более глобальная платоновская идея – о создании живой материи из неживой, т. е. возможности превращения мертвого в живое» [7, с. 68]. И не метафорически, а реально сама федоровская мысль показывает этот путь «превращения мертвого в живое» – через осознание вещественности, телесности слова.

¹⁴ См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. С. 256.

¹⁵ Такое телесное изображение мысли впоследствии было воспринято, например, Львом Шестовым, в произведениях которого Логос и Разум предстают почти одушевленными персонажами, посягающими на боговдохновенную сущность мира.

¹⁶ См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. С. 256.

¹⁷ Е.М. Титаренко отмечает, что Федоров «был близок к пониманию творения как ипостасного кенотического акта Бога» (см.: Титаренко Е.М. Власть и ритуал: эстетика обряда венчания на царство в трактовке Н.Ф. Федорова // Соловьёвские исследования. 2020. Вып. 2(66). С. 179 [8]).

свойственное и его собственным сочинениям¹⁸. Фрагментарность неизбежна, когда цель размышления – не доказательство, не победа в споре, не «законченная теодицея»¹⁹, а живая, воскрешающая мысль.

Федоровская *телесность* мысли есть одновременно живописный образ, осязаемая в мысли архитектурная форма и самая суть учения, в котором дано направление общего дела. Такая мысль не может быть представлена последовательным логическим доказательством, выведением одного из другого. Каждая мысль, напротив, берется целиком и сразу. Этим она подобна понятийным отношениям в языке, представляющим собой хотя и целостную, но не завершаемую систему. И в то же время она предстает как фрагмент, осколок нуждающегося в воссоздании мира. Живописные очертания слова в то же время показывают эскиз для восстановительной работы. Священное действие слова, его воскресительная сила возможны только в таком понимании, если в слове не угашается его творческая потенция, если оно подобно изначальному *Да будет*.

Список литературы

1. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Традиция, 1997. 744 с.
2. Семенова С., Гачева А. Философ будущего века (личность, учение, судьба идей) // Федоров Н.Ф.: pro et contra. Кн. 1. СПб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманитар. ин-та, 2004. С. 5–94.
3. Козловская Н.В. Терминосистема Н.Ф. Федорова как объект персональной энциклопедии философа // Соловьёвские исследования. 2020. Вып. 2(66). С. 154–165.
4. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. 544 с.
5. Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992. С. 160–316.
6. Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. 701 с.
7. Малыгина Н.М. Художественный мир Андрея Платонова. М.: МПУ, 1995. 96 с.
8. Титаренко Е.М. Власть и ритуал: эстетика обряда венчания на царство в трактовке Н.Ф. Федорова // Соловьёвские исследования. 2020. Вып. 2(66). С. 178–190.
9. Шестов Л. Н.Ф. Федоров // Н.Ф. Федоров: pro et contra. В 2 кн. Кн. 1 / подгот. текста А.Г. Гачева и С.Г. Семенова. СПб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманитар. ин-та, 2004. С. 714–716.
10. Шестов Лев. Potestas clavium (Власть ключей) // Шестов Лев. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 17–312.

References

1. Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Collected Works in 4 vol., vol. 3]. Moscow: Traditsiya, 1997. 744 p.
2. Semenova, S., Gacheva, A. *Filosof budushchego veka (lichnost', uchenie, sud'ba idey)* [The philosopher of the future century (personality, teaching, fate of ideas)], in *Fedorov N.F.: Pro et contra. Book 1*. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo Gumanitarnogo Instituta, 2004, pp. 5–94.

¹⁸ См.: Шестов Л. Н.Ф. Федоров // Н.Ф. Федоров: pro et contra. В 2 кн. / подгот. А.Г. Гачева и С.Г. Семенова. Кн. 1. СПб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманитар. ин-та, 2004. С. 716 [9].

¹⁹ Судьба человека как форма его мысли подчеркивается Львом Шестовым, и из этой формы выводится сама задача философии: «Какова же задача философии – исследовать ли смысл целого и искать во что бы то ни стало законченной теодицеи, по образцу Лейбница и других прославленных мудрецов, или выслеживать до конца судьбы отдельных людей, иными словами – задавать такие вопросы, которые исключают всякую возможность каких-либо осмысленных ответов?» [10, с. 153].

3. Kozlovskaya, N.V. Terminosistema N.F. Fedorova kak ob'ekt personal'noy entsiklopedii filozofa [N.F. Fedorov's term system as an object of reflection in the personal encyclopedia], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2020, issue 2(66), pp. 154–165.
4. Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected Works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Izdatel'skaya gruppa «Progress», 1995. 544 p.
5. Bergson, H. Materiya i pamyat' [Matter and Memory], in Bergson, H. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected Works in 4 vol., vol. 1]. Moscow: Moskovskiy klub, 1992, pp. 160–316.
6. Solov'ev, V.S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of Art and Literary Criticism]. Moscow: Iskusstvo, 1991. 701 p.
7. Malygina, N.M. *Khudozhestvennyy mir Andrey Platonova* [The poetic universe of Andrey Platonov]. Moscow: MPU, 1995. 96 p.
8. Titarenko, E.M. Vlast' i ritual: estetika obryada venchaniya na tsarstvo v traktovke N.F. Fedorova [Reign and ritual: crowning of the tsaraesthetics in the interpretation of N.F. Fyodorov], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2020, issue 2(66), pp. 178–190.
9. Shestov, L. N.F. Fedorov, in *Fedorov N.F.: Pro et Contra. In 2 book, book 1*. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo Gumanitarnogo Instituta, 2004, pp. 714–716.
10. Shestov, Lev. Potestas clavium, in Shestov, Lev. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Collected Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Nauka, 1993, pp. 17–312.

ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОЛОГИЯ

УДК 82:27(47)
ББК 83.3:86.37

Нина Иванова Димитрова

Институт философии и социологии, Болгарская академия наук, Болгария, София,
e-mail: ninaivdimitrova@abv.bg

Трактир как место исповеди. Об одной особенности художественного мира Достоевского

Аннотация. Объектом предлагаемого исследования является место, занимаемое исповедальным словом, в творчестве Достоевского и место произнесения самого исповедального слова, вложенного в уста его героев. Утверждается, что литературная форма исповеди является наследием христианской традиции. Отмечается, что секуляризация религиозного мотива исповеди приобретает у Достоевского специфическую форму, обусловленную его романтической мечтой о мире, устроенном как монастырское общежитие, его желанием объединить мирское и священное, чтобы придать священный статус различным формам обычной жизни мирян. На примере произведений Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» и «Преступление и наказание» рассматривается связь исповедального слова Достоевского с местом его произнесения – питейными заведениями (пивной и трактиром). Подчеркивается, что именно в этом специфическом городском пространстве ситуирована наиболее философски насыщенная часть романов писателя. Связь исповеди с трактиром рассматривается как часть творческих экспериментов Достоевского, как проверка на «выносимость» интимных, выстраданных идей и веры в совершенно случайной среде. Делается вывод о том, что постоянное столкновение священного и профанного характерно для творчества писателя.

Ключевые слова: художественный мир Достоевского, хронотоп города, топосы трактира и пивной, форма исповеди, исповедальное пространство, сакральное и профанное, идея познания человека

Nina Ivanova Dimitrova

Institute of Philosophy and Sociology at the Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria, Sofia,
e-mail: ninaivdimitrova@abv.bg

The inn as a place of confession. On a feature of the art world of Dostoevsky

Abstract. The object of study of the article is both the place that the word of confession occupies in the work of Dostoevsky and the place in which the word of confession itself is pronounced by the characters of the writer. As a literary form, confession is an inheritor of the Christian tradition, but subsequently the original intention to repent became unrecognizable among many other motives. The article notes that Dostoevsky's secularization of this religious motif took on a very specific form, associated with his famous romantic dream of seeing the world as a monastic dormitory; of uniting

the secular and the sacred in order to give a sacred status to everyday life. The article examines the connection between Dostoevsky's confessional word and one of the places where it is spoken - the inn (as well as other drinking establishments). In order to highlight Dostoevsky's idea regarding the functions and goals of drinking establishments in general, the article focuses on his profile as an urban writer. Following is a discussion of specific cases (from "The Brothers Karamazov" and "Crime and Punishment"), in which the word of confession was spoken in a drinking establishment. The fact that the most philosophically saturated part of the writer's last novel is situated in this specific urban space is emphasized. The connection between the word of confession and the dirty inn is seen as part of Dostoevsky's creative experiments, as a test of the "endurance" of intimate, suffering ideas and faith in a completely random environment. This is the proposed explanation for the constant confrontation of the sacred and the profane, which we find in the work of the writer.

Key words: Dostoevsky's art world, chronotope of the city, topos of the tavern and pub, the form of confession, confessional space, sacred and profane, the idea of human cognition

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.1.080-094

Язык – единственно плотная, осязаемая реальность, которая в России окружена морем менее реальных вещей. Оттого и литература, точнее литературность, словесность (не только художественная) есть основа всей русской истории.

Михаил Эпштейн

В письме к брату Михаилу (от 9 октября 1859 г.) Ф.М. Достоевский вспоминал, как намеревался написать *роман-исповедь*: «Не помнишь ли, я тебе говорил про одну «Исповедь» – роман, который я хотел писать после всех...» [1, с. 351]. Роман с таким названием не появляется, но жанр исповеди присутствует везде и неизменно в творчестве Достоевского (знаковыми являются, например, *исповедь Ставрогина* в «Бесах», *исповедь Ипполита* в «Идиоте» и др.) из-за той возможности, которую он дает автору, – *высказаться со всей полнотой*. Нельзя не согласиться с мнением Константина Мочульского, согласно которому писатель всегда тяготел к форме исповеди: «творчество его раскрывается перед нами, как одна огромная исповедь, как целостное откровение его универсального духа» [2, с. 8]. Слово исповеди – это именно та форма, которая позволяет раскрыть даже самое сокровенное, самое интимное, самое глубокое душевное содержание. В конечном итоге исповедь направлена на познание человека. Сам Достоевский не был способен на полное раскрытие, на полную наготу, на беспощадную искренность – этой способностью он наделил своих персонажей, исследуя глубины их души, что часто понималось неправильно (как в случае с *исповедью Ставрогина*).

Как литературная форма исповедь представляет собой наследие христианской традиции, но впоследствии первоначальное намерение покаяния стало неузнаваемым среди множества других мотивов. Секуляризация религиозного

мотива приобретает у Достоевского¹ специфическую форму, исповедальное слово у писателя имеет особое значение, потому что эта словесная форма ближе к жизни, чем обычное повествование.

Метаморфоза, которую она претерпела в поэтике Достоевского, связана с его романтической мечтой о мире, устроенном как монастырское общежитие; объединить мирское и священное, чтобы придать священный статус различным формам обычной жизни мирян. (Эта его мечта стала вдохновением для поисков Серебряного века, направленных на освящение «плоти» и противодействие монофизитскому уклону в христианстве.) Достоевский предпочитает *старчество* традиционной форме монашества, потому что именно в нем он находит ту восторженную любовь к Божьему творению, которая особенно впечатляет его и совпадает с его собственным отношением к миру. «Может ли верить цивилизованный человек?» – это вопрос, который задает Достоевский и отвечает на него через образы своих старцев – культурного, эрудированного, просветителя Тихона, носителя идеи монашества в мире Зосимы, – яркой жизнеутверждающей личности.

Христианство Достоевского («розовое» «неопределенно-евангельское», по обвинению Леонтьева) противостоит бегству от мира, презрению к земной жизни, корыстному (и самодовольному) аскетизму; оно сострадательно и проповедует «деятельную любовь». Его «активизм» был основан на представлении о воцерковлении мира через вхождение в него монашеского этоса, и дихотомия между монашеством и миром казалась писателю все более невозможной. Социальная ориентация русского старчества, подчеркнутая Достоевским, служит его мечте об освящении жизни.

Специфика христианства у Достоевского сказывается и на форме его исповедального слова, которое является своего рода гибридом религиозного исповедания (церковного таинства покаяния) и самораскрытия любимому человеку (или более широкой аудитории). Часто оно сопровождается ироническим отношением писателя – названия говорят сами за себя: «Исповедь горячего сердца», представлена в трех частях: «В стихах», «В анекдотах», «Вверх пятами» («Братья Карамазовы»). И все же в этом интимном слове на самом деле всегда идет речь о самом главном для Достоевского, а именно о вере, атеизме, личности Христа. В связи с этим слова современного исследователя М.С. Уварова: «Часто на русской почве *исповедальное слово* приобретает *синтетическую форму взаимосвязи опыта повседневности опыта философско-религиозного*» [4], – полностью применимы к причудливой смеси священного и профанного, представленной пламенными и притворными монологами Достоевского, в которых исповедь и проповедь часто неразличимы.

¹ Очень интересное и глубокое исследование понятия исповедального слова у Достоевского (включая анализ разных исповедальных форм) предлагает Александр Криницын (см.: Криницын А.Б. Исповедь подпольного человека. К антропологии Ф.М. Достоевского. М.: МАКС Пресс, 2001. 370 с. [3]).

Религиозное исповедание совершается перед священником; самораскрытия героев Достоевского (которые сами они называют исповедью) часто происходят перед посредником между исповедующимся и Богом. Таким является для Ставрогина Тихон Задонский, бывший архиерей, проживающий «на спокойе» в Спасо-Ефимьевском Богородском монастыре; таким для многих из последнего романа писателя является Алеша Карамазов. Как говорит Григорий Померанц, Алеша – всеобщий исповедник: «как только Алеша появляется, сразу ему кто-нибудь исповедается; Алеша, как и князь Мышкин, играет почти ритуальную роль старца или исповедника, он в романе явный викарий Господа Бога. Раскрывая душу перед Алешей, человек раскрывается уже Богу, Христу...» [5, с. 91]. (По признанию Мити Алеше: «*Слушай, Алеша, слушай, брат. Теперь я намерен уже все говорить. Ибо хоть кому-нибудь надо же сказать. Ангелу в небе я уже сказал, но надо сказать и ангелу на земле. Ты ангел на земле. Ты выслушаешь, ты рассудишь, и ты простишь... А мне того и надо, чтобы меня кто-нибудь высший простил*» [6, с. 97]).

«Сюжет» исповедей у Достоевского варьирует. С одной стороны, исповедь – это признание в грехе, в преступлении в поиске прощения и духовного обновления, а с другой, как в случае с признанием о «карамазовской силе», исповедь предназначена скорее для психоаналитика.

Тип конфессионального слова, вызывающего интерес к данному тексту, относится к тем случаям, когда речь идет о необходимости делиться собственной верой и собственными выстраданными идеями, которые требуют общественного отклика или одобрения (реакции) хотя бы от одного человека. Помимо этих демонстраций самораскрытия, самооткровения, стоит обратить внимание на конкретное пространство, в котором они происходят, – питейные заведения.

Важной отправной точкой для направления исследований является то, что Достоевский – писатель *города*; это одна из особенностей его творчества, на которую неизменно указывают его исследователи. Дмитрий Мережковский очень лирично писал: «Достоевский понимает поэзию города. В шуме столицы он находит такую же прелесть и тайну, как другие поэты в ропоте океана; они убегают от людей в «широкошумные дубровы» – он бродит, одинокий, по улицам большого города; они глядят с вопросом на звездное небо – он смотрит в раздумье на осенние туманы Петербурга, озаренные бесчисленными огнями. В лесах, на берегу океана, под открытым небом все видели тайну, все чувствовали бездны природы, но в наших унылых прозаических городах никто, кроме Достоевского, не чувствовал так глубоко *тайны человеческой жизни*. Он первый показал, что поэзия городов не менее велика и таинственна, чем поэзия леса, океана и звездного неба» [7].

Почему у Достоевского нет природы и пейзажей и все сосредоточено в городе («Село Степанчиково и его обитатели» – скорее исключение) и что это может значить? На эти вопросы Георгий Гачев отвечает таким образом: «Достоевскому нужно это отлучение от природы, чтобы, порвав пуповину с

братской средой, накоротке замкнуть людей лишь друг на друга, создав тем самым громадное напряжение, вибратор, усилитель для разглядывания малейших внутрочеловеческих душевных поползновений. Город ему нужен принципиально, чтобы очутить человека без иных родственников в бытии, кроме себе подобных...» [8, с. 225]. Но кто они тогда, согласно предложенной концепции, – замученная лошадь из сна Раскольникова, Жучка из «Братьев Карамазовых» и т.д., если не *родственники в бытии*? И игнорировать отношение писателя к природе на основании его склонности к городу несправедливо и неверно, что ясно из прочтения даже последнего романа Великого Пятикнижия.

Н.А. Бердяев придерживается аналогичного мнения: «Город Петербург, который так изумительно чувствовал и описывал Достоевский, есть призрак, порожденный человеком в его отщепенстве и скитальчестве. В атмосфере туманов этого призрачного города зарождаются безумные мысли, созревают замыслы преступлений, в которых преступаются границы человеческой природы. Все сконцентрировано и сгущено вокруг человека, оторвавшегося от божественных первооснов. Все внешнее – город и его особая атмосфера, комнаты и их уродливая обстановка, трактиры с их вонью и грязью, внешние фабулы романа – все это лишь знаки, символы внутреннего, духовного человеческого мира, лишь отображение внутренней человеческой судьбы. Ничто внешнее, природное или общественное, бытовое не имеет для Достоевского самостоятельной действительности» [9, с. 37].

Самый «городской» роман – это, конечно, «Преступление и наказание». Как известно, *город Достоевского* – Петербург; город, который явно отличается от других российских городов не только тем, что построен на болотах (вопреки всякой архитектурной логике), но и тем, что его философская концепция не национально-самобытная, а западная. Это город, к которому писатель испытывает двойственное чувство – любви и ненависти одновременно, но который он всегда изображает с непревзойденным мастерством.

Дмитрий Лихачев отмечает: «Ужас охватывает, когда поднимаешься по лестнице дома, где “жил” Раскольников, и отсчитываешь те самые тринадцать ступеней последнего марша, о которых говорится и в романе; или когда, выйдя “от Раскольникова”, проходишь мимо бывшей дворницкой с теми самыми двумя ступенями вниз, где Раскольников взял топор, чтобы совершить убийство. Невозможно поверить, что герои Достоевского не жили в этих, так точно указываемых им местах. Иллюзия реальности поразительна.

Город с его домами, дворами и лестницами, особенно лестницами, служит как бы продолжением петербургских романов и повестей Достоевского. Это их необходимая часть» [10, с. 5].

«Городским романом» являются и «Бесы», хотя по описанию мы судим, что «наш доселе ничем не отличавшийся город»² глубоко провинциальный, фактически полусельский. Аналогичная ситуация с последним романом, в котором место действия называется Скотопригоньевск³.

Среди топосов городского пространства в творчестве Достоевского одними из важнейших являются *трактир, пивная, распивочная, кабак, притон, харчевня* и т.д. Можем свести их к общему знаменателю – *питейного заведения*. (Игнорирование различий в отношении специального назначения или социальных слоев пользователей этих заведений возможно только с учетом целей предлагаемого текста. С точки зрения типов питейных заведений в России интересно исследование П.В. Травера «История и образ кабака и трактира в русской культуре»⁴).

О роли, которую играет это конкретное городское пространство по замыслу писателя, свидетельствует тот факт, что он часто помещает туда своих персонажей. Есть много примеров, свидетельствующих о серьезности значения этого пространства в романах писателя – здесь (кабак традиционно считается пародией на церковь) происходят как важные встречи, так и знаменательные беседы.

Питейные заведения часто знаменуют начало решающих событий в романах Достоевского. Например, именно в пивной Раскольников услышал разговор про процентщицу (без этой информации не было бы начала действия); там же зародилась его «теория»; в трактире («трактир был *грязный, дрянной* и даже не средней руки»⁵) он выслушал признание Свидригайлова. «Путь Раскольникова от замысла до преступления и раскаяния – это *движение* по “анфиладе” *городских трактиров*, при этом с каждым новым заведением, с каждым новым словом, услышанным и сказанным, трактирное пространство расширяется: от небольшой распивочной через трактирное заведение “о нескольких комнатах” до трактира, который занимал весь этаж», – пишет Г.С. Померанц. – «... можно сказать, что в русской литературе трактир

² См.: Достоевский Ф.М. (Бесы) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 10. Л.: Наука, 1974. С. 7 [11].

³ Юлия Юхнович перечисляет значительное количество исследователей, пытающихся идентифицировать город «Братьев Карамазовых», связывая этот образ с пребыванием Достоевского в Старой Руссе: «Аллегорический смысл названия города, где разворачиваются события последнего романа Достоевского, способствует актуализации темы животности нравов и жестокости, царящих в обществе. Интересно, что это говорящее название автор сообщает читателю лишь в финале произведения, подчеркивая тем самым значение своей творческой задачи – показать всю российскую действительность с ее проблемами и противоречиями через призму одного, отдельно взятого города» [12, с. 144]. По словам исследовательницы, образ этого вымышленного города буквально соткан из старорусских реалий.

⁴ См.: Травер П.В. История и образ кабака и трактира в русской культуре. Ч. 1. Об истории кабака на Руси и трактира в России // История и современность. 2013. Кн. 1. С. 90–109 [13].

⁵ См.: Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 6. Л.: Наука, 1973. С. 356 [14].

становится пространством метафизическим» [15, с. 40]. Также в питейном заведении – в вонючем трактире «Столичный город»⁶ (имя, как и все у Достоевского, многозначительно загружено) – Иван Карамазов прочитал свою «поэму», один из кульминационных моментов в композиции романа.

Попытаемся разобраться в значении топоса *трактир* (а также и других питейных заведений) в творчестве Достоевского и объяснить, почему Достоевский возлагает такие функции на эти городские пространства, особенно с учетом его собственного отношения к ним (произвольный пример: «Нестерпимая же вонь из распивочных, которых в этой части города особенное множество, и пьяные, поминутно попадавшие, несмотря на буднее время, довершили отвратительный и грустный колорит картины» [14, с. 6]).

Достоевский уделяет основное внимание коммуникативным функциям трактира как публичного места для встреч и бесед – это место, где можно «поговорить», пофилософствовать, поразмышлять о существовании Бога, евклидовой геометрии и многом другом. (По замечанию Бердяева, «грязные трактиры, в которых “русские мальчики” ведут разговоры, лишь символически отображенные моменты человеческого духа и диалектики идей, органически с этой судьбой сросшейся. И вся сложность фабул, вся бытовая множественность действующих лиц, сталкивающихся в страстном притяжении или отталкивании, в вихре страстей есть лишь отображение судьбы единого человеческого духа во внутренней его глубине. Все это вращается вокруг загадки человека, все это нужно для обнаружения внутренних моментов его судьбы» [9, с. 37].) Писателя не особо интересует потребление напитков и еды, хотя сцены иногда сопровождаются описанием меню. Карамазовы решили не пить после того, как съели уху и вишневое варенье. Эта, казалось бы, незначительная деталь на самом деле очень важна – нужно было видеть, что «бунт» Карамазова против творения и желание вернуть билет – не результат пьяной экзальтации и даже не просто под воздействием алкоголя⁷. Это справедливо и для сцены изложения «поэмы» о Великом инквизиторе – одного из самых важных текстов в романе. (Этой поэме, которая считается одним из величайших творений писателя, посвящены тысячи страниц. Определяя ее как интеллектуальную и духовную провокацию, Карл Гершельман говорит: «Проблематика Достоевского намечает такое углубление нашего понимания христианства, что можно говорить о начале новой эры в истории не только русской, но общемировой религиозной мысли» [17, с. 228]).

Превращенное в особое исповедальное пространство, питейное заведение сталкивает частное и общественное. С одной стороны, исповедальное слово

⁶ Ю. Юхнович также описывает различные попытки найти прототип трактира «Столичный город» (см.: Юхнович Ю.В. Старорусские реалии в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» // Языкознание и литературоведение. 2017. Кн. № 4. С. 147).

⁷ В «Маленьких картинках» Достоевский отмечает: «Известно, что в хмелю первым делом связан и туго ворочается язык во рту, наплыв же мыслей и ощущений у хмельного, или у всякого не как стелька пьяного человека, почти удесетеряется» [16, с. 108].

(в его первоначальном смысле) интимно и сокровенно, не предназначено для массовой аудитории. (А.Б. Криницын комментирует: «В исповедном монологе сообщается нечто, не могущее быть сказанным в обычном разговоре без нарушения нормативных отношений между говорящими или же разрушения дискурса вообще, а именно: а) “самое плохое” о себе (пороки, грехи, постыдные поступки, преступления); б) “самое главное” о себе (мировоззренческая идея, объяснение собеседнику самого себя, важнейших черт своего характера...)» [3, с. 107]).

С другой стороны, питейное заведение – это не только общественное место, но и место, предназначенное для многих *случайных* людей. Перед ними проповедует и исповедуется Мармеладов. (По словам Вячеслава Влашенко, «многие авторы работ о романе Достоевского в своих размышлениях о монологе Мармеладова опираются в основном или только на “исповедь”, или только на его “проповедь”, причем совершенно не учитывают того, что именно в грязном *кабаке* (дьявольское место, подобие земного ада) громко звучит *надрывное* слово *пьяного* человека» [18, с. 226]).

Трактир как питейное заведение занимает особое место и в последнем романе писателя «Братья Карамазовы», многие из «ключевых» сцен романа разворачиваются именно там. Например, иронизируя экстраверсию и экспансивность Карамазова, выступая от имени Мити, прокурор в своей речи говорит: «Сначала мы только кричим по трактирам – весь этот месяц кричим. О, мы любим жить на людях и тотчас же сообщать этим людям все, даже самые inferнальные и опасные наши идеи, мы любим делиться с людьми и, неизвестно почему, тут же сейчас же и требуем, чтоб эти люди тотчас же отвечали нам полнейшею симпатией, входили во все наши заботы и тревоги, нам поддакивали и нраву нашему не препятствовали. Не то мы озлимся и разнесем весь трактир» [19, с. 132–133].

Объяснение своеобразных, необычных функций этого питейного заведения у Достоевского некоторые исследователи его творчества находят в идее, что трактир и церковь не являются антиподами, что одно пространство незаметно переходит в другое и тогда слово исповеди звучит уже на своем *естественном* месте. Бифункциональность питейного заведения, по мнению авторитетного литературоведа Н.Е. Меднис, проявляется в том, «что в одном и то же локальное пространство функционирует то по типу площади, как это отмечалось М.М. Бахтиным применительно к таверне, то по типу исповедальни, где обнажаются глубинно-сокровенные мысли и чувства героев. В локусах с переменной семантикой пространство, как человек, несет в себе и сакральное, и inferнальное начала, но активизация того или другого зависит от вступающего в это пространство человека» [20].

Т.А. Касаткина разделяет аналогичную точку зрения. Она считает, что в кабаке (у Достоевского) начинает срабатывать эффект совмещения пространства – *освящения кабака*; кабак на глазах становится церковью: «кабак и церковь оказываются не противостоящими друг другу, а одним, пространство церкви преобразуется в пространство кабака» [21, с. 85].

Эта линия рассуждений важна для нашей темы, но мы вряд ли можем с ней согласиться. Питейное заведение, с нашей точки зрения, сохраняет свою идентичность как пространство, которое писатель ненавидит. На наш взгляд, это сознательно входит в его творческие эксперименты – помещать своих персонажей «в какие-то несоответствующие их образам помещения»⁸. В этом отношении мнение В. Влащенко совпадает с нашей позицией: «С нашей точки зрения, кабак является дьявольской пародией на церковь, и там продолжается борьба дьявола с Богом в душе падшего человека. В действительности романа губительный кабак (дешевый трактир, грязная распивочная), через который проходит путь главного героя к преступлению, и спасительная церковь ... оказываются противоположными полюсами» [18, с. 229].

Можно сравнить ситуацию исповеди/проповеди Мармеладова с обстоятельствами, при которых *Легенда* о Великом инквизиторе была рассказана в трактире под названием «Столичный город». «Аудитория» – брат Алеша, а не случайная пьяная толпа. «Спектакль» (Иван сотворил *штучное, неповторимое*, предназначенное для однократного сообщения и потому исключительное сочинение, по определению Л.И. Сараскиной⁹), однако, не превращает трактир в храм; скорее, священное слово намеренно помещено в необычное для него пространство.

Первая часть речи Ивана – это исповедь перед братом в трактире о подлой, «неприличнейшей» жажде жизни. Но затем идет глава «Бунт» – текст, решающий мучительную проблему теодицеи, и, наконец, знаменитая «Легенда» – художественно-философское произведение и своеобразное исповедание веры Достоевского. И почему место этого спектакля должно быть в трактире, с аудиторией из одного человека? Однако, с другой стороны, возможна ли эта сцена в другом пространстве?

Место выступления Мармеладова – распивочная; кажется, это естественная обитель этого героя Достоевского. И его слово по понятным причинам «невозможно в церкви, перед священником, где исповедь является частью традиционного обряда и совершается по строго определенным правилам, в

⁸ Ф. Степун прокомментировал неувязку внутренних, душевно-духовных образов героев Достоевского с их более внешними социально-бытовыми обликами; неувязка, которая проходит красной нитью через все творчество Достоевского. Философ подчеркивает, что «его князя не вполне князя, офицеры не офицеры, чиновники тоже какие-то особенные, а гулящие женщины, как та же Грушенька, почти что королевы. Это социологическое развоплощение завершается еще тем, что они размещаются Достоевским в каких-то несоответствующих их образам помещениях и живут во времени, не соответствующем тому, которое показывает часы ... Очень много людей Достоевского теснятся в подвалах, в подпольях, в мансардах и в комнатах, почти что доверху разделенных стенами, как то было в родительском доме. Это придает жизни героев Достоевского, с одной стороны, какую-то неестественную насыщенность, а с другой – какую-то призрачность» [22, с. 15–16].

⁹ См.: Сараскина Л.И. Метафизика противостояния в «Братьях Карамазовых» // Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». Современное состояние изучения / под ред. Т.А. Касаткиной. М.: Наука, 2007. С. 524 [23].

устоявшейся форме, где проповедь читается только священником, посредником между Богом и человеком»¹⁰. Но Алеша, юный послушник, – «публика» Ивана, как и сам Иван, – совсем другие типы, не типичные посетители пивных. Можно ли после того, как Алеша проявил себя исповедником, увидеть Ивана в роли проповедника? Почему нельзя произнести это его слово в храме? Кстати, отметим, что произнести это слово – достаточно большой труд. Иван не читает свою поэму, а рассказывает ее¹¹. И, как известно, чтение должно занимать меньше времени, чем повествование. (А. Бем говорит, что «у Достоевского всегда необычное нагромождение событий, отсутствие мерил времени, – в один день, иногда в несколько часов, проносится такой вихрь событий, что их хватило бы на год»¹²). Иван на самом деле разыгрывает моноспектакль перед Алешей.

Но почему решение Достоевского о *месте* этой пьесы таково? Это вопрос, который мы задаем себе, пытаясь осознать то особое значение, которое питейное заведение имеет в творчестве писателя, особенно в его последнем романе.

Какое еще пространство подойдет для персонального «спектакля» – саморазоблачения или исповеди? Торжественное собрание? Клуб? Кружок («рассадник вольнодумства, разврата и безбожия («Бесы»))? Литературные чтения (литературная кадриль) и городской праздник, подобный тому, который устраивает губернаторша в «Бесах», где Кармазинов читает «Merci»?

Для того, чтобы поместить это повествование (может быть, величайшее из его достижений и в то же время наиболее спорное и загадочное, по словам Г.В. Флоровского¹³) именно в трактире, Достоевский должен был иметь важные соображения.

Вполне возможно, что, *фронтально* противопоставив священное и мирское, писатель сделал это для творческого эксперимента. Сочетание низкого и высокого¹⁴ – характерно для духа его великого Пятикнижия, он хотел таким образом снизить пафос, ожидая возможных насмешек и обвинений в сентимен-

¹⁰ См.: Влащенко В.И. Загадки и тайны в художественном мире Достоевского (Трагическая судьба Мармеладовых). С. 228.

¹¹ «Замечательно, что Достоевский заставил своего героя сочинить именно “поэму”, а не трактат, публицистическую книгу или статью. Правда, “поэма” эта совершенно необычна. Абсолютно очевидно, что она выросла из статьи. Речь инквизитора, возможно, первоначально сложилась в голове Ивана в виде статьи, как когда-то в виде газетной статьи появилась теория Раскольникова» [24, с. 116].

¹² См.: Бем А.Л. Тайна личности Достоевского // Православие и культура / под ред. В.В. Зеньковского. Berlin: Русская книга, 1923. С. 193 [25].

¹³ См.: Флоровский Г.В. Три учителя. Искание религии в русской литературе девятнадцатого века // Вестник РХД. 1973. Кн. 2–3–4. С. 115 [26].

¹⁴ Очень интересны размышления эстонского литературного критика Пеэтера Торопа (Peeter Torop) о соприкосновении мирского и священного текстовых миров у Достоевского как сознательном подходе (см.: Тороп П. Достоевский: история и идеология. Tartu: Tartu University Press. 1997. С. 92 [27]).

тализме и мелодраматике. Это сочетание направлено на проверку выносливости представленной таким образом, часто в непристойной оболочке, выстраданной, интимной мысли-веры. Постоянная профанация и доведение до абсурда, до комического, гротескного унижения «высоких истин» особенно характерны для экспериментов Достоевского. Он играет с идеями, которые, как мы знаем, имеют для него решающее значение, которые мучили его на протяжении всей его жизни и вокруг оправдания которых его романы неизменно построены. Вместо наставничества и назидания (которые присутствуют, например, в его журналистике), в его великих романах мы встречаем довольно парадоксальные испытания на стойкость интимных мыслей. Они как бы сразу погружаются в реальность, в прозу, в «нижний» мир; соприкосновение двух миров делает неузнаваемыми высшие идеи, превращает их в гротеск. И цель – увидеть, как они действуют именно в этом «нижнем» мире, о преобразовании которого и приближении к «верхнему» так мечтает Достоевский; ничего не стоили бы они, если бы оставались только в мире идей. По этой причине они высказаны героями, которые понижают их пафос и превращают их в карикатуру.

Так или иначе в описываемых ситуациях содержится комическое, насмешливое. За раскаянием Раскольников на Сенной площади последовала реакция: «Ишь нахлестался!». Тихон отмечает, что даже в форме самого великого покаяния сего заключается нечто смешное¹⁵, и предупреждает Ставрогина, что он не вынесет не только ненависти людей, но и их смеха. Мармеладов в курсе насмешливой реакции посетителей кабака: «Ибо, сообщая вам историю жизни моей, не на позорище себя выставить хочу перед сими празднующими, которым и без того всё известно, а чувствительного и образованного человека ищу» [14, с. 15].

Грубо и оскорбительно звучит лаконичное высказывание Федора Карамазова о монастыре и его обитателях, которые спасаются, смотря друг на друга и поедая капусту. Примеры можно продолжать. Контраст между высшим и низшим у Достоевского намерен. Примечательно также, что в устах персонажей, отношение писателя к которым неоднозначно, вложены его собственные сокровенные идеи. Знаменитую мысль о том, что он предпочел бы остаться с Христом, чем с истиной (если она окажется отличной от Него), высказывает и *бес* Ставрогин. Убеждение, что и самый падший заслуживает спасения, очень своеобразно представлено в речи Мармеладова. Это убеждение самого Достоевского, но его произносит человек, который пропил чулки своей жены.

Это постоянное смешение и переплетение возвышенного с обыденным, а иногда и пошлым (смешивание несмешиваемого) говорит о том, что писатель стремился создать защитную оболочку вокруг своих идей, которые его волнуют больше всего. Вспомним чувствительность Достоевского к такому типу реакции, по понятным причинам более болезненной в молодости. Вот как он сам

¹⁵ См.: Достоевский Ф.М. Исповедь Ставрогина. Три непечатанные главы из романа «Бесы». München: Orchis Verlag, 1922. С. 40 [28].

рассказывает о своем общении с Белинским, который смеется над его отношением ко Христу: «Мне даже умилительно смотреть на него, – прервал вдруг свои яростные восклицания Белинский, обращаясь к своему другу и указывая на меня, – каждый-то раз, когда я вот так помяну Христа, у него всё лицо изменяется, точно заплакать хочет...» [16, с. 11].

Это также отмечает не особенно любящий писателя Павел Флоренский («в нашей семье не было бы места Достоевскому»), справедливо признавая, что Достоевский – единственный, кто вполне постиг возможность предельной искренности открыться в слове другому человеку, и что «Достоевскому, чтобы высказаться, не годен наш дом, не годен монастырь, не пригоден даже храм. Достоевскому нужен кабаk, или притон, или ночлежка, или преступное сборище, по меньшей мере, вокзал, – вообще, где уничтожено благообразие, где уже настолько неприлично, что этой бесконечности неприличия никакое слово, никакое неблагообразие уже не увеличат» [29, с. 70].

Таким образом, в произведениях Достоевского именно питейное заведение – является тем местом, где его герои могут провозгласить свою *profession de foi*. Это своего рода проверка того, насколько «закалились» их сокровенные идеи, проверка на их стойкость к реакции случайной аудитории. Именно для этого он «помещает» их в среду, где они будут подвергаться насмешкам, пренебрежению, отвержению. Питейное заведение, как специфическое городское пространство, соответствует этим условиям оно также дает писателю возможность без ограничений и полностью выражать себя в своих попытках познать человека.

Список литературы

1. Достоевский Ф.М. Письма // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 28. Кн. 2. Л.: Наука, 1985. 616 с.
2. Мочульский К.В. Достоевский. Жизнь и творчество. Paris: IMCA Press, 1947. 562 с.
3. Криницын А.Б. Исповедь подпольного человека. К антропологии Ф.М. Достоевского. М.: МАКС Пресс, 2001. 370 с.
4. Уваров М.С. Архитектоника исповедального слова. СПб.: Алетея, 1998. 256 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/uvarov-ms/arhitektonika-ispovedalnogo-slova>
5. Померанц Г.С. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. М.: Советский писатель, 2013. 384 с.
6. Достоевский Ф.М. (Братья Карамазовы) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 14. Кн. 1–10. Ленинград: Наука, 1975. 511 с.
7. Мережковский Д.С. О «Преступлении и наказании» Достоевского // Русское обозрение, 1890, т. II, кн. III, с. 155–186 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://dugward.ru/library/merejkovskiy/merejkovskiy_dostoevskiy.html
8. Гачев Г.Д. Космо-психо-логос. Национальные образы мира. М., 1995. 511 с.
9. Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. Praha: The YMCA Press, 1923. 238 с.
10. Лихачев Д.С. В поисках выражения реального // Достоевский. Материалы и исследования, вып. 1. Л.: Наука, 1974. С. 5–13.
11. Достоевский Ф.М. (Бесы) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 10. Л.: Наука, 1974. 519 с.

12. Юхнович Ю.В. Старорусские реалии в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» // Языкознание и литературоведение. 2017. Кн. 4. С. 141–162.
13. Травер П.В. История и образ кабака и трактира в русской культуре. Ч. 1. Об истории кабака на Руси и трактира в России // История и современность. 2013. Кн. 1. С. 90–109.
14. Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 6. Ленинград: Наука, 1973. 423 с.
15. Ташлыков С.А. Хронотоп трактира в художественном мире А.И. Куприна // Сибирский филологический журнал. 2010. Кн. 1. С. 39–46.
16. Достоевский Ф.М. (Дневник писателя 1873; Статьи и заметки) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 21. Л.: Наука, 1980. 551 с.
17. Гершельман К.К. «Бунт» Ивана Карамазова // Мосты. Литературно-художественный и общественно-политический альманах. München: Verlag ZOPE, 1960. С. 214–229.
18. Влащенко В.И. Загадки и тайны в художественном мире Достоевского (Трагическая судьба Мармеладовых) // Нева. 2017. Кн. 11. С. 224–246.
19. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 15. Кн. 11–12. Л.: Наука, 1976. 619 с.
20. Меднис Н.Е. Поэтика и семиотика русской литературы. М.: Языки славянской культуры, 2011 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://iknigi.net/avtor-nina-mednis/72448-poetika-i-semiotika-ruskoj-literatury-nina-mednis.html>
21. Касаткина Т.А. Категория пространства в восприятии мира личности трагической мироориентации (Раскольников) // Достоевский. Материалы и исследования. СПб.: Наука, 1994. Вып. 11. С. 81–88.
22. Степун Ф.А. Встречи. Достоевский. Л. Толстой. Бунин. Зайцев. В. Иванов. Белый. Леонов. München: Товарищество зарубежных писателей, 1962. 202 с.
23. Сараскина Л.И. Метафизика противостояния в «Братьях Карамазовых» // Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». Современное состояние изучения / под ред. Т.А. Касаткиной. М.: Наука, 2007. С. 523–564.
24. Фокин П.Е. Поэма Ивана Карамазова «Великий Инквизитор» в идейной структуре романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» // Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». Современное состояние изучения / под ред. Т.А. Касаткиной. М.: Наука, 2007. С. 116–136.
25. Бем А.Л. Тайна личности Достоевского // Православие и культура / под ред. В.В. Зеньковского. Berlin: Русская книга, 1923. С. 181–196.
26. Флоровский Г.В. Три учителя. Искание религии в русской литературе девятнадцатого века // Вестник РХД. 1973. Кн. 2–3–4. С. 108–121.
27. Тороп П. Достоевский: история и идеология. Tartu: TartuUniversityPress, 1997. 170 с.
28. Достоевский Ф.М. Исповедь Ставрогина. Три ненапечатанные главы из романа «Бесы». München: Orchis Verlag, 1922. 52 с.
29. Флоренский П.А. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из Соловецких писем. Завещание. М.: Московский рабочий, 1992. 560 с.

References

1. Dostoevskiy, F.M. Pis'ma [Letters], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 28, kn. 2* [The Complete Works in 30 vol., vol. 28, book 2]. Leningrad: Nauka, 1985. 616 p.
2. Mochul'skiy, K.V. *Dostoevskiy. Zhizn' i tvorchestvo* [Dostoevsky: his life and work]. Paris: IMCA Press, 1947. 562 p.
3. Krinitsyn, A.B. *Isповед' podpol'nogo cheloveka. K antropologii F.M. Dostoevskogo* [The confession of an underground man. To the anthropology of F.M. Dostoevsky.]. Moscow: MAKS Press, 2001. 370 p.

4. Uvarov, M.S. *Arkhitektonika ispovedal'nogo slova* [The architectonics of the confessional word]. Saint-Petersburg: Aleteya, 1998. 256 p. Available at: <http://anthropology.ru/ru/text/uvarovms/arhitektonika-ispovedalnogo-slova>

5. Pomerants, G.S. *Otkrytost' bezdne. Vstrechi s Dostoevskim* [Openness to Abyss: Etudes on Dostoevsky]. Moscow: Sovetskiiy pisatel', 2013. 384 p.

6. Dostoevskiy, F.M. Brat'ya Karamazovy [The Brothers Karamazov], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 14, kn. 1–10* [The Complete works in 30 vol., vol. 14, book 1–10]. Leningrad: Nauka, 1975. 511 p.

7. Merezhkovskiy, D.S. O «Prestuplenii i nakazanii» Dostoevskogo [On Dostoevsky's «Crime and Punishment»], in *Russkoe obozrenie*, 1890, vol. II, book III, pp. 155–186. Available at: http://dugward.ru/library/merejkovskiy/merejkovskiy_dostoevskiy.html

8. Gachev, G.D. *Kosmo-psikho-logos. Natsional'nye obrazy mira* [Cosmo-psycho-logic national images of the world]. Moscow, 1995. 511 p.

9. Berdyaev, N.A. *Mirosozertsanie Dostoevskago* [Ideology of F.M. Dostoevsky]. Praha: The YMCA Press, 1923. 238 p.

10. Likhachev, D.S. V poiskakh vyrazheniya real'nogo [In search of expressing the real], in *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya, vyp. 1* [Dostoevsky. Materials and research, iss. 1.]. Leningrad: Nauka, 1974, pp. 5–13.

11. Dostoevskiy, F.M. Besy [The Devils], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 10* [The Complete works in 30 vol., vol. 10]. Leningrad: Nauka, 1974. 519 p.

12. Yukhnovich, Yu.V. Starorusskie realii v romane F.M. Dostoevskogo «Brat'ya Karamazovy» [Old Russian realities in Dostoevsky's novel «The Brothers Karamazov»], in *Yazykoznanie i literaturovedenie*, 2017, book 4, pp. 141–162.

13. Traver, P.V. Istoriya i obraz kabaka i traktira v russkoy kul'ture. Ch. 1. Ob istorii kabaka na Rusi i traktira v Rossii [The history and the image of the tavern in Russian culture. Part 1. The history of taverns in Russia], in *Istoriya i sovremennost'*, 2013, book 1, pp. 90–109.

14. Dostoevskiy, F.M. Prestuplenie i nakazanie [Crime and Punishment], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 6* [The Complete works in 30 vol., vol. 6]. Leningrad: Nauka, 1973. 423 p.

15. Tashlykov, S.A. Khronotop traktira v khudozhestvennom mire A.I. Kuprina [The chronotope of the tavern in the arctic world of Alexander Kuprin], in *Sibirskiy filologicheskiy zhurnal*, 2010, book 1, pp. 39–46.

16. Dostoevskiy, F.M. Dnevnik pisatelya. Stat'i i zametki [A Writer's Diary. Articles and Notes], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 21* [The Complete works in 30 vol., vol. 21]. Leningrad: Nauka, 1980. 551 p.

17. Gershel'man, K.K. «Bunt» Ivana Karamazova [The «revolt» of Ivan Karamazov], in *Mosty. Literaturno-khudozhestvennyy i obshchestvenno-politicheskiy al'manakh*. München: Verlag ZOPE, 1960, pp. 214–229.

18. Vlashchenko, V.I. Zagadki i tayny v khudozhestvennom mire Dostoevskogo (Tragicheskaya sud'ba Marmeladovykh) [Mysteries and secrets in Dostoevsky's artistic world (The tragic fate of the Marmeladovs)], in *Neva*, 2017, book 11, pp. 224–246.

19. Dostoevskiy, F.M. Brat'ya Karamazovy [The Brothers Karamazov], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 15, kn. 11–12* [The Complete works in 30 vol., vol. 15, book 11–12]. Leningrad: Nauka, 1976. 619 p.

20. Mednis, N.E. *Poetika i semiotika russkoy literatury* [Poetics and semiotics of the Russian literature]. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2011. Available at: <https://iknigi.net/avtor-nina-mednis/72448-poetika-i-semiotika-russkoy-literatury-nina-mednis.html>

21. Kasatkina, T.A. Kategoriya prostranstva v vospriyatii mira lichnosti tragicheskoy miroorientatsii (Raskol'nikov) [The category of space in the perception of a person with a tragic worldview (Raskolnikov)], in *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky. Materials and research.]. Saint Petersburg: Nauka, 1994, issue 11, pp. 81–88.

22. Stepun, F.A. *Vstrechi. Dostoevskiy. L. Tolstoy. Bunin. Zaitsev. V. Ivanov. Belyy. Leonov* [Encounters. Dostoevsky. L. Tolstoy. Bunin. Zaitsev. V. Ivanov. Bely. Leonov]. München: Tovarishchestvo zarubezhnykh pisateley, 1962. 202 p.

23. Saraskina, L.I. Metafizika protivostoyaniya v «Brat'yakh Karamazovykh» [The metaphysics of confrontation in “The Brothers Karamazov”], in *Roman F.M. Dostoevskogo «Brat'ya Karamazovy»*. *Sovremennoe sostoyanie izucheniya* [The Novel by F. M. Dostoevsky “The Brothers Karamazov”. Contemporary state of study]. Moscow: Nauka, 2007, pp. 523–564.

24. Fokin, P.E. Poema Ivana Karamazova «Velikiy Inkvizitor» v ideynoy strukture romana F.M. Dostoevskogo «Brat'ya Karamazovy» [Ivan Karamazov’s poem “The Great Inquisitor” in the ideological structure of Dostoevsky’s novel “The Brothers Karamazov”], in *Roman F.M. Dostoevskogo «Brat'ya Karamazovy»*. *Sovremennoe sostoyanie izucheniya* [The Novel by F. M. Dostoevsky “The Brothers Karamazov”. Contemporary state of study]. Moscow: Nauka, 2007, pp. 116–136.

25. Bem, A.L. Tayna lichnosti Dostoevskogo [The secret of Dostoevsky’s personality], in *Pra-voslavie i kul'tura* [Orthodoxy and Culture]. Berlin: Russkaya kniga, 1923, pp. 181–196.

26. Florovskiy, G.V. Tri uchitelya. Iskanie religii v russkoy literature devyatnadsatogo veka [Three teachers. The search for religion in 19th-century Russian literature], in *Vestnik RKhD*, 1973, book 2–3–4, pp. 108–121.

27. Torop, P. *Dostoevskiy: istoriya i ideologiya* [Dostoevsky: history and ideology]. Tartu: Tartu University Press, 1997. 170 p.

28. Dostoevskiy, F.M. *Ispoved' Stavrogina. Tri nenapechatannye glavy iz romana «Besy»* [Stavrogin’s confession. Three unpublished chapters from the novel “The Devils”]. München: Orchis Verlag, 1922. 52 p.

29. Florenskiy, P.A. *Detyam moim. Vospominaniya proshlykh dney. Genealogicheskie issledovaniya. Iz Solovetskikh pisem. Zaveshchaniye* [To my children. Memories of days gone by. Genealogical studies. From the letters from Solovetsk. The will]. Moscow: Moskovskiy rabochiy, 1992. 560 p.

УДК 130.2:82:27
ББК 83.3(2)53:87.3(2)522

Александр Леонидович Рычков

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

Александр Блок между Вл. Соловьёвым и Е.В. Аничковым: драма А. Блока «Роза и Крест» и наследие западного эзотеризма

*Статья третья**

Аннотация. В третьей статье цикла, посвященного теме «А. Блок и Вл. Соловьёв», рассмотрена репрезентация наследия западного эзотеризма в драме А. Блока «Роза и Крест» на примере обращения поэта к темам иоахимизма и катаризма, в т.ч. неомифологической связи катаров с легендой о Св. Граале. Анализируется влияние на символизм драмы историософии Вл. Соловьёва и эстетики Е.В. Аничкова в ракурсе переосмысления этих тем. Показано, что драма Блока глубоко переплетается с неомифологическими концептами «французской школы» западного эзотеризма, широко обсуждавшимися в кругу русских символистов, например, в связи с творчеством Сара Пеладана. Делается вывод о влиянии на символизм драмы работ Вл. Соловьёва и убеждений Е.В. Аничкова, связанных со средневековым мистицизмом. Приведена обширная библиография.

Ключевые слова: драма «Роза и Крест», научное наследие Е.В. Аничкова, русский символизм, эсхатология французского Средневековья, религиозная философия, историософия Вл. Соловьёва, иоахимизм, западный эзотеризм

Aleksandr Leonidovich Rychkov

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

Alexander Blok between Vl. Solovyev and E.V. Anichkov: A. Blok’s drama “The Rose and the Cross” and the legacy of Western esotericism

Article three

Abstract. In the third article of the series publications on the topic “A. Blok and Vl. Solovyov”, the author considers the representation of the heritage of Western esotericism in Blok’s drama “The Rose and the Cross” on the example of the poet’s appeal to the themes of Joachimism and Catharism, including the neo-mythological connection of the Cathars with the legend of the Holy Grail. The author analyzes the influence of V.V. Solovyov’s historiosophy and E.V. Anichkov’s aesthetics on the symbolism of the drama from the perspective of rethinking these themes. It is shown that the drama of Blok is deeply

* Статья вторая – см. Соловьёвские исследования. Выпуск 3(67) 2020. С. 107–120.

intertwined with the neo-mythological concepts of the "French school" of Western esotericism, which were widely discussed in the circle of Russian symbolists, for example, in connection with the work of Sar Peladan. The conclusion is made about the influence on the symbolism of the drama of the works of V. Solovyov and the beliefs of E. V. Anichkov associated with medieval mysticism. An extensive bibliography is provided.

Key words: drama "The Rose and the Cross", academic heritage of E.V. Anichkov, Russian symbolism, eschatology of the Middle Ages in France, religious philosophy, Vl. Solovyev's historiosophy, Joachimism, Albigensian crusade, Western esotericism

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.1.095-111

*Драма «Роза и Крест» в контексте учения Иоахима Флорского
и предреформаторских религиозно-мистических движений его времени*

Несомненно, что Блоку был знаком, по крайней мере с университетских времен, *il calabrese abbate Joacchino di spirito profetico dottato* – «Вещий Иоахим, который был в Калабрии аббатом» (Данте. Рай, XII, 140)¹. Так, в библиотеке Блока сохранилась книга видного немецкого специалиста по истории Реформации Фридриха фон Бецольда «История реформации в Германии» (Т. 1)², где, по наблюдению Т.В. Игошевой: «...на странице 12 и далее <...> говорится о "произведениях калабрийского аббата Иоахима, возвещавшего ни что иное, как коренную революцию, уничтожение испорченной церкви и идеально монашеский век святого духа"»³. Было показано, что пометы Блока в этой книге свидетельствуют о его интересе к иоахимитскому и альбигойскому движениям, как отражающим эту «коренную революцию» в «испорченной церкви»⁴. Относительно иоахимизма Блок подчеркивает в книге Бецольда (там же, на с. 130) мысль о том, что основания религиозных взглядов апокалиптического движения XIV в. находились в «иоахимитских представлениях о наступающем веке святого Духа и победоносной борьбе избранных с антихристом»⁵. Однако следует согласиться с выводами Т.В. Игошевой о том, что актуализированная Вл. Соловьевым и Мережковским идея Иоахима Флорского «очень скоро <...> становится общим достоянием русских символистов <...> Наиболее важным и первостепенным источником, под влиянием которого Блок оформлял свои предчувствия грядущего человека, были не рассуждения Мережковского (уст-

¹ Данте Алигьери. Божественная комедия / пер. М. Лозинского. М., 1967. С. 367 [1].

² Бецольд Ф. История реформации в Германии: в 2 т. Т. 1: пер. с нем. СПб. [2] (см.: Библиотека А.А. Блока. Описание: в 3 кн. Л., 1984. Кн. 1. С. 40–69 [3]).

³ См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М., 2013. С. 168 [4].

⁴ Комментированное описание тематических помет в книге Бецольда см.: Рычков А.Л. Исторический и религиозный фон драмы «Роза и Крест» в университетском круге общения и чтения А. Блока // Шахматовский вестник. Вып. 14. М., 2017. С. 55–56 [5].

⁵ Там же. С. 55.

ные или письменные), не сочинения Иоахима Флорского, а работы Вл. Соловьева» [4, с. 168]. В действительности, несмотря на близкий кризисному мироощущению Серебряного века визионерский апокалиптизм Иоахима Флорского, житнетворческое значение для Блока имела лишь софийная версия тринитарной метафизики, переосмысленная в трудах Вл. Соловьева, которая в последнее время становится предметом все более пристального внимания исследователей⁶. Таким образом, правильное говорить об опосредованной рецепции Блоком идей Иоахима через историософские представления Вл. Соловьева и знакомство с неохристианским учением в его иоахимовской транскрипции Д.С. Мережковского о Третьем Завете и софийной (= Святого Духа) эпохе Иоанна⁷.

Именно в «соловьевском» видении предсказанной Иоахимом приближающейся «иоанновой эпохи» Св. Духа как софийной – истолковывали С. Соловьев и А. Белый стихи Блока «Я их хранил в приделе Иоанна...» (1902)⁸. Можно предполагать, что, сопоставляя со своею современностью другую кризисную эпоху, в которой альбигойское столкновение с католичеством уготовляло новый религиозно-философский этап протестантской Реформации христианства, Блок усматривает параллели в ревизии исторического христианства в эпоху Серебряного века и исканиях «нового человека», особо значимых в мировоззрении поэта⁹. В этом сопоставлении он исходил из тринитарной исто-

⁶ Обзор и библиографию вопроса см.: Рычков А.Л. Владимир Соловьев и антихристы Иоахима Флорского // Соловьевские исследования. 2018. Вып. 3 (59). С. 6–42 [6].

⁷ См. дневниковую запись Блока от 11 сент. 1918 г.: «...родство с мыслью о плененной Мировой Душе (Святой Дух Оригена), которую лелеял последний – Вл. Соловьев (см. IX, 19 и многие другие места)» (см.: Блок А.А. Дневники // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 7. М., 1963. С. 347 [7]. Согласно комментарию Т.В. Игошевой), «...“Святой Дух Оригена” <...> отсылка к соловьевской статье о Мировой Душе для энциклопедии Брокгауза и Ефрона, которая заканчивается строками: “Так как здесь Мировая Душа обозначается как третья начальная ипостась всего существующего, то некоторые церковные писатели (особенно Ориген и его последователи) ошибочно отождествляли ее с третьим лицом Св. Троицы” <...> Блок вслед за последователями Оригена склонен был отождествлять Мировую Душу со святым Духом <...> Блоку было свойственно сближать собственно христианскую идею Святого Духа с платоновской идеей Мировой Души» [4, с. 78–79]. Таким образом, для Блока учение аббата Иоахима о третьем состоянии Святого Духа и Вл. Соловьева о третьей духовной эпохе Софии имели один и тот же духовный смысл.

⁸ См. об этом, напр.: Белый А. Собрание сочинений. Воспоминания о Блоке. М., 1995. С. 59, 79, 121–122 [8]. По критическому свидетельству А. Белого, для Блока периода написания этого стихотворения «Иисус – <...> не Логос Иоанна: <...> А.А. вкладывает логическое начало мира в Софию» (там же. С. 39). В стихотворении Блока, написанном от имени «рыцаря придела Иоаннова» (там же. С. 79, 417, 428 и др.), придел ап. Иоанна переосмысливается в софийном ключе согласно иоахимитской аналогии «эпохи Иоанна» как эпохи Св. Духа, почерпнутой Вл. Соловьевым, и удивительным образом перекликается с символикой «третьего придела» в ранних стихах самого Вл. Соловьева, которая иллюстрирует связь идей философа о Софии с тринитарной историософией и (в ракурсе «Третьего Завета») связана с особым поклонением третьей ипостаси, Св. Духу, (см. об этом: Соловьев Вл. Наброски стихотворений и лекций конца 1870 – начала 1880 годов из папки «Бог есть всё» // Соловьевские исследования. 2020. Вып. 1 (65). С. 18–22 [9]).

⁹ По заключению В.Н. Быстрова, необходимо учитывать, что «идея Преображения мира» и «нового человека» «была не менее, а может быть, и более значима для Блока, чем идея “пути”»

риософии Вл. Соловьёва о приближении нового «иоаннова» времени софийного Святого Духа, перекликающейся с учением Иоахима Флорского¹⁰ и частично опиравшейся на идейное наследие последователей калабрийского аббата.

Рассмотрению воплощения воспринятой через Соловьёва тринитарной историософии Иоахима Флорского в «подспудном смысле» религиозно-исторического фона драмы «Роза и Крест» (далее – *PK*) мы уделили внимание в отдельной работе¹¹. Новым фактом, подтверждающим правомерность такого подхода, вероятно, можно считать мнение «научного консультанта» *PK* Е.В. Аничкова о соловьёвском контексте интереса Блока к средневековому мистицизму¹². Для Аничкова *PK*, в духе представлений Вл. Соловьёва «об упадке средневекового миросозерцания», возрождает прерванную линию мистицизма Средневековья¹³.

Необходимо отметить и убежденность Аничкова в иоахимитском символизме цикла «Ланселот-Грааль», из которого Блок заимствовал многочислен-

(см.: Быстров В.Н. Между утопией и трагедией: Идея Преображения мира у русских символистов. М., 2012. С. 43 [10]).

¹⁰ Перекличка историософской концепции Третьего завета у Иоахима Флорского и Вл. Соловьёва показана в диссертации иеромонаха Лаврентия (Собко), выводы которого иллюстрируют задачи нашего исследования применительно к Блоку: «Оба мыслителя современную им историю описывают как переходный этап к эпохе третьего завета, эпохе Святого Духа. По убеждению обоих, главный субъект нарождающейся эпохи – особые люди: носители *intelligentia spiritualis* <...> их образ жизни есть <...> утверждение приоритета внутренней духовности над практическими достижениями предыдущей христианской эпохи. Такие люди, с точки зрения мыслителей, становятся главной преобразующей силой истории» [11, с. 14]. По нашему мнению, это убеждение нашло отражение в образе Гаэтана, которого Блок определяет в драме как *instrumentum Dei*. Само именование Гаэтана «Рыцарь-Грядущее» в ранних версиях пьесы является, по нашему мнению, аллюзией на блоковский образ Вл. Соловьёва, воспринятый поэтом в контексте его тринитарной историософии (т.е. как образ рыцаря-монаха из наступающей эпохи Третьего Завета – в учении Иоахима действительно принадлежащей сословию монахов) (см. об этом подробно: Рычков А.Л. «Рыцарь-монах» и «Рыцарь-странник»: Вл. Соловьёв и драма А. Блока «Роза и Крест» // Соловьёвские исследования. 2013. Вып. 4 (40). С. 173–185 [12]).

¹¹ См. главу «Историософия Иоахима Флорского и альбигойский контекст драмы» в цитированной выше работе (см.: Рычков А.Л. Исторический и религиозный фон драмы «Роза и Крест» в университетском круге общения и чтения А. Блока. С. 36–48). Вопрос о рецепции и осмыслении младосимволизмом соловьёвской триадологии в мифопоэтических и диахронических категориях, соединяющих прошлое и будущее с современностью, впервые поставила З.Г. Минц, по заключению которой: «Соловьёвский миф о становлении мира определил и ряд существенных поэтических представлений русского символизма: <...> эсхатологические чаяния и надежды на “новый век”. <...> Организация мифологического нарратива подчиняется и соловьёвскому представлению о триадичности (трехэтапности) всякого развития <...> Эта концепция движения сосуществует и сложно соотносится у символистов, по сути, с глубоко отличной от нее идеей триадического развития мира (по В. Соловьёву)» (см.: Минц З.Г. О некоторых «неомифологических» текстах в творчестве русских символистов // Блоковский сборник III. Тарту, 1979. С. 86, 88 [13]).

¹² См. об этом: Рычков А.Л. Александр Блок между Аничковым и «Евгением Васильевичем»: Статья вторая // Соловьёвские исследования. 2020. Вып. 3 (67). С. 107–120 [14].

¹³ Там же. С. 114–115.

ные образы и мотивы в начальный период работы над сюжетом и текстом *PK*¹⁴. В многочисленных публикациях 1920–1930-х гг. о катаро-иоахимитском ракурсе легенды о Св. Граале Аничков привлекает идеи Иоахима Флорского, во многом перекликающиеся с историософией Вл. Соловьева, переработавшего их в контексте современности¹⁵. Более того, Аничков рассматривает учение Иоахима именно в ракурсе соловьевской эстетики и историософии. Например, уделяет особое внимание малосущественному в учении Иоахима предсказанию в «Книге Соответствий» о роли восточного христианства в становлении эпохи Святого Духа, которое, однако, служит для Соловьева основанием мессианистических представлений об особом призвании России в эсхатологическом движении мирового процесса к Вечному Завету вселенского общества. В статье о рыцаре Галааде Аничков пишет в этой связи:

«Иоахим Флорский проповедовал третье состояние (*status*) христианства <...> Это состояние является царством Святого Духа, тогда как два предыдущих принадлежали Богу Отцу и Иисусу Христу. Новое состояние предстает также эрой св. Иоанна <...> Но не из Рима грядет возрождение Христианства. Оно придет именно с христианского Востока, где, невзирая на великий раскол, сохранилась более чистая вера» [16].

Несомненно, что и «рыцарь придела Иоанна» (как называл Блока в воспоминаниях о нем А. Белый), и Аничков разделяли соловьевскую историософию Третьего Завета, являясь выразителями той хилиастической традиции модернистской религиозной мифологии Серебряного века (тринитарной историософии «нового религиозного сознания» русского символизма), которую впоследствии Аничков, Вяч. Иванов и Мережковский попытались, каждый по-своему, интегрировать через свое творчество «в принципиально иной культурный контекст Европы межвоенного периода», как отметил В.В. Полонский на примере «позднего Мережковского» в монографии «Мифопоэтика и динамика жанра в русской литературе конца XIX – начала XX века»¹⁶. Исследователь назвал Иоахима Флорского «идейным “пращуром” русского писателя», а попытки такой интеграции оценил как «интересный социокультурный феномен», который нуждается «во всестороннем обстоятельном исследовании»¹⁷.

В столь же всестороннем исследовании нуждается опосредованное Блоком через интуиции Вл. Соловьева и влияние Е.В. Аничкова отражение в драме

¹⁴ См. об этом подробнее: Рычков А.Л. К франкоязычным источникам мистериального сюжета драмы «Роза и Крест» (романный цикл «Ланселот Озерный») // Александр Блок: Исследования и материалы. СПб., 2020. Т. 6. С. 188–216 [15].

¹⁵ См. об этом подробнее: Рычков А.Л. Владимир Соловьев и антихристы Иоахима Флорского. 2018. Вып. 3 (59). С. 6–42.

¹⁶ Полонский В.В. Мифопоэтика и динамика жанра в русской литературе конца XIX – начала XX в. М., 2008. С. 226 [17].

¹⁷ Там же. С. 147, 226.

«Роза и Крест» ряда специфических черт средневековых мистико-религиозных движений, в т.ч. спиритуалистических представлений о трех эпохах и неомифологической связи катаров с легендой о Св. Граале, хорошо известных в символистском кругу и парамасонских обществах того времени. Остановимся на этом вопросе подробнее.

Блок и Аничков-посвященный

Можно предполагать, что встречи и консультации Блока с Аничковым, как и сходство их отношений к соловьевскому учению о средневековье, во многом предопределили представления Блока не только о фольклорном, но и о религиозно-историческом фоне драмы. При этом необходимо иметь в виду, что исследовательский выбор и пропаганда Аничковым ряда вопросов средневековой культуры¹⁸ были связаны с его масонскими убеждениями. Определяя участие Аничкова в работе Блока над *РК*, следует учитывать эту двойственность его статуса, на которую обращают все большее внимание современные исследователи блоковской драмы. Наиболее емко вопрос о двойственном участии в консультировании Блока Аничковым – как ученого и как посвященного масона – формулирует Л. Силард: «Роль Е.В. Аничкова была определяющей для Блока вследствие его профессиональных знаний в области романской филологии, мифопоэтики и фольклора, а также истинной погруженности в культуру Лангедока и Прованса, о чем свидетельствуют записи самого Блока. Другое, о чем ни Жирмунский, ни записи Блока почти не свидетельствуют, но что не трудно реконструировать, – это посвященность Е.В. Аничкова в эзотерические проблемы “Розы и Креста”, поскольку Аничков был активным масонским деятелем, прекрасно сведущим также в истории розенкрейцерства» [18, с. 34]¹⁹.

Действительно, Аничков являлся одним из инициаторов возрождения масонства в России. Он член-основатель московской ложи «Возрождение» Великого Востока Франции (ВВФ) (с 1907) и белградской ложи «Максим Ковалевский» (1926), названной именем близкого товарища, приведшего его в масонство (через ложу «Космос» ВВФ в 1905 г., где в 1906 г. Аничков был возведен в 3^о мастера). В Петербурге Аничков состоял членом ложи ВВФ «Полярная звезда» (1907–1909). После раскола русского масонства он присоединился к дистанционировавшейся группе М.М. Ковалевского. В эмиграции Аничков был аф-

¹⁸ Например, катаро-манихейская тема, которую Аничков после возвращения из Парижа привлекал в своих выступлениях и работах к месту и не к месту, поскольку был убежден в живучести традиций манихейства в Европе. Можно уверенно предполагать, что и тема легенды о Св. Граале, которой Аничков посвятил более десятка своих работ, волновала его и как ученого, продолжающего «граалеведческие» работы своего учителя, и как «посвященного» масона, поскольку со времен В. фон Эшенбаха история Грааля связывается с «рыцарями Иерусалимского Храма», тамплиерами и является важным элементом масонского мифа (храм Соломона – центральный символ масонства).

¹⁹ Об аспектах этого влияния см. также: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. С. 36–46, 63–64.

филирован в парижскую ложу ВВФ «Братство народов» (с 1918), а после окончательного переезда в Белград присоединился к ложе «Слога, Рад и Постоянство» («Дружба, Труд и Постоянство», с 1924)²⁰.

По свидетельствам современников, Аничков не скрывал своего масонства. Так, М. Кузмин вспоминает о своей давней попытке вступить в масонство через посредничество Аничкова: «...я масонами интересовался, а одно время даже конкретно отыскивал кого-нибудь, кто мог бы меня туда ввести. Попал я на добрейшего Евг. Вас. Аничкова; этот знающий, но легкомысленный и наивный человек, так ясно всем намекал, что он масон, что я сказал ему прямо о своем желании» [21, с. 110]²¹.

Работы Аничкова о рецепции идей катаризма и иоахимизма легендой о Святом Граале в цикле «Ланселот-Грааль» продолжают и развивают исследования А.Н. Веселовского. Однако его «заветный» интерес к теме был несомненно также связан с символистскими взглядами и «масонским ученичеством», поскольку в инициатических ритуалах Древнего и Принятого Шотландского Устава важную роль играет символизм рыцарского поиска и самого Грааля: в работавшую именно по этому уставу парижскую ложу «Космос» Аничков вошел в 1905 г. Аничков полагал, что масонство сохранило символическое понимание древних ритуалов и легенд, прямо или косвенно обращаясь к этим представлениям в целом ряде своих работ. Так, в очерке «Западная литература и славянство» (Кн. 2, 1926) из идейных достижений «двух самых западных стран, Англии и Франции», которые к XVIII в. «вкрутились во все роды литературы» и стали «первым комом» экспансии на восток западных культурно-исторических течений, Аничков выделяет масонство как «особое возрождение <...> которому суждено было стать важным вкладом в Просвещение»²². По убеждению Аничкова, через «влияние масонства на литературные события, особенно на востоке Европы, на Руси» в литературу и общественную жизнь входят «ритуалы и символы, восходящие к далекой древности. В этом смысле настало их возрождение»²³.

²⁰ Фактологическая сторона «масонского ученичества» Аничкова от Парижа до Белграда (1905–1935 гг.) исследована в ряде статей польского историка Л. Хасса (см., напр.: Hass L. The Russian Masonic Movement in the Years 1906–1918 // Acta Poloniae Historica. 1983. Vol. 48. P. 104–107 [19]), а также подробно описана российским историком масонства А.И. Серковым, в особенности см.: Серков А.И. История русского масонства XX века: в 3 т. Т. 1. СПб., 2009. (Индекс) [20]).

²¹ Комментарии к свидетельству см.: Серков А.И. История русского масонства XX века: в 3 т. Т. 1. С. 172.

²² См.: Аничков Е.В. Западные литературы и славянство. Новые сношения. XVI–XVIII вв. Прага, 1926. Кн. 2. С. 257 [22]. Судя по ряду очевидных для исследователей масонства признаков, в этих очерках Аничков опирается на свои масонские доклады, что свидетельствует об окончательном сближении научных и эзотерических интересов мыслителя в этот период. Такое сближение возможно объясняет дальнейший выбор Аничковым катаро-иоахимитского ракурса исследований легенды о Св. Граале в качестве предмета своей научной деятельности как профессора средневековой французской литературы на последующее десятилетие.

²³ См.: Аничков Е.В. Западные литературы и славянство. С. 266, 261.

Таким образом, Аничков косвенно связывает специфическое символическое мировоззрение масонства с литературным символизмом. Это означает, что багаж парижских «*Impressions maçonniques*» («масонских впечатлений») Е.В. Аничкова несомненно должен быть учтен исследователями при оценке вопроса «Блок и Аничков», в особенности в ракурсе связанных с масонским мифом взглядов последнего на события средневековой истории, непосредственно описываемые Блоком в *РК*. Тема эта предполагает специальное рассмотрение. Однако мы можем отметить ряд модных в начале XX века во французских парамасонских кругах идей из открытых источников, которые близки к обсуждаемой теме. Так, в романах французского писателя-символиста и критика, мартиниста Жозефа («Сара») Пеладана (1858–1918), который известен также своей попыткой возрождения ордена розенкрейцеров²⁴, производится, в частности, объединение символики эмблемы Розы и Креста с Граалем, возрождение иоахимитской историософии, а также оригинальное истолкование «альбигойского» символизма легенды о «Парсифале» (в рецепции Вагнера): Монсегюр, как обитель Св. Грааля, и есть вагнеровский Монсальват, утверждал Пеладан²⁵. В своей рецензии 1906 г. на книгу Пеладана «От Парсифаля до Дон-Кихота: секрет трубадуров» (Paris, 1906) М. Волошин дает следующую характеристику взглядов автора (отметим, что со слов о Прекрасной Даме эту характеристику можно применить и к образу Гаэтана в *РК*):

«Ж. Пеладан <...> делает смелый опыт проследить историю развития этой тайной доктрины средневекового искусства через все ее этапы: от легенды о рыцарях св. Грааля, воплощенной французским рыцарем Гюгом де Пайеном в ордене Тамплиеров, и от “Радостной Науки” трубадуров до социальных требований франк-масонских корпораций <...> “*La gaea scienza*” трубадуров – это мистическая сторона христианства, осужденная католической церковью. <...> “Прекрасная Дама” трубадуров – это всегда мистическая доктрина. Трубадуры исчезают вместе с истреблением альбигойцев. Во время борьбы они все на стороне альбигойцев. <...> Трубадуры были мистическими революционерами, боровшимися с официальным католичеством...» [23, с. 625–630].

Известно, что М.А. Волошин был посвящен в масоны в том же 1905 г., когда и Е.В. Аничков, в парижской ложе «Труд и Истинные Верные Друзья» (*Travail et Vrais Amis Fidèles n° 137*) Великой Ложи Франции (ВЛФ). Идейным руководителем ложи, в которую вступил Волошин и где, в итоге, получил па-

²⁴ Сперва как сооснователь «Каббалистического Ордена Розы и Креста», а затем отдельного – под названием «Католический Розенкрейцерский Орден Храма Грааля», главой которого он стал.

²⁵ «Художественная литература и история в этом отношении отвечают друг другу необыкновенным параллелизмом: разве в ордене Храма не исполняется орден Грааля, и не имеет ли Монсальват настоящее имя – Монсегюр?» (Péladan J. *Le Secret des troubadours. De Parsifal à Don Quichotte*. Paris, 1906. P. 46 [24]).

тент Мастера, был Освальд Вирт²⁶: известная фигура французского эзотеризма, автор книг по герметическому символизму (повлиявших на воззрения Волошина) и новым канонам ученичества, в период парижского масонства Волошина занимавший некоторое время пост генерального секретаря ВЛФ (1908). Однако ранее О. Вирт совместно с философом-мистиком С. де Гуайта и тем же Ж. Пеладаном выступил сооснователем «Каббалистического Ордена Розы и Креста». Как мы видим, в то время грань между регулярным масонством и парамасонскими движениями была зыбкой на уровне их ведущих представителей, а очерченный Пеладаном круг идей был хорошо известен по обе стороны этой грани. И те же, обсужденные выше, средневековые темы, к которым обращался Пеладан, со временем становятся предметом рассмотрения в работах Е.В. Аничкова: по всей видимости, как своеобразной попытки примирения и соединения эзотерической и научной школ в актуализации своего мировоззрения.

Исследователями ранее отмечалось, что «народнические идеи “шестидесятников” и какие-то постулаты марксизма в мировоззрении Е.В. Аничкова уживались с масонством»²⁷. Своеобразное пояснение этой особенности натуры Аничкова мы находим в характеристике, которую Вяч. Иванов дает своему единомышленнику в проекте статьи об Аничкове для словаря С.А. Венгерова: «Интеллектуальный облик А<ничкова> характеризуется своеобразным совпадением общественных и теоретических интересов, придающим его многосторонности внутреннее единство и приводящим все его искания в тесную связь с жизнью <...> [Аничков] не может успокоиться на научных схемах, не внося в них живой задушевности и какой-то лирической безудержности, – на позитивизме, не спасаясь от него, чрез формулы имманентизма, к какому-то религиозному синтезу своего эволюционного мирозерцания; <...> этот реалист естественно становится “реалистическим символистом”» [26, с. 194–195].

Таким образом, взгляд через «масонскую призму» позволяет рассмотреть возможные неявные и обусловленные отмеченным синкретическим мировоззрением Аничкова приоритеты в выборе тем исследования, которые далее он как ученый проводил со всей скрупулезностью и вниманием к разнообразным источникам, свойственным школе А.Н. Веселовского. Данный ракурс также контурнее очерчивает источники и контекст представлений западного эзотеризма, широко обсуждавшихся в околосимволистских кругах, в том числе с участием Аничкова. В свою очередь, этот контекст частично объясняет сходство тем «инициатического сюжета» *PK* с научными и мировоззренческими интересами Аничкова, относящимися к проблематике альбигойского влияния

²⁶ О. Вирт (Oswald Wirth, 1860–1943) – автор обновленного ритуала для ученика и уставов регулярного масонства, основатель и редактор посвященного обновлению масонства в символическом понимании своих ритуалов журнала *Le Symbolisme* (1912–1971 гг.), член Верховного Совета французского Древнего и Принятого Шотландского Устава (AASR). Сохранилась переписка Волошина с О. Виртом (готовится автором к публикации).

²⁷ См.: Иванова Т.Г. Русская фольклористика начала XX века в биографических очерках: Е.В. Аничков (и др.). СПб., 1993. С. 13 [25].

на формирование легенды о Св. Граале²⁸. С обозначенной сферой интересов Аничкова совпадает одна из глубоких символических тем драмы Блока – альбигойцы-«кафары», угрожающие из Монсегиора «квадратным людям» в соседнем замке Арчимбаута, а параллели главных героев драмы с персонажами легенды о Св. Граале в настоящее время могут быть убедительно прослежены²⁹. Все это позволяет по-новому взглянуть на дискурс общения Блока с Аничковым вне традиционно рассматриваемых в связи с созданием *PK* записей его научной консультации у Аничкова.

Александр Блок между Вл. Соловьёвым и Е.В. Аничковым

В заключение необходимо отметить, что внимание Блока к истории альбигойского крестового похода возникло уже на самых первых подступах к проекту пьесы (тогда еще балетного либретто), до майской консультации у Аничкова. В марте 1912 г. Блок покупает и к концу апреля прочитывает³⁰ провансальский роман XIII века *Flamenca* в комментированном переводе Поля Мейера, где отмечает знаком «NB» отсылку к описанию обряде *consolamentum* у катаров и литературе о них³¹. Немногом ранее, 28 февраля 1912 г., Блок приобретает «Dictionnaire universel d'histoire et de géographie [Универсальный словарь по истории и географии]» (Paris, 1884) М.Н. Буйе³², по которому изучает, а затем тщательно выверяет используемые исторические детали времен альбигойского крестового похода. Позднее, уже в имении Шахматово, Блок более обстоятельно восстанавливает историческую картину начала альбигойского крестового похода и делает тематические выписки в рабочую тетрадь по драме *PK* из трудов немецких историков Ф.К. Шлоссера

²⁸ Эта проблематика нашла обширное отражение в итоговой монографии «Joachim de Flores et les milieux Courtois» (Roma, 1931) и целом ряде работ Аничкова эмигрантского периода. В них Аничков последовательно развивает взгляды А.Н. Веселовского, сформулированные в магистерской диссертации 1872 г. Poleмический тезис этих работ Аничкова состоял в том, что именно через движение альбигойцев заимствованные ими через павликиан и манихеев раннехристианские апокрифические сказания были донесены и вновь привиты в средневековую куртуазную культуру, что нашло отражение и в становлении легенды о Св. Граале. Следуя за Веселовским, Аничков кратко формулирует этот тезис еще в 1894 г. – в статье для «Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона» о теории литературных заимствований: «Много фантастических схем проникли в оборот европейских литератур из христианских апокрифов, когда, напр., они отвечали целям таких пропагандистов, как новоманихейские еретики, богомилы, патарены и альбигойцы. Византия была одним из передаточных пунктов в таком литературном общении...» [27, с. 144].

²⁹ Гипотезы об этих параллелях в этом году получили документальное подтверждение после публикации маргиналий А. Блока в романе «Ланселот Озерный» из средневекового цикла «Ланселот-Грааль», см. [15], а также: Рычков А.Л., Ефимова М.С. Описание помет и маргиналий Блока в издании П. Париса // Александр Блок: Исследования и материалы. СПб., 2020. Т. 6. С. 217–234 [28].

³⁰ См.: Жирмунский В.М. Драма Александра Блока «Роза и крест». Литературные источники // Жирмунский В.М. Теория литературы. Поэтика. Стилистика. М., 1977. С. 271 [29].

³¹ Публикацию этих помет см.: [15, с. 191–192].

³² См.: Библиотека А.А. Блока. Описание: в 3 кн. Кн. 3. Л., 1986. С. 39 [30].

и О. Йегера. Поскольку критическое издание этих выписок до настоящего времени отсутствует, оно представлено в Приложении 2 с факсимиле рукописи, конкордансом и комментариями.

Из рассмотренных в статьях и приложениях нашего цикла обращений Блока в драме *РК* к историко-культурным темам Средневековья, привлекавшим заинтересованное внимание Вл. Соловьева и Е.В. Аничкова, можно сделать вывод о том, что, как отмеченные И.С. Приходько нередкие беседы «на профессиональные и общечеловеческие темы в период создания драмы»³³, так и споры «как всегда, о славянстве, о “желтизне”, о религии» с «Евгением Васильевичем», упоминаемые в «Дневниках» А. Блока³⁴, несомненно обогащали источники³⁵ и оттачивали средневековую метафорику итогового текста драмы *РК*. Однако не оказали на нее, вне научной консультации Аничкова, какого-либо заметного «качественного» влияния, в том числе и потому, что, за исключением ритуальных таинств, внеакадемический багаж *impressions maçonniques* ученого и без того находил живую перекличку во внутрисимволистских спорах и исканиях того времени, живом интересе к посвятителю розенкрейцерской традиции. Так, внимание Блока к близким сердцу, а затем и научному перу Аничкова темам альбигойского движения и легенды о Св. Граале возникло уже на начальном этапе замысла, до его изложения ученому. Ставший источником мистериального сюжета драмы роман «Ланселот Озёрный» из средневекового цикла «Ланселот-Грааль» Блок приобретает и прочитывает на 2/3 с множеством заметок также до майской консультации с Аничковым³⁶, на которой делится с ученым своими замыслами о будущем сочинении. И наконец, «подспудно» заложенную в *РК* эсхатологию иоахимизма Блок неразрывно воспри-

³³ Приходько И.С. Мифопоэтика А. Блока: (Историко-культурный и мифологический комментарий к драмам и поэмам). Владимир, 1994. С. 48 [31].

³⁴ См.: Блок А.А. Дневники // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. С. 96.

³⁵ Этот вопрос был подробно исследован В.М. Жирмунским в классической монографии по *РК* [29]. Добавим, что, помимо полученной от Аничкова литературы по средневековой тематике *РК* (см. там же, с. 392), Блок в апреле 1912 г. приобрел две книги академика Гастона Париса, у которого проходил стажировку в Париже и к которому в беседах, выступлениях и статьях часто апеллировал Аничков, что могло повлиять на выбор Блока. В книге Париса «La littérature française au Moyen Âge: XIe–XIVe siècle» (Средневековая французская литература XI–XIV вв.) «подчеркнутые или отмеченные на полях места очень многочисленны <...> особенно о Ланселоте, о Персевале и Граале» (там же, с. 264). Книга была продана наследниками Блока (там же, с. 396) и более подробное описание помет отсутствует. Однако необходимо отметить, что в изложении отмеченной Блоком легенды о Св. Граале Г. Парис прослеживает ее происхождение от апокрифического сказания об Иосифе Аримафейском, собравшем в чашу Грааля кровь из ран распятого Христа («Книгу Никодима» с переводом первоначального апокрифа Блок также приобретает, см.: [30, с. 231]), и в итоге главы приходит к заключению, несомненно, не обойденному вниманием Блока, что рассмотренный куртуазный миф: «привязан к тому времени, когда он более, чем когда-либо, приукрашивает “мечту о жизни, более соответствующей душе”, которая и называется поэзией» Paris G. La littérature française au Moyen Âge (XIe–XIVe siècle). 4th ed. Paris, 1909. P. 111 [32].

³⁶ См.: Рычков А.Л. К франкоязычным источникам мистериального сюжета драмы «Роза и Крест» (романный цикл «Ланселот Озерный») // Александр Блок: Исследования и материалы. С. 193, 196.

нимает и осознанно репрезентирует как элемент софийной историософии Вл. Соловьёва, а не исследуемой Аничковым средневековой эстетики. Как было показано в первой статье нашего цикла³⁷, историософская канва драмы *PK*, включая роль катаров («кафаров»), исчерпывающе объясняется, исходя из взглядов Вл. Соловьёва, а определенные параллели с иоакимитскими образами (рыцарь-монах, как представитель «третьей эпохи» и т.д.) появляются лишь в докладах-статьях А. Блока о самом Вл. Соловьёве.

Тем не менее, в заключительной статье цикла на примере Аничкова предпринята попытка очертить тот контекст идей западного эзотеризма, который был как предметом интересов ученого-масона, представлявшего школу А.Н. Веселовского, так и хорошо известен Блоку и другим русским символистам, а также в околосимволистском кругу. К примеру, о творчестве Пеладана, в том числе его видении Монсегюра как замка Св. Грааля, кроме «посвященного» в герметический символизм омонима М. Волошина, не раз писали Эллис, Брюсов и Вяч. Иванов³⁸. В своих мемуарах А. Белый свидетельствовал, что О.М. Соловьёва, подруга и родственница матери Блока, «заинтересовала меня <...> Пеладаном...»³⁹. В свою очередь, А. Блок в письме Э.К. Метнеру от 22 июля 1912 г. провел смелые параллели между отношением Стриндберга к Сару Пеладану и А. Белого к Рудольфу Штейнеру⁴⁰. По нашему мнению, все это свидетельствует о том, что дополнительные эзотерические подтексты событий (в том числе, вокруг омонима «Монсегюр») альбигойского времени из средневекового сюжета драмы *PK*, всесторонне рассмотренные мыслителями французского «крыла» западного эзотеризма XIX – нач. XX вв., были не только известны и понятны Блоку, но и достаточно легко прочитывались кругом русских символистов, в мировоззренческом контексте исканий которых (в том числе, и мистических) видел в то время свои место и роль А. Блок⁴¹.

Благодаря вкратце очерченным нами символам и контекстам *PK*, также входившим в новаторский интертекст общеевропейского эзотерического дискурса начала XX в., драма Блока включается современными европейскими исследователями западного эзотеризма в число образчиков «подлинно эзотериче-

³⁷ См.: Рычков А.Л. «Рыцарь-монах» и «Рыцарь-странник»: Вл. Соловьёв и драма А. Блока «Роза и Крест». С. 178–183.

³⁸ См., напр.: Иванов Вяч. [Рец.] Péladan. Sémiramis. Tragédie en quatre actes. Paris 1904. Mercure de France. 1 fr. // Весы. 1904. № 9. С. 54–55 [33].

³⁹ Белый А. На рубеже двух столетий. М., 1989. С. 353 [34].

⁴⁰ Неизданная переписка А. Блока и Э.К. Метнера / публ., предисл. и коммент. А.В. Лаврова // Александр Блок: Исследования и материалы. СПб., 1998. С. 203–205 [35]. Аналогия восходит к роману «Ад» А. Стриндберга, которым в то время был увлечен А. Блок, где Пеладану посвящены восторженные строки, опирающиеся на личный «посвятительный опыт» автора в Париже начала 1890-х гг.

⁴¹ См.: Рычков А.Л. Комментарии к докладу А. Блока «О современном состоянии русского символизма» // Литературные манифесты и декларации русского модернизма. СПб., 2017. С. 334–342 [36].

ских литературных произведений среди великих авторов» того времени, наряду с мистическими поэмами О. Милоша и У. Йейтса⁴². Символике западного эзотеризма в *PK* посвящены диссертации, специализированные статьи и монографии⁴³. Однако, несмотря на появление специальной дисциплины академической области исследования «западный эзотеризм», предлагающей легитимную методологию подобных контекстуальных исследований и нашедшей широкий отклик среди российских исследователей⁴⁴, эти смыслы во многом остались забытыми и неучтенными в современной отечественной интерпретации драмы «Роза и Крест».

Список литературы

1. Данте Алигьери. Божественная комедия / пер. М. Лозинского. М., 1967. 628 с.
2. Бецольд Ф. История реформации в Германии: в 2 т. Т. 1: пер. с нем. СПб., 1900. 534 с.
3. Библиотека А.А. Блока. Описание: в 3 кн. Кн. 1. Л., 1984. 317 с.
4. Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М., 2013. 400 с.
5. Рычков А.Л. Исторический и религиозный фон драмы «Роза и Крест» в университетском круге общения и чтения А. Блока // Шахматовский вестник. Вып. 14. М., 2017. С. 29–66.
6. Рычков А.Л. Владимир Соловьев и антихристы Иоахима Флорского // Соловьевские исследования. 2018. Вып. 3(59). С. 6–42.
7. Блок А.А. Дневники // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 7. М., 1963. С. 19–426.
8. Белый А. Собрание сочинений. Воспоминания о Блоке. М., 1995. 510 с.
9. Соловьев Вл. Наброски стихотворений и лекций конца 1870 – начала 1880 годов из папки «Бог есть всё» / подгот. к публ. и коммент. К.Ю. Бурмистровой, М.В. Максимова и А.Л. Рычкова // Соловьевские исследования. 2020. Вып. 1(65). С. 9–30.

⁴² См.: Faivre A. Western esotericism: a Concise History, transl. Ch. Rhone. Albany, NY, 2010. P. 104 [37].

⁴³ См., напр., изданную на основе диссертации монографию: Gharavi L. Western Esotericism in Russian Silver Age Drama: Aleksandr Blok's *The Rose and the Cross*. St. Paul, MN, 2008 [38]. См. так же двуязычную публикацию Л. Гарави: Гарави Л. «Может мелькнуть кому-нибудь сквозь мою тему – большее»: эзотеризм в драме Блока «Роза и Крест» / пер. с англ. // Шахматовский вестник. Вып. 14. М., 2017. С. 80–97 [39]. Здесь *PK* рассматривается как эзотерическая мистериальная драма и показывается, что «представление о течениях Западной эзотерической мысли, несомненно, помогает исследовать сложнейший, духовный пласт пьесы. Другими словами, Западный эзотеризм является одним из ключей к пониманию русской символистской драмы» (там же, с. 87). Об источниках мистериального сюжета *PK* см. работу И.С. Приходько: «В своем “тексте творчества” Блок создает, по сути дела, реально переживаемую им в “тексте жизни” *мистерию пути*, питающуюся, как и поэма Данте, исторической памятью о древних инициациях Именно через Данте, а также через знакомство с гностицизмом и с масонскими таинствами, прежде всего – розенкрейцеровскими, этот круг идей и представлений открылся Блоку» (Приходько И.С. А. Блок между христианством и гностицизмом // Шахматовский вестник. Солнечногорск, 1997. Вып. 7. С. 96–103 [40]). Обзор современных исследований о мистериальном сюжете *PK* см.: Рычков А.Л. К франкоязычным источникам мистериального сюжета драмы «Роза и Крест» (романный цикл «Ланселот Озерный») // Александр Блок: Исследования и материалы. С. 212–215.

⁴⁴ См. об этом: Рычков А.Л. Западный эзотеризм в России: выборочное историко-библиографическое приложение // Ханegraaf В. Западный эзотеризм: Путеводитель для запутавшихся / пер. с англ.; науч. ред. и послесл. А.Л. Рычкова. М., 2016. С. 236–254 [41].

10. Быстров В.Н. Между утопией и трагедией: Идея Преображения мира у русских символистов. М., 2012. 384 с.
11. Собко Р.В. Историсофский хилиазм Иоахима Флорского и его рецепция в творчестве Владимира Соловьёва: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Н. Новгород, 2011. 26 с.
12. Рычков А.Л. «Рыцарь-монах» и «Рыцарь-странник»: Вл. Соловьёв и драма А. Блока «Роза и Крест» // Соловьёвские исследования. 2013. Вып. 4(40). С. 173–185.
13. Минц З.Г. О некоторых «неомифологических» текстах в творчестве русских символистов // Блоковский сборник III. Тарту, 1979. С. 76–120.
14. Рычков А.Л. Александр Блок между Аничковым и «Евгением Васильевичем». Статья вторая // Соловьёвские исследования. 2020. Вып. 3(67). С. 107–120.
15. Рычков А.Л. К франкоязычным источникам мистериального сюжета драмы «Роза и Крест» (романный цикл «Ланселот Озерный») // Александр Блок: Исследования и материалы. СПб., 2020. Т. 6. С. 188–216.
16. Anitchkof E. Le Galaad du Lancelot-Graal et les Galaads de la Bible // Romania. 1927. Vol. 53. P. 388–391.
17. Полонский В.В. Мифопоэтика и динамика жанра в русской литературе конца XIX – начала XX в. М., 2008. 288 с.
18. Силард Л. «Роза и Крест» А. Блока: лирическая драма и/или мистерия посвящения? // Сюжетология и сюжетография. 2016. № 1. С. 32–57.
19. Nass L. The Russian Masonic Movement in the Years 1906–1918 // Acta Poloniae Historica. 1983. Vol. 48. P. 95–131.
20. Серков А.И. История русского масонства XX века: в 3 т. Т. 1. СПб., 2009. 264 с.
21. Кузмин М. Дневник 1934 года. СПб., 1998. 416 с.
22. Аничков Е.В. Западные литературы и славянство. Новые сношения. XVI–XVIII вв. Прага, 1926. Кн. 2. 288 с.
23. Волошин М.А. Тайная доктрина средневекового искусства // Волошин М.А. Собрание сочинений. В 12 т. Т. 5. М., 2007. С. 625–630.
24. Péladan J. Le Secret des troubadours. De Parsifal à Don Quichotte. Paris, 1906. 95 p.
25. Иванова Т.Г. Русская фольклористика начала XX века в биографических очерках: Е.В. Аничков (и др.). СПб., 1993.
26. Эльзон М.Д. (публ.). Неосуществленный замысел Вяч. Иванова // Русская литература. 1993. № 2. С. 193–195.
27. Аничков Е. Заимствования (литературные) // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. Т. 12. СПб., 1894. С. 143–145.
28. Рычков А.Л., Ефимова М.С. Описание помет и маргиналий Блока в издании П. Париса // Александр Блок: Исследования и материалы. СПб., 2020. Т. 6. С. 217–234.
29. Жирмунский В.М. Драма Александра Блока «Роза и крест». Литературные источники // Жирмунский В.М. Теория литературы. Поэтика. Стилистика. М., 1977. С. 244–322.
30. Библиотека А.А. Блока. Описание: в 3 кн. Кн. 3. Л., 1986. 332 с.
31. Приходько И.С. Мифопоэтика А. Блока: (Историко-культурный и мифологический комментарий к драмам и поэмам). Владимир, 1994. 132 с.
32. Paris G. La littérature française au Moyen Âge (XIe–XIVe siècle). 4th ed. Paris, 1909. 348 p.
33. Иванов Вяч. [Рец. на:] Péladan. Sémiramis. Tragédie en quatre actes. Paris 1904. Mercure de France. 1 fr. // Весы. 1904. № 9. С. 54–55.
34. Белый А. На рубеже двух столетий. М., 1989. 543 с.
35. Неизданная переписка А. Блока и Э.К. Метнера / публ., предисл. и коммент. А.В. Лаврова // Александр Блок: Исследования и материалы. СПб., 1998. С. 195–223.

36. Рычков А.Л. Комментарии к докладу А. Блока «О современном состоянии русского символизма» // Литературные манифесты и декларации русского модернизма. СПб., 2017. С. 334–342.

37. Faivre A. *Western esotericism: a Concise History*. Albany, NY, 2010. 139 p.

38. Gharavi L. *Western Esotericism in Russian Silver Age Drama: Aleksandr Blok's 'The Rose and the Cross'*. St. Paul, MN, 2008. 194 p.

39. Гарави Л. «Может мелькнуть кому-нибудь сквозь мою тему – большее»: эзотеризм в драме Блока «Роза и Крест»: пер. с англ. // Шахматовский вестник. Вып. 14. М., 2017. С. 80–97.

40. Приходько И.С. А. Блок между христианством и гностицизмом // Шахматовский вестник. Солнечногорск, 1997. Вып. 7. С. 96–103.

41. Рычков А.Л. Западный эзотеризм в России: выборочное историко-библиографическое приложение // Ханеграаф В. Западный эзотеризм: Путеводитель для запутавшихся / пер. с англ.; науч. ред. и послесл. А.Л. Рычкова. М., 2016. С. 236–254.

References

1. Dante, Alig'eri. *Bozhestvennaya komediya* [Divine comedy]. Moscow, 1967. 628 p.
2. Betsol'd, F. *Istoriya reformatsii v Germanii v 2 t., t. 1* [Geschichte der deutschen Reformation in 2 vol., vol. 1]. Saint-Petersburg, 1900. 534 p.
3. *Biblioteka A.A. Bloka. Opisanie: v 3 kn., kn. 1* [The Library of A.A. Blok. Description: in 3 book, book 1]. Leningrad, 1984. 317 p.
4. Igosheva, T.V. *Rannyya lirika A.A. Bloka (1898–1904): poetika religioznogo simbolizma* [An early lyrics A.A. Blok (1898–1904). Poetics of religious symbolism]. Moscow, 2013. 400 p.
5. Rychkov, A.L. *Istoricheskiy i religioznyy fon dramy «Roza i Krest» v universitetskom kru-ge obshcheniya i chteniya A. Bloka* [The Historical and Religious background of “The Rose and the Cross” drama], in *Shakhmatovskiy vestnik*, issue 14. Moscow, 2017, pp. 29–66.
6. Rychkov, A.L. *Vladimir Solov'ev i antikhristy Ioakhima Florskogo* [Vladimir Solovyov and antichrist's of Joachim of Fiore], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2018, issue 3(59), pp. 6–42.
7. Blok, A.A. *Dnevniki* [Diaries], in Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 7* [Collected works in 8 vol., vol. 7]. Moscow, 1963, pp. 19–426.
8. Belyy, A. *Sobranie sochineniy. Vospominaniya o Bloke* [Collected Works. Memories about Blok]. Moscow, 1995. 510 p.
9. Solov'ev, Vl. *Nabroski stikhotvoreniy i lektsiy kontsa 1870 – nachala 1880 godov iz papki «Bog est' vse»* [Verses and lectures from the folder “God is all”. Sketches and drafts (late 1870s – early 1880s)], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2020, issue 1(65), pp. 9–30.
10. Bystrov, V.N. *Mezhdru utopiey i tragediey: Ideya Preobrazheniya mira u russkikh simbolistov* [Between Utopia and Tragedy: The Idea of the Transformation of the World by Russian Symbolists]. Moscow, 2012. 384 p.
11. Sobko, R.V. *Istoriiosofskiy khiliazm Ioakhima Florskogo i ego retsepsiya v tvorchestve Vladimira Solov'eva*. Avtoref. diss. ... kand. filos. nauk [Chiliasm in Joachim of Fiore's Historiosophy and Its Reception in Vladimir Solovyov's Works. Abstr. cand. philos. sci. diss.]. Nizhniy Novgorod, 2011. 26 p.
12. Rychkov, A.L. «Rytsar'-monakh» i «Rytsar'-strannik»: Vl. Solov'ev i drama A. Bloka «Roza i Krest» [“Knight-monk” and “Knight-wanderer”: Vl. Solov'ev and A. Blok's drama “The Rose and the Cross”], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2013, issue 4(40), pp. 173–185.
13. Mints, Z.G. *O nekotorykh «neomifologicheskikh» tekstakh v tvorchestve russkikh simbolistov* [About Certain Neomithological Texts in Russian Symbolists' Works], in *Blokovskiy sbornik III*. Tartu, 1979, pp. 76–120.

14. Rychkov, A.L. Aleksandr Blok mezhdru Anichkovym i «Evgeniem Vasil'evichem». Stat'ya vtoraya [Alexander Blok between Anitchkov and "Yevgeny Vasilievich" (Article two)], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2020, issue 3(67), pp. 107–120.
15. Rychkov, A.L. K frankoyazychnym istochnikam misterial'nogo syuzheta dramy «Roza i Krest» (romannyi tsikl «Lanslot Ozernyy») [To the French-language sources of the mystery plot of the drama "The Rose and the Cross"(novel cycle "Lancelot of the Lake")], in *Aleksandr Blok: Issledovaniya i materialy* [Alexander Blok: Research and Materials]. Saint-Petersburg, 2020, vol. 6, pp. 188–216.
16. Anitchkof, E. Le Galaad du Lancelot-Graal et les Galaads de la Bible, in *Romania*, 1927, vol. 53, pp. 388–391.
17. Polonskiy, V.V. *Mifopoetika i dinamika zhanra v russkoy literature kontsa XIX – nachala XX v.* [The Mythopoetics and Genre Dynamics in Russian Literature of the Late 19th and Early 20th Centuries]. Moscow, 2008. 288 p.
18. Silard, L. «Roza i Krest» A. Bloka: liricheskaya drama i/ili misteriya posvyashcheniya? [“The Rose and The Cross” of Alexander Blok – the lyrical drama and/or initiation mystery?], in *Syuzhetologiya i syuzhetografiya*, 2016, no. 1, pp. 32–57.
19. Hass, L. The Russian Masonic Movement in the Years 1906–1918, in *Acta Poloniae Historica*, 1983, vol. 48, pp. 95–131.
20. Serkov, A.I. *Istoriya russkogo masonstva XX veka v 3 t., t. 1* [History of Russian Freemasonry of the 20th century in 3 vol., vol. 1]. Saint-Petersburg, 2009. 264 p.
21. Kuzmin, M. *Dnevnik 1934 goda* [Diary of 1934]. Saint-Petersburg, 1998. 416 p.
22. Anichkov, E.V. *Zapadnye literatury i slavyanstvo. Novye snosheniya. XVI–XVIII vv.* [Western literature and Slavism. Essay 2: New relations of the XVI–XVIII centuries]. Prague, 1926. 288 p.
23. Voloshin, M.A. Taynaya doktrina srednevekovogo iskusstva [The secret doctrine of medieval art.], in Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy v 12 t., t. 5* [Collected works in 12 vol., vol. 5]. Moscow, 2007, pp. 625–630.
24. Péladan, J. *Le Secret des troubadours. De Parsifal à Don Quichotte*. Paris, 1906. 95 p.
25. Ivanova, T.G. Russkaya fol'kloristika nachala XX veka v biograficheskikh ocherkakh: E.V. Anichkov (i dr.) [Russian Folklore Studies in the Early Twentieth Century in Biographical Sketches: E.V. Anichkov (et al.)]. Saint-Petersburg, 1993. 200 p.
26. El'zon, M.D. (publ.). Neosushchestvlenyy zamysel Vyach. Ivanova [An Unrealized Plan of V. Ivanov], in *Russkaya literatura*, 1993, no. 2, pp. 193–195.
27. Anichkov, E. Zaimstvovaniya (literaturnye) [Literary borrowings], in *Entsiklopedicheskiy slovar' Brokgauza i Efrona v 86 t., t. 12* [Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary in 86 vol., vol. 12]. Saint-Petersburg, 1894, pp. 143–145.
28. Rychkov, A.L., Efimova, M.S. Opisanie pomet i marginaliy Bloka v izdanii P. Parisa [Description of Blok's litters and marginals in the edition of P. Paris.], in *Aleksandr Blok: Issledovaniya i materialy* [Alexander Blok: Research and Materials]. Saint-Petersburg, 2020, vol. 6, pp. 217–234.
29. Zhirmunskiy, V.M. Drama Aleksandra Bloka «Roza i krest». Literaturnye istochniki [Block drama «The Rose and the Cross»: Literary sources], in Zhirmunskiy, V.M. *Teoriya literatury. Poetika. Stilistika* [Theory of Literature. Poetics. Stylistics]. Moscow, 1977, pp. 244–322.
30. *Biblioteka A.A. Bloka. Opisanie: v 3 kn., kn. 3* [The Library of A.A. Blok. Description: in 3 book, book 3]. Leningrad, 1986. 332 p.
31. Prikhod'ko, I.S. *Mifopoetika A. Bloka: (Istoriko-kul'turnyy i mifologicheskii kommentariy k dramam i poemam)* [Mythopoetics of Alexander Blok: Historical, Cultural and Mythological Comment on the Dramas and the Poems]. Vladimir, 1994. 132 p.
32. Paris, G. *La littérature française au Moyen Âge (XIe–XIVe siècle)*. 4th ed. Paris, 1909. 348 p.

33. Ivanov, Vyach. [Rets.] Péladan. Sémiramis. Tragédie en quatre actes. Paris 1904. Mercure de France. 1 fr., in *Vesy*, 1904, no. 9, pp. 54–55.
34. Belyy, A. *Na rubezhe dvukh stoletiy* [On the Border of Two Centuries]. Moscow, 1989. 543 p.
35. Neizdannaya perepiska A. Bloka i E.K. Metnera [A. Blok and E.K. Medtner: Unpublished Correspondence], in *Aleksandr Blok: Issledovaniya i materialy* [Alexander Blok: Research and Materials]. Saint-Petersburg, 1998, pp. 195–223.
36. Rychkov, A.L. Kommentarii k dokladu A. Bloka «O sovremennom sostoyanii russkogo simbolizma» [On Present State of Russian Simvolism. Comments to the report], in *Literaturnye manifesty i deklaratsii russkogo modernizma* [Literary Declarations and Statements of Russian Modernism]. Saint-Petersburg, 2017, pp. 334–342.
37. Faivre, A. *Western esotericism: a Concise History*. Albany, NY, 2010. 139 p.
38. Gharavi, L. *Western Esotericism in Russian Silver Age Drama: Aleksandr Blok's "The Rose and the Cross"*. St. Paul, MN, 2008. 194 p.
39. Gharavi, L. "Something greater" (Esotericism in *The Rose and the Cross*), in *Shakhmatovskiy vestnik*, issue 14. Moscow, 2017, pp. 80–97.
40. Prihod'ko, I.S. A. Blok mezhdru khristianstvom i gnostitsizmom [A. Blok between Christianity and Gnosticism], in *Shakhmatovskiy vestnik*, issue 7. Solnechnogorsk, 1997, pp. 96–103.
41. Rychkov, A.L. *Zapadnyy ezoterizm v Rossii: vyborochnoe istoriko-bibliograficheskoe prilozhenie* [Western esotericism in Russia: A selective historical and bibliographical supplement], in Khanegraaf, V. *Zapadnyy ezoterizm: Putevoditel' dlya zaputavshikhnya* [Western Esotericism: A Guide for the Perplexed]. Moscow, 2016, pp. 236–254.

УДК 82(47)
ББК 83.0(2)

Ольга Леонидовна Фетисенко

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской Академии наук, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела новой русской литературы, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: betsy98@mail.ru

Переписка П.П. Перцова и Б.В. Никольского (1896–1900)¹

Часть 4

Подготовка текста и примечания О.Л. Фетисенко

Olga Leonidovna Fetisenko

Institute of Russian Literature (Pushkin House), RAS, Advanced PhD (Philology), Chief Scientist Researcher of the Department of New Russian Literature, Russia, St. Petersburg, e-mail: betsy98@mail.ru

Correspondence of P.P. Pertsov and B.V. Nikolsky (1896–1900)

Part 4

Text origination and notes by O.L. Fetisenko

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.1.112-124

20

*П.П. Перцов – Б.В. Никольскому
13 ноября 1898 г., Петербург*

13/XI 98 г.
«Пале-рояль», № 77.

Многоуважаемый Борис Владимирович!

Я решил для ускорения обращения «Философских течений» переменить им рубашку, снабдив новую спасительной вышивкой «второе издание» и 1899 годом. Иначе невозможно устроить старые экземпляры даже на комиссию христородавцам (не говорю уже – увлечь покупателей). Однако считаю при

¹ Часть 1 см.: Соловьёвские исследования. 2020. Вып. 2(66). С. 123–136; Часть 2 см.: Соловьёвские исследования. 2020. Вып. 3(67). С. 180–194; Часть 3 см.: Соловьёвские исследования. 2020. Вып. 4(68). С. 177–187. (Тексты писем публикуются с сохранением орфографии и пунктуации источника.)

сем необходимым спросить согласия гг. авторов в одной книге участвующих. Надеюсь, впрочем, что они вообще и Вы в частности ничего не будут иметь против этого гешефтмахерства, ни в чем их интересы не нарушающего (если не наоборот). В ожидании ответа

Ваш П. Перцов

Закрытка. Адрес: *Здесь.* / ЕВБ / Борису Владимировичу / Никольскому. / Тверская, 14, кв. 4.

21

*П.П. Перцов – Б.В. Никольскому
19 ноября 1898 г., Петербург*

1898 г. 19 ноября.

Пушкинская, «Пале-рояль», № 77.

Пока я ловил моих сотрудников, многоуважаемый Борис Владимирович, – они разбежались: Вл. Соловьев укатил к чертям морским¹, Андреевский² чорт знает куда. Придется подождать вывертывать книжки; впрочем, я думаю, довольно согласия ³/₄ (и даже ⁴/₅, считая издателя) состава сборника: подожду еще Андреевского, а Вл. Соловьева не переждешь – будет что я написал ему. – Вы предлагаете дать сборник на одобрение ученым мужам: боюсь, что это будет безрезультатно – одной статьи о Пушкине достаточно, чтобы испугать благонамеренных педагогов. Да и вся книжка недостаточно солидна. А времени тут потеряется бездна, ибо ученые мужи не любят торопиться. – Вступления писать не расположен (да и были разве серьезные отзывы?). А с Вашей коллекцией ознакомиться интересно, у меня почти ничего нет.

Ваш П. Перцов

Примечания

Закрытка. Адрес тот же, что и в предыдущем письме.

¹ Отсылка к стихотворению Вл. Соловьева «Das Ewig-Weibliche (Слово увещательное к морским чертям)» (1898 г.).

² Сергею Аркадьевичу Андреевскому (1847–1918) в сборнике «Философские течения...» принадлежат статьи о Е. А. Баратынском и М. Ю. Лермонтове.

22

*П.П. Перцов – Б.В. Никольскому
15 декабря 1898 г., Петербург*

1898 15/ХІІ

Многоуважаемый Борис Владимирович!

Возвращаю с благодарностью Фета. Да, это плохо (особенно потуги к островам), но всё же есть вещи, к^ото^рые на мой взгляд стоит взять (гр^афу) Льву Толстому, перевод Тютчева, «Дай руку мне...», «Свидание в лесу» – в

виде наброска, – и даже Шиллеру – из-за отдельных строк¹). А пропуск стих<отворений> «Твоя стар<ушка>-мать...», *Вечерний сад* и *Снега*² мне кажется даже необъяснимым пробелом. Они нисколько не хуже многих «допущенных» и характерны. – Всего хорошего. Я уезжаю сегодня³.

Ваш П. Перцов

Примечания

Закрытка. Адрес: «Тверская, 14, кв. 4 / ЕВБ / Борису Владимировичу / Никольскому». Речь в письме идет о подготовке Б.В. Никольским Полного собрания стихотворений А.А. Фета.

Б.В. Никольский заходил к Перцову поздно вечером 6 декабря: «Сидит, держит корректуру розановских статей. Должно быть от этого чтения – эту марку не многие выдерживают – он скучен и вял» (*Дневник*. Т. 1. С. 234).

¹ Упомянуты стихотворения «Графу Л.Н. Толстому» («Как ястребу, который просидел...», 1875 г.), «О, как люблю я возвращаться...» (перевод французского стихотворения Тютчева), «Дай руку мне, дай руку, пери злая...», «Свидание в лесу» (перевод стихотворения А. Мицкевича), «Шиллеру» («Орел могучих, светлых песен!», 1857 г.).

² Имеются в виду стихотворения «Твоя старушка-мать могла...» (1859 г.), «Не бойся черного сада...» (1842 г.) и, вероятно, «Ветер злой, ветер крутой в поле...» (<1847 г.>). Последнее не переиздавалось Фетом с 1850 г., но было включено в составленный в 1892 г. список его стихотворений.

³ Перцов уезжал в Казань.

23

Б.В. Никольский – П.П. Перцову
16 февраля 1899 г., Петербург

16 февраля 1899 г.
СПб., Тверская 14

Многоуважаемый Петр Петрович,

Мне только что пришлось говорить с Великим Князем Константином Константиновичем о «Философских Течениях»¹, и я воспользовался случаем, чтобы просить Его Высочество принять экземпляр от Вашего имени. Великий Князь очень охотно выразил свое согласие, но вместе с тем пожелал, чтобы Вы «подарили» ему экземпляр «с собственноручною надписью»², что будет ему «еще приятнее, – хотя бы в библиографическом отношении».

Спешу сообщить Вам об этом немедленно. Если позволите высказать мое мнение, то Вам следовало бы расщедриться на изящный переплет, но – в библиографических целях – сохранить под переплетом обложку кругом.

Доставить можете прямо во Мраморный Дворец, на имя Великого Князя. Если затрудняетесь писать препроводительно-благодарственное письмо, а хотите ограничиться подносительной надписью, я охотно возьму на себя передать книгу по принадлежности.

Наконец – настоящая оказия дает Вам случай ознакомить Великого Князя вообще с Вашей издательской деятельностью. Не теряйте повода: это было бы даже не литературно. Если Вы издаете, то, очевидно, для того, чтобы книги шли; а полежать на виду на столе у Августейшего Президента академии хоть одному экземпляру книги – так вперед для всего издания.

Пишу в Пале-Рояль, хотя не знаю, в какой мере Вы существуете в Петербурге. Если Вы здесь, то не забывайте меня.

Преданный Вам

Б. Никольский.

Примечания

¹ В это время Никольский бывает у великого князя по делу издания Полного собрания стихотворений А.А. Фета. 15 февраля: «...утром получил от великого князя корректуры и приглашение завтра в 12 ч[асов]». 16 февраля: «Был и переговорил, но к завтраку не был позван. <...> Ничего особенного не было сказано, – свидание как всегда» (*Дневник*. Т. 1. С. 278). Первый разговор о сборнике «Философские течения...» состоялся 5 июля 1898 г.; (см. запись от 10 июля: «Я немедленно подсунил рассказ о “Философских течениях” Перцова, заинтересовал и вел[икий] кн[язь] попросил “достать” ему эту книгу» (там же. С. 203–204).

² Обнаружить такой экземпляр не удалось.

24

*Б.В. Никольский – П.П. Перцову
20 февраля 1899 г.*

20 фев<аля> 1899
СПб., Тверская ул. 14, кв. 4

Многоуважаемый

Петр Петрович,

Из сегодняшнего «Нов<ого> Вр<емени>», отдел «Пров<инциальные> Изв<естия>», заключаю, что Вы еще в Казани¹, и потому пишу второе письмо уже не в Пале-Рояль, а в Казань.

Великий Князь выразил мне с благодарностью (ибо я сказал от Вашего лица – на основании наших разговоров) согласие получить от Вас «Фил<ософские> Теч<ения>», причем прибавил, что ему было бы «еще приятнее», когда бы Вы сделали на предназначенном ему экземпляре «собственноручную надпись», – что он вообще очень ценит – и прибавил (должно быть, на случай, что Вы считаете себя слишком либеральным для любезности по его адресу) – «хотя бы в виду библиографического интереса».

Я не знаю, дойдет ли до Вас мое первое письмо, и потому повторяю его в общих чертах: не поспешите на переплет, – но (судя по библиотеке Великого Князя, думаю, что он это любит) велите переплетчику сохранить под переплетом *кругом* обложку книги. В общем подносимые книги переплетаются изящно, но не роскошно, – переплеты от 2 <руб>. 50 к<оп.> до 3 р<уб>. 50 к<оп.>

(приблизительно). Книгу можете отдать в переплет через Карбасникова и через него же доставить в Мраморный Дворец на имя Великого Князя, – а если не хотите писать препроводительно-благодарственного письма, то я готов передать книгу от Вашего имени. Но лучше бы Вам самому, – во всяком случае, письменно, а не ограничиваясь одною надписью. Не подумайте, что я Вам предлагаю желтый роброн как Капитанской Дочке:² я просто на всякий случай, для ускорения дела, стараюсь предусмотреть все могущие у Вас возникнуть сомнения. От себя разве прибавлю, что не худо бы Вам воспользоваться случаем поднести и прочие Ваши издания, – в их же интересе, ибо попасть книге к Великому Князю всегда выгодно для издания.

А как Васнецовская выставка хороша!³ Восторг.

Ваш
Б.Н.

Примечания

¹ Имеется в виду раздел «Внутренние известия», в одной из заметок которого (Новое время. 1899. 20 февр. № 8256. С. 4) содержался отклик на статью Перцова в казанской газете (см. Письмо в редакцию // Волжский вестник. 1899. № 44. 16 февр.), опровергающую «мнение, будто Пушкин проездом через Казань останавливался в доме, бывшем отца его П.П. Перцова, ныне г. Афанасьева, на углу Рыбнорядской и Мало-Проломной улиц». Перцов, однако, в это время уже вернулся в Петербург (устанавливается по переписке с Розановым).

² Отсылка к гл. XIV пушкинской повести «Капитанская дочка». Анна Власьевна беспокоится о призываемой к Государыне «девице Мироновой»: «И как же вам ехать в дорожном платье? Не послать ли к повивальной бабушке за ее желтым роброном?» (роброн – парадное платье с широким круглым шлейфом).

³ Имеется в виду выставка картин В.М. Васнецова в Имп. Академии художеств, открывшаяся 4 февраля 1899 г. Никольский посетил ее 13 февраля и оставил развернутые записи в дневнике от 13 и 14 февраля о своих впечатлениях в этот день: «Душа во сне, а не дома. <...> все – свое, родное, за всю жизнь знакомое, и близкое, и гаданное» (*Дневник*. Т. 1. С. 271–278); «Все больше искания, чем находки. <...> Нет равновесия, нет цельности. <...> ... Васнецов – не гений; но прекрасный, привлекательный и глубокий дар. <...> Это поклон вере, но не вера» (Там же. С. 272, 273). Интересно и сравнение с Вл. Соловьёвым: «Все эти бедные духовные дети Достоевского, как и сам Достоевский, все ищут “оправдания добра”» (Там же. С. 273).

25

*Б.В. Никольский – П.П. Перцову
27 февраля 1899 г., Петербург*

27 февраля 1899 г.
СПб. Тверская ул. 14 кв. 4

Многоуважаемый
Петр Петрович,

Примите мою полнейшую благодарность за «Сумерки просвещения»¹. – «Философские Течения» будут мною в самом недалгом времени переданы по назначению². 1-го экзамен – а затем некоторая свобода; хотя свобода весьма

условная, ибо придется готовиться к диспуту³, писать статьи (срочные) о Пушкине и о Гамлете⁴, большую статью об источниках римского права (срочную), издавать Фета⁵, что внезапно усложняется новыми рукописями, и готовить немецкую статью по римскому праву. По первому взгляду это чудовищно; но по существу тот много возни, но мало труда, – и потому я все-таки буду свободнее. Это – впервые с января 1896-го года. Вам оно, быть может, и не интересно, да мне-то уж очень радостно. Впрочем, отнюдь не исключается возможность быть подведенным на экзамене каким-нибудь доброжелателем и вновь испытать отсрочку. *Quod omen di avertant*⁶.

Преданный Вам
Б. Никольский

Примечания

¹ Изданный Перцовым сборник статей Розанова был послан Никольскому в первые же дни после выхода в свет.

² Т. е. великому князю (см. п. 23 и 24).

³ Имеется в виду магистерский диспут.

⁴ Речь идет о статье «Поэт и читатель в лирике Пушкина» (Исторический вестник. 1899. Май. С. 506–585). Вторая статья могла быть связана со спектаклем в Мраморном дворце, где роль Гамлета исполнял великий князь Константин Константинович. Никольский присутствовал на третьем представлении 23 февраля 1899 г. (см.: *Дневник*. Т. 1. С. 280–283). Вероятно, замысел изменился. Ср. записи от 14 апреля: «...передо мною впереди статьи: 1) о “Горе от ума”, 2) о Кускове, 3) о “Гамлете”, 4) о символизме, 5) о финляндских делах. Из них на очереди №№ 3 и 5...» (Там же. С. 295).

⁵ Подразумевается подготовка Полного собрания стихотворений Фета.

⁶ Да отвратят боги это знамение (*лат.*), аналог русского выражения «Упаси Боже».

26

Б.В. Никольский – П.П. Перцову
1 апреля 1899 г., Петербург

1 апреля 1899
СПб. Тверская 14

Многоуважаемый
Петр Петрович,

Ведь надо же случиться такому несчастью, что я должен был уехать вчера, – исключительный случай за очень много лет, – и в довершение беды, что моя жена была внезапно отозвана из дому к больной знакомой. Извините великодушно эту прискорбную для меня случайность. Я сам хотел повидаться с Вами, но не мог за срочными работами. Если позволите, буду у Вас *вечером* между 5 и 10 апреля, так как 5-го сдаю главную срочную статью¹. Теперь, извинившись, я с более спокойною, хотя все еще тревожною, совестью, приношу мою сердечную благодарность за новый любезный подарок – за «Религию и культуру» Розанова². Я не знаю, какой оборот приняло дело, но под впечатлением «Сумерки Просвещения» я имел случай указать на Розанова одному лицу,

искавшему лектора педагогики для высшего женского учебного заведения³. Я писал Розанову и сообщил, на основании его ответа, что à priori⁴ он не откажется, если лекции не бесплатные. Лекции платные и даже очень. Но дальнейшее мне неизвестно, ибо предложение будет адресовано не через меня, а непосредственно, – конечно, если будет. В последнем случае Вы, как издатель, можете быть удовлетворены: не издай Вы «Сумерки», никогда бы я не подумал о Розанове, и, стало быть, Вы не имели бы случая даже рикошетом оказаться ему не только нравственно, но и материально полезны.

До скорого свидания. Еще раз просите и благодарю.

Преданный Вам
Б.Н.

Примечания

¹ По-видимому, речь идет о статье «Поэт и читатель в лирике Пушкин» (см. примеч. 4 к письму 25).

² Сборник статей Розанова, изданный Перцовым.

³ Еще в начале марта Никольский рекомендовал Розанова как преподавателя педагогики в Смольный институт. В дневниковой записи читаем резко негативный отзыв о Розанове после его письма на эту тему, полученного 2 марта, см. (см.: *Дневник*. Т. 1. С. 284–285).

⁴ Заранее (*лат.*).

27

Б.В. Никольский – П.П. Перцову
21 августа 1899 г., Любань

21 августа 1899
Любань

Неужели я до такой степени попался в ловушку, что заслуживаю от Вас покровительственных нравоучений, дорогой эстетик? Мне кажется, что не до такой степени. Конечно, я был убежден, что В.Н. Соловьев – Ваш псевдоним¹; но – скажите: разве мой отзыв *объективно* несправедлив в отношении В.Н. Соловьева? Разве к нему неприменимо что-нибудь в моем отзыве, что, притом, было бы применимо только к Вам и именно к Вам? А затем – моя ли вина, что казанских эстетиков не может без подписи различить даже столь подозрительный и недоверчивый читатель, как Ваш покорнейший слуга? *Desunt vires, quamquam laudanda voluntas!*² Далее: отчего Вы, торжествуя, умалчиваете о том, что я не столько попался, сколько пойман? Отчего слова «Для отзыва» надписаны были Вашею рукой? Я ждал письма – письма нет. Адрес бандероли не Вами писан. Ну, думаю, П<ерцов> рассчитывает, что в редакции распечатают книгу без меня, – а я по почерку и без письма пойму. Так и решил. Но характеристика моя вполне приложима к автору «В Стамбул и Элладу» (не знаю, применима ли к В.Н. Соловьеву, и знаю, что не вполне применима к П.П. Перцову: это, как и сказано в рецензии, *литературная* характеристика,

которой нет дела до человека: она касается автора). «Безумная луна»³ меня не только рассмешила, но и озадачила. Я ходил и говорил, что не узнаю Вас, – имеются свидетели. Да и не только безумная луна, – были и другие грешки, которых не помню, а брошюрка в городе. – Теперь к нравованию. Увы, Петр Петрович, Вы не Онегин, я не Татьяна, и потому – «не всякий Вас, как я, поймет»!⁴ Я никогда не интересовался, каковы в частной жизни Мережковский или Розанов, причем о последнем никогда не напечатал ни строки, – главным образом потому, что давно не читаю того, что он пишет⁵; а следовательно, как можно говорить, будто моя литературная характеристика М<ережковского> неверна:⁶ я в ней характеризовал «не лицо, а только литератора». А разве я неверно охарактеризовал автора «В Ст<амбул> и Элладу»? Вы жалуется на то, что я уязвил Ваше самолюбие, не найдя «философской и исторической подкладки»: ⁷но я не нашел ее в брошюрке; а самый факт, что я не нашел и отметил это в рецензии, доказывает, что искал, ибо Вас считал автором, – т. е. что верное о книге вовсе не имеет целью быть верным об авторе. Плохой автор может написать хорошую книгу и быть прекрасным человеком и наоборот. И еще наоборот.

Таким образом, я попался: я думал, что Вы автор брошюрки; что Вы желаете отзыва о ней в «Новом Времени», а не пишете мне, не зная, куда писать; и, предположив такое желание, разобрал брошюру, строго придерживаясь только того, что в ней нашел. Желание сделать Вам приятное не сделало меня, надеюсь, ни слепым, ни пристрастным: о слабом и смешном я не умолчал. Но у меня строго отделены абзац с характеристикой автора от абзаца с характеристикой книги. От последнего я не отказываюсь, а первого и Вы в Вашем письме не находите неверным. Стало быть, остается признать, что мой отзыв остался в силе, а неверно только вступление. Вполне естественно: отзыв я давал не о моем личном знакомом, но о книге; заговорил же о ней, отвечая на предполагаемое мною желание одного из самых симпатичных моих личных знакомых. Кстати: подтвердите В.Н. Соловьеву, что я не отказываюсь ни от одного слова в отзыве и радуюсь, что его брошюрка дала мне повод сделать ему приятное. Прибавьте также, что его впечатление несколько неточно: я нигде не высказывал сомнения в его существовании; я только полагал, что не названный мною П.П. П., как сказано в рецензии, «укрылся под чужим именем». Эти слова нимало не предрешают вопроса о реальности существования Вашего попутчика.

Итак, мои основания: сходство (литературное) В.Н. Соловьева и П.П. Перцова; тема; место издания; целый ряд отдельных мелких мыслей, уже ранее мною слышанных от П.П. П.; сходство почерка в надписи; ссылка на сонеты Эредиа⁸. Все это в совокупности совершенно перевесило в моих глазах «безумную луну» и пр. А некоторую жидковатость я отнес к умышленному предназначению статьи для казанской публики. Конечно, возможность ошибки я не мог отрицать; но был слишком уверен, чтобы колебаться.

В непродолжительном времени пришлю Вам сборник моих стихотворений⁹, 4-е изд<ание> «Идеалов Пушкина»¹⁰ и особое издание с дополнениями «Академического Пушкина»¹¹. Куда все это адресовать? В Казань по тепереш-

нему адресу? Черкните. Я в Любани во всяком случае до середины сентября. На обложках везде повторение рекламы о Ваших изданиях: надеюсь, что Вы меня только похвалите за это самоуправство – Фет выйдет к Рождеству¹², – ед-ва ли раньше. В октябре выйдет моя статья о Гекерене (в «Ист<орическом> Вестн<ике>») по поводу печатающихся теперь (я имею в корректуре листы) подлинного дела о дуэли его с Пушкиным¹³. Но пока статья еще не написана.

Жена Вам кланяется.

Искренно Вам преданный
Б.Н.

Примечания

¹ Никольский отозвался рецензией (Илл. прил. к «Новому времени». 1899. 11 авг. № 8424. С. 7) на присланную, как ему показалось по почерку на конверте, Перцовым книгу его казанского приятеля Василия Николаевича Соловьева (1868–1900) «В Стамбул и Элладу» (Казань: Тип. В.М. Ключникова, 1899), решив, что автор очерков – Перцов. «Хоть автор этих коротеньких путе-вых очерков и укрылся под чужим именем, но его с первых же строк нельзя не узнать по слогу, а читая дальше – и по содержанию», – так начинается статья. Правда, Никольский тут же признавал, что его «личная догадка» «может оказаться и ошибочною». Перцов, однако, по имени не был им назван. Автор очерков был представлен так: «Gentilhomme russe, citoyen du monde, симпатичный эстетик, любитель природы и искусства, “поклонник вечной красоты”...». Хотя Никольский и ошибся, он был недалек от истины: путешествие «в Стамбул и Элладу» В.Н. Соловьев совершил вместе с Перцовым. Именно он упомянут в книге как приятель «из довольно легких на подъем» (с. 4).

² Пусть недостает сил, следует похвалить за добрую волю (*лат.*) – неточно приведенный стих из «Понтийских писем» Овидия, ставший крылатым.

³ Критикуя «жеманный» стиль очерков, Никольский приводил пример со с. 7: «Луна безумно ярка и девственно сияет на темном, точно бархатном небе».

⁴ Цитата из романа «Евгений Онегин» (гл. IV, стр. XVI).

⁵ Никольский считал, что Розанов не разбирается ни в чем, кроме педагогики (ср.: *Днев-ник*. Т. 1. С. 285).

⁶ Вероятно, подразумевается статья о книге «Вечные спутники».

⁷ Ср. в рецензии: «Ни философской, ни исторической подкладки не чувствуется под эти-ми путевыми впечатлениями. <...> Его наблюдения чисто внешни, даже поверхностны; он, если можно так выразиться, путешествует глазами, как какой-то гастроном зрительных впечатлений, равнодушный к государствам и нравам».

⁸ В первой главе книги В.Н. Соловьева целиком был приведен сонет Ж.-М. Эредиа «Полднеч-ный воздух жгуч. Лазурью утомленный...» в переводе В.Г. Жуковского (см.: *Соловьев В.Н.* В Стамбул и Элладу. С. 5–6). Никольский знал, что поэт-парнасец Жозеф-Мария де Эредиа (1842–1905) относит-ся к числу любимых поэтов Перцова, мог знать и принадлежащую ему рецензию: *Перцов П. Хозе-Мария-де-Эредиа. «Сонеты»*. В переводе Владимира Жуковского. СПб. Изд. А.С. Суворина. 1899. Ц. 1 руб. // Лит. прил. к «Торгово-промышленной газете». 1899. 25 апр. № 5. С. 3.

⁹ Сборник стихотворений Б.В. Никольского. СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1899.

¹⁰ Имеется в виду несколько раз (с 1882 г.) переиздававшаяся актовая речь, произнесенная в 1881 г. в Александровском лицее отцом Никольского, Владимиром Васильевичем Никольским (1837–1883). Ее основной задачей была характеристика пушкинского мирозерцания, отразив-шего, как считал автор, «заветные верования русского народа». В письме речь идет об издании: *Идеалы Пушкина, актовая речь В.В. Никольского, с приложением статей того же автора «Жобар и Пушкин» и «Дантес-Геккерен»*. Изд. 4-е, испр. и доп. заметкою того же автора «к библиогра-фии Евгения Онегина». СПб., 1899. – 152 с.

¹¹ *Никольский Б.В.* Академический Пушкин: Критический очерк. СПб., 1899.

¹² Полное собрание стихотворений А. Фета под ред. Никольского в 3 томах выйдет позднее, в конце 1900 г. (на титуле – 1901 г.).

¹³ Статья, написанная на материале военно-судебного дела о дуэли Пушкина, опубликованного П.М. фон Кауфманом, начнется в ноябрьской книжке журнала: *Никольский Б.* Последняя дуэль Пушкина // Исторический вестник. 1899. Нояб. С. 596–643; № 12. С. 1008–1042; в 1901 г. выйдет отдельное издание этой статьи.

28

П.П. Перцов – Б.В. Никольскому

8 сентября 1899 г., Казань

8/IX 99 г.

*Казань. Поперечно-Грузинская,
д. Токаревой*

Многоуважаемый Борис Владимирович!

Сейчас только прочел я брошюру Вашего батюшки (о Пушкине)¹. Извините мне откровенность в передаче моего впечатления, но я должен сознаться, что брошюра эта вызвала во мне самое сильное полемическое «движение духа». Между тем Ваша любезность, связав это издание с моими², делает меня безоружным. Я думаю, Вы не посетуете на меня и вообще не примите это в смысле личной неприятности (от чего я совершенно далек), если я попрошу Вас снять на новом издании объявление о моих книгах. Я надеюсь, что, понимая чисто литературный характер моей просьбы, Вы и отнесетесь к ней, к<ак> к таковой.

Готовый к услугам
П. Перцов

Примечания

Закрытка. Адрес: *Петербург.* / Его Превосходительству / Сергею Николаевичу *Шубинскому* / Знаменская, 12 / Покорнейше прошу передать *Б.В. Никольскому*.

¹ Речь идет о брошюре «Идеалы Пушкина». В этот момент Перцов читал третье издание. Четвертое выйдет в конце года. См. п. 32.

² Имеется в виду сообщение в письме 27 о том, что на обложках издаваемых Никольским книг будут помещены рекламные объявления об изданиях, предпринятых Перцовым.

29

Б.В. Никольский – П.П. Перцову

14 сентября 1899 г., Любань

14 сентября 1899.

Любань, Ник<олаевской> ж<елезной> д<ороги>

Многоуважаемый
Петр Петрович,

Ваше желание будет мной исполнено; но мне в нем осталась не совсем ясной одна весьма важная подробность. По Вашему письму с одной стороны

как будто кажется, что, ознакомившись с мыслями моего отца, Вы или почувствовали потребность публично возразить на них (н<a>пр<имер> напечатать разбор книги в отрицательном духе)¹, или, полагая для себя обязательным рекламирование моих изданий в ответ на рекламирование мною Ваших, не сочли возможным применить этот образ действий к «Идеалам Пушкина» в виду Вашего крайнего несогласия с их содержанием и, считая для себя и в том и в другом случае стеснительною мою, как Вы говорите, любезность, хотели бы только, чтобы я, так сказать, развязал Вам руки в обоих отношениях. С другой же стороны, как будто выходит, что Вы безотносительно к нашим с Вами личным отношениям и полемическим видам или соображениям об обмене «любезностей» находите настолько нежелательным видеть объявления о Ваших изданиях на обложке книги такого духа и таких мнений, как «Идеалы Пушкина», что просите меня снять их. Из самого письма Вашего я никак не мог понять, основываетесь ли Вы именно на приведенных рассуждениях, а если руководитесь одним только из них, то которым именно. Между тем для меня является существенною потребностью достоверно выяснить этот вопрос. Не откажите поэтому разрешить мое затруднение хотя бы несколькими строками.

Готовый к услугам

Б. Никольский

Примечания

¹ Никольский верно почувствовал намерения Перцова (см. письмо 32).

30

*Б.В. Никольский – П.П. Перцову
11 декабря 1899 г., Петербург*

11 декабря 1899 г.

СПб Тверская 14.

Многоуважаемый

Петр Петрович,

Я положительно в отчаянии, не имея до сих пор от окаянного брошюровщика экземпляров моих книг на голландской и слоновой бумаге¹. Не считайте меня неряхой, невежей и т. п.: я до сих пор не доставил своей книги именно тем, кому ее доставить было бы мне всего желательнее. Non omnia possumus omnes!² Пишу это после долгой ругательной переписки с Типографией.

Готовый к услугам

Б. Никольский

Примечания

¹ Плотная бумага цвета слоновой кости.

² Не все на всё способны (*лат.*).

31

*П.П. Перцов – Б.В. Никольскому**31 декабря 1899 г., Казань*

31/ХП 99 г.

Г. Казань. Поперечно-Грузинская ул.,
д. Токаревой.

Многоуважаемый Борис Владимирович! Мой отъезд из Петербурга¹ не дал мне возможности получить Ваши книги² ранее, как сейчас, так как мне переслали их сюда. Благодарю Вас за них и буду знакомиться с Вашей поэзией. Мой экземпляр чрезвычайно изящен, и этот шрифт очень выигрывает на такой бумаге. Вообще мы с Вами – мастера издавать, не правда ли?

Преданный Вам
П. Перцов

Примечания

Открытое письмо. Адрес: *Петербург / ЕВБ / Борису Владимировичу Никольскому. / Тверская, 14, кв. 4.*

¹ Перцов уехал в Казань 19 декабря 1899 г. Дата устанавливается по его письму к Розанову (РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. Ед. хр. 80. Л. 46).

² Никольский послал в подарок сборник своих стихотворений и четвертое издание брошюры с актовой речью своего отца.

32

*П.П. Перцов – Б.В. Никольскому**25 февраля 1900 г., Петербург**«Пале-рояль», 25/П 1900 г.*

Многоуважаемый Борис Владимирович!

Мне приходится уподобиться «воинственному» Святославу и обратиться к Вам некоторое «иду на Вы»¹. Как я уже однажды, помнится, писал Вам, я еще при первом чтении брошюры Вашего отца о Пушкине возымел намерение полемически рецензировать ее². Теперь 4-е издание, Вами же любезно мне доставленное, окончательно побудило меня к этому. Рецензия написана и отдана в «Мир Искусства», где появится, вероятно, в ближайших №№³. Полная отрицательность и даже, может быть, некоторая резкость ее тона почти не оставляет мне сомнений, что ей суждено поставить крест над нашими личными отношениями. Предполагаю это, зная, как высоко и безусловно цените Вы работу Вашего покойного отца.

Что делать? Трудно не думать того, что думаешь, и трудно того, что думаешь, – не писать. Во всяком случае я уверен, что Вы не найдете в моей статье каких-либо личных мотивов, которые и странно было бы предполагать, так как личность Вашего отца – для меня только литературная личность.

Что касается лично до Вас, то, не говоря уже о том, что брошюра Вами лишь издается, – я не стал бы, при наличии неприятных мотивов, писать этого письма. При всем нашем «разноверии» я никогда не перестану ценить те стороны Ваших убеждений и Вашей деятельности, которые связаны с такими, например, статьями, как о Данилевском⁴.

Итак, с некоторой надеждою, что мы сохраним друг к другу некоторые, хотя бы теоретические, симпатии, остаюсь

готовый к услугам
П. Перцов

Примечания

¹ Слова кн. Святослава Игоревича, переданные в «Повести временных лет».

² См. письмо 29.

³ *Перцов П.* «Идеалы Пушкина». Актовая речь В.В. Никольского ... // Мир искусства. 1900. Т. III. № 9/10. Лит. отд. С. 199–201.

⁴ Имеется в виду статья Никольского «Неотмеченный юбилей. Двадцатипятилетие “России и Европы” Н.Я. Данилевского» (Новое время. 1896. 2 апр. № 7216. С. 2–3).

УДК 82:141.331.5(47)
ББК 83.3(2):86.36-47

Константин Юрьевич Бурмистров

Институт философии Российской Академии наук, кандидат философских наук, заместитель директора по научной работе, Россия, Москва, e-mail: kburmistrov@hotmail.com

**«Господьдохнул на преисподний лик»:
Максимилиан Волошин и каббала¹**

Аннотация. Вопрос о знакомстве Максимилиана Александровича Волошина (1877–1932), одной из центральных фигур в истории русской культуры первой трети XX века, с традицией западноевропейского эзотеризма, а также концепциями еврейской каббалы до сих пор остается малоизученным. Вместе с тем они играли важную роль в его мировоззрении и творчестве. Предлагается анализ нескольких тем, имеющих отношение к каббале и оказавших заметное влияние на творчество Волошина. Особое внимание уделено проблеме установления письменных источников заимствований и интерпретаций каббалистических идей, прояснению понятий, а также путей передачи элементов традиции каббалы в среде европейских и русских эзотериков. На материале различных сочинений М.А. Волошина, его дневниковых, черновых записей и корреспонденции проанализирован круг «эзотерического» чтения М.А. Волошина, установлены имена, наиболее важные для изучения данной темы (Е.П. Блаватская, А. Фабр д’Оливэ, А. Франк, Элифас Леви и др.). Путем тщательного анализа способов восприятия и передачи идей каббалы у авторов-эзотериков показано, что результатом изучения подобных источников и их интерпретации Волошиным стало достаточно точное и адекватное использование им каббалистических концепций как в теоретических работах, так и в поэзии.

Ключевые слова: М.А. Волошин и каббала, космогония, европейский эзотеризм, оккультизм, еврейский мистицизм (каббала), теософия, антропософия

Konstantin Yuryevich Burmistrov

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, PhD (Philosophy), Senior Research Scientist of the Department of Philosophy of Islamic World, Russia, Moscow, e-mail: kburmistrov@hotmail.com

**“The Lord Breathed On The Face Of Underworld”:
Maximilian Voloshin and Kabbalah**

Abstract. The acquaintance of Maximilian Aleksandrovich Voloshin (1877–1932), one of the central figures in the history of Russian culture in the first third of the twentieth century, with the tradition of

¹ Статья основана на докладе, прочитанном 21 сентября 2016 г. на V Международной научно-культурологической конференции «Киммерийский топос: мифы и реальность» (Коктебель). В том же году в Израиле была опубликована статья Евгения Кузьмина на эту же тему, во многом перекликающаяся с докладом. Удивительным образом, в том году мы решили записать свои соображения о знакомстве Волошина с идеями каббалы, хотя к тому моменту оба думали об этом уже многие годы. В любом случае, там, где наши находки совпали, я с готовностью отдаю пальму первенства уважаемому израильскому коллеге (см.: Kuzmin E. Maksimilan Voloshin and the Kabbalah // Theosophical Appropriations: Esotericism, Kabbalah, and the Transformation of Traditions. Ed. by J. Chajes, B. Huss. Beer Sheva: Ben Gurion Univ., 2016. P. 167–196 [1]).

Western European esotericism, as well as with the concepts of Jewish Kabbalah, is still poorly understood. At the same time, it is known that they played an important role in his worldview and creativity. The article offers an analysis of several topics related to Kabbalah, which had a noticeable impact on the work of Voloshin. Particular attention is paid to the problem of establishing written sources of borrowings and interpretations of Kabbalistic ideas, clarifying concepts, as well as ways of transmitting elements of Kabbalah among European and Russian esotericists. Through the study of various works of Voloshin, his diary entries, drafts and correspondence, the names of esoteric authors who are especially important for the study of this topic have been identified (E.P. Blavatsky, A. Fabre d'Olivet, A. Franck, Eliphas Levi and etc.). Through a thorough analysis of the methods of perception and transmission of the ideas of Kabbalah among European esotericists, it was shown that, strange as it may seem, the result of studying such sources and their interpretation by Voloshin was a fairly accurate and adequate use of Kabbalistic concepts both in theoretical works and in poetry.

Key words: M.A. Voloshin and Kabbalah, cosmogony, European esotericism, occultism, Jewish mysticism, Kabbalah, theosophy, anthroposophy

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.1.125-149

Введение в проблему

Каббала, еврейская эзотерическая традиция, в учении и практиках которой причудливым образом переплетаются элементы мистики, магии, теософии и философии, вызывает живой интерес у европейцев уже по крайней мере пять столетий². Не избежала увлечения еврейским мистицизмом и Россия, хотя и, как всегда, с некоторым запаздыванием. Впервые каббалу как составную часть системы тайных наук начинают изучать в последней трети XVIII в. русские масоны³, а в XIX в. каббалистические образы проникают в художественную литературу, о ней пишут в толстых журналах, ей посвящают диссертации в духовных академиях. И все же наивысшей точки интерес к ней в русском образованном обществе достигает в конце XIX – начале XX в., когда к её учению обращаются известные религиозные философы, ее обсуждают в среде теософов и оккультистов, о ней как о тайной еврейской программе завоевания мира предупреждают сочинители-юдофобы⁴.

² См. о христианской каббале: Schmidt-Biggemann W. *Geschichte der christlichen Kabbala*. Bds. I–IV. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2012–2014. [2].

³ См. об особенностях русской масонской каббалы эпохи Екатерины II – Александра I: Burmistrov K., Endel M. Kabbalah in Russian Masonry: Some Preliminary Observations // *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts*. 1999. Vol. 4. P. 9–59 [3]; Burmistrov K., Endel M. The Place of Kabbalah in the Doctrine of Russian Masons // *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism*. 2004. Vol. 4:1. P. 27–68 [4].

⁴ См.: Бурмистров К. Владимир Соловьёв и Каббала: к постановке проблемы // *Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 г.* М.: ОГИ, 1998. С. 7–104 [5]; Burmistrov K. The interpretation of Kabbalah in early 20th-century Russian Philosophy: Soloviev, Bulgakov, Florensky, Losev // *East European Jewish Affairs*. 2007. Vol. 37:2. P. 157–187 [6].

Неудивительно, что каббалой интересовались и многие поэты, и писатели Серебряного века. Упоминания о священном языке, буквенной мистике, «небесной колеснице», загадочных каббалистических книгах встречаются у А.М. Добролюбова, Андрея Белого, В.Я. Брюсова, В.И. Иванова и др. Однако, когда мы говорим о том, как знание о каббале повлияло или могло повлиять на их взгляды и творчество, стоит прежде всего понять, что мы сами понимаем в данном случае под этим термином. Еврейская каббала теснейшим образом связана с иудейским законом, с исполнением заповедей и изучением Торы. Очевидно, что для европейцев-христиан в целом и русских символистов в частности всё это имело небольшое значение, а потому с точки зрения иудаизма, то, что они называли «каббалой», никакой каббалой не было. Таково же до недавнего времени было и мнение академической науки.

Христианизированная версия каббалы, которая возникает в позднем Средневековье и становится особенно влиятельной с конца XV в., объединяет еврейские идеи с некоторыми положениями христианского богословия, а также с так называемыми «тайными науками» (магией, алхимией и др.). В основном именно из этой «христианской каббалы» XVI–XVII вв. заимствовали свои представления о еврейской мистике и масоны XVIII в., и оккультисты XIX в., а от них это знание вошло в интеллектуальный обиход образованных европейцев в целом. Если Г. Шолем, основоположник современной науки о каббале, считал эту христианскую версию каббалы просто искажением еврейского эзотеризма, современные исследователи (например, А.Кильхер, Б. Хусс и др.) склонны рассматривать христианскую каббалу как особую традицию, заслуживающую самостоятельного изучения. Стоит учитывать, что уже в XIX в. такие авторы, как Элифас Леви (1810–1875) и Адольф Франк (1810–1893), расширяли само понятие каббалы как единой древней школы тайного знания, усматривая в её еврейской и христианской версиях лишь этапы в истории её развития и передачи. Их сочинения высоко ценили русские авторы Серебряного века (они хранятся и в личной библиотеке М.А. Волошина).

Так или иначе, отсутствие серьезных исследований проблемы знакомства русских символистов с каббалистическими идеями, по нашему мнению, во многом связано с непроясненностью значения основных понятий, а также методологических вопросов. К примеру, каббала множество раз упоминается в фундаментальном труде А. Ханзен-Лёве «Русский символизм», однако в столь странных контекстах и интерпретациях, что возникает большое сомнение в том, имеет ли написанное хоть какое-то отношение и к еврейскому мистицизму, и к его христианским или оккультным версиям⁵.

⁵ См., например: Ханзен-Лёве А. Русский символизм. СПб.: Академический проект, 2003. С. 101 [7]. Здесь каббала названа одним из «мистико-герметических движений, восходящих к платонизму или плотинизму», а соотнесение символов металлов с планетами почему-то названо «астрологическо-каббалистическим» (в действительности такое соотнесение не имеет отношения к каббале). Отчасти эти и многие другие неточности связаны с тем, что одним из основных (главным?) источников познаний автора в каббале была вышедшая полтора века назад и далекая от

Каббала и европейский эзотеризм: проблема источников

Важнейшим вопросом, требующим пояснения, является проблема источников знаний о каббале у авторов Серебряного века. Можно предположить, что это были не собственно еврейские сочинения, но, прежде всего, работы европейских эзотериков. На тот образ каббалы, который у них сложился, оказали решающее влияние три основных эзотерических движения: теософия, антропософия и розенкрейцерско-окультистская традиция (восходящая к XVIII в.). Чтобы понять, что имели в виду русские авторы под каббалой и почему они именно так её понимали, необходимо учитывать отношение к каббале в этих трех эзотерических школах.

Зародившееся в середине 70-х гг. XIX в. теософское движение было чрезвычайно синкретичным и имело достаточно размытую, не оформленную в единое учение доктрину. Теософия стала продуктом разложения масонства и спиритуализма и испытала сильное влияние со стороны бурно развивавшихся в то время научных направлений (от сравнительного языкознания и археологии до эволюционных и расовых исследований). Теософская доктрина вобрала в себя элементы самых разнообразных эзотерических школ, учений, продуктов мифологий – как древних, так и вполне современных, однако прежде всего она обязана своим появлением пробуждению интереса к Востоку, к восточным религиям – буддизму и индуизму⁶. В книгах Е. П. Блаватской (1831–1891) встречаются, в том числе, и свидетельства её знакомства с некоторыми книгами о каббале и переводами еврейских текстов⁷. Блаватская была автором ряда работ, специально посвященных каббале⁸, и именно её сочинения (в основном, во французских переводах) стали для русских символистов важнейшим источником знаний о каббале. В дальнейшем, с перемещением центра Теософского Общества из Англии и Соединенных Штатов в Индию, его члены стали меньше интересоваться европейским эзотеризмом, возводя всё, на их взгляд, ценное в нем к мифическим «восточным» традициям (это касается, в частности, якобы индийских или тибетских корней каббалы). С другой стороны, все речье под-

научности книга Альберта Тимуса «Гармоническая символика древности» (Thimus A. Die harmonikale Symbolik des Alterthums. Köln: M. Du Mont-Schauberg, 1868–1876). Зависимость от устаревших или сомнительных источников свойственна и другим работам, затрагивающим проблему влияния различных мистических и религиозных течений на русский символизм и философскую мысль (см., например: Силард Л. Герметизм и герменевтика. СПб., 2002), где заявляется, в частности, о том, что каббала лежит в основе арканов Таро, а «Книга Сияния» (Zógar) цитируется в переводе окультиста В.А. Шмакова.

⁶ См.: Santucci J.A. Theosophical Society // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / ed. by W.J. Hanegraaff. Leiden: Brill, 2005. P. 1114–1123 [9].

⁷ См.: Chajes J. Construction Through Appropriation: Kabbalah in Blavatsky's Early Works // Theosophical Appropriations: Esotericism, Kabbalah, and the Transformation of Traditions / ed. by J. Chajes, V. Huss. Beer Sheva: Ben-Gurion Univ. Press, 2016. P. 33–72 [10].

⁸ См., в частности: Блаватская Е.П. Каббала и каббалисты // Блаватская Е.П. Тайные знания. М.: МЦФ, 1994. С. 272–291 [11]; она же. Тетраграмматон // Там же. С. 408–430 [12].

черкивались различия между «восточной теософией» и христианской мистикой, что и привело в конце концов к возникновению антропософии. В 1913 г. философ и переводчик Г.А. Рачинский писал М.К. Морозовой: «Я имею основания думать, что борьба с теософией примет в эту зиму более резкие формы. <...> В самой среде теософов назревает раскол; Эллису надоела теософическая каббалистика и он повернулся к *чистому* христианству...» [8, с. 542].

Рудольф Штайнер (1861–1925), возглавлявший в течение ряда лет германскую секцию Теософского Общества, разошелся с лидерами Общества во имя сохранения чистоты христианского («арийского») эзотеризма, отказа от чрезмерного увлечения Востоком. В результате в конце 1912 – начале 1913 г. германская часть Теософского Общества откололась и было создано Антропософское Общество⁹. Однако Штайнер вовсе не стремился найти себе союзников среди нехристианских эзотерических учений, существовавших в Европе. К язычеству, точнее – к тому, что он называл «мистикой» и «мистериями», он был вполне терпим, однако еврейский мистицизм (как и мусульманский) явно не вписывался в его концепцию мистического христианства. Это тем более любопытно, что собственно «новый оккультизм» XIX в., из которого родились Теософское Общество и другие оккультистские организации, унаследовал от масонства интерес к еврейской мистике и был очень сильно «каббализирован». Такие видные оккультисты, как Фабр д’Оливэ, Элифас Леви, Станислас де Гуайта, Папюс (их книги были хорошо известны русским символистам, они были представлены в книжных собраниях Андрея Белого, М.А. Волошина и др.), считали каббалу древней мудростью человечества и посвятили ей наиболее значительные из своих произведений. Штайнер, во многом опираясь на труды этих авторов, как бы «устраняет» еврейские элементы в их учениях, своеобразным образом их «христианизирует» – или, точнее, делая их взгляды более «арийскими». Говоря о времени Иисуса, он вполне благожелательно отзывается об иудеях, однако не проявляет интереса к мистическим учениям позднейшего иудаизма, чем отличается от многих современных ему оккультистов¹⁰.

В основе восприятия каббалы в русском оккультизме и символизме лежал так называемый «египетский миф» – представление о древнем тайном зна-

⁹ См.: Leijenhorst C. Anthroposophy // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism. P. 82–89 [13]; Leijenhorst C. Rudolf Steiner // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / ed. by W.J. Hanegraaff. Leiden: Brill, 2005. P. 1084–1091 [14].

¹⁰ 10 Отметим, однако, что среди учеников Штайнера были и евреи. М. Сабашникова писала Волошину в августе 1908 г.: «В Штутгарте лекции Д<октора> были о тайной связи Египта с нашим временем <...> Была ещё лекция Д<октора> Унгера. Теософия в философском анализе. У него поразительный интеллект. Он еврей, и здесь чувствуется Кабала» (см.: М. Сабашникова – М. Волошину. Около 10/23 августа 1908 г. [Письмо] // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 11. Ч. 2. М.: Эллис Лак, 2015. С. 520 [15] (см. также с. 523 – о «теософе-еврее Унгере»). Карл Теодор Унгер (1878–1929) – представитель старинного еврейского рода, в котором были известные раввины; один из первых учеников Рудольфа Штайнера, наиболее тесно связанных с ним; член правления Генерального Совета Теософского Общества (1908–1913) и Совета Антропософского Общества (с 1913 г.).

нии, которым обладали египтяне и которое египетский жрец Моисей смог передать арийцам, используя в качестве передаточного звена народ «диких кочевников-семитов» (при этом самих египтян могли также считать посредниками в цепи традиции, сохранившими знания жителей погибшей Атлантиды). Этот миф имеет древние корни: он восходит по крайней мере к XVII в. (в частности, к идеям Афанасия Кирхера)¹¹, однако его наиболее ревностным проповедником стал в начале XIX в. уже упомянутый поэт, мистик и реформатор масонства А. Фабр д'Оливэ (1767–1825)¹². Его последователями были такие почитавшиеся в России оккультисты, как С. де Гуайта, А. Сент-Ив д'Альвейдр и Э. Шюре. Именно его идеи легли в основу концепции семи «коренных рас» (Root-races) у Е.П. Блаватской и в позднейшем оккультизме¹³. Евреи и их мистическое учение, столь значимое для европейского оккультизма, мистически настроенными русскими символистами (например, Андреем Белым) практически не обсуждаются, как бы выносятся за скобки... Элементы каббалы в их текстах сохраняются лишь благодаря их «приписыванию» другим культурам, как бы «незаконно» проникая в их тексты. Так, в 1901 г. М. Волошин писал: «Евреи заимствовали у египетских жрецов тайну неведомого Бога и религиозные легенды. <...> Египтяне с ненавистью смотрели на евреев, похитивших их главное сокровище» [20, с. 340–341]. Тогда же в статье «Эпилог XIX века» он подробнее разъясняет происхождение «древней мудрости»: «Она была стара, как человечество, а человечество давало ей тысячи названий, и все народы оставили о ней обрывки своих воспоминаний и легенд. <...> Она родилась в Египте. Там она стояла в храме, оберегаемая жрецами, закутанная в священное покрывало Изиды, и называлась “Тайной”. Тот юноша, который решился приподнять покрывала, – умер. Евреи называли её “Познанием”. Прометей унес её с неба под видом “Огня”. Позже она стояла воплощенная в мраморе и ожила в объятьях греческого художника. Тогда она называлась “Красотой»» [21, с. 308].

В своем духовном поиске Волошин познакомился со всеми перечисленными выше эзотерическими течениями¹⁴. Известно, что в 1905 г. он вступил в

¹¹ См.: Kircher A. Oedipus Aegyptiacus. Rome, 1653. Vol. II, p. 321, 346; vol. III, p. 108 [16]; ср.: Kilcher A.B. Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der Frühen Neuzeit. Stuttgart–Weimar: J.B. Metzler, 1998. P. 167–172 [17].

¹² См. о нём подробнее: Cellier L. Fabre d'Olivet. Contribution à l'étude des aspects du romantisme. Paris: Nizet, 1953 [18].

¹³ Практически аналогичную схему – но для своих собственных целей – развивали в 1910–1930-х гг. немецкие оккультисты-националисты. В данном случае речь шла уже о древнем ариогерманском (вотаническом) каббалистическом знании, которое в эпоху крещения германцев Карлом Великим было передано жрецами «на сохранение» раввинам и впоследствии было ими сбережено, а отчасти присвоено (см.: Гудрик-Кларк Н. Оккультные корни нацизма. М.: Эксмо, 2004. С. 55–144 [19]).

¹⁴ В данной статье мы не касаемся интерпретаций учения каббалы у некоторых мыслителей-эзотериков, с трудами которых был знаком М.А. Волошин, в частности – работ С. де Гуайты, А. Сент-Ива д'Альвейдра, Э. Шюре, О. Вирта и др. На наш взгляд, они не имеют прямого отношения к рассматриваемым примерам из сочинений Волошина, хотя возможное их влияние на его творчество заслуживает отдельного изучения.

масонскую ложу¹⁵. С того же года он становится учеником Штайнера, тогда ещё теософа: «...наконец в 1905 г... [мне довелось] встретиться с Рудольфом Штейнером, человеком, которому я обязан больше, чем кому-либо, познанием самого себя» [22, с. 259]. Он был также учеником Анны Рудольфовны Минцловой (1866–1910?), взгляды которой можно рассматривать как причудливое соединение теософии с розенкрейцтерством¹⁶.

Конечно, Волошин не был теоретиком эзотеризма, однако языком поэзии он пытался выразить идеи, относящиеся к области космогонии, историософии, теософии. В одном из писем в 1913 г. он признавался: «...если писать стихи, зная всё, то тогда только адепты имеют право писать стихи. <...> Но для адептов раскрыты более важные виды творчества. Стихи пишутся не о том, что знаешь, а о том, что чувствуешь, о чем догадываешься. Они говорят не об объективной истине, а от том, что переживает и познает моё “я” на одной из промежуточных ступеней» [23, с. 78]. Неудивительно, что и следы его знаний о каббале можно обнаружить не только и не столько в его письмах, дневниковых записях и статьях, но и в его стихах.

Итак, важнейшим источником знания Волошина о каббале стали книги Е.П. Блаватской¹⁷. Он читал их во французском переводе, как, скажем, и Андрей Белый, у которого все сколько-либо значимые каббалистические концепции (например, в «Эмблематике смысла») излагаются по «Тайной Доктрине» и «Разоблаченной Изиде»¹⁸. Волошин неоднократно сообщает в письмах и дневниковых записях о своей работе над «Тайной Доктриной» Блаватской. Так, например, в 1905 г. в дневнике и в том же году в письме к М. Сабашниковой он пишет: «Читаю “La Doctrine Secrète”. Это целый океан, почти в полном беспорядке собранных сокровищ. Толкование к двенадцати “Дзням”, в которых рассказана история человека и жизни. <...> Все в этой книге только намеки. Надо самому догадываться и строить» [29, с. 394–395]. Чуть позднее Сабашникова советует ему читать эту книгу лишь вместе с Минцловой: «Ты должен её ещё раз увидеть. Только с ней Ты можешь прочесть “La doctrine secrète”. <...>

¹⁵ См.: Серков А.И. История русского масонства XX в. В 3 т. Т. 1. СПб.: Изд-во им. Н.И. Новикова, 2009. С. 65, 90–95, 99–102 [24]; он же. Русское масонство, 1731–2000: Энциклопедический словарь. М.: Росспэн, 2001. С. 196–197 [25]; Купченко В.П. Труды и дни Максимилиана Волошина: Летопись жизни и творчества, 1877–1916. СПб.: Алетейя, 2002. С. 135 [26].

¹⁶ См.: Богомолов Н.А. Русская литература начала XX века и оккультизм. М.: НЛО, 1999. С. 23–110 [27].

¹⁷ Блаватская упоминается в письмах Волошина уже в 1901 г. (см. М.А. Волошин – А.М. Пешковскому, 11–12 января 1901 г. [Письмо] // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 8. М.: Эллис Лак, 2009. С. 473 [28]).

¹⁸ Именно из этих трудов Блаватской заимствованы все цитаты из каббалистической книги Зо́гар, представление о первочеловеке-андрогине Адаме Кадмоне и пр. (см.: Белый А. Символизм. Книга статей. М.: Мусaget, 1910. С. 494–495 [31]. Ср. также: Белый А. Глоссалогия. Берлин: Эпоха, 1922. С. 36 [32]).

Не начинай без неё» [30, с. 668]. В библиотеке Волошина хранились все три тома «Тайной Доктрины»¹⁹.

Творение и древние миры

В своей, вероятно первой работе преимущественно посвященной оккультным вопросам, – лекции «Пути эроса»²⁰, прочитанной в феврале 1907 г. в Московском литературно-художественном кружке, – Волошин прямо обращается к учению каббалы «Книги Сияния» (Сэфер га-Зоѓар), рассуждая о создании мира. Правда, вслед за туманными намеками Блаватской, он относит цитируемый им источник к текстам «тибетской космогонии»²¹: «“Пространство – праматерь и праотец Сущего – дремало в своих покрывалах, навеки невидимых. Времени не было, ибо спало оно в безысходном лоне пространства. Мрак наполнял безграничное “Всё”, ибо отец, мать и сын были едино. Не было ни звука, ни молчания, ничего, кроме вечного Дыхания, которое никогда не прекращается и само себя не сознает”. Так говорит об этом моменте тибетская космогония – “Книга Джанов”, книга Духов Познания. <...> “И возникает внезапный трепет, который быстрым крылом своим охватывает всю вселенную и семя, скрытое во тьме; во тьме, которая веет над спящими водами жизни. Тьма излучает свет, и свет роняет одинокий луч в воды, в утробу матери. Луч мгновенно пронзает девственное яйцо. Дрожь охватывает вечное яйцо, и оно источает смертное семя, которое сжимается в яйцо мира”» [34, с. 214]²².

Далее Волошин продолжает цитировать «Книгу Джанов»: «Возникают боги – устроители мира – сефироты, зоны, элоимы. Эти древнейшие боги по природе своей не имеют пола и потому становятся в представлении древнейшего человечества двуполыми, муже-женскими <...> “Праматерь-праотец Пространство разворачивает ткань, один край которой исходит от Духа, кото-

¹⁹ Волошин читал «Тайную Доктрину» во французском переводе; в его библиотеке имелись три тома, изданные в разные годы в серии *Publications theosophiques* (1-й том (2-е изд.) – 1906 г.; 2-й том – 1899 г.; 3-й том – 1904 г.) (см.: М. Волошин – М. Сабашниковой, 28 августа / 10 сентября 1905 г. [Письмо] // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 11. Ч. 1. М.: Эллис Лак, 2013. С. 397 [29]). Почему-то эти книги не упомянуты в каталоге «Мемориальной библиотеки» (см. Мемориальная библиотека М.А. Волошина в Коктебеле. Книги и материалы на иностранных языках. Каталог / науч. ред. Н.Н. Зубков, К.А. Дмитриева. М.: Рудомино, 2013 [33]).

²⁰ Волошин М.А. Пути Эроса (Мысли и комментарии к Платонову «Пиру») // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 6. Ч. 2. М.: Эллис Лак, 2008. С. 208–235, 825–837 [34].

²¹ Впрочем, и сама Блаватская достаточно сумбурно упоминает в своих работах о «восточных каббалистах», «древних каббалистах», «еврейских каббалистах» и т.д. См. также об «истинных» и «ложных» каббалистах, о разнице между каббалой и оккультизмом: Блаватская Е.П. Тайная Доктрина. В 3 т. Т. 1. Космогенезис. Adyar, Madras: The Theosophical Publish House, 1991. С. 302–310 [35].

²² Ср.: Блаватская. Тайная Доктрина. Т. 1. С. 63–64, 66.

рый есть свет, рожденный из единой и нераздельной Тьмы, а другой край касается тени его – материи. Ткань эта – мир”» [34, с. 215–216]²³.

Приводя фрагменты из этого якобы древнего тибетского трактата, Волошин переходит к рассуждениям об одном из основных понятий еврейской каббалы – о сфирот (у него – «сефироты»), этапах или ступенях проявления Божественного в мироздании. По его словам (а здесь он просто пересказывает Блаватскую), эти «сефироты» порождают лишнего воли механического человека, которого Люцифер наделяет знанием добра и зла, давая ему возможность уйти от богов-элогимов и самому стать «богом». Вскоре, однако, Волошин оставляет разговоры о Тибете и прямо ссылается на еврейскую каббалу, на книгу Зо́гар. Он пишет: «В Зога́ре говорится: “Были древние миры, которые погибли, начав существовать. Они не вылились в формы. Они были искрами. Так кузнец, кующий железо, сыпет во все стороны искры. Искры – это первичные миры, которые не могли развиться, потому что священная сущность не приняла ещё своей формы и не стала Царем и Царицей”. (То есть духом и материей – первичное возникновение пола.)» [34, с. 216].

Этот фрагмент из книги Зо́гар подводит нас к вопросу о том, откуда вообще появляются цитаты из неё у Блаватской и других европейских авторов. Место, цитируемое Волошиным, – это переложение фрагмента трактата «Идра зута» («Малое собрание») из книги Зо́гар, текста, написанного по-арамейски в конце XIII в. Очевидно, Волошин заимствовал его именно из «Тайной Доктрины» Блаватской, хотя тот же фрагмент содержится и в книге Адольфа Франка «Каббала, или религиозная философия евреев», экземпляр которой также имелся в библиотеке Волошина и содержит его маргиналии²⁴. Это место в книге Зо́гар действительно было очень важным для Блаватской, она несколько раз цитирует его и в «Тайной Доктрине», и в более поздних работах. Так, она пишет: «Эта мысль ясно выражена в книге “Зохар”: “Были старые Миры, которые погибали, как только они нарождались, они не имели форм и назывались Искрами. Так кузнец, ударяя молотом по железу, брызжет искрами по всем направлениям. Искры, первоначальные Миры, которые не могли существовать, ибо Древняя Священная (Сефира) не приняла ещё своей формы (Андрогини²⁵, или противоположных полов) Царя и Царицы (Сефира и Кадмон), и Мастер ещё не начал своей работы” (Zohar – “Idra Zuta”, кн. III, стр. 292-b.)» [35, с. 309].

²³ Ср. также тезисы-наброски Волошина к «Путям Эроса»: «Разлад между Богом – единым вечным, сушим, который в грезе своей создал вселенную, и между богами сефиротами – богами строителями, которые олицетворяют ритм в хаосе материи и своим *словом* творят познаваемый мир. Таким сефиротом является Ягве – Егова» [34, с. 829].

²⁴ Franck A. La Kabbale ou La Philosophie Religieuse des Hébreux. Paris: Hachette, 1843. P. 208 (ссылка на Зо́гар 3:292v (Идра зута)) [36]. В библиотеке Волошина имеется эта книга в переиздании 1892 г. (см. Мемориальная библиотека М.А. Волошина в Коктебеле. 2013. С. 191). Об этой книге он упоминает и в дневниковой записи снов (1926 г.): Волошин М.А. «Материалы вскрытия» // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 7. Ч. 2. М.: Эллис Лак, 2008. С. 179 [37].

²⁵ Здесь – имя существительное не во множественном числе, а в родительном падеже женского рода.

Подобно Адольфу Франку, Блаватская также ссылается здесь на конкретный лист 3-го тома книги Зо́гар в стандартном амстердамском издании 1715 г. По нашему убеждению, и этот фрагмент, и вообще большинство цитат из книги Зо́гар в оккультной литературе восходят к одному источнику. Это «Открытая каббала», латинская антология переводов каббалистических текстов и комментариев к ним, изданная в конце XVII в. группой христианских каббалистов во главе с Кристианом Кнорром фон Розенротом (1631–1689)²⁶. Именно из этого источника Блаватская заимствовала все цитаты из Зо́гара. Высокую оценку этой антологии можно встретить в сочинениях «отца» нового оккультизма Элифаса Леви, в «Разоблаченной Изиде» и «Тайной Доктрине» Блаватской и других оккультно-теософских писаниях той эпохи. Как отмечал ещё в начале XX века теософ Леонард Босман, сам текст таинственных «Станцев книги Дзиан»²⁷, которые легли в основу «Тайной Доктрины» (собственно говоря, все это огромное сочинение есть комментарий к этим «станцам»), по своему содержанию, назначению, да и просто названию сходен с одним из небольших и наиболее таинственных трактатов Зо́гара, известным под названием *Сифра ди-цэниута* («Книга сокрытия», комментарий к первым 6-ти главам Книги Бытия). Латинский перевод и этого, и других трактатов книги Зо́гар (в том числе «Идра зута») был опубликован в «Открытой каббале», на что указывает и сама Блаватская²⁸. Антологию чрезвычайно ценил и другой знаменитый оккультист, Папюс, крупнейший кодификатор «оккультного знания» той эпохи²⁹. Благодаря переводам и пересказам оккультистов «Открытая каббала» стала наиболее известной «каббалистической» книгой в европейской культуре. Отметим, что и академическая наука о каббале достаточно высоко оценивает качество латинских переводов в антологии, считая их достаточно точными.

Наш фрагмент из «Малого Собрания» о древних мирах, которые были искрами и погibli, приводится в «Открытой каббале» по-арамейски и в латинском переводе³⁰. Именно из этого источника его заимствовали и Блаватская, и

²⁶ *Kabbala Denudata, seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysique atque Theologica* («Открытая каббала, или трансцендентальное, метафизическое и теологическое учение евреев»). Vol. 1, Sulzbach, 1677–1678; Vol. 2, Frankfurt a. M., 1684 [38].

²⁷ У Блаватской – «Книга Дзиан» (The Book of Dzyan). Волошин в «Путях эроса» называет её «Книгой Джанов», «Книгой Духов Познания», в других местах – «двенадцатью Дзянами». Подробнее об этих «станцах» Блаватская пишет во Введении к 1-му тому «Тайной Доктрины» (см.: Блаватская Е.П. Тайная Доктрина. Т. 1. С. 7).

²⁸ См.: Bosman L.A. *The Music of the Spheres or Cosmic Harmony*. London: Dharma Press, 1914. P. 5 [39]. Ср.: Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.–Иерусалим: Мосты культуры, 2004. С. 264 [40]. См. также: Блаватская. Тайная Доктрина. Т. 1. С. 7, 26–27. На *Kabbala Denudata* она ссылается, к примеру, в статье «Тетраграмматон» в журнале *The Theosophist* за ноябрь 1887 г.; см.: Блаватская Е.П. Тетраграмматон.

²⁹ См., напр.: Папюс (Анкос Ж.). Каббала, или Наука о Боге, Вселенной и Человеке. СПб.: В.Л. Богушевский, 1910. С. 147, 172, 242 и др. [41].

³⁰ «Antequam enim conderetur mundus facies non respiciebant ad (*obversas sibi*) facies. Et propterea mundi priores devastati sunt: nam mundi priores sine efformatione facti errant...» (см.: *Kabbala Denudata*. Vol. II. P. 561–562).

Франк, а от них он попал к Волошину в его лекцию. Как мы видим, в данном случае имеет место заимствование каббалистических идей из вторичных, оккультистских источников. Важно подчеркнуть, однако, что сам факт подобного заимствования вовсе не обязательно означает, что тот, кто это делает, заведомо ничего не понимает в каббале. И в сумбурно написанных книгах оккультистов могут встречаться вполне точные цитаты, восходящие к реальным источникам. В частности, в данном случае Волошин включает в свою лекцию как важный её элемент вполне адекватно переданный фрагмент классического текста каббалы.

Создание Первого Человека

В 1905 г. в письме к Маргарите Сабашниковой Волошин рассказывает, какое большое впечатление произвело на него каббалистическое учение о сотворении мира: «Я вчера наткнулся на поразительный отрывок из Кабалы о сотворении мира <...> “Чело Господнее, венчанное пламенем, поднялось над равнинами моря и отразилось в нижних водах... Два глаза, лучащих свет, появились, и мечи пламени скрестились с лучами отражения... Чело божье и очи его составили небесный треугольник, и отражение его составило треугольник в водной глубине. Так создалось число шесть, положенное в основу мироздания”. Дальше идет история мироздания: когда показались глаза – был создан свет; когда показался рот – родились духи, и раздалось слово; голова показала вся – первый день Творения. И по мере того, как божественный образ вырастает из вод, создается мир. И когда он вышел весь и взглянул в воды на свое отражение, то он дунул на него, и отражение в водах стало человеком. Поэтому Адам в представлении каббалистов <sic!> является гигантом, а по Сведенборгу вся вселенная имеет вид человека» [42, с. 253–254].

Волошин пересказывает здесь содержащееся в книге Зофар описание сотворения первой структуры бытия – космического Макроантропоса, известного в каббале как Адам Кадмон³¹. Именно эта космогоническая картина найдет позднее художественное воплощение в его поэме «Космос» (1923 г.):

Созвездьями мерцавшее чело,
Над хаосом поднявшись, отразилось
Обратной тенью в безднах нижних вод.
Разверзлись два смежённых ночью глаза,
И брызнул свет. Два огненных луча,
Скрестясь в воде, сложились в гексаграмму [43, с. 44].

³¹ См.: Бурмистров К.Ю. Концепция Предвечного Человека (Адам Кадмон) в еврейском мистицизме // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 84. С. 97–117 [44]; он же. «Небесный Адам» и еврейская каббала в европейской религиозно-философской мысли конца XVII – начала XVIII в. // Философский журнал. 2020. Т. 13. № 2. С. 49–67 [45].

Откуда же взято это описание творения? Как показывает анализ текстов, оно могло быть заимствовано из книги Элифаса Леви «История магии», в которой французский оккультист цитирует «Книгу Сияния»³²: «Начало Зо́гара поражает глубиной проникновения в суть вещей и удивительной простотой образов. Вот что мы там читаем: “Учение оккультизма – это наука о равновесии. Неуравновешенные силы исчезают в пустоте. Так погибли цари старого мира, князья великанов. Они пали, как деревья без корней, и не найти следа их.

Именно из-за противоборства неуравновешенных сил опустошенная земля стала пустой и бесформенной, пока Дух Божий не создал место на небесах и не понизил уровень вод.

Тогда все устремления природы были направлены к единству формы, к живому соединению уравновешенных сил, и чело Бога, увенчанное сиянием, короной света, возвышалось над бескрайним морем и отражался в нижних водах. Два его глаза сияли ясностью, испускали два луча света, которые пересекались с отраженными лучами. Чело Бога и два его глаза образовали треугольник в небе, а их отражение – треугольник в воде. Так раскрылось число шесть, универсальное число творения”³³.

Но откуда взял эту цитату сам Леви? Мы опять имеем дело с вторичным цитированием того же источника – антологии «Открытая каббала» Кнорра фон Розенрота, т.е. из перевода частей Зо́гара на латынь³⁴. Эта цитата – сокращенный и несколько измененный пересказ самого начала уже упомянутой «Книги сокрытия» (*Сифра ди-цэниута*), краткого трактата о создании мира, входящего в корпус Зо́гара. Там сказано: «Предание. Книга Сокровенной Тайны – это книга совершенного равновесия. Ибо прежде, чем настало равновесие, лики не могли узреть друг друга. И древние цари умерли, а короны их исчезли, и земля была в запустении»³⁵ (и т.д.).

«Каббалистическая аксиома»

Ещё одно заимствование из каббалистической традиции, которое несколько раз встречается в текстах Волошина – это так называемая «каббалистическая аксиома». В «Путях эроса» (1907 г.) он пишет: «“Камень становится растением, растение – зверем, зверь – человеком, человек – духом, дух – Богом”, – сказано в Каббале» [34, с. 213]. Речь здесь идет не о перевоплощении

³² Правда, это издание отсутствует в каталоге библиотеки Волошина. Отметим, что уже после смерти Элифаса Леви был издан его труд, специально посвященный каббале и её связи с оккультизмом – «Книга Сияния: очерки о происхождении каббалы» (*Le Livre des splendeurs: études sur les origines de la Kabbale*, Paris, 1894), первая часть которого представляет собой комментарий к «Сифра ди-цэниута».

³³ Éliphas Lévi. Histoire de la Magie. Paris: G. Baillière, 1860. P. 52 [46].

³⁴ Элифас Леви пишет о Кнорре фон Розенроте в: Éliphas Lévi. Dogme et rituel de la Haute Magie. Paris: Félix Alcan, 1903. T. 1. P. 101 [48].

³⁵ См.: Kabbala Denudata. Vol. II (Liber Sohar Restitutus). P. 348.

или алхимической трансмутации, но, скорее, о пути возвращения божественного света, посредством которого, согласно каббале, осуществляется развертывание мироздания. С этой же «аксиомы» начинается известная статья Волошина «Архаизм в русской живописи», опубликованная в 1-м номере журнала «Аполлон» за 1909 г.: «Камень становится растением, растение звѣремъ, звѣрь – человекомъ, человекъ – демономъ, демонъ – Богомъ – говорится въ Каббалѣ. Камень, дерево, человекъ. Вотъ символы Рериха, Богаевского и Бакста – трехъ художниковъ, которые при всемъ внѣшнемъ несходствѣ тѣсно связаны въ русскомъ искусствѣ своимъ устремлениемъ черезъ историческое къ архаическому... Мечта объ архаическомъ – послѣдняя и самая завѣтная мечта искусства нашего времени...» [47, с. 43].

Согласно Волошину, три известных художника воплощают в своих личностях и своем творчестве три разных элемента мироздания: Рерих – каменный век, север, камень; Богаевский – период миграции народов, юг, почву и растение; Бакст – выше земли, Минойская цивилизация, Атлантида, человек. Путь творчества, как и распространение каббалистического света, по Волошину, это и есть путь возвращения к Богу.

В философской поэме «Космос» Волошин снова возвращается к образам этой аксиомы, которая, видимо, вообще становится одной из центральных для его творчества. В письме к Юлии Оболенской в декабре 1923 г. он так определял тему поэмы: «Эволюция космогонии от Каббалы до теории относительности и совр<еменной> физики» [43, с. 653]³⁶. В поэме образно представлены основные элементы этой аксиомы:

Немотные раздвинулись уста,
И поднялось из недр молчанья слово.
И сонмы духов вспыхнули окрест
От первого вселенского дыханья.
Десница подняла материки,
А левая распределила воды,
От чресл размножилась земная тварь,
От жил – растения, от кости – камень,
И двойники – небесный и земной —
Соприкоснулись влажными ступнями.
Господьдохнул на преисподний лик,
И нижний оборотень стал Адамом.
Адам был миром, мир же был Адам.
Он мыслил небом, думал облаками,

³⁶ Ср. также развернутый план к циклу Волошина «Путиами Каина» (1922 г.): «Эволюция космогоний: Каббала, Вавилон, Греция. Христианство, материализм, теория относительности» (см.: Волошин М.А. Путиами Каина // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 2. М.: Эллис Лак, 2004. С. 641–642 [49]).

Он глиной плотствовал, растением рос.
 Камнями костенел, зверел страстями,
 Он видел солнцем, грезил сны луной,
 Гудел планетами, дышал ветрами,
 И было всё – вверху, как и внизу –
 Исполнено высоких соответствий [43, с. 44].

Каково же происхождение этой интереснейшей формулы, столь долгое время – по крайней мере двадцать лет – пленявшей Волошина? Принято считать, что подобные аксиомы и афоризмы, встречаемые в сочинениях русских авторов Серебряного века (того же Белого или Брюсова) – просто заимствования из сочинений оккультистов, никак не укорененные в более ранних источниках и традициях. Установить происхождение действительно оказалось не просто. Скорее всего, Волошин действительно обнаружил ее у Блаватской, которая также высоко её ценила и повторяет несколько раз в «Тайной Доктрине» и «Разоблаченной Изиде». Так, она пишет: «...правильно говорят каббалисты, что “человек становится камнем, растением, животным, человеком, духом и, наконец, Богом”, завершая, таким образом, свой цикл или кругообращение и возвращаясь к точке, от которой он начал, как *Небесный Человек*» [50, с. 235].

Однако эта формула – вовсе не изобретение основательницы Теософского Общества. За полтора века до неё её обсуждал совсем не оккультист, но маститый ученый богослов и историк Жак Баснаж (Jacques Basnage de Beauval (1653–1723), полемизируя с идеями Спинозы в своей многотомной «Истории евреев». Объясняя каббалистическое учение о субстанции и связывая именно с ним взгляды Спинозы, он пишет в 1716 г.: «Фактически, каббалист утверждает, что *вечная и духовная Субстанция* сжимается, чтобы образовать воздух, дождь, песчинки, камни и скалы, каковые всегда являются частицами вечной Субстанции; если следовать этим принципам, песчинка, сжимаясь, может стать мрамором; мрамор превращается в растение; растение оживает и становится животным; животное становится человеком, ангелом и Богом. И наоборот, вечная Субстанция становится ангелом, дремлющим духом, человеком, животным, растением, мрамором, песчинкой, потому что это всего лишь различные [её] модификации. Разве это не спинозизм?»³⁷.

Согласно Баснажу, каббалисты (и под их влиянием Спиноза) утверждают существование единой духовной субстанции во всём мироздании, даже в материальных телах (песчинки, камни и пр.). Всё это не более чем видоизменения

³⁷ Ср.: «En effet, le Cabbaliste soutient que *la Substance éternelle & spirituelle* se resserre pour composer l'Air, la Pluie, les Grains de Sable, les Pierres, & les Rochers, lesquels sont toujours des Particules de la Substance éternelle; &, en suivant ces Principes, le Grain de Sable se resserrant *peut devenir un Marbre; le Marbre se changer en Plante; la Plante s'animer en Bête; la Bête devenir Homme, Ange & Dieu.* Au contraire, *la Substance éternelle devient Ange, un Esprit endormi, Homme, Bête, Plante, Marbre, Grain de Sable, parce que ce ne sont là que des Modifications différentes: n'est-ce pas là le Spinosisme?»* [51, с. 138].

единой духовной субстанции, что, по мнению автора, и есть спинозизм, в перспективе приводящий к атеизму³⁸.

Но где же обнаружил эту как бы «каббалистическую» идею сам Жак Баснаж, человек хотя и пристрастный, но в целом добросовестный? Анализ его текста показывает, что он её, скорее всего, заимствовал из сочинения ещё одного энтузиаста и одновременно критика каббалы, кембриджского философа-платоника Генри Мора (Henry More (1614–1687)), который активно участвовал в создании антологии «Открытая каббала». Именно в 1-м томе этой антологии (1678 г.) он разместил краткий и афористичный текст «Основания философии (каббалы)», 15-й тезис которого практически совпадает с рассмотренным нами выше³⁹. Изучение вопроса об источниках познаний в каббале самого Генри Мора явно выходит за рамки этой статьи⁴⁰, просто отметим, что он имел возможность познакомиться не только с опубликованными текстами, но и с рукописными сочинениями каббалистической школы Ицхака Лурии, которые имелись в распоряжении составителей «Открытой каббалы» и были частично переведены ими на латынь. В любом случае, как мы видели, и в этот раз Волошин оказался знаком с подлинной каббалистической традицией, хотя это знание, прежде чем попасть к нему, проделало значительный путь. Как и упомянутые выше фрагменты и цитаты из каббалистических текстов, этот «афоризм», пройдя через нескольких посредников, достиг его, в целом, почти в неискаженном виде.

Мир и миф древнееврейского языка

Мы говорили выше в основном о переводах, причем переводах сложных, «многоступенчатых», когда оригинальный текст на иврите или арамейском переводился сначала на латынь, затем на английский, немецкий или французский, а потом уже на русский язык. Казалось бы вполне естественным, что тот, кто интересуется столь древней традицией, как каббала, попытается овладеть хотя бы основами языка её текстов. Конечно, это не даст ему возможности их читать и понимать, но может прояснить какие-то места в уже готовых переводах, значение отдельных слов и фраз. Именно по этому пути пошли некоторые русские философы, интересовавшиеся каббалой, – В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, А.Ф. Лосев. Однако этого не делали поэты и писатели Серебряно-

³⁸ См.: Schwartz Y. *Kabbala als Atheismus? Die Kabbala Denudata und die religiösen Krise des 17. Jahrhunderts // Morgen-Glantz*. 2006. Bd. 16. S. 259–284 [52].

³⁹ «Ac proinde particularem hunc Spiritum è pulvisculo putà marmoris fieri posse Plantam, è Planta brutum, è bruto Hominem, ex Homine Angelum, ex Angelo denique novæ Terræ, Cœlique Creatorem DEUM, etc.» – *Kabbala Denudata*. Vol. I:1. P. 294 [38]. Анализ сочинения Г.Мора см. в: Vassányi M. *Anima Mundi: The Rise of the World Soul Theory in Modern German Philosophy*. Dordrecht: Springer, 2011. P. 300–307 [53].

⁴⁰ См. об этом подробнее: Lærke M. Three texts on the Kabbalah: More, Wachter, Leibniz, and the philosophy of the Hebrews // *British Journal for the History of Philosophy*. 2017. No. 25(5). P. 1011–1030 [54]; Coudert A. Henry More, the Kabbalah, and the Quakers // *Philosophy, Science, and Religion in England, 1640–1700*. Ed. by R. Kroll et al. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992. P. 31–67 [55].

го века (например, Андрей Белый) – им было достаточно того вдохновения, которое они получали при чтении переводов. Волошин здесь, вероятно, занимает промежуточное место, поскольку он, по крайней мере, хотел овладеть основами иврита. В 1913 г. он приобрел для этой цели учебник Есея Абрамовича Решаля «Учитесь по-еврейски! Учебник систематического изучения еврейского языка: Грамматика, хрестоматия со словарем» (Варшава: изд-е автора, 1904)⁴¹. По воспоминаниям Марии Степановны Волошиной, ее муж дружил с известным еврейским поэтом и прозаиком Х.-Н. Бяликом (1873–1934) и два года учил иврит, чтобы читать его стихи в оригинале⁴². В своем описании интерьера кабинета Волошина она пишет: «За полочкой – приколотый к стене кусок пергамента, на котором тушью и киноварью написана по-еврейски еврейская молитва и переведена на русский язык. Зашел к Максиму как-то еврей-хасид. Прожил у нас 4 дня и оставил эту молитву, благословение Дому. Макс особенно интересовался древней еврейской историей. Очень любил разговаривать с хасидами, раввинами, знал хасидские легенды и часто их рассказывал» [58, с. 467].

Волошин действительно интересовался хасидизмом – течением в иудаизме, придающим особое значение эмоциональному постижению Бога и впитавшим в свое учение и практику многие элементы каббалы. Особенно увлечен он был хасидскими преданиями. В 1912 г. Волошин сопровождал в поездке в Берлин слепого хасида Рувима Яковлевича Азарха. «Я расскажу Вам, – писал он тогда А.М. Петровой, – изумительные “хасидские” предания, которые слушал от слепого еврея, которого привез в Берлин» [59, с. 696]⁴³. Примерно в 1920 г. Волошин собирался писать отдельную работу «Судьба еврейства», в плане которой он отмечал: «Реальная духовная жизнь Еврейства не соответствует трагическим символам и легендам, созданным христианами о Евреях. Каббала. Мудрая радость хасидизма» [60, с. 745]⁴⁴. О встрече с Азархом и

⁴¹ Купить этот учебник Волошину посоветовала Е.И. Дмитриева В декабре 1913 г. он попросил Ю.П. Оболенскую разыскать его, она же организовала отсылку ему этой книги. См. М. Волошин – Ю. Оболенской, 10 ноября 1913 г. [Письмо] // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 10. М.: Эллис Лак, 2011. С. 61–64 [56]. См. также пример знакомства Волошина с ивритом в: Волошин М. Самогон крови // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 6. Ч. 2. М.: Эллис Лак, 2008. С. 785 [57].

⁴² См.: Волошина М. Из книги «Макс в вещах» // Воспоминания о Максимилиане Волошине / сост. В.П. Купченко, З.Д. Давыдова. М.: Сов. писатель, 1990. С. 462 [58].

⁴³ Ср.: М. Волошин – Е.О. Кириенко-Волошиной, 27 января / 8 февраля 1912 г. [Письмо] // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 9. М.: Эллис Лак, 2010. С. 690 [61]. Отметим, что с Азархом близко общался и Эллис (Л.Л. Кобылинский), писавший о нем Э.К. Метнеру (см.: «Мой вечный спутник по жизни». Переписка Андрея Белого и А.С. Петровского. М.: НЛЮ, 2007. С. 247 [62]; Андрей Белый и Эмилий Метнер. Переписка. 1902–1915. Т. 2. М.: НЛЮ, 2017. С. 297 [63]).

⁴⁴ Ср.: Волошин М.А. Планы. Судьба еврейства // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 6. Ч. 2. М.: Эллис Лак, 2008. С. 1026–1027. В феврале–марте 1920 г. Волошин выступал с лекциями и стихами в Еврейском литературном обществе в Феодосии (см.: Миндлин Э. Из книги «Необыкновенные собеседники» // Воспоминания о Максимилиане Волошине. С. 407–408 [64]); ср. также: Волошин М.А. Об А. Мильмане // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 6. Ч. 2. М.: Эллис Лак, 2008. С. 984 [65]; Волошин М.А. Мемуарные записи. 1932 // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 7. Ч. 2. М.: Эллис Лак, 2008. С. 416–417 (об этом выступлении) [66].

«легендах хасидов» Волошин упоминает и намного позднее, в дневниковых записях своих снов (1926 г.): «Хасиды. Встреча с Азархом. Легенды хасидов (история об Архиерее.) Какое отношение легенда имеет ко мне?» [37, с. 179].

Вместе с тем основным источником познаний о мистике еврейского языка для многих русских авторов Серебряного века были труды уже упомянутого нами выше поэта, драматурга и оккультиста конца XVIII – начала XIX в. Антуана Фабра д’Оливэ, известного своими попытками реформировать масонство и возродить языческие мистерии. Наибольший интерес вызывал его главный труд «Восстановленный еврейский язык»⁴⁵. Этот мистико-философский трактат содержит в себе, в частности, перевод и комментарий к первым 10 главам Бытия со сравнительно-историческим анализом семитских языков; в результате их сравнения автор приходит к выводу о том, что изначально Пятикнижие (Тора) было написано египетскими иероглифами. Его автор ставил перед собой амбициозную задачу реконструировать «первоначальный смысл» праязыка человечества, что мыслилось им как один из этапов мессианского процесса. Этим трактатом активно пользовался и Андрей Белый, в частности рассуждая о «магичности» слов и имен⁴⁶. Практически везде, где П.А. Флоренский говорит о мистике еврейских букв и о значении корней еврейских слов, он ссылается (или не ссылается) именно на эту книгу д’Оливэ. Почерпнутые из неё подчас фантастические, не подтвержденные ни еврейской грамматической традицией, ни современной наукой трактовки значения букв и слогов можно встретить, к примеру, в работе Флоренского «Имена»⁴⁷. В библиотеке Волошина имелись три книги этого французского автора, в том числе «Восстановленный еврейский язык» в переиздании 1905 г., с пометами и подчеркиваниями⁴⁸. Волошин обсуждает эту книгу в переписке с М. Сабашниковой (1910 г.)⁴⁹ и другими корреспондентами, упоминает её в «Записных книжках», а в 1917-м в переписке с А.М. Петровой рассуждает об оккультной филологии имен (Керенский, Корнилов, Колчак, Кузьмин, Каледин), которая подтверждает исторические события, ссылаясь на значение некоторых еврейских букв по Фабру д’Оливэ⁵⁰. Особенно важен для него был раздел «Восстановленного еврейского языка», имеющий собственное название – «Космогония Моисея» (*La Cosmogonie de Moïse*)⁵¹, с

⁴⁵ Fabre d’Olivet A. La langue hébraïque restituée. 2 t. Paris: Barrois et Eberhard, 1815–1816 [67].

⁴⁶ Белый. Символизм. С. 622–624.

⁴⁷ См.: Флоренский П. Имена. Кострома: Купина, 1993. С. 18–22, 178–179 и др. [68].

⁴⁸ Мемориальная библиотека М.А. Волошина в Коктебеле. С. 174–175.

⁴⁹ Ср.: «Читаю подробно Еврейскую грамматику Фабра д’Оливэ» – М. Волошин – М. Сабашниковой, 10 июля 1910 г. [Письмо] // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 11. Ч. 2. М.: Эллис Лак, 2015. С. 584 [69]. В июне 1912 он переслал эту книгу Е.И. Дмитриевой, которая его очень за неё благодарила: «...Спасибо за книгу, Fabre d’Olive <sic!> мне очень нужен, отчаивалась найти» (там же).

⁵⁰ См.: М. Волошин – А.М. Петровой, 19 сентября 1917 г. [Письмо] // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 10. М.: Эллис Лак, 2011. С. 677–678 [70].

⁵¹ В русском переводе: Фабр д’Оливэ. Космогония Моисея. Традиция восстановления по истинному смыслу древнееврейских (египетских) коренных слов. Вязьма, 1911 [71].

которым он и М. Сабашникова познакомились уже в 1905 г. По словам Сабашниковой, эта книга, в которой начало Книги Бытия объясняется сопоставлением древнееврейских и якобы «древнеегипетских» корней, «поразительно интересна, но понять её не скоро я смогу»⁵². Так или иначе представления Волошина об иврите несомненно сформировались под сильным влиянием фантастических идей французского мистика.

Однако, как мы уже отмечали, его познания в древнееврейском языке вовсе не ограничивались этим увлекательным, но достаточно сомнительным в научном отношении источником. Так, известно, что само слово «Киммерия» Волошин объяснял, обращаясь к этимологии иврита. Уже в статье «Константин Богаевский», опубликованной в журнале «Аполлон» в 1912 г., Волошин объясняет: «Киммерией я называю восточную область Крыма от древняго Сурожа (Судака) до Босфора Киммерийскаго (Керченскаго пролива), въ отличие от Тавриды, западной его части (южнаго берега и Херсонеса Таврическаго). Филологически имя Крымъ обычно производятъ от татарскаго Кермень (крѣпость). Но вѣроятнѣе, что Крымъ есть искаженное татарами имя Киммеріи. Греки называли теперешній городъ Старый Крымъ – *Κιμμερίον*. Самое имя Киммеріи происходитъ отъ древне-еврейскаго корня *KMR*, обозначающаго ‘мрак’, употребляемаго въ библии во множественной формѣ «*KIMERIRI*» (затмение). Гомеровская ‘Ночь Киммерійская’ – въ сущности тавтологія» [74, с. 7].

Эту же мысль он повторяет много позднее в своей статье «Культура, искусство, памятники Крыма» (1925 г.), написанной для путеводителя по Крыму: «Крым, Киммерия, Кермен, Кремль... Всюду один и тот же основной корень *KMR*, который в древнееврейском языке соответствует понятию неожиданного мрака, затмения и дает образ крепости, замкнутого места, угрозы и в то же время сумрака баснословности» [75, с. 126]. И два года спустя, в 1927 г., в статье «К.Ф. Богаевский – художник Киммерии» Волошин снова отмечает: «Киммерия... Кермен... Кремль... Крым... Ряд однозначных имен, возникших из древнееврейского корня “*KMR*”, имеющего значение неожиданного мрака, затмения, замкнутого места, крепости, угрозы – незапамятного, баснословного. “Темная область Киммерии” – обычная гомеровская тавтология – перевод еврейского (т. е. финикийского) имени греческим эпитетом» [76, с. 82].

Мы видим, сколь важным было для него такое объяснение этимологии названия полуострова. Но откуда же взял он свое толкование? Не из книги Фабра д’Оливэ или какого-либо адепта оккультных наук. В своей трактовке древнееврейского корня Волошин удивительно точен. Действительно, и в древнееврейском языке, и в средневековом иврите этот корень – *KMR* – имеет,

⁵² См.: М. Сабашникова – М. Волошину, 26 сентября / 9 октября 1905 г. [Письмо] // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 11. Ч. 1. М.: Эллис Лак, 2013. С. 556 [72]. Сабашникова пишет о своих попытках читать эту книгу и в воспоминаниях, признаваясь: «Откровенно говоря, я ничего не понимала» (см. Волошина М. (Сабашникова М.В.) Зеленая Змея. М.: Энигма, 1993. С. 128 [73]).

в том числе и такое значение: «тьма», «сокрытие», что-то мрачное, ужасное⁵³. На это намекает и образованное от этого корня слово «кимрир» – «мрак», «темнота», употребленное в Иов 3:5: «Смертная тень да объемлет его, да обложит его мгла, затмение да ужаснет!»⁵⁴.

Заключение

Из предложенного нами выше беглого и неполного анализа случаев обращения Максимилиана Волошина к каббалистическому учению можно сделать следующий вывод. Прежде всего, становится очевидным, что необходимо отделять те представления, которые имел по отношению к каббале тот или иной представитель Серебряного века, от того каббалистического материала, который он воспринимал и заимствовал через посредников. Так, для Волошина каббала была, несомненно, одним из тайных учений, которое содержит и раскрывает истины о Боге, мире и человеке. Вместе с тем он едва ли представлял себе, что значит эта традиция в рамках иудаизма, неотъемлемой частью которого она является, хотя личное общение с евреями (в частности, хасидами) и могло дать ему некие намеки на это. Скорее же всего, для него (как и для Е.П. Блаватской) каббала была неким знанием, лишь передаваемым евреями, но к конкретной конфессии не привязанным. Он заимствовал из каббалы те идеи и образы, которые были близки его собственному духовному опыту, чувствуя, что они выражены в каббале более полно и четко, чем в других традициях (в том же христианстве). Среди таких идей – представления о сотворении мира божественными лучами, о всеобщей одушевленности, о космическом Макроантропосе и пр. В целом же стоит отметить, что, если его общие представления о том, что такое каббала, и могли выглядеть фантастическими, те цитаты и образы, которые он использовал в своих сочинениях, были вполне аутентичными, а потому в данном случае вполне можно говорить о заимствовании, адаптации, художественном выражении реальных идей еврейского мистицизма.

Список литературы

1. Kuzmin E. Maksimilan Voloshin and the Kabbalah // *Theosophical Appropriations: Esotericism, Kabbalah, and the Transformation of Traditions* / ed. by J. Chajes, B. Huss. Beer Sheva: Ben Gurion Univ., 2016. P. 167–196.
2. Schmidt-Biggemann W. *Geschichte der christlichen Kabbala*. Bds. I–IV. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2012–2014.
3. Burmistrov K., Endel M. Kabbalah in Russian Masonry: Some Preliminary Observations // *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts*. 1999. Vol. 4. P. 9–59.

⁵³ См., напр.: Brown F., Driver S.R., Briggs C.A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Peabody: Hendrickson, 1996. P. 485 [77].

⁵⁴ Пер. С.С. Аверинцева.

4. Burmistrov K., Endel M. The Place of Kabbalah in the Doctrine of Russian Masons // *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism*. 2004. Vol. 4:1. P. 27–68.
5. Бурмистров К. Владимир Соловьёв и Каббала: к постановке проблемы // *Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 г. М.: ОГИ, 1998. С. 7–104.*
6. Burmistrov K. The interpretation of Kabbalah in early 20th-century Russian Philosophy: Soloviev, Bulgakov, Florensky, Losev // *East European Jewish Affairs*. 2007. Vol. 37:2. P. 157–187.
7. Ханзен-Лёве А. Русский символизм. СПб.: Академический проект, 2003. 816 с.
8. Г.А. Рачинский – М.К. Морозовой. 15 августа 1913 г. [Письмо] // *Взыскующие Града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и документах / сост. В.И. Кейдан. М.: Языки русской культуры, 1997. С. 542–544.*
9. Santucci J.A. *Theosophical Society // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / ed. by W.J. Hanegraaff. Leiden: Brill, 2005. P. 1114–1123.*
10. Chajes J. Construction Through Appropriation: Kabbalah in Blavatsky's Early Works // *Theosophical Appropriations: Esotericism, Kabbalah, and the Transformation of Traditions / ed. by J. Chajes, V. Huss. Beer Sheva: Ben-Gurion Univ. Press, 2016. P. 33–72.*
11. Блаватская Е.П. Каббала и каббалисты // Блаватская Е.П. *Тайные знания. М.: МЦФ, 1994. С. 272–291.*
12. Блаватская Е.П. Тетраграмматон // Блаватская Е.П. *Тайные знания. М.: МЦФ, 1994. С. 408–430.*
13. Leijenhorst C. Anthroposophy // *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / ed. by W.J. Hanegraaff. Leiden: Brill, 2005. P. 82–89.*
14. Leijenhorst C. Rudolf Steiner // *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / ed. by W.J. Hanegraaff. Leiden: Brill, 2005. P. 1084–1091.*
15. М. Сабашникова – М. Волошину. Около 10/23 августа 1908 г. [Письмо] // Волошин М.А. *Собрание сочинений. Т. 11. Ч. 2. М.: Эллис Лак, 2015. С. 519–527.*
16. Kircher A. *Oedipus Aegyptiacus [Эдип египетский]. Vol. I–III. Rome: V. Mascardi, 1652–1654.*
17. Kilcher A.B. *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Stuttgart–Weimar: J.B. Metzler, 1998. 414 p.*
18. Cellier L. Fabre d'Olivet. *Contribution à l'étude des aspects du romantisme. Paris: Nizet, 1953. 448 p.*
19. Гудрик-Кларк Н. *Оккультные корни нацизма. М.: Эксмо, 2004. 576 с.*
20. Волошин М.А. Листки из записной книжки (май – август 1900 г.) // Волошин М.А. *Собрание сочинений. Т. 5. М.: Эллис Лак, 2007. С. 321–352.*
21. Волошин М.А. Эпилог XIX века // Волошин М.А. *Собрание сочинений. Т. 5. М.: Эллис Лак, 2007. С. 300–317.*
22. Волошин М.А. Автобиография // Волошин М.А. *Собрание сочинений. Т. 7. Ч. 2. М.: Эллис Лак, 2008. С. 257–261.*
23. М.А. Волошин – А.М. Петровой, 2 декабря 1913 г. [Письмо] // Волошин М.А. *Собрание сочинений. Т. 10. М.: Эллис Лак, 2011. С. 77–82.*
24. Серков А.И. *История русского масонства XX в. В 3 т. Т. 1. СПб.: Изд-во им. Н.И. Новикова, 2009. 264 с.*
25. Серков А.И. *Русское масонство, 1731–2000: Энциклопедический словарь. М.: Росспэн, 2001. 1224 с.*
26. Купченко В.П. *Труды и дни Максимилиана Волошина: Летопись жизни и творчества, 1877–1916. СПб.: Алетейя, 2002. 512 с.*
27. Богомолов Н.А. *Русская литература начала XX века и оккультизм. М.: НЛЮ, 1999. 560 с.*
28. М.А. Волошин – А.М. Пешковскому, 11–12 января 1901 г. [Письмо] // Волошин М.А. *Собрание сочинений. Т. 8. М.: Эллис Лак, 2009. С. 466–477.*
29. М. Волошин – М. Сабашниковой, 28 августа / 10 сентября 1905 г. [Письмо] // Волошин М.А. *Собрание сочинений. Т. 11. Ч. 1. М.: Эллис Лак, 2013. С. 394–399.*

30. М. Сабашникова – М. Волошину, 17/30 октября 1905 г. [Письмо] // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 11. Ч. 1. М.: Эллис Лак, 2013. С. 668–670.
31. Белый А. Символизм. Книга статей. М.: Мусaget, 1910. 640 с.
32. Белый А. Глоссалогия. Берлин: Эпоха, 1922. 132 с.
33. Мемориальная библиотека М.А. Волошина в Коктебеле. Книги и материалы на иностранных языках. Каталог / науч. ред. Н.Н. Зубков, К.А. Дмитриева. М.: Рудомино, 2013. 476 с.
34. Волошин М.А. Пути Эроса (Мысли и комментарии к Платонову «Пиру») // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 6. Ч. 2. М.: Эллис Лак, 2008. С. 208–235, 825–837.
35. Блаватская Е.П. Тайная Доктрина. В 3 т. Т. 1: Космогенезис. Adyar, Madras: The Theosophical Publishing House, 1991. 1008 с.
36. Franck A. La Kabbale ou La Philosophie Religieuse des Hébreux. Paris: Hachette, 1843. 412 p.
37. Волошин М.А. «Материалы вскрытия» // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 7. Ч. 2. М.: Эллис Лак, 2008. С. 175–187.
38. Kabbala Denudata, seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysique atque Theologica. Vol. 1, Sulzbach: A. Lichtenthaler, 1677–1678; Vol. 2, Frankfurt a.M.: J.D. Zunner, 1684. 2470 p.
39. Bosman L.A. The Music of the Spheres or Cosmic Harmony. London: Dharma Press, 1914. 66 p.
40. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.–Иерусалим: Мосты культуры, 2004. 512 с.
41. Папос (Анкос Ж.). Каббала, или Наука о Боге, Вселенной и Человеке. СПб.: В.Л. Богусhevский, 1910. 280 с.
42. М. Волошин – М. Сабашниковой, 3/16 июля 1905 г. [Письмо] // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 11. Ч. 1. М.: Эллис Лак, 2013. С. 251–255.
43. Волошин М.А. Космос // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 2. М.: Эллис Лак, 2004. С. 44–51, 653–656.
44. Бурмистров К.Ю. Концепция Предвечного Человека (Адам Кадмон) в еврейском мистицизме // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 84. С. 97–117.
45. Бурмистров К.Ю. «Небесный Адам» и еврейская каббала в европейской религиозно-философской мысли конца XVII – начала XVIII в. // Философский журнал. 2020. Т. 13. № 2. С. 49–67.
46. Éliphas Lévi. Histoire de la Magie. Paris: G. Baillière, 1860. 560 p.
47. Волошин М. Архаизм в русской живописи // Аполлон. 1909. № 1. С. 43–53.
48. Éliphas Lévi. Dogme et rituel de la Haute Magie. 2 t. Paris: Félix Alcan, 1903. VIII, 392, 476 p.
49. Волошин М.А. Пути Каина // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 2. М.: Эллис Лак, 2004. С. 7–62, 641–658.
50. Блаватская Е.П. Тайная Доктрина. В 3 т. Т. 2: Антропогенезис. Adyar, Madras: The Theosophical Publishing House, 1991. 846 с.
51. Basnage J. Histoire des Juifs, depuis Jesus-Christ jusqu'à présent. 12 t. Т. 4. La Haye: H. Scheurleer, 1716. VIII, 420 p.
52. Schwartz Y. Kabbala als Atheismus? Die Kabbala Denudata und die religiösen Krise des 17. Jahrhunderts // Morgen-Glantz. 2006. Bd. 16. S. 259–284.
53. Vassányi M. Anima Mundi: The Rise of the World Soul Theory in Modern German Philosophy. Dordrecht: Springer, 2011. 434 p.
54. Lærke M. Three texts on the Kabbalah: More, Wachter, Leibniz, and the philosophy of the Hebrews // British Journal for the History of Philosophy. 2017. No. 25(5). P. 1011–1030.
55. Coudert A. Henry More, the Kabbalah, and the Quakers // Philosophy, Science, and Religion in England, 1640–1700 // ed. by R. Kroll et al. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992. P. 31–67.
56. М. Волошин – Ю. Оболенской, 10 ноября 1913 г. [Письмо] // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 10. М.: Эллис Лак, 2011. С. 59–64.
57. Волошин М. Самогон крови // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 6. Ч. 2. М.: Эллис Лак, 2008. С. 782–785.

58. Волошина М. Из книги «Макс в вещах» // Воспоминания о Максимилиане Волошине // сост. В.П. Купченко, З.Д. Давыдова. М.: Сов. писатель, 1990. С. 461–468.
59. М. Волошин – А.М. Петровой, 14 марта 1912 г. [Письмо] // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 9. М.: Эллис Лак, 2010. С. 695–697.
60. Волошин М.А. Планы. Судьба еврейства // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 6. Ч. 2. М.: Эллис Лак, 2008. С. 744–745, 1026–1028.
61. М. Волошин – Е.О. Кириенко-Волошиной, 27 января / 8 февраля 1912 г. [Письмо] // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 9. М.: Эллис Лак, 2010. С. 690.
62. «Мой вечный спутник по жизни». Переписка Андрея Белого и А.С. Петровского. М.: НЛО, 2007. 296 с.
63. Андрей Белый и Эмилий Метнер. Переписка. 1902–1915. В 2 т. Т. 2. М.: НЛО, 2017. 736 с.
64. Миндлин Э. Из книги «Необыкновенные собеседники» // Воспоминания о Максимилиане Волошине / сост. В.П. Купченко, З.Д. Давыдова. М.: Сов. писатель, 1990. С. 410–440.
65. Волошин М.А. Об А. Мильмане // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 6. Ч. 2. М.: Эллис Лак, 2008. С. 673–674, 984.
66. Волошин М.А. Мемуарные записи. 1932 // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 7. Ч. 2. М.: Эллис Лак, 2008. С. 345–446.
67. Fabre d'Olivet A. La langue hébraïque restituée. 2 t. Paris: Barrois et Eberhard, 1815–1816. XLVIII, 197, 138, 350 p.
68. Флоренский П. Имена. Кострома: Купина, 1993. 320 с.
69. М. Волошин – М. Сабашниковой, 10 июля 1910 г. [Письмо] // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 11. Ч. 2. М.: Эллис Лак, 2015. С. 583–585.
70. М. Волошин – А.М. Петровой, 19 сентября 1917 г. [Письмо] // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 10. М.: Эллис Лак, 2011. С. 677–678.
71. Фабр д'Оливе. Космогония Моисея. Традиция восстановления по истинному смыслу древнееврейских (египетских) коренных слов. Вязьма: типо-лит. Писаревской, 1911. 100 с.
72. М. Сабашникова – М. Волошину, 26 сентября / 9 октября 1905 г. [Письмо] // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 11. Ч. 1. М.: Эллис Лак, 2013. С. 555–557.
73. Волошина М. (Сабашникова М.В.) Зеленая Змея. М.: Энигма, 1993. 416 с.
74. Волошин М. Константин Богаевский // Аполлон. 1912. № 6. С. 5–24.
75. Волошин М. Культура, искусство, памятники Крыма // Крым. Путеводитель / под общ. ред. И.М. Саркизова-Серазини. М.; Л.: ЗиФ, 1925. С. 126–148.
76. Волошин М.А. К.Ф. Богаевский – художник Киммерии // Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 6. Ч. 2. М.: Эллис Лак, 2008. С. 81–88.
77. Brown F., Driver S.R., Briggs C.A. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Peabody: Hendrickson, 1996. XXII, 1185 p.

References

1. Kuzmin, E. Maksimilan Voloshin and the Kabbalah, in *Theosophical Appropriations: Esotericism, Kabbalah, and the Transformation of Traditions*. Beer Sheva: Ben Gurion Univ., 2016, pp. 167–196.
2. Schmidt-Biggemann, W. *Geschichte der christlichen Kabbala*. Bds. –IV. Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2012–2014.
3. Burmistrov, K., Endel, M. Kabbalah in Russian Masonry: Some Preliminary Observations, in *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts*, 1999, vol. 4, pp. 9–59.
4. Burmistrov, K., Endel, M. The Place of Kabbalah in the Doctrine of Russian Masons, in *Artes: Journal for the Study of Western Esotericism*, 2004, vol. 4:1, pp. 27–68.
5. Burmistrov, K. Vladimir Solov'ev i Kabbala: k postanovke problemy [Vladimir Soloviev and Kabbalah: A preliminary analysis], in *Issledovaniya po istorii russkoy mysli. Ezhegodnik za 1998 g.* [Studies in the History of Russian Thought. 1998]. Moscow: OGI, 1998, pp. 7–104.

6. Burmistrov, K. The interpretation of Kabbalah in early 20th-century Russian Philosophy: Soloviev, Bulgakov, Florensky, Losev, in *East European Jewish Affairs*, 2007, vol. 37:2, pp. 157–187.
7. Hansen-Löve, A.A. *Russkiy simvolizm [Russian Symbolism]*. Saint-Petersburg: Akademicheskiiy proekt, 2003. 816 p.
8. G.A. Rachinskiy – M.K. Morozovoy. 15.08.1913, in *Vzyskuyushchie Grada. Khronika chastnoy zhizni russkikh religioznykh filosofov v pis'makh i dokumentakh* [Seekers of the City. Chronicle of the private life of Russian religious philosophers in letters and documents]. Moscow: Yazyki russkoy kul'tury, 1997, pp. 542–544.
9. Santucci, J.A. Theosophical Society, in *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2005, pp. 1114–1123.
10. Chajes, J. Construction Through Appropriation: Kabbalah in Blavatsky's Early Works, in *Theosophical Appropriations: Esotericism, Kabbalah, and the Transformation of Traditions*. Beer Sheva: Ben-Gurion Univ. Press, 2016, pp. 33–72.
11. Blavatskaya, E.P. Kabbala i kabbalisty [Kabbalah and Kabbalists], in Blavatskaya, E.P. *Taynye znaniya* [Secret Knowledge]. Moscow: MTsF, 1994, pp. 272–291.
12. Blavatskaya, E.P. Tetragrammaton [Tetragrammaton], in Blavatskaya, E.P. *Taynye znaniya* [Secret Knowledge]. Moscow: MTsF, 1994, pp. 408–430.
13. Leijenhorst, C. Anthroposophy, in *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2005, pp. 82–89.
14. Leijenhorst, C. Rudolf Steiner, in *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2005, pp. 1084–1091.
15. M. Sabashnikova – M. Voloshinu, c. 10/23.08.1908, in Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. 11, ch. 2* [Collected Works. Vol. 11, part 2]. Moscow: Ellis Lak, 2015, pp. 519–527.
16. Kircher, A. *Oedipus Aegyptiacus*. T. I–III. Rome: V. Mascardi, 1652–1654.
17. Kilcher, A.B. *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma*. Stuttgart–Weimar: J.B. Metzler, 1998. 414 p.
18. Cellier, L. *Fabre d'Olivet. Contribution à l'étude des aspects du romantisme*. Paris: Nizet, 1953. 448 p.
19. Goodrick-Clarke, N. *Okkul'tnye korni natsizma* [The Occult Roots of Nazism]. Moscow: Eksmo, 2004. 576 p.
20. Voloshin, M.A. Listki iz zapisnoy knizhki (may – avgust 1900 g.) [Sheets of notebook (may – August 1900)], in Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. 5* [Collected Works. Vol. 5]. Moscow: Ellis Lak, 2007, pp. 321–352.
21. Voloshin, M.A. Epilog XIX veka [Epilogue of the XIX century], in Voloshin M.A. *Sobranie sochineniy. T. 5* [Collected Works. Vol. 5]. Moscow: Ellis Lak, 2007, pp. 300–317.
22. Voloshin, M.A. Avtobiografiya [Curriculum Vitae], in Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. 7, ch. 2* [Collected Works. Vol. 7, part 2]. Moscow: Ellis Lak, 2008, pp. 257–261.
23. M.A. Voloshin – A.M. Petrovoy, 02.12.1913, in Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. 10* [Collected Works. Vol. 10]. Moscow: Ellis Lak, 2011, pp. 77–82.
24. Serkov, A.I. *Istoriya russkogo masonstva XX veka. V 3 t., t. 1* [The History of the Russian Freemasonry of the 20th c. In 3 vol., vol. 1]. Saint-Petersburg: N.I. Novikov, 2009. 264 p.
25. Serkov, A.I. *Russkoe masonstvo, 1731–2000: Entsiklopedicheskiiy slovar'* [Russian Freemasonry, 1731–2000. An Encyclopedia]. Moscow: Rosspen, 2001. 1224 p.
26. Kupchenko, V.P. *Trudy i dni Maksimiliana Voloshina: Letopis' zhizni i tvorchestva, 1877–1916* [Works and days of Maximilian Voloshin: Chronicle of life and work, 1877–1916]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 2002. 512 p.
27. Bogomolov, N.A. *Russkaya literatura nachala XX veka i okkul'tizm* [Russian Literature of the early 20th century and the Occult]. Moscow: NLO, 1999. 560 p.
28. M.A. Voloshin – A.M. Peshkovskomu, 11–12.01.1901, in Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. 8* [Collected Works. Vol. 8]. Moscow: Ellis Lak, 2009, pp. 466–477.
29. M. Voloshin – M. Sabashnikovoy, 28.08/10.09.1905, in Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. 11, ch. 1* [Collected Works. Vol. 11, part 1]. Moscow: Ellis Lak, 2013, pp. 394–399.

30. M. Sabashnikova – M. Voloshinu, 17/30.10.1905, in Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy T. 11, ch. 1* [Collected Works. Vol. 11, part 1]. Moscow: Ellis Lak, 2013, pp. 668–670.
31. Belyy, A. *Simvolizm. Kniga statey* [Symbolism. Book of Articles]. Moscow: Musaget, 1910. 640 p.
32. Belyy, A. *Glossololiya* [Glossolalia]. Berlin: Epokha, 1922. 132 p.
33. *Memorial'naya biblioteka M.A. Voloshina v Koktebele. Knigi i materialy na inostrannykh yazykakh. Katalog* [M.A. Voloshin's Memorial Library in Koktebel. Books and Materials in Foreign Languages. A Catalogue]. Moscow: Rudomino, 2013. 476 p.
34. Voloshin, M.A. Puti Erosa (Mysli i kommentarii k Platonovu «Piru») [The Ways of Eros (Thoughts and Comments on Plato's " Feast«)], in Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. 6, ch. 2* [Collected Works. Vol. 6, part 2]. Moscow: Ellis Lak, 2008, pp. 208–235, 825–837.
35. Blavatskaya, E.P. *Taynaya Doktrina. V 3 t., t. 1: Kosmogenezis* [The Secret Doctrine. In 3 vol., vol. 1: Cosmogenezis]. Adyar, Madras: The Theosophical Publishing House, 1991. 1008 p.
36. Franck, A. *La Kabbale ou La Philosophie Religieuse des Hébreux*. Paris: Hachette, 1843. 412 p.
37. Voloshin, M.A. «Materialy vskrytiya» [“Autopsy materials”], in Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy T. 7, ch. 2* [Collected Works. Vol. 7, part 2]. Moscow: Ellis Lak, 2008, pp. 175–187.
38. *Kabbala Denudata, seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysique atque Theologica*. Vol. 1. Sulzbach: A. Lichtenthaler, 1677–1678; Vol. 2, Frankfurt a. M.: J.D. Zunner, 1684. 2470 p.
39. Bosman, L.A. *The Music of the Spheres or Cosmic Harmony*. London: Dharma Press, 1914. 66 p.
40. Sholem, G. *Osnovnye techeniya v evreyskoy mistike* [Major Trends in Jewish Mysticism]. Moscow; Jerusalem: Mosty kultury, 2004. 512 p.
41. Papyrus (Ankos Zh.). *Kabbala, ili Nauka o Boge, Vselennoy i Cheloveke* [Kabbalah, or the Science of God, the Universe and Man]. Saint-Petersburg: V.L. Bogushevskiy, 1910. 280 p.
42. M. Voloshin – M. Sabashnikovoy, 3/16.07.1905, in Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. 11, ch. 1* [Collected Works. Vol. 11, part 1]. Moscow: Ellis Lak, 2013, pp. 251–255.
43. Voloshin, M.A. Kosmos [Space], in Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. 2* [Collected Works. Vol. 2]. Moscow: Ellis Lak, 2004, pp. 44–51, 653–656.
44. Burmistrov, K.Yu. Kontseptsiya Predvechnogo Cheloveka (Adam Kadmon) v evreyskom mistitsizme [The Concept of the Primordial Man (Adam Kadmon) in Jewish Mysticism], in *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, 2019, issue 84, pp. 97–117.
45. Burmistrov, K.Yu. «Nebesnyy Adam» i evreyskaya kabbala v evropeyskoy religiozno-filosofskoy mysli kontsa 17 – nachala 18 vv. [“Heavenly Adam” and Jewish Kabbalah in the European religious and philosophical thought of the late 17th – early 18th centuries], in *Filosofskiy zhurnal*, 2020, vol. 13, no. 2, pp. 49–67.
46. Éliphas Lévi. *Histoire de la Magie*. Paris: G. Baillière, 1860. 560 p.
47. Voloshin, M.A. Arkhaizm v russkoy zhivopisi [Archaism in Russian Painting], in *Apollon*, 1909, no. 1, pp. 43–53.
48. Éliphas Lévi. *Dogme et rituel de la Haute Magie*. 2 t. Paris: Félix Alcan, 1903. VIII, 392. 476 p.
49. Voloshin, M.A. Putyami Kaina [By Cain's Ways], in Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. 2* [Collected Works. Vol. 2]. Moscow: Ellis Lak, 2004, pp. 7–62, 641–658.
50. Blavatskaya, E.P. *Taynaya Doktrina. V 3 t., t. 2: Antropogenezis* [The Secret Doctrine. In 3 vol., vol. 2: Anthropogenesis]. Adyar, Madras: The Theosophical Publishing House, 1991. 846 p.
51. Basnage, J. *Histoire des Juifs, depuis Jesus-Christ jusqu'à présent*. 12 t., t. 4. La Haye: H. Scheurleer, 1716. VIII. 420 p.
52. Schwartz, Y. *Kabbala als Atheismus? Die Kabbala Denudata und die religiösen Krise des 17. Jahrhunderts*. *Morgen-Blatz*, 2006, Bd. 16, pp. 259–284.
53. Vassányi, M. *Anima Mundi: The Rise of the World Soul Theory in Modern German Philosophy*. Dordrecht: Springer, 2011. 434 p.
54. Lærke, M. Three texts on the Kabbalah: More, Wachter, Leibniz, and the philosophy of the Hebrews, in *British Journal for the History of Philosophy*, 2017, no. 25(5), pp. 1011–1030.

55. Coudert, A. Henry More, the Kabbalah, and the Quakers, in *Philosophy, Science, and Religion in England, 1640–1700*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992, pp. 31–67.
56. M. Voloshin – Yu. Obolenskoy, 10.11.1913, in Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. 10* [Collected Works. Vol. 10]. Moscow: Ellis Lak, 2011, pp. 59–64.
57. Voloshin, M. Samogon krovi [Blood Moonshine], in Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. 6, ch. 2* [Collected Works. Vol. 6, part 2]. Moscow: Ellis Lak, 2008, pp. 782–785.
58. Voloshina, M. Iz knigi «Maks v veshchakh» [From the book "Max in things"], in *Vospominaniya o Maksimiliane Voloshine* [Memories of Maximilian Voloshin]. Moscow: Sovetskiy pisatel', 1990, pp. 461–468.
59. M. Voloshin – A.M. Petrovoy, 14.03.1912, in Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. 9* [Collected Works. Vol. 9]. Moscow: Ellis Lak, 2010, pp. 695–697.
60. Voloshin, M.A. Plany. Sud'ba evreystva [Plans. The fate of Jewry], in Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. 6, ch. 2* [Collected Works. Vol. 6, part 2]. Moscow: Ellis Lak, 2008, pp. 744–745, 1026–1028.
61. M. Voloshin – E.O. Kirienko-Voloshinoy, 27.01/08.02.1912, in Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. 9* [Collected Works. Vol. 9]. Moscow: Ellis Lak, 2010, pp. 690.
62. «Moy vechnyy sputnik po zhizni». *Perepiska Andrey a Belogo i A.S. Petrovskogo* ["My Eternal Life Companion". Correspondence between Andrey Bely and A.S. Petrovsky]. Moscow: NLO, 2007. 296 p.
63. *Andrey Bely i Emiliy Metner. Perepiska. 1902–1915. V 2 t., t. 2* [Andrey Bely and Emily Metner. Correspondence. 1902–1915. In 2 vol., vol. 2]. Moscow: NLO, 2017. 736 p.
64. Mindlin, E. Iz knigi «Neobyknovennyye sobesedniki» [From the book "Extraordinary interlocutors"], in *Vospominaniya o Maksimiliane Voloshine* [Memories of Maximilian Voloshin]. Moscow: Sovetskiy pisatel', 1990, pp. 410–440.
65. Voloshin, M.A. Ob A. Mil'mane [About A. Millman], in Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. 6, ch. 2* [Collected Works. Vol. 6, part 2]. Moscow: Ellis Lak, 2008, pp. 673–674, 984.
66. Voloshin, M.A. Memuarnyye zapisi. 1932 [Memoir Notes], in Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. 7, ch. 2* [Collected Works. Vol. 7, part 2]. Moscow: Ellis Lak, 2008, pp. 345–446.
67. Fabre d'Olivet, A. *La langue hébraïque restituée*. In 2 vol. Paris: Barrois et Eberhard, 1815–1816. XLVIII, 197, 138, 350 p.
68. Florenskiy, P. *Imena* [Names]. Kostroma: Kupina, 1993. 320 p.
69. M. Voloshin – M. Sabashnikovoy, 10.07.1910, in Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. 11, ch. 2* [Collected Works. Vol. 11, part 2]. Moscow: Ellis Lak, 2015, pp. 583–585.
70. M. Voloshin – A.M. Petrovoy, 19.09.1917, in Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. 10* [Collected Works. Vol. 10]. Moscow: Ellis Lak, 2011, pp. 677–678.
71. Fabre d'Olivet, A. *Kosmogoniya Moiseya. Traditsiya vosstanovleniya po istinnomu smyslu drevneevreyskikh (egipetskikh) korennykh slov* [Cosmogony of Moses. The Tradition of Restoring the True Meaning of Hebrew (Egyptian) Root Words]. Vyaz'ma: tipo-lit. Pisarevskoy, 1911. 100 p.
72. M. Sabashnikova – M. Voloshinu, 26.09/09.10.1905, Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. 11, ch. 1* [Collected Works. Vol. 11, part 1]. Moscow: Ellis Lak, 2013, pp. 555–557.
73. Voloshina, M. (Sabashnikova, M.V.) *Zelenaya Zmeya* [Green Snake]. Moscow: Enigma, 1993. 416 p.
74. Voloshin, M. Konstantin Bogaevskiy [Konstantin Bogaevsky], in *Apollon*, 1912, no. 6, pp. 5–24.
75. Voloshin, M. Kul'tura, iskusstvo, pamyatniki Kryma [Culture, Art, Monuments of Crimea], in *Krym. Putevoditel'* [Krym. A Guide]. Moscow; Leningrad: ZiF, 1925, pp. 126–148.
76. Voloshin, M.A. K.F. Bogaevskiy – khudozhnik Kimmerii [K.F. Bogaevsky, an Artist of Cimmeria], in Voloshin, M.A. *Sobranie sochineniy. T. 6, ch. 2* [Collected Works. Vol. 6, part 2]. Moscow: Ellis Lak, 2008, pp. 81–88.
77. Brown, F., Driver, S.R., Briggs, C.A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Peabody: Hendrickson, 1996. XXII, 1185 p.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

УДК 1(47)(09)
ББК 87.3(2)

Александр Александрович Ермичев

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

Крошки вкусного хлеба

([Рец. на:] Б.В. Емельянов. Экзистенциальная история русской философии в событиях и жизненных коллизиях ее представителей; что не вошло в учебники. Екатеринбург: Гуманитарный университет, 2020. 100 с.)

Aleksandr Aleksandrovich Ermichev

Russian Christian Academy of the Humanities, Advanced PhD (Philosophy), Professor, Professor of the Department of Philosophy, Russia, St. Petersburg, e-mail: ozo.rchga@gmail.com

Crumbs of delicious bread

([Review on:] B.V. Emelyanov. The Existential History of Russian Philosophy in the Events and Life Conflicts of its Representatives; what is not included in the textbooks. Yekaterinburg: University of Humanities, 2020. 100 p.)

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.1.150-153

Рассказывают, что когда крестьянин резал хлеб, то крошки смахивал со стола себе в горсть и отправлял в рот. У хорошего хозяина ничего не пропадет. Так поступил известный своими многими книгами по истории русской философии уральский профессор Б.В. Емельянов. Он собрал крошки со своего исследовательского стола: случайные встречи философов, их забытые книги, эпизоды их служебной карьеры, нахмуренные брови философского и околофилософского начальства и проч., и проч., и проч. – отсортировал эти казусы и расположил в книжке по следующим пунктам-разделам: жизненные связи: родства и знакомства очень известных, известных и мало кому известных философов; их обучение; случившееся с ними на экзаменах или при защите диссертации; случившееся с ними в их работе; как складывалась их карьера; кто из них и сколько знал языков; как их за глаза прозвали и кликали; какими у кого-то из них были неприятности с законом или беззаконием.

Оставшееся перечислим просто по оглавлению: 8. О здоровье, последних днях, кончине. 9. О публикациях и около. 10. Кружки, общества. 11. Библиотеки. 12. Рукописи горят, библиотеки гибнут... 13. Просто интересно.

С «просто интересного» и начнем. Н.А. Бердяев «в день победы над Германией над своим домом вывесил советский флаг», «С.Н. Булгаков наблюдал за операцией на своем горле, глядя в зеркало, устроенное на потолке». А вот и совсем-совсем другой персонаж нашей философии – А.А. Зиновьев. Он оказался автором блистательного афоризма: «Материя есть объективная реальность, данная нам Богом в ощущениях». На раскрытой наугад 29 странице читаю: «П.А. Сорокин несколько лет был личным секретарем Керенского». Ровно через столько же страниц, на с. 58: «Студенческая работа П.А. Флоренского “О символах бесконечности” (1904 г.) – первая в России работа по теории множеств; – точно ли это так – первая? но пока поверю автору. Еще перелистнем 29 страниц и на с. 87 читаем: «П.Н. Федосеев вручал золотую медаль Карла Маркса Черненко! У П.Н. Федосеева – научный капитал – несколько брошюр. В Институте философии АН СССР ходила эпиграмма:

Абсолютная идея
Совершила круг
Вместо Канта – Федосеев
Вместо Гегеля – Иовчук.»

Еще на одной странице мы узнаем: «В одной из нижегородских гимназий учитель словесности А.С. Мишенькин около 1913 г. организовал религиозно-философский кружок, который существовал до 1929 г., когда его участников арестовали и сослали».

И такова вся книжка – груда, набор, перечисление всяких-разных сведений, не связанных ни логической, ни причинно-следственной связью – разве лишь алфавитной последовательностью фамилий в каждом из разделчиков. Почему-то это названо «Экзистенциальной историей русской философии»... Потому какой-либо ворчливый читатель спросит: «Зачем это?». А ответить можно было бы: «А просто так – вот зачем... Философы, так сказать, тоже шутят...» К книжке и следует отнестись как к шутке.

Но, кажется, говорят, что в каждой шутке есть доля правды: В капле видно море, в крошке – качество хлеба. А в тех казусах, что предложены в книжке – не блеснет ли качество философии известного времени, дух ее? – тот самый, который обретает свое выражение во всей философии – во всем ее составе – от концепции вплоть до «крошек»? Например, о духе философии в СССР мы узнаем «крошки» на странице семьдесят восьмой: «У З.Я. Белецкого на лекции спросили: “что есть истина?”. Он распахнул окно и показал на Кремль: “Вот она – истина!”» А еще говорят, что советская философия была философией атеистической! Славное имя Зиновия Яковлевича встречается в книжке еще три раза (на с. 22, 82 и 96) Некоторое пояснение феномена Белецкого можно найти в справочнике П.В. Алексеева «Философы России XIX–XX столетий» (М., 2002).

Если русская философия насчитывает три века своего секуляризированного существования (а у нашего автора имеется книжка с таким названием «Три века русской философии»), то, может быть, философские «крошки» надо было расположить по векам? Для каждого из веков собрать его же «крошки».

Мимоходом замечаем, что «крошек» со стола XVIII века в книжке немного, не столько, чтобы почувствовать эпоху рождения нового строя мышления русских – светского, со множеством центров мироустройства, находившихся в какой-то непривычной, не строго вертикальной иерархии. Для категории нового мышления требовалось найти какой-то словесный эквивалент, к которому привыкали трудно, как к новым одеждам, обуви и парикам... Сколько тут было «крошек»... Один Иван Давидов сын Ертов чего стоит...

Понятно, что крошки со стола XVIII века другие, нежели со столов XIX и XX веков. Например, в XVIII веке было немислимо подобное тому, что вытворялось в XX веке. На с. 83 мы узнаем: «Л.А. Коган подготовил текст выступления вице-президента АН СССР Островитянова о Плеханове. Тот зачитал его слово в слово, а затем опубликовал. Л.А. Коган подготовил текст выступления Ф.В. Константинова на партсъезде». (Л.А. Коган – советский историк философии; в частности, один из авторов знаменитой «Истории философии», вышедшей двумя томами в 1941 г. и разгромленной после подготовки III тома, посвященного немецкой классической философии. В перестроечном 1993 г. опубликовал – быть может, не без чувства мстительности – известную статью «Выслать за границу безжалостно. Новое об изгнании духовной элиты»; К.В. Островитянов – экономист, вице-президент АН СССР и – одно время – кандидат в члены ЦК КПСС; Ф.В. Константинов – социальный философ и какой-то партийный деятель).

Такие факты и фактики действительно имеют какое-то познавательное значение. Правда, в книжке не все сведения такого качества. Нужно ли в книге сообщать о чем-то личном, как, например, о неудачном супружестве Блаватской (и по праву ли она помещена среди философов?) или, допустим, такое сообщение: «С.А. Яновская (до замужества Соня Неймарк) не написала ни одной книги, кроме небольшой работы о Лобачевском. У нее был рак, перенесла серьезную операцию, теряла сознание, когда читала лекции». Сообщение сведений, имеющих сугубо личный характер, надо бы поставить «в минус» интересному изданию.

Автор – блестящий знаток улиц, тупиков и переулков в истории русской философии, часто обращается к именам, которые незнакомы даже его коллегам-специалистам, не говоря уже о широком круге читателей, – А. Звоницкий, Э. Понтович, А. Метлинский... Автор в этом случае просто обязан помочь читателю понять, в чем же «соль» приводимого факта.

В пояснениях и объяснениях нуждаются многие иные сведения, приводимые в книге. В самом деле. На с. 89 сказано: «...детям скончавшихся университетских преподавателей выплачивалась пенсия – сыновьям до 25 лет, дочерям – до замужества». Сообщение вдохновляющее, но очень краткое, и потому

хочется узнать, где и кто проявлял такую щедрость и по какому-такому гуманному закону? Еще пример на 55 странице: кто-то – Б.В. Емельянов умалчивает о нем – считает книгу К.Ф. Жакова «Лимитизм» фальсифицированной. Что все это значит? – спросим у автора, который в этом случае обделил нас нужной информацией.

Возникающие по мере чтения книги вопросы просто требуют, чтобы автор озаботился повышением научного статуса своего издания (а ведь он хочет ее нового выпуска!). В дополнение к предложению сгруппировать «крошки» по векам стоит прибавить еще два. Первое – нужно давать ссылки на источник той или иной информации. Так в книжку придет необходимая библиография. Наверное, возможна ссылка на отдельных лиц; возможна ссылка «по слухам»... Второе – составить именной указатель, который – при упоминании малоизвестного персонажа русской мысли мог бы сопровождаться небольшой аннотацией.

В этом дивном собрании есть очевидные неточности. Например, на с. 63 автор сообщает: «Свою книгу “Истоки и смысл русского коммунизма” Н.А. Бердяев в 1937 г. издал на немецком и французском языках, а на русском – в Париже в 1955 г.» Не очень аккуратно, если вспомнить дату кончины мыслителя. На 79 странице 22 строчки отведены не философу, а идеологу обновленчества А.И. Введенскому с перечислением его разных церковных титулов. Не сказано лишь одно: что это была самозваная, неканоническая церковь.

Подобного рода замечаний о некоторой небрежности при исполнении замечательного замысла много. Но не будем надоедать читателю, а вместе с ним, сопоставляя казусы трех веков, подивимся странностям отечественного бытия и сознания. Остается сожалеть, что у нас пока не родился автор, который соединил бы богатство житейских подробностей с историей философских идей.

УДК 14(47)(09)
ББК 87.3(2)61-718

Ксения Борисовна Ермишина

Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, ведущий научный сотрудник, Россия, Москва, e-mail: xenia_ermishina@mail.ru

**[Рец. на:] Тереза Оболевич. Семен Франк,
Лев Карсавин и евразийцы. Москва: Издательство Модест
Колеров, 2020 (Исследования по истории русской мысли.
Т. 24.) 304 с.**

Аннотация. В 2020 г. вышла книга Терезы Оболевич «Семен Франк, Лев Карсавин и евразийцы». Рецензия на эту книгу описывает ее содержание, подчеркивает сильные стороны и указывает на некоторые недостатки. Автор рецензии считает, что евразийство не стоит исследовать только на основании писем, которые писали друг другу участники движения, жившие в разных городах. Для исследовательской работы необходимо привлекать тексты, статьи и книги евразийцев, поскольку только в них наиболее полно выражены идеи представителей этого движения. Автор рецензии не поддерживает исследовательскую позицию, которая состоит в том, чтобы противопоставлять Франка как представителя направления «русские европейцы» и евразийцев, к которым относится Лев Карсавин, как противников западной культуры. Высоко оценивается работа автора книги с архивными источниками и привлечение богатого эпистолярного материала из архивов России, Европы и США.

Ключевые слова: евразийство, история русской философии, Кламарский раскол, переписка евразийцев, операция ГПУ «Трест», политическая мысль русской эмиграции, методология исследования наследия русской эмиграции

Ksenia Borisovna Ermishina

Alexander Solzhenitsyn Centre for Studies of Russia Abroad, Senior Researcher, Russia, Moscow, e-mail: xenia_ermishina@mail.ru

**[Review on:] Teresa Obolevich Semyon Frank, Lev Karsavin and
the Eurasians. Moscow, Modest Kolerov Publishing House, 2020
(Studies on the History of Russian Thought, vol. 24.) 304 p.**

Abstract. K. Ermishina's review of Teresa Obolevich's Semyon Frank, Lev Karsavin and the Eurasians (Pontifical University of John Paul II, Krakov, 2020) highlights the strengths and shortcomings of Obolevich's presentation of the figures of the Eurasianist movement. The author of review states that a thorough investigation of Eurasianism should not only be conducted on the basis of personal letters exchanged by members of the movement living in different locations, but that it is necessary to incorporate formal manuscripts and published work for proper research of the movement and its authors, since only articles and books fully express the ideas of the Eurasianists. The author of review does not support the research position, refers Frank

to “Russian European” and the Eurasianists as the deniers of Western culture. The review highly appreciates Obolovich’s work with archival sources and the use of rich personal correspondence from the archives of Russia, Europe and the United States.

Key words: Eurasianism, Russian emigration, correspondence of Eurasinist movement, political idea of Russian emigration, Operation Trust, Klamars’ Split, research methodology of Russian emigration’s legacy

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.1.154-163

Недавно вышедшая в свет новая книга Терезы Оболевич, заведующей кафедры философии религии Папского университета Иоанна Павла II, специалиста по философии С.Л. Франка и русской религиозной мысли, привлекла большое внимание. Тема евразийства является магнитом для исследователей политической и общественной жизни русского зарубежья. Идеи евразийства спустя 100 лет после возникновения вновь стали популярны, обрели новые формы, зазвучали с особой убедительностью. Исследователю философии С.Л. Франка невозможно обойти вниманием работы мыслителя, написанные для евразийских изданий, и тему его взаимоотношений с евразийскими лидерами, одним из которых был друг Франка Лев Платонович Карсавин.

О евразийстве написано много статей и монографий, но до сих пор оно остается камнем преткновения, разделяющим исследователей этого течения на две группы. Одни, вслед за поздним Г.В. Флоровским, пишут о евразийстве как о «соблазне», другие, следуя С.Л. Франку, полагают, что оно было одним из самых продуктивных, самобытных направлений мысли русского зарубежья. Автор рецензируемой книги старается занять нейтральную позицию, поэтому ее исследование выгодно отличается от работ, ангажированных той или иной идеологической установкой или мировоззренческим предпочтением. Книга Т. Оболевич состоит из 4 глав, в первых трех раскрыта тема участия С.Л. Франка в евразийском движении и его взаимоотношений с Л.П. Карсавиным и лидерами евразийства, последняя глава посвящена анализу общих основ и схожих черт философии Франка и Карсавина. В Приложении даны письма С.Л. Франка, его супруги Т.С. Франк и евразийцев (Н.С. Трубецкого, П.Н. Савицкого, П.П. Сувчинского, Г.Н. Полковникова), а также письма Г.П. Струве, П.Б. Струве и П. Андерсена. Автор книги провела большую работу, разыскивая в архивах (список 12 архивов, с документами которых она работала, представлен в библиографии) письма, которые имеют отношение к теме исследования. Кроме того, Т. Оболевич приводит большое число выдержек из писем, изданных за последние 20 лет.

Евразийские лидеры жили в разных городах Европы – сначала в Софии, где в 1921 г. произошла их встреча, потом в Берлине (Сувчинский до 1925 г.), Вене (Трубецкой с 1923 г.), Праге (Савицкий с 1921 г.) и Париже (Сувчинский, Карсавин – первый в 1925, второй в 1926 г.). Карсавин в 1928 г. переехал в Ка-

унас. Кроме того, существовали евразийские отделения в Подкарпатской Руси, в Праге, Париже, Белграде, Брюсселе и других городах Европы, откуда также осуществлялась переписка. Именно поэтому мы имеем большой корпус евразийских писем, по которым исследователи с максимальной точностью восстанавливают историю движения, его издательские проекты, взаимоотношения между евразийцами, различные интриги, контакты с ГПУ, организовавшим провокаторскую операцию «Трест», и многое другое. Эта работа невероятно увлекательна, публикация писем весьма востребована среди исследователей и просто интересующихся евразийством.

У этого явления, тем не менее, существует вторая сторона, а именно: историю евразийства склонны описывать, пользуясь письмами, а тексты представителей этого движения отходят на второй план. Если бы так обстояло дело с философией Н. Бердяева или о. Сергия Булгакова, то наверняка это вызвало бы значительные возражения. Но увлекательность и сама исследовательская ценность переписки столь высока, что все-таки именно письма, до определенной степени «затмили» другие тексты. Например, письма Н.С. Трубецкого – это еще и блестящие литературные трактаты, с тонким анализом психологических проблем, политических перипетий, обсуждением идей, которые сами по себе претендуют быть отдельным жанром – текстом-лабораторией евразийских идей. Как ранние, так и поздние письма П.Н. Савицкого невероятно интересны и содержательны в плане идей и концепций. Например, его «Философия факта» во многом реконструируется именно из его поздних (после 1957 г.) писем к П.П. Сувчинскому. Письма Л.П. Карсавина евразийского периода полны тонкого юмора, самоиронии, интересных замечаний и многих любопытных деталей быта.

Все это порождает отдельную исследовательскую дисциплину – эпистолярные евразийские штудии. Тем не менее, как уже было отмечено, внимание к письмам может сыграть злую шутку с исследователем: фокусируясь на деталях, можно упустить самое существенное, поскольку евразийство выразило себя все-таки не в письмах, но в сборниках статей и отдельных монографиях (в первую очередь речь идет о монографиях П.Н. Савицкого «Россия – особый географический мир» (Прага, 1927) и «Географические особенности России. Ч. I. Растительность и почвы» (Прага, 1927). Указанный момент характерен и для работы Т. Оболевич: работая с письмами, она ни разу не обратилась к статьям Франка, Карсавина или его основоположников, что делает ее исследование в этом отношении не вполне законченным.

Более того, обращаясь к протоколу допросов Карсавина, которые находятся в особом архиве Литвы, она, приводя довольно длинную цитату из показаний Карсавина о Франке, задается вопросом: «Следует ли считать все вышеприведенные слова доносом или изменой?»¹. Далее автор книги делает замеча-

¹ См.: Оболевич Т.С. Семен Франк, Лев Карсавин и Евразийцы. М.: Изд-во Модест Колеров, 2020 (Исследования по истории русской мысли. Т. 24). С. 16 [1]. (Далее ссылки на это издание в тексте статьи даются в круглых скобках с указанием только страниц.)

ние о том, что «протоколы допросов (вернее, ответов) были нередко сфабрикованы или искажены, хотя, вероятно, Карсавин, действительно, рассказал следователю НКВД все, что ему было известно о своих соотечественниках-эмигрантах» (с. 96). Вводя в научный оборот протоколы допросов, необходимо сделать существенные примечания. Ни о каких изменах или «доносах» речь, конечно, идти не может. Изучая эти протоколы², я пришла к выводу о том, что записанные, а потом набранные машинописью ответы допрашиваемых евразийцев (П.Н. Савицкого, В.Э. Сеземана, П.С. Арапова, Л.П. Карсавина, дочери Карсавина Ирины Карсавиной) состояли из «ядра» аутентичных ответов и примечаний тех лиц, которые эти протоколы записывали и потом множили на машинке. Так, например, всех неугодных в протоколах отмечали как «враждебных Советской власти», «отрицающих марксистскую материалистическую теорию и классовую борьбу», «реакционеров», указывали на «отсталость» в религиозных вопросах и т.д. Сложно представить образованных и верующих евразийцев, изъясняющихся таким шаблонным языком советских штампов. Вместе с тем набор этих штампов присутствует во всех допросах, как если бы все евразийцы говорили одним марксистско-ленинским языком, вешая, как советская газета «Правда», соответствующие ярлыки «врагам Советской власти». Текстологический анализ этих допросов показывает, что протоколы допросов – это вольный пересказ речей евразийцев, которые оформлялись для удобства следователей соответствующими репликами, «украшались» советскими штампами, для того чтобы потом было легче разобраться, кто враг, и определить тяжесть вины согрешившего против советской идеологии. Таким образом, на мой взгляд, ни протоколы допросов, хотя они и содержат важный фактический материал, особенно по теме сотрудничества с ОГПУ (организацией «Трест»), ни письма, в которых порой высказывались нелицеприятные мнения, не предназначенные к печати, не являются достаточной научной базой для исследования евразийского движения. На первом месте все-таки должны быть евразийские тексты самих евразийцев, а письма могут служить хорошей иллюстрацией и прекрасным комментарием к ним, но не наоборот.

В рецензируемой книге есть некоторые неточности, например несколько раз утверждается, что Карсавин «порвал с евразийством» в 1929 г., хотя никакого формального разрыва не было. Он просто отошел от движения в связи с Кламарским расколом, а также фактическим кризисом и распадом Парижской евразийской группы, к которой принадлежал. Необходимо отметить, что именно Парижская группа, в которой были сильны левые симпатии, оказалась втянута в интриги ГПУ. Некоторые, как П.С. Арапов, добровольно стали служить Советской власти³, других, как П.П. Сувчинского, использовали «в темную».

² Выражаю благодарность В.И. Шаронову, который первый обратил мое внимание на этот материал и дал возможность с ним ознакомиться.

³ См. об этом: Ермишина К.Б. П.С. Арапов и евразийское движение (новые архивные материалы) // Записки Русской академической группы в США. Том XXXVII. Нью-Йорк, 2011–2012 [2].

ОГПУ пыталось втянуть в свои сети даже Савицкого, организовав для него «нелегальную» поездку в СССР, но, когда в начале 1927 г. обман был раскрыт и в СССР погибли евразийцы, которые работали там в структуре «Треста» как наблюдатели от евразийской организации, Савицкий потерял всякий интерес к сотрудничеству с «Трестом» и начал борьбу против марксистских уклонов Парижской группы. Во время Кламарского раскола он обвинял лидеров Парижской группы в сотрудничестве с ГПУ, но внутри самой группы некоторые приняли это как личный выпад. Карсавин, во всяком случае на первых порах, придерживался именно этого мнения, но со временем ситуация с «Трестом» все больше прояснялась. К концу 1930-х годов уже все евразийцы знали о том, что в их среду проникли советские шпионы, Пражская группа вела борьбу с этим явлением и левыми симпатиями в других группах (например, в Брюссельской евразийской группе) до начала Второй мировой войны.

Пражская евразийская группа продолжала действовать до конца 1920-х годов, но Карсавин поддержал во время раскола Сувчинского, а потом с сожалением констатировал факт гибели левого евразийства. О П.П. Сувчинском в книге утверждается, что он «не был певцом» (с. 60), хотя на самом деле Сувчинский был прекрасным певцом-тенором, исполнение которого высоко ценил сам Игорь Стравинский. Известно, что Сувчинский исполнял партию царя Эдипа в одноименной опере Стравинского. Другое дело, что Сувчинский не любил выступать на сцене, хотя Стравинский не раз привлекал его к участию в постановках во время репетиций, зная, что именно Сувчинский способен исполнить некоторые особенно сложные партии. После Второй мировой войны Сувчинский давал частные уроки игры на фортепиано. Такие фактические неточности вообще характерны для многих книг о евразийстве, что объясняется сложностью, многогранностью материала, а порой и чрезвычайно запутанными обстоятельствами истории евразийства. Стоит упомянуть, что часть переписки участников евразийского движения была зашифрована, некоторые протоколы заседаний писали в двух–трех экземплярах – для Совета Пяти, для Совета Семи (который включал пять евразийских лидеров и двух представителей «Треста») и для внутреннего употребления среди рядовых членов. Все это еще больше запутывает и усложняет дело. Обстановка секретности, разного рода интриг вообще была характерна для русской эмиграции, которая оказалась как бы между двумя пропастями – советским режимом и своим страстным желанием вернуться на Родину. До начала Второй мировой войны Советская власть не чувствовала себя вполне утвердившейся и серьезно опасалась эмиграции, ее контактов с европейскими спецслужбами и различными структурами – академическими, властными, религиозными и т.д. Эмиграция и Советская власть зорко следили друг за другом. Эти и другие обстоятельства обуславливают мелкие неточности, которые допускают те или иные исследователи. Тем более они извинительны для книги Т. Оболевич, которая является все-таки специалистом именно по философии С.Л. Франка и Л.П. Карсавина, а не по истории евразийского движения.

Но об одной неточности стоит сказать особо, поскольку она носит принципиальный характер. Позволим себе привести пару цитат из книги: «прежде всего Франку была чужда “еврофобная философия”, присущая многим участникам евразийского движения» (с. 44); «Франку – глубоко русскому мыслителю – были чужды какие-либо формы национализма, горделивого превозношения одной культуры над другими. Он видел свою задачу не в том, чтобы реформировать общество посредством революционных лозунгов и действий, а в том, чтобы напомнить о значении христианских заповедей для современного ему мира» (с. 46). Тезис о «еврофобии» евразийцев является спорным и проблематичным. Противопоставление Франка как «глубоко русского мыслителя», более того, мыслителя религиозного евразийцам также едва ли правильно. Среди евразийцев не было атеистов, все были людьми верующими и воцерковленными. Трубецкой являлся старостой и благотворителем Венского прихода, на его квартире проводились еженедельные спевки церковного хора, часто семья Трубецкого оставалась без денег, поскольку он оказывал материальную помощь нуждающимся. Савицкий был пламенным христианином, который выжил в советских лагерях благодаря вере в Бога, что нашло отражение в его стихах позднего периода.

Говоря о «еврофобной философии», Т. Оболевич ссылается на книгу литовского исследователя Андреса Мартинкуса «Соблазн могущества (трансформация “Русской идеи” в философии “классического” евразийства (1920–1929))» (М., 2013), в которой этот тезис является краеугольным: «Утверждая необратимость гибели созданной Петром “Петербургской России”, евразийцы в Русской революции усматривали указание на содержание истинной “Русской идеи”, одной из основных элементов которого была антиевропейская установка и борьба с европейской (“романно-германской”) культурой» [4, с. 136]. Флоровский, по мнению автора, в евразийстве представлял европейское начало мысли (антиэтатизм, индивидуализм, истинную вселенскость, трансцендентность, универсализм, свободу и прочие добродетели), но с его уходом эти тенденции затухают, так что евразийство деградирует: «движение во многом стало заложником и жертвой своей фундаментальной установки – “фактопоклонства”⁴, а в газете «Евразия» триумф праздновал «“соблазн религиозно-исторического имманентизма”, о котором уже давно предупреждал Флоровский»⁵.

На наш взгляд, это предположение не является доказанным или очевидным, не требующим доказательства. Сами евразийцы неоднократно подчеркивали свой пиетет перед Европой, как об этом писал еще Савицкий в предисловии к сборнику «Исход к Востоку»: «Мы чтим прошлое и настоящее западно-европейской культуры, но не ее мы видим в будущем... С трепетной радостью,

⁴ См.: Андрес Мартинкус. Соблазн могущества (трансформация «Русской идеи» в философии «классического» евразийства (1920–1929)). М.: Директ-Медиа, 2013. С. 261 [4].

⁵ Там же. С. 265.

с дрожью боязни предаться опустошающей гордыне мы чувствуем, вместе с Герценом, что ныне “история толкается именно в наши ворота”. Толкается не для того, чтобы породить какое-либо “зоологическое” наше “самоопределение”, но для того, чтобы в великом подвиге труда и свершении Россия также раскрыла миру некую общечеловеческую правду, как раскрывали ее величайшие народы прошлого и настоящего» [3, с. 116]. Самым непримиримым «еврофобом» был профессор Венского университета Н.С. Трубецкой, свободно говоривший на многих европейских языках, прошедший раннее детство в Германии и Франции. Традиция отталкивания от «романо-германских народов» или «латинства» вообще характерна для русской религиозной и историософской мысли, которая нуждается в сильном антитезисе для утверждения своего «тезиса» о своеобразии России и русской идеи. Как славянофилы с их трепетом перед священными камнями Европы не были еврофобами, так и евразийцы исповедовали гораздо более тонкую и нетривиальную мысль относительно Европы и европейского периода русской истории. Необходимо отметить, что во второй половине XX в. в недрах самой европейской мысли появилась сильнейшая критика европейского типа цивилизации, религии, организации жизни – критика, связанная с постколониальными исследованиями, начатыми Эдвардом Саидом. Эта критика была гораздо более жесткая, чем у евразийцев, но еще никто не упрекнул авторов этого направления в «еврофобии». Поэтому ссылка на мнение А. Мартинкуса о «еврофобии» и «горделивом превозношении» евразийцев», на наш взгляд, неоправданна. В очень интересной и концептуальной работе Мартинкуса (далеко не каждая работа по истории евразийства содержит авторскую концепцию) все-таки есть как минимум два проблемных положения: многочисленные упреки евразийцам по поводу их мнимой «еврофобии» и тезис, который красной нитью проходит через все исследование, о том, что любое изречение, любая статья и любая мысль Г. Флоровского являются непреложной истиной.

Вообще, этот феномен сам по себе любопытен и нуждается в изучении: если русские начинают рассуждать о своей судьбе, о русской идее, о самоопределении, особенностях или характере русской нации, их сразу же обвиняют в воинствующем национализме или человеконенавистничестве. Пафос евразийства был не в примитивной еврофобии, но в попытке отыскать иной, свой путь для России-Евразии. Более того, отталкивание от Европы – это вообще общий стилистический прием русской политической и историософской мысли, корни которого можно проследить уже в переписке Царя Ивана Грозного с Андреем Курбским или даже еще раньше, в письменности периода Киевской Руси. При этом Европа мыслится не как нечто абсолютно другое и противоположное, как, например, экзотическая Индия или далекая Латинская Америка, но как зеркало, смотря в которое Россия познает саму себя. Евразийская мысль в отношении Европы внесла не так много в традиционную русскую «еврофобию», которую

правильнее было бы назвать концепцией Европы как зеркала России. Разве что Н.С. Трубецкой придал новое измерение дискурсу о Европе (без которого, как уже сказано, Россия не познает саму себя, оставаясь в чистом тезисе-самодовлении, без антитезиса-побуждения к мысли), и это новое заключалось, пожалуй, в его психологических, антропологических и этнологических концепциях, с позиции которых он рассуждает о Европе, Человечестве и исторической судьбе России.

Т. Оболевич совершенно справедливо относит С. Франка и Л. Карсавина к «русским европейцам» (с. 50), но с не меньшим основанием то же можно сказать и о евразийцах, которые были людьми европейски образованными, глубочайшим образом укорененными в устоях европейского мировоззрения, но тем не менее глубоко русскими по духу, страстно ранеными любовью к Родине, к России. Эта тоскующая любовь была вообще характерна для русской эмиграции, но у каждого политического движения или литературного направления она имела свои формы и способы выражения.

Как только Т. Оболевич уходит с зыбкой почвы истории евразийского движения и оказывается в родной для себя стихии франко- и карсавиноведения, небольшие шероховатости и отдельные погрешности исчезают и мы имеем дело с добротным, добросовестным, хотя и весьма лаконичным исследованием. Говоря о сходстве философских произведений двух философов, автор книги сосредоточивает внимание на темах Всеединства, апофатической традиции, которая восходит к учению Николая Кузанского от рансценденции и имманентности присутствия Бога в мире. Основной вывод главы, посвященной сходству философского творчества Франка и Карсавина, звучит так: «В целом философия Франка более глубоко и последовательно выражает христианское мировоззрение, чем мысль Карсавина» (с. 111). Вывод кажется несколько неожиданным, поскольку для такого утверждения требуется показать, что есть христианское мировоззрение, чем оно отличается, к примеру, от философии. Каковы основные черты христианского мировоззрения? Где вообще искать аутентичное выражение этого мировоззрения – в философии, в богословии или в аскетическом самоотречении, в апофатическом молчании о Боге? Эти вопросы крайне серьезны и глубоки. На мой взгляд, философские концепции Франка и Карсавина выражают, каждая по-своему, то понимание Евангелия, которое открылось тому и другому – но разными путями. Они жили в трагическую эпоху, потеряли Родину, страдали от неустроенности, нищеты, невостребованности. Другое дело, что Франк, по своему душевному типу, был человеком более гармоничным, чем Карсавин, но последнему было дано больше пострадать и окончить дни свои мучеником в лагере Абезь. В страдании открываются Бог и истина, во всяком случае, открываются гораздо более полно, чем в тиши каби-

нетного уединения⁶. Поэтому без рассмотрения самых последних сочинений Карсавина вывод о главных чертах сходства и различия философий его и Франка кажется неполным. Во всяком случае, стилистическая направленность, философские темпераменты Франка и Карсавина существенно разнятся между собой.

Карсавин все больше к концу жизни склоняется к экзистенциальному философствованию, которое ярко звучит уже в *Noctes Petropolitanae* (Петроград, 1922), а начиная с «Поэмы о смерти» (Каунас, 1931), произведения литовского периода, уже в полную силу звучит трагический голос – песнь личности, уязвленной Богом и миром. Последние произведения Карсавина, как известно, написаны уже в стихотворной форме. Этому «стихотворному периоду» может тематически соответствовать перевод Франка Первой Элегии из Дуинских элегий Р.М. Рильке, которую Т. Оболевич приводит в приложении. Но философствовал Франк в рамках традиционной мысли (эссе, исследования, трактаты, монографии), в которой также есть своя красота, взлеты и прозрения. Тем не менее сходство с произведениями Франка обнаруживается, скорее, в ранних произведениях Карсавина.

Книга Т. Оболевич демонстрирует тщательную и аккуратную архивную работу, внимание к деталям, знание новейшей литературы по истории евразийского движения. В заключение остается только приветствовать появление новой книги, которая будет интересна для всех, кто занимается историей русской философии, евразийского движения и российской эмиграции.

Список литературы

1. Оболевич Т.С. Семен Франк, Лев Карсавин и Евразийцы. М.: Изд-во «Модест Колеров», 2020. Т. 24: Исследования по истории русской мысли.
2. Ермишина К.Б. П.С. Арапов и евразийское движение (новые архивные материалы) // Записки Русской академической группы в США. Т. XXXVII. Нью-Йорк, 2011–2012.
3. Савицкий П.Н. Избранное. М.: Российская политическая энциклопедия, 2010.
4. Андрес Мартинкус. Соблазн могущества (трансформация «Русской идеи» в философии «классического» евразийства (1920–1929)). М.: Директ-Медиа, 2013.

⁶ Речь идет, конечно, о Христе, о Боге Евангелия, пострадавшем и распятом за грехи мира, а не о пантеистическом Боге, «Боге вообще». Христос стал жертвой за мир, показав, что *всякое* насилие как реакция на недолжное – «избыточно», греховно, поскольку Он уже выпил до дна всю чашу горя и страдания, прекратил все жертвоприношения, Сам став Жертвой. Но мир не принял Христа, поэтому он полон насилия и страдания. Все, кто следует Христу, как правило, также приобщаются к страданию, смерти, мучению. Но через них приходят к высшему, деятельному боговещанию и высшей радости, приобщаясь к Его всецелому страданию. Эта тема чрезвычайно глубока и далеко выходит за рамки этой небольшой статьи. Тема приобщения к страданиям Христа и того, что «все, желающие жить благочестиво во Христе Иисусе, будут гонимы» (2 Тим. 3: 12), довольно подробно раскрыта в апостольских посланиях.

References

1. Obolevich, T.S. *Semen Frank, Lev Karsavin i Evraziytsy. T. 24: Issledovaniya po istorii russkoy mysli* [Semyon Frank, Lev Karsavin and the Eurasians. Vol. 24: Studies on the History of Russian Thought]. Moscow: Izdatel'stvo «Modest Kolerov», 2020.
2. Ermishina, K.B. P.S. Arapov i evraziyskoe dvizhenie (novye arkhivnye materialy) [Arapov P.S. and the Eurasinist movement (new archive material)], in *Zapiski Russkoy akademicheskoy gruppy v SShA. T. XXXVII* [Transactions of the association of Russian-American scholars in the USA. Vol. XXXVII]. New York, 2011–2012.
3. Savitskiy, P.N. *Izbrannoe* [The Collected Works]. Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya, 2010.
4. Andres, Martinkus. *Soblazn mogushchestva (transformatsiya «Russkoy idei» v filosofii «klassicheskogo» evraziystva (1920–1929))* [The Temptation of Power (transformation of the “Russian Idea” in the philosophy of classical Eurasianism (1920–1929))]. Moscow: Direkt-Media, 2013.

УДК 11(450)
ББК 87.3(4Ита)6

Максим Викторович Медоваров

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

Юлиус Эвола между христианством и неоспиритуализмом

Аннотация. Рассматривается проблема отношения итальянского философа-традиционалиста Юлиуса Эвола к христианству и неоспиритуализму на основе сравнительно-исторического метода изучения его трудов разных лет и их оценок исследователями. Приоритетное внимание уделяется анализу впервые изданного на русском языке в 2020 году труда «Личина и лик современного спиритуализма». Данное произведение рассматривается в контексте всего творчества Эвола, в особенности изданных в России в последнее время работ. Ставится вопрос о персонализме в метафизике Эвола. Раскрывается суть его критики психоанализа, спиритизма, теософии, антропософии, примитивизма, сатанизма, магических организаций и иных форм «новой религиозности». Оспаривается традиционная схема противопоставления раннего, среднего и позднего периода творчества Эвола по критерию его отношения к христианству. Показано, что с начала 1930-х до начала 1970-х годов его оценки христианства неизменно были двойственны и противоречивы, хотя акцент на позитивных моментах постепенно возрастал. Детально рассматривается проблема дуализма в христианстве и различий между ранней церковью, средневековым католицизмом и аджорнаменто XX столетия. Основной вывод исследования заключается в том, что Эвола, вопреки своим личным антипатиям к христианскому вероучению, постоянно был вынужден допускать возможность полноценной духовной реализации человека внутри католической и православной церквей и выступать как союзник католицизма против всех форм неоспиритуализма и неоязычества.

Ключевые слова: интегральный традиционализм, итальянский традиционализм, метафизика Юлиуса Эвола, психоанализ, неоспиритуализм, неоязычество, католическое богословие, теософия, антропософия, эзотерический католицизм, проблема инициации, христианский дуализм, подход Даниеля Колоня

Maksim Viktorovich Medovarov

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

Julius Evola between christianity and neospiritualism

Abstract. The article is devoted to the problem of the attitude of the Italian traditionalist philosopher Julius Evola to Christianity and neo-spiritualism. This task is solved on the basis of the comparative historical method of studying the works of Evola of different years and their assessment by researchers. Priority attention is paid to the analysis of the work "The Mask and Face of Contemporary Spiritualism" that was first published in Russian in 2020. The present work is considered in the context of all Evola's work, especially the works published in Russia recently. The question is raised about personalism in Evola's metaphysics. The essence of his criticism of psychoanalysis, spiritualism, theosophy, anthroposophy, primitivism, Satanism, some magical organizations and other forms of "new religiosity"

is revealed. In the paper the traditional scheme of opposing the early, middle and late periods of Evola's work according to the criterion of his attitude to Christianity is contested. It is shown that from the early 1930s to the early 1970s his assessment of Christianity was invariably ambivalent and contradictory, although the emphasis on the positive aspects had been gradually increased. The problem of dualism in Christianity and the differences between the early Church, medieval Catholicism and the *Aggiornamenti* of the twentieth century are examined in detail. The main conclusion of our investigation is that Evola, in spite of his personal antipathies to the Christian doctrine, was constantly forced to admit the possibility of a full-fledged spiritual realization of a person within the Catholic and Orthodox Churches and to act as an ally of Catholicism against all forms of neo-spiritualism and neo-paganism.

Key words: integral traditionalism, Italian traditionalism, Julius Evola's metaphysics, psychoanalysis, neo-spiritualism, neo-paganism, Catholic theology, theosophy, anthroposophy, esoteric Catholicism, the problem of initiation, Christian dualism, the approach of Daniel Colony

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.1.164-180

Судьбы творчества Юлиуса Эволы в постсоветской России оказались весьма причудливы. За последние тридцать лет отдельными изданиями и в виде сборников на русском языке вышло около двадцати книг и несколько десятков статей итальянского классика. Парадокс заключался в том, что долгое время отсутствовал перевод его главного труда «Восстание против современного мира»¹ – он дошел до отечественного читателя лишь в 2016 году. После выхода «Размышлений о вершинах», «Пути киновари» и «Даосизма»² наконец настала очередь «Личины и лика современного спиритуализма»³ – пожалуй, последней крупной монографической работы Эволы (не считая юношеских), пришедшей в нашу страну. Такая задержка была связана с безвременной кончиной В.В. Ванюшкиной, еще до 2013 года успевшей перевести первые три главы. Остальные семь глав и заключение переведены О. Молотовым. Обратимся сначала к рассмотрению этой книги в целом, а затем – к специфическому вопросу об эволюции оценок христианства в творчестве итальянского традиционалиста, в том числе, в свете существующих исследований.

Творчество Эволы принято разделять на юношеский, ранний, зрелый и поздний периоды, причем считается, что в зрелый период он акцентировал внимание на положительных сторонах христианства, а в ранний и поздний – на отрицательных. Это традиционное разделение представляется упрощенным, что становится наглядным именно в случае «Личины и лика...» – книги, впервые изданной в 1932 году и несколько раз переиздававшейся с изменениями и дополнениями. Нынешний русский перевод сделан с четвертого издания 1971 года, сильно переработанного Эволой, поэтому не должно вызывать удивления обсуждение на его страницах ряда философских проблем 50–60-х годов. Таким образом, данный труд

¹ Эвола Ю. Восстание против современного мира. М., 2016 [1].

² Эвола Ю. Размышления о вершинах. Тамбов, 2016 [2]; Эвола Ю. Путь киновари. Тамбов, 2018 [3];

Эвола Ю. Даосизм. М., 2020 [4].

³ Эвола Ю. Личина и лик современного спиритуализма. М., 2020 [5].

нельзя назвать проявлением только раннего или позднего периода творчества мыслителя, он важен для всех этапов его идейной эволюции.

В своих послевоенных работах Эвола постоянно обращался к одним и тем же темам, повторял одни и те же мысли, преследуя при этом цель предупреждения новых поколений об опасностях современных учений. К примеру, тема критики психоанализа, философии экзистенциализма, неоязычества, католического модернизма, заложенная уже в 30-е годы, постоянно фигурирует в таких трудах Эволы, как «Ориентации» (1948 г.), «Люди и руины» (1953 г.), «Оседлать тигра» (1961 г.), «Путь киновари» (1962 г.), «Лук и булава» (1968 г.), причем часть из них переиздавалась автором при жизни. Рассматриваемая здесь книга «Личина и лик современного спиритуализма» также находится в этом ряду, поэтому нет ничего необычного или нового в тематике ее глав. В каком-то смысле сжатый конспект «Личины и лика...» уже содержался в одной из глав книги «Оседлать тигра»⁴. Вторая и четвертая главы «Личины и лика...», направленные против спиритизма и теософии («теософизма»), например, и вовсе дублируют по содержанию ранние труды Рене Генона, также недавно переведенные на русский язык⁵. Кроме того, в «Пути киновари» сам Эвола уделил несколько страниц пересказу содержания «Лица и личины...» по главам⁶.

На этом фоне несколько неожиданным предстает вводное замечание Эволы к изданию 1971 года о том, что «фундаментальным руководящим принципом здесь будет защита человеческой личности – задача, являющаяся первой предпосылкой реализации всякого подлинного “спиритуалистического” устремления» [5, с. 4]. И уже в первой главе «Личины и лика современного спиритуализма» философ присоединяется к озабоченности католических консерваторов вроде Анри Массиса расцветом «второй религиозности» (шпенглеровский термин, часто использовавшийся Эволой) на современном Западе, видя в большей части психологических, оккультных, магических увлечений серьезную угрозу растворения личности в океане инфернальных сил. Эвола упрекает современных неоспиритуалистов в сознательном ослаблении личностного начала, в «вечно бабьем» демонтаже ясного и четкого сознания, погружающегося в море эмоций, в область «безличного», утрачивя пространственно-временную ориентацию. Эвола вслед за Геноном – и это лакмусовая бумажка традиционалистской метафизики в романских странах – противопоставляет подлинно сверхъестественное (то, что выше человека) «подъестественному» (итал. *infrannaturale*). Через призму этой дихотомии рассматриваются частные случаи популярных учений и сект XX столетия на протяжении всего труда Эволы.

Так, в главе о спиритизме и «психических исследованиях» мыслитель бьет тревогу по поводу опасности для человеческой души занятий подобными

⁴ Эвола Ю. Оседлать тигра. СПб., 2005. С. 421–442 [6].

⁵ Генон Р. Заблуждения спиритов. М., 2017 [7]; Генон Р. Теософизм: история одной псевдорелигии. М., 2017 [8].

⁶ См.: Эвола Ю. Путь киновари. С. 141–157.

практиками, считая их более пагубными, чем нанесение вреда телесному здоровью. «Беззащитность человека перед лицом тонких сил»⁷ – таков диагноз, который выносит Эвола «одержимости» в смысле порабощения медиума-спирита внешними, адскими силами. «Подлинно духовные явления недоступны внешнему наблюдению и подтверждению», – напоминает традиционалист⁸. Он повторяет старую мысль, хорошо представленную в русской философии, например у Павла Флоренского, о том, что в некоторых случаях адские силы вселяются в «психические остатки» умершего человека и проявляют активность, выдавая себя за него. «Медиум действует под тем влиянием, для характеристики которого невозможно найти лучшего выражения, чем *дух лжи*», – выносит приговор Эвола [5, с. 30]. По его мнению, маги и медиумы (те из них, кто не является мошенниками) проходят те же стадии, что и душа умершего человека, однако застревают на уровне демонических «стражей порога», поскольку при «пониженном» состоянии сознания и ослабленной личности не могут подняться в высшие духовные сферы.

Развивая данную тему, Эвола переходит к критике З. Фрейда и А. Адлера, указывая на подмену ими понятий: безличное «Оно» выступает в психоанализе как активный субъект, а личное «Я» оказывается пассивной жертвой «Оно» и «Сверх-Я». Философ упрекает их в аморальности подхода, при котором понятие этичности поступков попросту исчезает и заменяется понятием невроза. Автор «Метафизики пола» подчеркивает, что сексуальная философия психоаналитиков направлена на активизацию разнузданного животного начала, а не на восхождение к высшей духовности. «Эта метафизика секса может доходить даже до признания, что наиболее смутные, inferнальные формы секса являются инволюционной деградацией этого высшего устремления», – разъясняет Эвола [5, с. 53–54]. Солидаризируясь с В. Франклом⁹, он упрекает не только Фрейда, но и Адлера, В. Райха, К.-Г. Юнга в отрицании персонализма, в устранении понятия личности из психологии. Итальянский традиционалист призывает вывести людей из блуждания в туманах психоанализа к ясной солнечной духовности: «Метафизически этот мир выглядит как мир сновидений и призраков, которому уже Гомер противопоставлял мир истинного видения. Когда *сверхсознание* достигает этих глубин, кошмар улечивается, облака рассеиваются, призраки исчезают, психические остатки окончательно растворяются» [5, с. 71]. Эвола призывает объяснять низшие, материальные явления из высших, духовных, а не наоборот, как это делают дарвинизм, марксизм и фрейдизм (прямую взаимосвязь между которыми он усматривал в лице, например, Герберта Маркузе).

Довольно предсказуема на этом фоне критика теософии Блаватской в книге Эвола. Вслед за Геноном, в свою очередь сославшимся на труды Всево-

⁷ См.: Эвола Ю. Личина и лик современного спиритуализма. С. 23.

⁸ Там же. С. 25.

⁹ Там же. С. 73.

лода и Владимира Соловьевых, он отказывал теософам в подлинном познании сверхъестественного и обвинял их в скатывании на уровень медиумов, а также в абсолютном невежестве насчет индийской веданты. Мыслитель останавливался на отличии представлений теософов о карме и реинкарнации от того, как эти термины понимаются в Индии¹⁰. Кроме того, Эвола обвинял теософизм в том, что тот дискредитировал подлинную восточную мудрость в глазах европейцев и надолго отдалил час приобщения Запада к ней¹¹.

Немалый интерес представляет глава об антропософии Рудольфа Штайнера. Эвола отмечает в ней некоторые положительные моменты (например, саму мысль о существовании «духовной науки»), погребенные под грудой отрицательных. Ему не нравился ни откровенно немецкий, гегельянский окрас стиля философствования Штайнера, ни противоречащие всем известным традициям выдумки о разных «телах» человека, ни дискредитация язычества и христианства примитивными эволюционными схемами. Эвола откровенно высмеивал тщетные претензии антропософов на ясновидение.

После этого логичным представляется переход Эволы к критической оценке «неомистицизма» харизматических сект, в которых толпы людей утрачивают свою личность, свое «Я», становясь послушными вождю. Философ даже усматривает здесь сходство с психоаналитическим переносом части «Я» на личность гуру, «мессии», психоаналитика. Примером такого рода Эвола называет секту последователей Кришнамурти, учение которого сводилось к тому, чтобы «освободить Жизнь от Я»¹². Мыслитель по-своему сочувствует личности Кришнамурти, отмечает его некоторые благие побуждения, однако все-таки относит его к преобладающему в современном мире неоспиритуализму, отрицающему авторитеты, традиции и само неуничтожимое «Я».

Очередной жертвой эволианской критики падает «примитивизм», то есть восходящий к Руссо культ «возвращения к природе», к религиям «дикарей», причем автор причисляет сюда и немецкое неоязычество, движения «фёлькише», основанные на биологическом, материалистическом понимании расизма и «природы»¹³. Здесь Эвола возвращается к своим прежним критическим статьям периода Третьего рейха, направленным против гитлеровского курса в сфере духовности. Достается на сей раз от Эволы и Ницше, которого он обвиняет в непонимании аполлонизма и дионисизма, в спутанности представлений о сверхчеловеке и, наконец, в обусловленности его бредовых концепций его личной психической патологией¹⁴. Это не должно удивлять: если в 20-е годы Эвола начинал как поклонник и интерпретатор Ницше (в «Языческом империализ-

¹⁰ См.: Эвола Ю. Личина и лик современного спиритуализма. С. 81–92.

¹¹ Там же. С. 94.

¹² Там же. С. 122.

¹³ Там же. С. 164–165.

¹⁴ Там же. С. 166–174.

ме)), то уже в 1936 году твердо встал на позицию критики «сверхчеловека»¹⁵. В «Личине и лике...» Эвола также положительно оценивал искания Ф.М. Достоевского и Д.С. Мережковского, их размышления о сверхчеловеке в духе Кириллова из «Бесов», однако считал их недостаточными для прыжка в трансцендентную реальность¹⁶. Эвола был убежден, что даже самый гениальный человек не может вырасти духовно без помощи свыше: «*В определенной точке к дисциплине и развитию, направляемым исключительно индивидуальными силами, должны присоединиться влияния иной области*» [5, с. 180].

На практике, однако, люди современного Запада, по Эволе, с большей вероятностью имеют все шансы попасть под влияние контринициатических, откровенно сатанинских сил и под видом «сверхчеловека» приобщиться к дьявольской духовности. Данная проблема раскрывается в девятой главе, где, имея перед глазами уже примеры 60-х годов, включая Чарльза Мэнсона и Антона Шандора Лавэя, Эвола определяет сатанизм не как тягу к моральному злу, а как «удовольствие от такого извращения, стремление не столько разрушать, сколько загрязнять, поносить и святотатствовать»¹⁷. Ехидно и остроумно он отмечал корни популярности сатанизма у молодых шестидесятников в их тяге к сексуальным оргиям и вниманию буржуазных СМИ.

При этом Эвола четко отделял Алистера Кроули от вышеназванных сатанистов и достаточно высоко оценивал его эзотерическое учение, в котором, по его мнению, настоящего сатанизма не содержалось, а соответствующая лексика была не более чем театральным флером¹⁸. Итальянский философ продолжает данную линию рассуждения анализом учений, претендующих на звание «высшей магии». По отношению к Г.И. Гурджиеву Эвола очень осторожен и сдержан в оценках, предпочитая видеть в его построениях родственные ему самому мотивы, но избегая окончательных выводов по причине недостаточной информации¹⁹. Еще более скуп на похвалы Эвола по отношению к учениям Дж. Креммерца и Г. Майринка, которые он почему-то предпочитал рассматривать вместе и возводить к довольно хаотичным концепциям Элифаса Леви середины XIX века. На фоне популярности эзотерических романов Майринка и растущих увлечений Креммерцем в современной России особенно ценны критические заметки Эволы по поводу опасностей их магического пути. Сдержанно и иронически он спрашивает: «Все ли “спиритуалисты” сегодняшнего дня были бы готовы оставить светскую жизнь ради монастыря и монастырских обетов? Итак, рассуждая об инициации и “магии”, не нужно предаваться иллюзиям. Они служат линиями вершин, пороговыми точками отсчета для фиксирования дистанции, а не инструментами самообольщения и тщеславия» [5, с. 224].

¹⁵ Эвола Ю. Преодоление «сверхчеловека» // Эвола Ю. Традиция и Европа. Тамбов, 2018. С. 116–121 [9].

¹⁶ Эвола Ю. Личина и лик современного спиритуализма. С. 175–179.

¹⁷ Там же. С. 185.

¹⁸ Там же. С. 192–198.

¹⁹ Там же. С. 203–209.

В заключении к «Личине и лику...» Эвола подчеркивает свою персоналистическую точку зрения: «Существует единственный путь защиты личности – это *возобновление традиционного мировоззрения, объединенное с внутренним “восстанием против современного мира”*» [5, с. 226]. При этом он оговаривался, что понимает личность не как данность, а как особое задание, трудное для современного человека: «*Спокойно закрыть многие двери, которые люциферински приоткрываются или могут приоткрываться над собой и под собой*» [5, с. 227]. В этом аспекте Эвола даже в конце жизни, а не только в 30–40-е годы, как подчас думают, называл христианство своим союзником в противостоянии соблазнам неоспиритуализма.

В своем разборе «Личины и лика...» мы намеренно пропустили седьмую главу, которую сам автор назвал отступлением от основной темы. Данная глава была переработана уже после Второго Ватиканского собора и отражает воззрения Эвола в последние годы его жизни. Обратимся к ней сейчас, поскольку именно здесь определенную вину за повальное распространение неоспиритуализма на Западе Эвола возлагал на само христианство. По его мнению, даже до современной либерализации сложилась ситуация, когда оно «может лишь в малой степени удовлетворить потребность в сверхъестественном, испытываемую многими людьми в нынешние времена»²⁰. Однако вслед за этими критическими словами итальянский метафизик произносит развернутую похвалу церкви, отмечая положительную роль раннего христианства как типа религии, предназначенного для деградирующих людей «железного века» и действительно открывающего им путь к оздоровлению личности и в конечном счете ее посмертному обожению²¹.

Эвола называл обращение современных людей к католической вере явным прогрессом. Он ставил и раннее, и средневековое христианство безусловно выше всех критикуемых им форм неоспиритуализма XX века: «Католицизм предоставляет человеку Запада защиту, в то время как всякая форма духовности, отличающаяся от дуалистически-теистической... может представлять для него опасность» [5, с. 135]. Однако для итальянского традиционалиста католические догматы – лишь необходимый минимум духовности, ниже которого нельзя опускаться, а вовсе не максимум. Эвола призывал превзойти обычный католицизм и всерьез рассматривал возможность актуализации форм раннего христианства. Но каким образом это можно осуществить? Эвола предлагал рассмотреть аргументы сторонников «христианского эзотеризма» или «эзотерического католицизма». По его мнению, подлинная инициация и гносис некогда существовали в церкви, например в лице Климента Александрийского, однако давно исчезли. Эвола не считал таинства крещения и рукоположения инициацией, «которая по своей природе должна быть выше существующих апо-

²⁰ См.: Эвола Ю. Личина и лик современного спиритуализма. С. 132.

²¹ Там же. С. 134.

стольких иерархий»²², и в этом коренилось его принципиальное расхождение с христианскими традиционалистами.

Вместе с тем автор «Личины и лика современного спиритуализма» предлагал поставить дискуссию о христианстве на твердую почву методологии Р. Генона и Ф. Шуона, предполагающей признание трансцендентного единства разных религий и «единой изначальной метафизической традиции»²³. Предусматривая путь растущего осознания католиками глубокого смысла их собственных символов и ритуалов, Эвола обращается к В. Джоберти и даже цитирует его как провозвестника «трансцендентного католицизма», хотя тут же бросает ему личный упрек в гегельянстве и в том, что он сам не дорос до понимания того, о чем промыслительно говорил²⁴. Данный эпизод, несомненно, представляет особую важность в связи с тем, какое огромное значение придавал Джоберти В.Ф. Эрн, во многом предвосхитивший концепции западных традиционалистов²⁵.

Кроме того, Эвола упоминал о необходимости развития концепции панотеизма В. Шмидта в католическом богословии, поскольку утверждение изначального единства богопочитания у древних народов наряду с концепцией потопа сближает экзотерический католицизм с эзотерическим традиционализмом. Странно, что при этом Эвола не упомянул столь любимого им Жозефа де Местра, который уже предлагал такой синтез.

Поразительно, что тот самый поздний Эвола, который часто воспринимается как бескомпромиссный критик христианства, в издании 1971 года пишет, что «создатели католической традиции» часто бессознательно консервировали и передавали далее «некоторые элементы изначальной и универсальной мудрости, которая – как говорит Генон – в католицизме может быть восстановлена из “латентного состояния”, будучи скрытой под религиозной, мифической и теологически-догматической формой» [5, с. 143]. Эвола даже соглашается с тем, что церковь на протяжении веков действительна была водима Святым Духом, хотя тут же отвергает догмат об уникальности Боговоплощения и отвергает заместительную теорию искупления как материалистическую и абсурдную, недостойную милосердия и всемогущества Бога. Из сказанного, к сожалению, видно, что Эвола плохо был знаком с иными, особенно православными, теориями искупления.

Последующие замечания итальянского традиционалиста более предсказуемы. Он призывал отстраниться от вопроса об историчности Иисуса Христа и святых, сделать акцент на них как на вневременных архетипах, способствующих спа-

²² См.: Эвола Ю. Личина и лик современного спиритуализма. С. 138.

²³ Там же. С. 139.

²⁴ Там же. С. 140.

²⁵ Эрн В.Ф. Смысл онтологизма Джоберти в связи с проблемами современной философии // Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С. 401–430 [10]; Эрн В.Ф. Основная мысль второй философии Джоберти // Там же. С. 432–462 [11].

сению человека, но вряд ли «Великому Освобождению», то есть теозису²⁶. При этом Эвола восторгался насыщенностью Нового Завета глубоким традиционным символизмом и говорил об аутентичности выражения Традиции в христианстве с той оговоркой, что католики обычно этого не понимают и «лишь формально повторяют структуру магических и инициатических обрядов»²⁷. Он настаивал на том, что подлинно сверхъестественным, божественным является только то, в чем присутствуют сразу три аспекта: «магический, символический и аспект внутреннего преобразования»²⁸. Таковы, например, поклонение волхвов, хождение Христа по водам, все детали распятия и воскресения и т.д.

Несомненно, здесь присутствует двусмысленность. Эвола безусловно признавал, что христианские ритуалы, символы, Писание буквально «копируют» ритуалы, символы, события изначальной Традиции; он полностью признавал и папство как аутентичную эзотерическую форму, и совершение священниками таинств *ex opere operato*²⁹. И в то же время он был глубоко убежден, что в современной церкви все эти формы остаются пустыми, непонятными, что церковь более (с каких пор?) не является «носителем и управителем подлинного сверхъестественного могущества, объективно воздействующего на реальность посредством ритуалов и таинств»³⁰. Данные тезисы прямо противоречили ясной и четкой позиции Рене Генона, писавшего о «полном соответствии христианства изначальной Традиции, которой в точности подошло бы название “предхристианство”»³¹ и настаивавшего на аутентичном инициатическом характере раннего христианства и на том, что оно никогда не «деградировало», а сознательно построило церковную форму с обрядностью для широких масс, «сокрыв» свой эзотерический пласт на уровне очень редких инициатических организаций³².

В конечном счете Эвола призывал к очищению католицизма как источника глубинной мудрости, к тому, чтобы – на сей раз по прямому указанию Генона – понимать смысл христианства глубже, чем сами номинальные христиане. В некотором противоречии с другими своими высказываниями, даже на страницах той же «Личины и лика...», итальянский метафизик восклицает: *«Католицизм, поднявшийся на уровень поистине вселенской, единогласной и вечной традиции, где вера может быть интегрирована в метафизическую реализацию, символ пути пробуждения, ритуал и таинство – в действие могущества, догма – в выражение абсолютного и безошибочного знания, ибо оно является нечеловеческим и как таковое живет в существах, освобожденных от земных пут посредством аскезы, где папство вновь обрело свою изначальную посредническую функцию – такой католицизм мог бы вытеснить всякий*

²⁶ См.: Эвола Ю. Личина и лик современного спиритуализма. С. 146.

²⁷ Там же. С. 151.

²⁸ Там же. С. 149.

²⁹ Там же. С. 151–153.

³⁰ Там же. С. 154.

³¹ См.: Генон Р. Царь мира; Очерки о христианском эзотеризме. М., 2008. С. 212 [12]

³² Там же. С. 103–109, 116–135.

нынешний или будущий спиритуализм (курсив Эволы). Но, наблюдая реальность, можно задать вопрос: может ли это быть чем-то большим, чем мечтой?» [5, с. 155]. Этот печальный вопрос, конечно, после Второго Ватиканского собора являлся риторическим. Однако процитированный отрывок заставляет нас посмотреть на него в контексте всего творчества Эволы и обнаружить некоторые нетривиальные тенденции.

Уже в «Языческом империализме» (1928 г.) – труде, от которого Эвола потом отрекался, – жесткая критика христианской церкви сочеталась с признанием в ней некоторых моментов подлинной Традиции³³. В целом представление о позиции молодого мыслителя дают следующие строки: «Церковь – это нечто половинчатое. *Церковь – это слишком мало для нас.* Нам нужно намного больше. Нам нужна истинная Анти-Реформация» [13, с. 25].

В «Восстании против современного мира» (1934) отрицательная оценка раннего христианства также явно преобладала: здесь Эвола рассматривал его как «отчаянную версию дионисийства», матриархальную религию, «суррогат инициатической мистерии в формулировке, адаптированной для сломанного типа человека»³⁴. И даже христианский дуализм Неба и Земли, души и тела Эвола противопоставлял своему излюбленному платоническому, индоевропейскому дуализму. Он обвинял христианство в абсолютном противопоставлении человека и Бога, а также в десакрализации природы и доходил до негативной оценки христианского символизма как inferнального и лунного, связанного с символизмом осла³⁵. Хотя в следующих главах «Восстания против современного мира» Эвола дал положительную оценку средневековому католицизму и даже защищал его в полемике с протестантами, это уже не могло изменить его общего негативного отношения к христианству. По мнению Эволы, оптимистические надежды Генона 30-х годов на то, что католическая церковь станет организационной базой возрождения традиционного общества в Европе, не могли оправдаться.

Лишь спустя тридцать лет Эвола признался, что свои выводы в «Личине и лике...» он сделал на основе личного опыта: «В 30-е годы я провел некоторые личные исследования, проведя небольшое время в монастырях... у цистерцианцев в их главной обители, у кармелитов и бенедиктинцев старого устава. Я вел жизнь монаха и общался с *patres*, отвечающими за духовное воспитание новичков. <...> В итоге я не нашел почти ничего из высших интеллектуальных форм созерцательной традиции. Основой был гипертрофированный литургически-набожный элемент. “Психическая” атмосфера этих монастырей показалась мне далекой от той, что необходима для тайной, индивидуальной работы по реализации метафизического содержания в католической перспективе» [3, с. 155–156]. После разочарования в монастырской жизни Эвола уже никогда, несмотря на свое благоговение перед таким подвижником, как Гвидо де Джорджио, и неко-

³³ См.: Эвола Ю. Языческий империализм. М., 1992. С. 102–108 [13].

³⁴ См.: Эвола Ю. Восстание против современного мира. С. 364–374.

³⁵ О символизме осла в христианстве в сравнении с другими религиями см.: там же. С. 373–374.

торыми христианскими политиками тех лет (Примо де Ривера, Кодряну), не пожелал обратиться к христианству целиком. Однако его монастырский опыт не прошел бесследно. Именно с середины 30-х до середины 40-х годов можно говорить о начале смягчения отношения Эвола к христианству. В этот период автор «Восстания против современного мира» выступил с резкими статьями против неоязычества, в которых недвусмысленно провозглашал свои симпатии к католицизму в противостоянии этому общему врагу и даже отказался от употребления слова «языческий» применительно к своим собственным идеалам³⁶.

Уже в 1936 г. Эвола как заправский апологет провозглашал: «В противоположность “языческому” детерминизму и натурализму, христианство приносит мир надмирной свободы, то есть благодати и личности; “католический” идеал, то есть, этимологически, универсальный; здоровый дуализм, позволяющий подчинение природы высшему порядку, закону свыше» [15, с. 53]. В 1942 г. Эвола сформулировал свою мысль еще радикальнее: «Католический догматизм играл полезную предохранительную роль, останавливая на определённой границе земной мистицизм и тому подобные извращения низшего; он соорудил мощную дамбу, защищающую область, где правят трансцендентное знание и подлинно сверхприродные и нечеловеческие элементы – или, по меньшей мере, где они должны править. Можно критиковать то, как понимались эти трансцендентность и знание в христианстве, но нельзя переходить к “профанической” критике, хватающейся за то или иное полемическое оружие и фантазирующей о предполагаемой арийской природе доктрины имманентности, “естественной религии”, культа “жизни” и т.д.» [16, с. 260].

В изданных в 1950 г. «Ориентациях» Эвола, отрицая как светское, так и клерикальное государство, писал: «Религиозный фактор необходим как основа героического мироощущения, каковое является для нас основополагающим элементом» [17, с. 443]. И далее (зادолго до «аджорнаменто»!) он провозглашал буквально то же самое, к чему вернулся во втором издании «Личины и лика...» 1949 года: «Конечно, если бы католическая церковь сумела вернуться к принципам высшей аскезы и на этой основе (в духе лучших времен средневековых крестовых походов) сделать веру ядром для организации духовного воинства, своего рода нового Ордена храмовников... тогда бы мы не колебались в нашем выборе. Но, судя по нынешнему положению дел, учитывая лицемерный и по сути буржуазный уровень, на который сегодня скатилась церковь, не говоря уже о модернистских уступках и нарастающую открытость левым силам со стороны “обновленческой” церкви, нам придется ограничиться чистым обращением к духу как к очевидной трансцендентной реальности» [17, с. 444].

В книге «Оседлать тигра» (1961) Эвола, ссылаясь на первое издание «Личины и лика...», высказал тезис о том, что крещение как христианская инициа-

³⁶ См.: Медоваров М.В. Неоязычество и религиозные устремления Юлиуса Эвола в сравнительно-историческом аспекте // Интертрадиционал: Международный альманах Традиции и Революции. Вып. 2. Киев, 2011. С. 250–253 [14].

ция является «виртуальной», «бездейственной»³⁷. Католические обряды, по его мнению, «в конце концов окончательно профанизировались и утратили всякое действительное оперативное значение. Причиной этого было их массовое распространение и несоблюдение условий, необходимых для их эффективности»³⁸. В «Луке и булаве» (1968 г.) Эвола также мимоходом уничижительно отозвался о «католическом традиционализме»³⁹. В этой связи рассмотренная нами корректировка позиции Эволы в последнем издании «Личины и лика...» еще больше осложняет вопрос об эволюции его отношения к христианству, до сих пор не вполне ясно решенный в историографии.

Специальных работ об этом почти нет, особенно если учесть, что некоторые авторы позволяли себе исказить мысли Эволы до неузнаваемости⁴⁰. Наибольший вклад в изучение данной проблемы внес в своем фундаментальном труде 1978 года Даниель Колонь⁴¹, который считал грубой ошибкой Эволы смешение изначально присущего христианству эзотеризма с привходящими особенностями экзотеризма католической церкви. Эвола допустил промах, пишет Колонь, смешав «сущность христианской традиции со случайными изменениями»⁴² и неправильно истолковав христинский дуализм духа и материи. Французский исследователь противопоставлял точке зрения Эволы позицию Генона и де Джорджио, для которых средневековое христианство было подлинным «золотым веком» в миниатюре. Правда, Колонь говорил о сосуществовании на протяжении долгого времени двух типов христианской духовности – типа «золотого века» и характерного для гвельфского католицизма типа «серебряного века»⁴³, причем оба течения он считал взаимодополняемыми и необходимыми для людей «железного века», людей «современного мира». Эвола «путал часть христианства с традицией в целом, вместе с ее социальной и исторической адаптацией»⁴⁴, утверждал Колонь, хотя и признавая, что в «Лике и личине современного спиритуализма» итальянский традиционалист исправил прежнюю негативную оценку христианства и устранил хотя бы часть «перекосов». Несомненно, это было связано с тем, что неоспиритуализм оказался общим врагом для Эволы и католиков. В нашей статье 2011 года также был поставлен вопрос о том, что платонический дуализм, аскетизм и приверженность иерархизму в социально-политической сфере у автора «Личины и лика...» сами

³⁷ См.: Эвола Ю. Оседлать тигра. С. 438.

³⁸ Там же. С. 431.

³⁹ См.: Эвола Ю. Лук и булава. СПб., 2009. С. 374–375 [18].

⁴⁰ См.: Задорнов А. Предание или «традиция»? Традиционализм в его отношении к «религиоведению» // Богословский вестник. 1999 (2000). № 3. С. 113–117 [19].

⁴¹ См.: Колонь Д. Юлиус Эвола, Рене Генон и христианство. Тамбов, 2011 [20].

⁴² См.: Колонь Д. Юлиус Эвола, Рене Генон и христианство. Глава I // Традиция: Материалы семинаров по проблемам религиоведения и традиционализма. Вып. 2. М., 2011. С. 199–200 [21].

⁴³ Там же. С. 207–208.

⁴⁴ Там же. С. 209.

по себе восходят к многовековой христианской традиции, как бы он ни старался субъективно критиковать ее⁴⁵.

К сожалению, труд Колоня до сих пор остается единственным крупным исследованием, специально посвященным проблеме отношения Эволы к христианству. В трудах других авторов эта тема почти не затрагивается. Даже в широко известной монографии Марка Седжвика вопрос о христианстве вообще не ставится, а «Личине и лику...», к слову, уделено менее одной страницы⁴⁶. В другой статье Седжвик лишь вскользь обмолвился, что отношение Эволы и Генона к христианству – вопрос спорный⁴⁷.

Что касается современных российских исследователей наследия Эволы, то их работы можно разделить на три категории. Статьи некоторых авторов посвящены общему обзору мировоззрения итальянского мыслителя⁴⁸, и в этой связи А.В. Филиппович высказывает мнение, что если для Генона христианство было «рваншем традиционных сил над силами контртрадиции» и удачной попыткой приостановить инволюцию мира, то позиция Эволы была последовательно пессимистична и склонялась к большей безнадежности⁴⁹. Вторая группа отечественных статей об Эволе посвящена взаимосвязям между его метафизикой и политической активностью и также обходит молчанием вопрос христианства⁵⁰. Наконец, существуют работы об отношении итальянского традиционалиста к буддизму⁵¹, на фоне которых опять-таки выглядит странным недостаток в осмыслении отношения к христианству в творчестве Эволы.

⁴⁵ См.: Медоваров М.В. Неоязычество и религиозные устремления Юлиуса Эволы в сравнительно-историческом аспекте. С. 250–255.

⁴⁶ См.: Седжвик М. Наперекор современному миру: традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века. М., 2014. С. 172–173 [22].

⁴⁷ См.: Седжвик М. Традиционализм, Юлиус Эвола и Рене Генон: как эзотерическое становится политическим // Alter. 2018. № 9. С. 9 [23].

⁴⁸ См., например: Юдин К.А. Традиционализм барона Юлиуса Эволы: об идейных исканиях консервативного революционера // Философские науки. 2014. № 7. С. 113–128 [24]; Юдин К.А. Как «оседлать тигра» в «мире руин»? Барон Юлиус Эвола и «дионисийский аполлонизм» как идейно-интеллектуальная стратегия // Вестник Ивановского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2017. Вып. 2 (17). С. 39–52 [25].

⁴⁹ См.: Филиппович А.В. Историософия интегрального традиционализма // Антро. 2014. № 2. С. 56 [26].

⁵⁰ См., например: Носачев П.Г. Интегральный традиционализм: между политикой и эзотерикой // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 4. С. 203–222 [27]; Терентьев Ю.А. Интегральный традиционализм Ю. Эволы в контексте интеллектуальной истории эпохи «Заката Европы» // Clío-science: проблемы истории и междисциплинарного синтеза: сборник научных статей. М., 2019. С. 28–34 [28]; Моисеев Д.С. Юлиус Эвола и Эрнст Юнгер: от политического радикализма к аполитея // История. Общество. Политика. 2020. № 1 (13). С. 42–52 [29]; Васильев А.А., Талибуллина З.Р. Возвращение к истокам и трансцендентность: базовые принципы идеального государства в представлении Юлиуса Эволы // История государства и права. 2020. № 4. С. 18–23 [30].

⁵¹ См., например: Гришин М.В. Взгляд на модернистскую культуру Запада в контексте буддизма: Э. Конзе и Ю. Эвола // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2016. № 2 (70). С. 35–40 [31]; Кудченко Б.О. Влияние философии ваджраяны на концепцию

Следует помнить: на фоне жесткой критики христианства в ранних трудах Эвола даже первое издание «Личины и лика современного спиритуализма» (1932 г.) с его достаточно скромной главой «Возвращение к католицизму» ознаменовало настолько сильную коррекцию взглядов мыслителя, что тридцать лет спустя в «Пути киновари» он был вынужден посвятить несколько страниц разъяснению того, что тогда имелось в виду. Философ признавал, что именно здесь, к удивлению его читателей, «впервые в моих текстах встречается некоторая положительная оценка католицизма»⁵² и что он обязан этим пониманием Генону. Эвола подчеркивал, что умышленно вынес в «Восстание против современного мира» анализ того, что в христианстве было для него неприемлемо, оставив для «Личины и лика...» положительные моменты, впервые открыто признав наличие «традиционного измерения» в католицизме⁵³. Именно тогда Эвола решился признать «за изначальным христианством ценность возможного отчаянного и трагического пути спасения»⁵⁴ для особого типа людей – раздираемых внутренними противоречиями людей «железного века».

Согласно позднейшему объяснению самого Эвола, он хотел показать, что «в абстрактном смысле католицизм приобрел аспект частной манеры выражения Традиции»⁵⁵, однако на практике для этого потребовалось бы «большую, специфически христианскую часть католицизма... или “исправить”, или отбросить полностью»⁵⁶, включая все основные христианские догматы. Не забудем только, что речь здесь идет о позднейшей интерпретации самим автором своей прошлой книги – интерпретации весьма непоследовательной, ибо на следующей странице Эвола снова хвалил католицизм как позитивную альтернативу любым сектам и мистике. Мыслитель даже доходил до редкого для него эмоционального признания: «Я всегда испытывал больше уважения к смиренному и невежественному католическому священнику, чем к любому известному представителю “культуры” и мыслителю (включая сюда представителей любой “католическую философию” [3, с. 154]. «Защита личности, “спиритические опасности”, смысл подлинно сверхъестественного»⁵⁷ – вот, по словам Эвола, те положения, которые он отстаивал вместе с католиками.

Именно в этом разделении христианства и неоспиритуализма и состоит основная особенность «Личины и лика современного спиритуализма» – книги,

достижения абсолюта в творчестве М. Элиаде и Ю. Эвола // Общество: философия, история, культура. 2016. № 8. С. 49–52 [32]; Юдин К.А. Юлиус Эвола как буддолог: феномен «индоарийского традиционализма» в консервативной философской мысли // Вестник Ивановского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2017. Вып. 3 (10). С. 91–103 [33].

⁵² См.: Эвола Ю. Путь киновари. С. 150.

⁵³ Там же. С. 152.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же. С. 153.

⁵⁷ Там же. С. 156.

о которой сам автор позднее сказал так: «Именно эта книга окончательно превратила меня во врага всего лагеря неоспиритуалистов, теософистов, антропософов, спиритистов и им подобных»⁵⁸ [3, с. 157]. В этом и сегодня заключается ее непреходящее значение.

Список литературы

1. Эвола Ю. Восстание против современного мира. М.: Прометей, 2016. 476 с.
2. Эвола Ю. Размышления о вершинах. Тамбов: Ex Nord Lux, 2016. 124 с.
3. Эвола Ю. Путь киновари. Тамбов: Ex Nord Lux, 2018. 274 с.
4. Эвола Ю. Даосизм. М.: Изд-во книжного магазина «Циолковский», 2020. 160 с.
5. Эвола Ю. Личина и лик современного спиритуализма. М.: Тотенбург, 2020. 234 с.
6. Эвола Ю. Оседлать тигра. СПб.: Владимир Даль, 2005. 511 с.
7. Генон Р. Заблуждения спиритов. Калининград: б.и., 2017. 378 с.
8. Генон Р. Теософизм: история одной псевдорелигии. Калининград: б.и., 2017. 344 с.
9. Эвола Ю. Преодоление «сверхчеловека» // Эвола Ю. Традиция и Европа. Тамбов: Ex Nord Lux, 2018. С. 116–121.
10. Эрн В.Ф. Смысл онтологизма Джоберти в связи с проблемами современной философии // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 401–430.
11. Эрн В.Ф. Основная мысль второй философии Джоберти // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 432–462.
12. Генон Р. Царь мира. Очерки о христианском эзотеризме. М.: Беловодье, 2008. 224 с.
13. Эвола Ю. Языческий империализм. М.: Русское слово, 1992. 116 с.
14. Медоваров М.В. Неоязычество и религиозные устремления Юлиуса Эволы в сравнительно-историческом аспекте // Интертрадиционал: Международный альманах Традиции и Революции. Вып. 2. Киев: Академпресс, 2011. С. 234–255.
15. Эвола Ю. Недоразумения нового язычества // Эвола Ю. Империя Солнца. Тамбов: Ex Nord Lux, 2010. С. 51–53.
16. Эвола Ю. Против неоязычников // Интертрадиционал: Международный альманах Традиции и Революции. Вып. 2. Киев: Академпресс, 2011. С. 255–261.
17. Эвола Ю. Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа. М.: АСТ, 2007. 445 с.
18. Эвола Ю. Лук и булава. СПб.: Владимир Даль, 2009. 383 с.
19. Задорнов А. Предание или «традиция»? Традиционализм в его отношении к «религоведению» // Богословский вестник. 1999 (2000), № 3. С. 94–126.
20. Колонь Д. Юлиус Эвола, Рене Генон и христианство. Тамбов: Ex Nord Lux, 2011. 84 с.
21. Колонь Д. Юлиус Эвола, Рене Генон и христианство. Глава I // Традиция: Материалы семинаров по проблемам религиоведения и традиционализма. Вып. 2. М.: Евразийское движение, 2011. С. 192–212.
22. Сэджвик М. Наперекор современному миру: традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 536 с.
23. Сэджвик М. Традиционализм, Юлиус Эвола и Рене Генон: как эзотерическое становится политическим // Alter. 2018. № 9. С. 38–52.
24. Юдин К.А. Традиционализм барона Юлиуса Эволы: об идейных исканиях консервативного революционера // Философские науки. 2014. № 7. С. 113–128.
25. Юдин К.А. Как «оседлать тигра» в «мире руин»? Барон Юлиус Эвола и «дионисийский аполлонизм» как идейно-интеллектуальная стратегия // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2017. Вып. 2(17). С. 39–52.
26. Филиппович А.В. Историософия интегрального традиционализма // Антро. 2014. № 2. С. 51–62.

⁵⁸ См.: Эвола Ю. Путь киновари. Там же. С. 157.

27. Носачев П.Г. Интегральный традиционализм: между политикой и эзотерикой // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 4. С. 203–222.
28. Терентьев Ю.А. Интегральный традиционализм Ю. Эволы в контексте интеллектуальной истории эпохи «Заката Европы» // Clío-science: проблемы истории и междисциплинарного синтеза: сборник научных статей. М.: МПГУ, 2019. С. 28–34.
29. Моисеев Д.С. Юлиус Эвола и Эрнст Юнгер: от политического радикализма к *apoliteia* // История. Общество. Политика. 2020. № 1(13). С. 42–52.
30. Васильев А.А., Талибуллина З.Р. Возвращение к истокам и трансцендентность: базовые принципы идеального государства в представлении Юлиуса Эволы // История государства и права. 2020. № 4. С. 18–23.
31. Гришин М.В. Взгляд на модернистскую культуру Запада в контексте буддизма: Э. Конзе и Ю. Эвола // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2016. № 2(70). С. 35–40.
32. Куценко Б.О. Влияние философии ваджраяны на концепцию достижения абсолюта в творчестве М. Элиаде и Ю. Эволы // Общество: философия, история, культура. 2016. № 8. С. 49–52.
33. Юдин К.А. Юлиус Эвола как буддолог: феномен «индоарийского традиционализма» в консервативной философской мысли // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2017. Вып. 3 (10). С. 91–103.

References

1. Evola, Yu. *Vosstanie protiv sovremennogo mira* [Revolt Against the Modern World]. Moscow: Prometej, 2016. 476 p.
2. Evola, Yu. *Razmyshleniya o verшинakh* [Meditations on the Peaks]. Tambov: Ex Nord Lux, 2016. 124 p.
3. Evola, Yu. *Put' kinnovari* [The Path of Cinnabar]. Tambov: Ex Nord Lux, 2018. 274 p.
4. Evola, Yu. *Daosizm* [Taoism]. Moscow: Izdatel'stvo knizhnogo magazina «Tsiolkovskiy», 2020. 160 p.
5. Evola, Yu. *Lichina i lik sovremennogo spiritualizma* [The Mask and Face of Contemporary Spiritualism]. Moscow: Totenburg, 2020. 234 p.
6. Evola, Yu. *Osedlat' tigra* [Ride the Tiger]. Saint-Petersburg: Vladimir Dal', 2005. 511 p.
7. Guénon, R. *Zabluzhdeniya spiritov* [The Spiritist Fallacy]. Kaliningrad, 2017. 378 p.
8. Guénon, R. *Teosofizm: istoriya odnoy psevdoreligii* [Theosophism: History of a Pseudo-Religion]. Kaliningrad, 2017. 344 p.
9. Evola, Yu. Preodolenie «sverkhcheloveka» [Overcoming the “Superman”], in Evola, Yu. *Traditsiya i Evropa* [Tradition and Europe]. Tambov: Ex Nord Lux, 2018, pp. 116–121.
10. Ern, V.F. Smysl ontologizma Dzhoberti v svyazi s problemami sovremennoy filosofii [The Meaning of Gioberti's Ontologism in Connection with the Problems of Contemporary Philosophy], in Ern, V.F. *Sochineniya*. Moscow: Pravda, 1991, pp. 401–430.
11. Ern, V.F. Osnovnaya mysl' vtoroy filosofii Dzhoberti [The Main Thought of Gioberti's Second Philosophy], in Ern, V.F. *Sochineniya*. Moscow: Pravda, 1991, pp. 432–462.
12. Guénon, R. *Tsar' mira; Ocherki o khristianskom ezoterizme* [The King of the World; Insights into Christian Esoterism]. Moscow: Belovod'e, 2008. 224 p.
13. Evola, Yu. *Yazycheskiy imperialism* [Pagan Imperialism]. Moscow: Russkoe slovo, 1992. 116 p.
14. Medovarov, M.V. Neoyazychestvo i religioznye ustremleniya Yuliusa Evoly v sravnitel'no-istoricheskom aspekte [Neopaganism and Religious Aspirations of Julius Evola in a Comparative Historical Aspect], in *Intertraditsional. Mezhdunarodnyy al'manakh Traditsii i Revolyutsii* [Intertraditional: International Almanac of Tradition and Revolution]. Kiev: Akadempres, 2011, issue 2, pp. 234–255.
15. Evola, Yu. Nedorazumeniya novogo yazychestva [Misunderstandings of the New Paganism], in Evola, Yu. *Imperiya Solntsa* [The Empire of the Sun]. Tambov: Ex Nord Lux, 2010, pp. 51–53.
16. Evola, Yu. Protiv neoyazychnikov [Against Neopaganists], in *Intertraditsional. Mezhdunarodnyy al'manakh Traditsii i Revolyutsii* [Intertraditional: International Almanac of Tradition and Revolution]. Kiev: Akadempres, 2011, issue 2, pp. 255–261.

17. Evola, Yu. *Lyudi i ruiny. Kritika fashizma: vzglyad sprava* [Men Among the Ruins; The Critics of Fascism Viewed from the Right]. Moscow: AST, 2007. 445 p.
18. Evola, Yu. *Luk i bulava* [The Bow and the Club]. Saint-Petersburg: Vladimir Dal', 2009. 383 p.
19. Zadornov, A. Predanie ili «traditsiya»? Traditsionalizm v ego otnoshenii k «religiovedeniyu» [Tradition or “Tradition”? Traditionalism in Its Relation to “Religious Studies”], in *Bogoslovskiy vestnik*, 1999(2000), no. 3, pp. 94–126.
20. Kolon', D. *Yulius Evola, Rene Genon i khristianstvo* [Julius Evola, Rene Guénon and Christianity]. Tambov: Ex Nord Lux, 2011. 84 p.
21. Kolon', D. Yulius Evola, Rene Genon i khristianstvo. Glava I [Julius Evola, Rene Guénon and Christianity. Chapter I], in *Traditsiya: Materialy seminarov po problemam religiovedeniya i traditsionalizma. Vyp. 2* [In Defiance of the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the twentieth century.]. Moscow: Evraziyskoe dvizhenie, 2011, pp. 192–212.
22. Sedzhvik, M. *Naperekor sovremennomu miru: traditsionalizm i taynaya intellektual'naya istoriya XX veka* [Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2014. 536 p.
23. Sedzhvik, M. Traditsionalizm, Yulius Evola i Rene Genon: kak ezotericheskoe stanovitsya politicheskim [Traditionalism, Julius Evola and René Guénon: How the Esoteric Becomes Political], in *Alter*, 2018, no. 9, pp. 38–52.
24. Yudin, K.A. Traditsionalizm barona Yuliusa Evoly: ob ideynykh iskaniyakh konservativnogo revolyutsionera [The Traditionalism of Baron Julius Evola: On the Ideological Quest of a Conservative Revolutionary], in *Filosofskie nauki*, 2014, no. 7, pp. 113–128.
25. Yudin, K.A. Kak «osedlat' tigra» v «mire ruin»? Baron Yulius Evola i «dionisiyskiy apollonizm» kak ideyno-intellektual'naya strategiya [How to “Saddle a Tiger” in a “World of Ruins”? Baron Julius Evola and “Dionysian Apollonism” as an Ideological and Intellectual Strategy], in *Vestnik Ivanovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye nauki*, 2017, issue 2(17), pp. 39–52.
26. Filippovich, A.V. Istoriosofiya integral'nogo traditsionalizma [Historiosophy of Integral Traditionalism], in *Antro*, 2014, no. 2, pp. 51–62.
27. Nosachev, P.G. Integral'nyy traditsionalizm: mezhdru politikoy i ezoterikoy [Integral Traditionalism: Between Politics and Esotericism], in *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2013, no. 4, pp. 203–222.
28. Terent'ev, Yu.A. Integral'nyy traditsionalizm Yu. Evoly v kontekste intellektual'noy istorii epokhi «Zakata Evropy» [Integral Traditionalism of J. Evola in the Context of Intellectual History of the Era of the “Decline of Europe”], in *Sbornik nauchnykh statey «Clio-science: problemy istorii i mezhdistsiplinarnogo sinteza»* [Clio-science: problems of history and interdisciplinary synthesis: collection of scientific articles]. Moscow: MPGU, 2019, pp. 28–34.
29. Moiseev, D.S. Yulius Evola i Ernst Yunger: ot politicheskogo radikalizma k apoliteia [Julius Evola and Ernst Jünger: From Political Radicalism to Apoliteia], in *Istoriya. Obshchestvo. Politika*, 2020, no. 1(13), pp. 42–52.
30. Vasil'ev, A.A., Talibullina, Z.R. Vozvrashchenie k istokam i transtsendentnost': bazovye printsipy ideal'nogo gosudarstva v predstavlenii Yuliusa Evoly [Return to the Origins and Transcendence: the Basic Principles of the Ideal State as Imagined by Julius Evola], in *Istoriya gosudarstva i prava*, 2020, no. 4, pp. 18–23.
31. Grishin, M.V. Vzglyad na modernistskuyu kul'turu Zapada v kontekste buddizma: E. Konze i Yu. Evola [A Look at the Modernist Culture of the West in the Context of Buddhism: E. Conze and J. Evola], in *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv*, 2016, no. 2(70), pp. 35–40.
32. Kutsenko, B.O. Vliyanie filosofii vadhzhayany na kontseptsiyu dostizheniya absolyuta v tvorchestve M. Eliade i Yu. Evoly [The Influence of Vajrayana Philosophy on the Concept of Achieving the Absolute in the Works of M. Eliade and J. Evola], in *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura*, 2016, no. 8, pp. 49–52.
33. Yudin, K.A. Yulius Evola kak buddolog: fenomen «indoariyskogo traditsionalizma» v konservativnoy filosofskoy mysli [Julius Evola as a Buddhist: the Phenomenon of “Indo-Aryan Traditionalism” in Conservative Philosophical Thought], in *Vestnik Ivanovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye nauki*, 2017, issue 3(10), pp. 91–103.

УДК 1:94:008(47)

ББК 87.3(2)

Андрей Борисович Бочаров

Северо-западный институт управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, кандидат философских наук, доцент кафедры журналистики и массовых коммуникаций, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: andrey.bocharow@yandex.ru

Русская философия и формирования русского национального и культурного канона: проблемы и перспективы

([Рец. на:] Малинов А.В. Исследования и статьи по русской философии. СПб.: РХГА, 2020. 608 с.)

Аннотация. Анализируется книга А.В. Малинова «Исследования и статьи по русской философии» (СПб., 2020). Раскрываются основные предметно-содержательные и тематически-сюжетные линии книги: философия славянофилов; историко-культурные и философские контексты учения В.С. Соловьева и В.В. Розанова; профессиональная философия в России. Указывается на жанровое разнообразие опубликованных в сборнике статей и материалов: историко-философские статьи, учебные материалы (лекции и параграфы из учебной литературы), архивные материалы, методологические размышления. Рассматриваются предложенные автором интерпретации поэтического творчества А.С. Хомякова, славянофильские идеи О.Ф. Миллера, эволюция представлений об общеславянском языке, отношения В.С. Соловьева с Н.И. Кареевым и петербургскими славянофилами (в том числе, полемика В.С. Соловьева со славянофилами в последнем труде русского философа «Три разговора»), отношения В.В. Розанова со славянофилами и В.И. Ламанским, особенности творческого наследия В.В. Розанова, философское наследие А.И. Введенского и вызванная им полемика, место Л.П. Карсавина в традиции преподавания философии истории в Петербургском университете, специфика и исторический путь, пройденный университетской философией в России, модернизация методов современных историко-философских исследований и др. Отмечаются обращение автора к малоизученным представителям русской философии, оригинальные трактовки биографических и историко-философских сюжетов, использование выразительных возможностей русского языка, обогащающих интерпретативные возможности историографии русской философии. Делается вывод о сохранении «русского канона» в исследованиях русской философии, о его эвристических возможностях. Разъясняется авторский замысел и указывается ценность исследований подобного рода, служащих цели реинтерпретации идей русской философии, решающих задачи по сохранению ценностей и смыслов русской культуры в современном историко-культурном контексте.

Ключевые слова: история русской философии, славянофильство, философия истории, методология истории философии, университетская философия, философская поэзия, методология полилога

Andrey B. Bocharov

North-West Institute of Management of the Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Department of Journalism and Mass Communication, Russia, St. Petersburg, e-mail: andrey.bocharow@yandex.ru

Russian philosophy and the formation of the Russian national and cultural canon: problems and prospects
 ([Review on:] Malinov A.V. Research and articles on Russian philosophy. Saint Petersburg: RHGA, 2020, 608 p.)

Abstract. This work is devoted to the analysis of the book by A.V. Malinov “Research and Articles on Russian Philosophy”. The main subject-content and thematic-subject lines of the book are revealed: philosophy of Slavophiles; historical, cultural and philosophical contexts of V.S. Solovyov and V.V. Rozanov; professional philosophy in Russia. Points to the variety of genres published in a collection of articles and materials of historical and philosophical articles, teaching materials (lectures and paragraphs from the textbooks), archival materials, methodological reflections. The author considers the interpretations of A.S. Khomyakov, the Slavophil ideas of O.F. Miller, the evolution of ideas about the common Slavic language, the attitude of V.S. Solovyov with N.I. Kareyev and St. Petersburg Slavophiles (including the polemic of V.S. Soloviev with the Slavophiles in the last work of the Russian philosopher – “Three Conversations”), V.V. Rozanov with the Slavophiles and V.I. Lamansky, features of V.V. Rozanov, the philosophical heritage of A.I. Vvedensky and the controversy caused by him, the place of L.P. Karsavin in the tradition of teaching the philosophy of history at St. Petersburg University, the specifics and historical path traversed by university philosophy in Russia, the modernization of the methods of modern historical and philosophical research, etc. The author notes the author's appeal to little-studied representatives of Russian philosophy, original interpretations of biographical and historical-philosophical plots, the use of the expressive possibilities of the Russian language, enriching the interpretive possibilities of the historiography of Russian philosophy. The conclusion is made about the preservation of the “Russian canon” in the research of Russian philosophy, about its heuristic possibilities. The author's intention is explained and the value of research of this kind, serving the purpose of reinterpreting the ideas of Russian philosophy, solving the problem of preserving the values and meanings of Russian culture in the modern historical and cultural context, is indicated.

Key words: history of Russian philosophy, Slavophilism, philosophy of history, methodology of history of philosophy, university philosophy, philosophical poetry, methodology of polylogue

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.1.181-190

Хорошо при свете лампы
 Книжки милые читать,
 Пересматривать эстампы
 И по клавишам брэнчать, –
 Щекоча мозги и чувство
 Обаянем красоты,
 Лить душистый мед искусства
 В бездну русской пустоты...

Саша Черный

Всякий человек рано или поздно попадает на свою полочку

В.Г. Белинский
(по воспоминаниям И.С. Тургенева)

По мнению литературного критика Г. Юзефович, любой текст погружает в контекст троякого рода: *вертикальный*, т.е. насколько содержание текста, затронутые в нем проблемы и темы релевантны прошлому; *горизонтальный*, т.е. насколько его проблематика, содержание, выводы являются консенсусными, разделяются специалистами в данной области; *культурный*, т.е. контекст читательских симпатий и предпочтений, связанный с расширением кругозора, приобретением нового знания и т. п. Контекстуальное прочтение как нельзя лучше подходит для анализа книги А.В. Малинова «Исследования и статьи по русской философии» [1]¹. Сюжетный и персональный охват книги включает как знаковые имена русской философии (Л.П. Карсавин, А.С. Хомяков, В.С. Соловьев, В.В. Розанов), так и менее изученные (А.И. Введенский, Э.Л. Радлов, Н.И. Кареев) и даже почти неизвестные (В.И. Ламанский). Тексты сгруппированы в четыре раздела: «Из истории славянофильства»; «Владимир Сергеевич Соловьев»; «Василий Васильевич Розанов»; «Профессиональная философия в России». Опубликованные работы написаны в разных жанрах: традиционные историко-философские исследования, предметом которых является конкретная персона или проблема; конспект лекции; извлеченная из архива переписка; рассуждения методологического характера. Книга не поддается однозначной атрибуции; это сборник текстов, созданных в разное время, своеобразный итог изысканий в двух близких областях гуманитарного знания: истории и философии. Тематический, стилистический и жанровый разнородность не позволяет говорить об эволюции взглядов автора, а лишь демонстрирует сферу его исследовательских интересов. Собственно говоря, объединяет их только авторство. А.В. Малинов уже публиковал собранные под одной обложкой сборники своих работ², некоторые тексты из которых вошли и в рецензируемую книгу.

Эклектичность и жанрово-тематическая «избыточность» работ компенсируются богатым историко-фактическим материалом и хорошим русским языком, на котором написаны статьи. А.В. Малинов использует выразительные возможности русского языка в качестве средства художественного усиления («возгонки смысла») выдвигаемых положений. Он не стремится сказать последнее слово, не прячет свои выводы в «обертку» узкопрофессиональных дефиниций, доступных пониманию меньшинства. В результате не возникает горького послевкусия того, что автор гораздо умнее своего читателя.

¹ Малинов А.В. Исследования и статьи по русской философии. СПб.: РХГА, 2020. 608 с. (Далее ссылки на это издание даются в тексте в круглых скобках с указанием только страниц.)

² См.: Малинов А.В. Историко-философские этюды. СПб.: Санкт-Петербург. философское об-во, 2007. 336 с. [2]; Малинов А.В. Русская философия: исследования, история, историография. СПб.: Изд-во Политехнического ун-та, 2013. 208 с. [3].

Книга открывается рубрикой «Из истории славянофильства», в которую входит исследование «Поэтическая историософия А.С. Хомякова». Замысел работы – философский анализ поэтического наследия Хомякова; ее задача – посредством смены оптики анализа, т.е. через стихотворное творчество, раскрыть историософский концепт. С первых страниц этого пространного исследования, занимающего в книге более полусотни страниц, мы погружаемся в исторический и библиографический контекст из имен и книг о Хомякове. Авторский подход не является примером обычной деконструкции, ориентированной на демонстрацию «кванта смысла», выявлением неделимой и ни к чему нeredуцируемой основы. Анализ стихотворений Хомякова сопровождается философским, прозаическим комментарием, который по насыщенности фигурами речи, по стилистике исполнения перерастает философскую дискурсивность и обретает черты дискурса поэтического. Здесь в помощь Малинову сам русский язык, который, по выражению Н.В. Гоголя, «уже сам по себе поэт». Так, анализ стихотворений Хомякова, в которых их сюжетно-организующей темой является смерть, синхронно представлен не менее художественным ее описанием: «Смерть, отмеряя время жизни, придает жизни смысловую завершенность. Смерть – предел смысла, но она сама смысла лишена, она принадлежит тому пространству хаоса, который окружает жизнь» (с. 18). Или: «Сновидческая материя смерти сближает ее с иллюзией, фантазией, фатаморганой (хотя, конечно, не превращает в только иллюзию), так же как танатоподобная природа сна приводит его к пониманию в качестве пограничного состояния» (с. 20). Обращение Хомякова к истории – другой сквозной теме его поэтического творчества – вновь дает повод высказаться Малинову, причем не менее выразительно: «В истории и через историю в нашу жизнь вносится привкус непостоянства, бренности всего земного, недолговечности власти, славы, богатства. История – перманентное движение, аннигилирующее ценности настоящего, девальвирующее настоящее, опрокидывающее значения и смыслы современности» (с. 22). Было бы ошибкой утверждать, что перед нами упражнения в философских эзерсисах, демонстрация профессиональных навыков. Скорее, это ситуация, когда слово поэта не противостоит мысли исследователя, они свободно перетекают друг в друга. Более того, поэтическое слово, образ, эпитет, метафора становятся у поэта не только изоморфны прозаическому, они усиливают друг друга.

Вторая работа – это статья «Петербургский славянофил Орест Федорович Миллер». Ее герой, как не без горечи отмечает Малинов, «принадлежит к числу если не вовсе забытых, то полузабытых деятелей отечественной науки» (с. 57). Эту статью следует рассматривать не просто как реанимирование «трудов и дней» ученого, не снискавшего большую известность, не входящего в первый ряд мыслителей, составивших философское ядро славянофильского лагеря. Ее стоит принимать как своего рода интеллектуальный ребрендинг, т.е. инициирование интереса к людям, внесшим значительный вклад в русскую культуру. Неслучайно она начинается с утверждения: «Среди парадоксальных явлений в истории русской мысли одним из наиболее любопытных остается

факт участия немецких ученых в славянофильском движении» (с. 56). Это действительно интригует, поскольку ломает шаблон восприятия, привычно связывающий славянофильское направление исключительно с русскими именами. Приходится согласиться, что русская философия очень неравномерно исследована, в ней много лагун и при этом есть персонажи, явно переоцененные³.

Работа «Идея общеславянского языка, от Ю. Крижанича до В.И. Ламанского» примечательна прежде всего тем, что в ней предпринимается попытка системного и последовательного анализа концепта общеславянского языка от момента формирования из эклектичных идей хорвата-католика Юрия Крижанича до вполне академических штудий профессора славяноведения Петербургского университета В.И. Ламанского. Это исследование вновь погружает читающего во внушительный перечень из списка имен и работ, посвященных этой проблематике. Рядоположение таких разноплановых фигур, как хорвата Крижанича, священника-миссионера, охваченного экуменическим пафосом, и страстного поборника идеи создания всеславянского языка, и ученого-слависта, живущего размеренной жизнью университетского профессора, убежденного сторонника принятия русского языка как единого для всех славян, может показаться искусственным, даже нарочитым. Перефразируя В.О. Ключевского, назовем это сопоставление «интеллектуальной квадратурой круга»⁴. Однако при небольшом смещении ракурса анализа это не кажется уже таким алогизмом, поскольку помещает эти фигуры в контекст формирования и складывания отечественной философии языка.

Следующие работы тематически объединены именем, трудами и деятельностью выдающегося русского философа В.С. Соловьева. Начинается раздел статьей «В.С. Соловьев и Н.И. Кареев (к истории взаимоотношений)», недавно переизданной в сборнике, посвященном методологии истории⁵. В абзаце, предваряющем собственно изложение, автор не без стилистического кокетства отмечает характерную особенность прозы мемуарного свойства: «мемуары – это декорирование прошлого, дизайн минувшей жизни, ретроспективный натюрморт» (с. 170). Это замечание, указующее на потенциал достоверности мемуарных повествований, позволяет прекратить все спекуляции о природе этого жанра и перейти к главному – анализу философских воззрений Соловьева и Кареева на философию истории. Это тем более интересно, что их духовное сродство продолжалось на кратком временном промежутке отрочества и юности, как отмечает автор.

³ См.: Русская философия в современном мире: контексты актуальности. Материалы «круглого стола». Участники: Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина, С.И. Дудник, Н.В. Кузнецов, А.В. Малинов, А.А. Ермичев, А.А. Грякалов, Е.Г. Соколов, В.В. Савчук, В.М. Камнев, И.Д. Осипов // Вопросы философии. 2017. № 4. С. 124 [4].

⁴ См.: Ключевский В.О. Курс русской истории. Часть IV // Ключевский В.О. Сочинения: в 9 т. Т. 4. М.: Мысль, 1989. С. 203 [5].

⁵ Методология истории: Н.И. Кареев, А.С. Лаппо-Данилевский, Д.М. Петрушевский, В.М. Хвостов / под ред. Т.Г. Щедриной, Б.И. Пружинина. М.: Политическая энциклопедия, 2019. 399 с. [6].

Фактуально богата и теоретически содержательна работа «В.С. Соловьев и петербургские славянофилы». В ней показана сложная картина взаимоотношений русского философа и славянофильствующей столичной профессуры: от вполне дружественных (на момент преподавания на историко-филологическом факультете Петербургского университета) до неприятия (на момент ухода В.С. Соловьева из университета). Причем это неприятие было не персональным (многие петербургские славянофилы Соловьеву искренне симпатизировали). Оно коренилось в глубинном расхождении взглядов, принципиальном отторжении идеи Соловьева о необходимости унии между католичеством и православием.

Интересна статья «Историософия и эсхатология национализма», посвященная последней работе В.С. Соловьева «Три разговора», которую в современной терминологии можно атрибутировать как образчик культурологического визионерства с элементами ориентализма. Это историософское сочинение, наполненное мрачными эсхатологическими предчувствиями перед угрозой панмологизма. А.В. Малинов убедительно показывает, что «больше всего историософским предчувствиям Соловьева соответствовала идеология паназиатизма или теория “исторической общности судеб народов Азии”, возникшая в Японии в конце XX в., во многом вызванная успехом Японии в войне с Китаем (1894–1895)» (с. 256). В частности, наличествует определенное идейное родство между доктриной одного из буддийских ответвлений – школы Нитирэна – и взглядами Соловьева. Воистину, прав был поэт: «Бывают странные сближенья».

Завершает эту рубрику работа «Учение о Богочеловечестве В.С. Соловьева», обозначенная как «конспект лекции». В отличие от статей, лекции, как известно, «читаются» вслух, они рассчитаны на другое восприятие. Помещение среди предназначенных для книжного прочтения работ лекции привносит жанровый разноробой, размывает стилистическую однородность, фрагментируя цельность восприятия. В сравнении с прочими, отличающимися языковой изощренностью, эта лекция – предел стилистического опрощения и словесного минимализма. Используемая в ней нумерация параграфов явственно указывает, что ее цель – исключительно информативная, т.е. снятие неопределенности. Впрочем, если исходить из представления о смысловой цельности, то нахождение лекции здесь оправданно, поскольку служит задаче «закрытия гештальта», формирования у читателя законченного представления о философии Соловьева. Примечательно, что текст этой лекции не вошел в свое время в коллективный учебник по истории русской философии, одним из авторов которого был А.В. Малинов⁶.

Следующий большой тематический раздел представлен тремя статьями об одной из самых замечательных и столь же экстравагантных фигур Серебряного века – В.В. Розанове. Автор сборника признается, что «писать о Розанове трудно» (с. 283). Действительно, любое исследовательское покушение на Розанова обернется интеллектуальным и стилистическим самоубийством. Взгляды Розанова –

⁶ История русской философии: учебник для академического бакалавриата. 2-е изд., испр. и доп. М.: Изд-во Юрайт, 2016. 361 с. [7].

это калейдоскоп взаимоисключающих мнений, интеллектуально-гуттаперчевая природа которых не дает шанса на их однозначную идентификацию; его принципы – это, по-видимому, отсутствие оных вовсе; его стиль можно имитировать (более или менее удачно), но невозможно воспроизвести. Коротко говоря, необходима интеллектуально-художественная конгениальность. Подход Малинова представляется удачным разрешением этой контroversы; он не стремится сказать последнее слово или превзойти Розанова в стилистической виртуозности. Уклонившись от прямой конкуренции с ним, он занял «позицию венаходимости», позволяющую объективно-взвешенно, без впадения в крайности вести разговор об интеллектуальном и художественном феномене Розанова. Обрисовав в первой статье, «Откровения Василия Розанова», его место и значение, во второй – «В.В. Розанов и славянофилы» – автор проводит обстоятельный анализ сложного (во многом амбивалентного) отношения Розанова к философии славянофилов, в третьей – «Религиозно-философские собрания в письмах В.В. Розанова В.И. Ламанскому» – раскрывает эпистолярные перипетии отношений между Розановым и «наиболее крупным представителем петербургского славянофильства» (с. 326). Все вместе они призваны продемонстрировать определенную эволюцию взглядов и отношение Розанова к славянофилам, в частности его попытки на сближение с ними. И пусть эти работы являются небольшими по объему, они фактуально насыщены, содержательно глубоки и стилистически изящны (привет Розанову!).

Последний тематический блок – «Профессиональная философия в России» – открывается статьей «Пути профессиональной философии в России». В ней представлены генезис, история, политический, социальный и культурный контекст существования университетской философии. Автор формулирует свою позицию с исчерпывающей ясностью: «Университетская философия – необходимая часть интеллектуальной культуры общества, показатель общего духовного развития» (с. 340). Этот тезис можно было бы усилить, указав на то, что формирование и поддержание профессионального сообщества интеллектуалов приводит к формированию фронта, указывающего на границы двух типологически разных обществ, с большим или меньшим тяготением либо к архаике, либо к модернизации/вестернизации.

Именно поэтому, с нашей точки зрения, представляют интерес материалы, посвященные А.И. Введенскому, занимающие в общей сложности около полутора сотен страниц книги. Большинство из них ранее публиковались в сборниках «Александр Иванович Введенский и его философская эпоха»⁷ и «Неокантианство в России: Александр Иванович Введенский, Иван Иванович Лапшин»⁸. Как пишет А.В. Малинов, «А.И. Введенский вошел в историю русской философии как крупнейший представитель неокантианского направления

⁷ Александр Иванович Введенский и его философская эпоха: к 150-летию со дня рождения. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. 338 с. [8].

⁸ Неокантианство в России: Александр Иванович Введенский, Иван Иванович Лапшин / под ред. В.Н. Брюшинкина, В.С. Поповой. М.: Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2013. 359 с. [9].

в России, даже как лидер русских неокантианцев» (с. 404). Со времен И. Канта гносеологизм становится ведущим направлением в западной философии, и фигура Введенского хорошо иллюстрирует его рецепцию в России. Введенский рассматривал теорию познания как некую матрицу для производства всех философских наук: психологии, логики, собственно философии, истории философии и самой истории. Причем история философии «...должна быть одновременно и философией, и историей» (с. 407). А.В. Малинов оценивает философию А.И. Введенского исключительно высоко, хотя не без горечи указывает на то, что «его историко-философские взгляды ... зачастую или игнорировались, или намеренно принижались» (с. 453). В выборе персонажей (прежде всего, А.И. Введенского), отчасти оценках заметны не только авторские предпочтения, но и усилия обозначить традицию петербургской философии, продемонстрировать ее характерный «акцент»⁹.

История университетской философии рассматривается также в работе «"Философия истории" Л.П. Карсавина и традиция преподавания философии истории в Петербургском университете». Анализируя историософские взгляды Карсавина, автор обнаруживает определенное идейное родство его как с философско-историческими трудами В.И. Ламанского, так и с историософией евразийцев. Верный главному вектору, определяющему и направляющему его изыскания, – университетская философия и философия истории, он констатирует, что «Карсавин постарался максимально приблизить историософию всеединства к нуждам и практике самой исторической науки» (с. 561), а его «учение мы можем назвать первой попыткой самостоятельного продумывания историософских идей университетским профессором» (с. 575).

Финальной работой сборника является статья «Методологические аспекты современных историко-философских исследований», которую можно отнести к эпистемологии науки. Это, пожалуй, самая философски насыщенная статья сборника. Описание в ней сводится к минимуму, а аналитичность стремится к максимуму, интерес к прошлому дополняется анализом современной методологии изучения историко-философского процесса в России. Причем параллельно автор стремится провести своеобразный апгрейд инструментария историко-философских исследований. Изучение прошлого, по его мысли, имплицитно подразумевает, что настоящее, включая изучающего субъекта и инструменты познания, должно обладать более сложной структурной размерностью, нежели прошлое. По-другому, объект изучения не должен быть сложнее того, кто изучает и чем изучают. Это можно рассматривать в качестве как *principalis ratio* (главного аргумента), так и главной интенции этой работы. Именно ею, на наш взгляд, объясняется стремление Малинова к расширению методологической базы, а конкретно – к привлечению интеркультурной методологии (философии полилога)¹⁰, «которая исходит из представления о равноправии и дополнительности различных философских традиций, школ, направлений, при-

⁹ Соколов Б.Г., Ноговицин Н.О. Философия с петербургским акцентом // Вопросы философии. 2015. № 10. С. 59–65 [10].

¹⁰ См.: Малинов А.В. Философия полилога // Философский полилог. 2017. № 1. С. 7–11 [11].

знает разнообразие путей достижения истины, полагает тесную связь философского мышления с тем типом культуры, общества и мировоззрения, которые его инициируют и в нем находят свое смысловое осуществление» (с. 588). И это не только цитата. Это обоснование необходимости разработки новых историко-философских моделей с гораздо большим и качественно лучшим потенциалом объяснения. Их цель – «...вернуть в историю философии смысл, сделать историю философии философией» (1, с. 606). Это, конечно, амбициозно, но не претенциозно, а главное – перспективно.

У проницательного русского философа Г.П. Федотова есть горькие слова о «исчерпанности национального канона, установленного еще в XIX в.». Иными словами, весь корпус исторических сочинений, относящийся к историческому нарративу, созданный усилиями ведущих историков, оказался не пригоден для объяснения того, что произошло с Россией в XX в. Г.П. Федотов констатировал эпистемологический тупик и абсолютную эвристическую бесперспективность прежних объяснительных схем. Применительно к истории русской философии полагаем, что также вполне корректно говорить о существовании ее аналога – национального философского канона. Что касается его (возможной или реальной) исчерпанности, то здесь рецензируемая книга оставляет шанс для оптимизма: говорить об исчерпанности русского философского канона преждевременно. Более того, корпус знаковых литературных и философских текстов, имен их авторов, в том числе представленных в сборнике, составляет и образует *русский канон* и играет ту же роль культурной матрицы в формировании отечественной цивилизационной идентичности, которую для Запада выполняет его аналог – Западный канон¹¹. Книга А.В. Малинова дает положительный ответ на вопрос: возможен ли «духовный диалог» с русскими философами прошлого, «слышим ли мы их вопросы и можем ли дать на них вразумительные ответы»¹²?

Список литературы

1. Малинов А. В. Исследования и статьи по русской философии. СПб.: РХГА, 2020. 608 с.
2. Малинов А.В. Историко-философские этюды. СПб.: Санкт-Петербург. философское об-во, 2007. 336 с.
3. Малинов А.В. Русская философия: исследования, история, историография. СПб.: Изд-во Политехнического ун-та, 2013. 208 с.
4. Русская философия в современном мире: контексты актуальности. Материалы «круглого стола». Участники: Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина, С.И. Дудник, Н.В. Кузнецов, А.В. Малинов, А.А. Ермичев, А.А. Грякалов, Е.Г. Соколов, В.В. Савчук, В.М. Камнев, И.Д. Осипов // Вопросы философии. 2017. № 4. С. 116–138.
5. Ключевский В.О. Курс русской истории. Ч. IV // Ключевский В.О. Сочинения: в 9 т. Т. 4. М.: Мысль, 1989. 398 с.
6. Методология истории: Н.И. Кареев, А.С. Лаппо-Данилевский, Д.М. Петрушевский, В.М. Хвостов / под ред. Т.Г. Щедриной, Б.И. Пружинина. М.: Политическая энциклопедия, 2019. 399 с.

¹¹ См.: Блум Г. Западный канон. Книги и школа всех времен. М.: НЛЮ, 2019. 672 с. [12].

¹² См.: Серкова В.А. Русская философия: наследие и наследники // Неделя науки СПбПУ. Материалы научной конференции с международным участием. СПб.: Политех-Пресс, 2020. С. 118 [13].

7. История русской философии: учебник для академического бакалавриата. 2-е изд., испр. и доп. М.: Изд-во Юрайт, 2016. 361 с.
8. Александр Иванович Введенский и его философская эпоха: к 150-летию со дня рождения. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. 338 с.
9. Неокантианство в России: Александр Иванович Введенский, Иван Иванович Лапшин / под ред. В.Н. Брюшинкина, В.С. Поповой. М.: Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2013. 359 с.
10. Соколов Б.Г., Ноговицин Н.О. Философия с петербургским акцентом // Вопросы философии. 2015. № 10. С. 59–65.
11. Малинов А.В. Философия полилога // Философский полилог. 2017. № 1. С. 7–11.
12. Блум Г. Западный канон. Книги и школа всех времен. М.: НЛЮ, 2019. 672 с.
13. Серкова В.А. Русская философия: наследие и наследники // Неделя науки СПбПУ. Материалы научной конференции с международным участием. СПб.: Политех-Пресс, 2020. С. 117–119.

References

1. Malinov, A.V. *Issledovaniya i stat'i po russkoj filosofii* [Research and articles on Russian philosophy]. Saint-Petersburg: RKhGA, 2020. 608 p.
2. Malinov, A.V. *Istoriko-filosofskie etyudy* [Historical and philosophical studies]. Saint-Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obschestvo, 2007. 336 p.
3. Malinov, A.V. *Russkaya filosofiya: issledovaniya, istoriya, istoriografiya* [Russian philosophy: research, history, historiography]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Politekhnicheskogo universiteta, 2013. 208 p.
4. *Russkaya filosofiya v sovremennom mire: konteksty aktual'nosti. Materialy «kruglogo stola»*. Uchastniki: B.I. Pruzhinin, T.G. Shchedrina, S.I. Dudnik, N.V. Kuznetsov, A.V. Malinov, A.A. Ermichev, A.A. Gryakalov, E.G. Sokolov, V.V. Savchuk, V.M. Kamnev, I.D. Osipov [Russian philosophy in the modern world: contexts of relevance. Round table materials. Participants: B.I. Pruzhinin, T.G. Shchedrin, S.I. Dudnik, N.V. Kuznetsov, A.V. Malinov, A.A. Ermichev, A.A. Gryakalov, E.G. Sokolov, V.V. Savchuk, V.M. Kamnev, I. D. Osipov], in *Voprosy filosofii*, 2017, no. 4, pp. 116–138.
5. Klyuchevskiy, V.O. *Kurs russkoy istorii. Ch. IV* [Russian History Course], in *Sochineniya v 9 t., t. 4* [Works in 9 vol., vol. 4]. Moscow: Mysl', 1989. 398 p.
6. *Metodologiya istorii: N.I. Kareev, A.S. Lappo-Danilevskiy, D.M. Petrushevskiy, V.M. Khvostov* [Methodology of history: N.I. Kareev, A.S. Lappo-Danilevsky, D.M. Petrushevsky, V.M. Khvostov]. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya, 2019. 399 p.
7. *Istoriya russkoj filosofii: uchebnik dlya akademicheskogo bakalavriata* [History of Russian Philosophy: Textbook for Academic Bachelor's Degree]. Moscow: Izdatel'stvo Yurayt, 2016. 361 p.
8. *Aleksandr Ivanovich Vvedenskiy i ego filosofskaya epokha: k 150-letiyu so dnya rozhdeniya* [Alexander Ivanovich Vvedensky and his philosophical era: to the 150th anniversary of his birth]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo S.-Peterburgskogo universiteta, 2006. 338 p.
9. *Neokantianstvo v Rossii: Aleksandr Ivanovich Vvedenskiy, Ivan Ivanovich Lapshin* [Neo-Kantianism in Russia: Alexander Ivanovich Vvedensky, Ivan Ivanovich Lapshin]. Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSPEN), 2013. 359 p.
10. Sokolov, B.G., Nogovitsin, N.O. *Filosofiya s peterburgskim aktsentom* [Philosophy with a Petersburg accent], in *Voprosy filosofii*, 2015, no. 10, pp. 59–65.
11. Malinov, A.V. *Filosofiya poliloga* [Philosophy of a polylogue], in *Filosofskiy polilog*, 2017, no. 1, pp. 7–11.
12. Blum, G. *Zapadnyy kanon. Knigi i shkola vseh vremen* [Western Canon. Books and school of all time]. Moscow: NLO, 2019. 672 p.
13. Serkova, V.A. *Russkaya filosofiya: nasledie i nasledniki* [Russian philosophy: heritage and heirs], in *Nedelya nauki SPbPU. Materialy nauchnoy konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem* [SPbPU Science Week. Materials of a scientific conference with international participation]. Saint-Petersburg: Politekh-Press, 2020, pp. 117–119.

Информационное письмо № 2

Глубокоуважаемые коллеги!
Приглашаем вас принять участие

**в Осенней сессии Соловьевского семинара,
посвященной 20-летию журнала «Соловьевские исследования»**

Время проведения: **29 сентября – 2 октября 2021 г.**

Место проведения:

Ивановский государственный энергетический университет
имени В.И. Ленина,
г. Иваново, Российская Федерация

Организаторы:

Межрегиональный научно-образовательный центр исследований
наследия В.С. Соловьева – Соловьевский семинар,
журнал «Соловьевские исследования»
(Ивановский государственный энергетический университет
имени В.И. Ленина)

Партнеры:

кафедра истории русской философии философского факультета МГУ
имени М.В. Ломоносова;
сектор истории русской философии Института философии РАН;
Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН;
философский факультет Российского государственного гуманитарного
университета;
Международный центр изучения русской философии
Социологического института РАН;
«Дом А.Ф. Лосева» – научная библиотека и мемориальный музей
La Maison d'Édition YMCA-Press (Издательский Дом ИМКА-Пресс);
Институт славистики Майнцского государственного университета
имени Иоганна Гутенберга;
философский факультет Папского университета Иоанна Павла II в Кракове;
факультет философии, теологии и религиоведения Неймегенского
университета имени Радбода;
Институт исследования обществ и знаний Болгарской Академии наук;
Институт философии Зеленогурского университета

**В РАМКАХ СЕССИИ СОСТОЯТСЯ СЛЕДУЮЩИЕ
НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ:****29–30 сентября 2021 г.**

Международная научная конференция
**«Несобранный и неизданный Соловьев:
проблемы публикации и интерпретации наследия Вл.С. Соловьева»**

На обсуждение участников конференции выносятся темы, раскрывающие философское, публицистическое и литературное наследие Вл.С. Соловьева и его восприятие в отечественной и зарубежной мысли XIX–XXI вв., проблемы публикации и интерпретации наследия философа, вопросы развития научной коммуникации в профессиональном сообществе исследователей русской философии и культуры.

Заявки (аннотация доклада до 1000 знаков и Анкета участника) принимаются до 20 апреля 2021 г.

Участники симпозиума могут заполнить заявку участника на сайте ИГЭУ (<http://solovyov-studies.ispu.ru/simpozeum>) или выслать заявку на адрес оргкомитета: dvorova@pio.ispu.ru, mvmaximov@yandex.ru, maximov@philosophy.ispu.ru

Тексты докладов (статей) для публикации в журнале «Соловьёвские исследования» необходимо представить до 15 мая 2021 г. Правила оформления статей см. на сайте журнала <http://ispu.ru/node/6625>

Тексты докладов (статей) направляются в Оргкомитет по адресу: mvmaximov@yandex.ru или maximov@philosophy.ispu.ru

Оргкомитет оставляет за собой право отбора заявок без объяснения причин их отклонения.

Приглашения участникам конференции будут высланы в период с 20 по 31 мая 2021 г.

Регламент конференции

1. Доклады на пленарном заседании – 30 мин.
2. Доклады на утреннем и вечернем заседаниях – 20 мин.

Языки конференции – русский и английский.

Командировочные расходы за счет направляющей организации.

1–2 октября 2021 г.

Международная научная конференция
«Данте и Соловьев: к 700-летию смерти Данте Алигьери»

На обсуждение участников конференции выносятся темы, раскрывающие восприятие наследия Данте Вл.С. Соловьёвым; приветствуются темы, обра-

ценные к исследованию философских и эстетических оснований мировоззрения Данте, его политических взглядов, влияния Данте на мировую литературу и искусство последующих столетий, интерпретации метафизического, эзотерического и литературного наследия Данте в русской и европейской философии и культуре XIX–XXI вв.

Заявки (аннотация доклада до 1000 знаков и Анкета участника) принимаются до 20 апреля 2021 г.

Участники симпозиума могут заполнить заявку участника на сайте ИГЭУ (<http://solovyov-studies.ispu.ru/simpozeum>) или выслать заявку на адрес оргкомитета: dvorova@pio.ispu.ru, mvmaximov@yandex.ru, maximov@philosophy.ispu.ru

Тексты докладов (статей) для публикации в журнале «Соловьевские исследования» необходимо представить до 15 мая 2021 г. Правила оформления статей см. на сайте журнала <http://ispu.ru/node/6625>

Тексты докладов (статей) направляются в Оргкомитет по адресу: mvmaximov@yandex.ru или maximov@philosophy.ispu.ru

Оргкомитет оставляет за собой право отбора заявок без объяснения причин их отклонения.

Приглашения участникам конференции будут высланы в период с 20 по 31 мая 2021 г.

Регламент конференции

1. Доклады на пленарном заседании – 30 мин.
2. Доклады на утреннем и вечернем заседаниях – 20 мин.

Языки конференции – русский и английский.

Командировочные расходы за счет направляющей организации.

В РАМКАХ СЕССИИ СОСТОЯТСЯ КУЛЬТУРНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ:

Книжные выставки и презентации
**российских и зарубежных изданий сочинений В.С. Соловьева
и исследовательской литературы**

Фотовыставка
«20 лет журналу “Соловьевские исследования”»

Концертная программа
**«Только имя мое назовешь...»:
Вокальные сочинения на стихи В.С. Соловьева**

Просмотр фильма
«В.С. Соловьев в русском изобразительном искусстве»

АНКЕТА УЧАСТНИКА

Фамилия, имя, отчество (на языке Вашей страны и по-русски)	
Тема доклада	
Аннотация доклада (не более 1000 знаков)	
Электронный адрес E-mail	
Контактный телефон	
Ученая степень, звание (на языке Вашей страны и по-русски)	
Должность (на языке Вашей страны и по-русски)	
Место работы (на языке Вашей страны и по-русски)	
Адрес места работы с индексом (на языке Вашей страны и по-русски)	
Домашний адрес с индексом (на языке Вашей страны и по-русски)	
<i>Следующие ниже пункты анкеты заполняются только иностранными участниками, нуждающимися в получении визового приглашения:</i>	
Гражданство (указывается на языке Вашей страны)	
День, месяц, год рождения	
Дата выдачи паспорта и срок его действия	
Название города, e-mail и fax российского посольства/консульства, в котором будете получать визу	
Желательные даты пребывания в Иванове	
Копия (скан) первой страницы паспорта! (для иностранных участников, нуждающихся в визовой поддержке, выслать)	

Примечание. Всем проживающим вне Шенгенской зоны иностранным гражданам необходимо иметь в виду, что визовое приглашение оформляется в течение месяца + время на получение самой визы. Во избежание недоразумений следует своевременно высылать заявки.

АДРЕС ОРГКОМИТЕТА КОНФЕРЕНЦИИ:

ул. Рабфаковская, д. 34, ИГЭУ, Соловьёвский семинар, г. Иваново, 153003,
 Российская Федерация
 т. (4932) 26-97-70; факс: (4932) 38-57-01, 26-97-96
 E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru, mvmaximov@yandex.ru

О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»
“Solov’evskie issledovaniya” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издаётся с 2001 г., в состав его редколлегии входят специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов, Польши, Болгарии, Украины, Соединённых Штатов Америки, Италии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте <http://solovyov-studies.ispu.ru> и на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресам:

<http://solovyov-studies.ispu.ru/ru/archive>

<http://www.ispu.ru/node/6623>

Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

- 09.00.01 – Онтология и теория познания (философские науки)
- 09.00.03 – История философии (философские науки)
- 09.00.04 – Эстетика (философские науки)
- 09.00.05 – Этика (философские науки,
- 09.00.11 – Социальная философия (философские науки)
- 09.00.13 – Философская антропология, философия культуры (философские науки)
- 09.00.14 – Философия религии и религиоведение (философские науки)
- 10.01.01 – Русская литература (филологические науки)
- 10.01.03 – Литература народов стран зарубежья (с указанием страны) (филологические науки)
- 10.01.08 – Теория литературы. Текстология (филологические науки)
- 24.00.01 – Теория и история культуры (культурология)

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, д. 34, ИГЭУ,
Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия
В.С. Соловьева – Соловьёвский семинар
т. (4932) 26-97-70, 26-98-57
E-mail: *maximov@philosophy.ispu.ru*
koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: *http://solovyov-studies.ispu.ru*

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также
на: *http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071*

Главный редактор:

Максимов Михаил Викторович, д-р филос. наук, профессор
т. (4932) 26-97-70
факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96
E-mail: *maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru*

О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Индекс для подписчиков – 37240.

Копию квитанции необходимо высылать на адрес редколлегии: 153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, Максимову М.В., или по E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.

Для публикации в «Соловьёвских исследованиях» принимаются научные статьи, обзоры, рецензии и другие материалы, соответствующие тематике журнала и научным направлениям – философия, филология, культурология.

Плата за публикацию статьи в журнале не взимается.

Аспиранты, магистранты и студенты предоставляют на присылаемые статьи отзыв научного руководителя.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ, ПУБЛИКУЕМЫХ В ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

1. Объем статьи – до 1 п.л. (40000 знаков с пробелами, включая аннотацию, список литературы и References), рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD либо по электронной почте maximov@philosophy.ispu.ru (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см; нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см; высота – 23,5 см.

2. Структура статьи должна быть следующей:

- в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;
- через 1.0 интервал ФИО автора/авторов полностью (на русском языке); полное название места работы, звания, занимаемая должность, страна, город, (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;
- через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, строчными буквами, шрифт полужирный, кегль 13, перенос запрещен (на русском языке);
- через 1.0 интервал печатается аннотация (от 200 до 250 слов (1500–1800 знаков без пробелов)), кегль 9, курсивом (на русском языке);
- через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсивом (на русском языке).

Далее все эти же сведения даются на английском языке.

- через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, межстрочный интервал по всему тексту – одинарный, отступ абзаца – 1 см (5 знаков), автоматический перенос слов включён, кавычки по всему тексту *только* угловые, *внутри цитаты* использовать кавычки другого вида: «”.....”»;

– через 1.0 интервал печатается библиографический список на русском языке (название «Список литературы») и список литературы на латинице (название References) (включают использованную литературу; в библиографическом описании указываются все авторы).

3. Содержание и структура аннотации.

Аннотация должна отражать основное смысловое содержание статьи и её характеристику. Структура аннотации должна включать следующие разделы: состояние вопроса (степень изученности вопроса в науке и литературе, обоснование актуальности выбранной темы); материалы и методы (на каком материале и с помощью каких методов рассматривается обозначенная проблема); результаты проведенного исследования (с использованием глагольных форм и словосочетаний следующего типа: рассматриваются..., излагаются..., утверждается..., предлагается..., обосновывается...; используются методы..., обосновываются положения (концепции, идеи) ..., дается обзор ...; рассмотрены..., изложены..., выявлены..., предложены...; дан анализ..., изложена теория (концепция)... и т. п.); выводы.

В связи с подготовкой журнала к индексированию в Международной информационной аналитической системе Sciverse Scopus редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.

Аннотация на английском языке должна составляться с соблюдением грамматики и стилистики английского языка, с использованием принятой в англоязычных изданиях специальной терминологии; не должна выполняться при помощи автоматических переводчиков (не обязательно должна быть дословным переводом аннотации на русском языке).

В соответствии с требованиями Scopus, не допускается вынесение развернутых комментариев в сноски; необходимый комментарий следует давать в тексте статьи либо в скобках внутри текста.

Ключевые слова должны отражать основное содержание статьи; определять предметную область исследования; встречаться в тексте статьи (имена собственные, общие понятия и общенаучные термины ключевыми словами не являются).

4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). В списке литературы должно быть не менее 20 позиций. В списке литературы должно быть не менее 20 позиций. Из них не менее 80% источников должны составлять работы, опубликованные за последние 5 лет, если такие имеются. Рекомендуются, чтобы не менее 30% источников, включенных в библиографический список, составляли работы, опубликованные на английском и других иностранных языках. Нумерация *Списка литературы* и ссылки на нее в тексте выполняются **без применения автоматической расстановки ссылок**.

Согласно требованиям Scopus, раздел References должен иметь следующую структуру:

- ссылки на 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).

В библиографическом описании в разделе References заглавия статей из журналов и сборников опускаются (при сохранении заглавий статей необходимо включать в описание их перевод на английский язык); оригинальные названия книжных источников (монографии, сборники, материалы конференций), изданных на кириллице, даются

в транслитерации (курсивом) и на английском языке (в квадратных скобках); выходные данные (город (для книжных изданий), том (vol.), номер (no.), страницы (pp., p.)) переводятся на английский язык. Обязательные выходные данные: для статей из журналов – год, том, номер, страницы; для книжных изданий – место издания, год, количество страниц. Место издания, включая Moscow и Saint-Petersburg, пишется полностью.

Применяется одна система транслитерации, которая доступна по адресу <http://translit.ru> (в раскрывающемся списке «Варианты» выбираем вариант BGN). Примеры оформления библиографических описаний в разделах «Список литературы» и References размещены на сайте журнала: <http://solovyov-studies.ispu.ru> и на странице журнала на сайте ИГЭУ: <http://www.ispu.ru/node/6623>

В текстах, набранных *латиницей*, используется вариант кавычек “...”.

5. *Оформление ссылок.* Ссылки на цитируемую литературу при использовании *прямого цитирования* (если цитата представляет собой развернутое, законченное высказывание с указанием автора и источника цитаты) оформляются в тексте в квадратных скобках. Например: В работе «Диалектика мифа» (1930 г.) А.Ф. Лосев пишет: «Текст цитаты» [1, с. 15] (первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника). Если используются приемы *непрямого цитирования* или *частичное цитирование* (т.е. отдельные слова, словосочетания, обороты речи), то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы дается библиографическое описание цитируемого источника – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9). Например: ¹См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 15–25 [1]. Так же, как подстрочная ссылка (верхним индексом), оформляются и *авторские примечания*.

При повторной ссылке в постраничной сноске используется сокращенный вариант библиографического описания источника (допускается сокращение длинных названий источников; опускаются выходные данные). Если повторная ссылка идет сразу ниже ссылки с библиографическим описанием источника, то используется следующая запись: Там же. С.

Ссылки на электронные ресурсы допускаются только при отсутствии их «бумажных» аналогов, с правильным указанием адреса веб-страницы и даты обращения к ней.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объемом 4500 знаков без учета пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

– ФИО полностью;

– ученая степень и ученое звание;

– должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;

– название организации (полное) / места работы;

– почтовый индекс и адрес организации / места работы;

– почтовый индекс и адрес для переписки;

– телефон;

– E-mail.

Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.

При отклонении материалов рукописи не возвращаются.

Гл. редактор, профессор Михаил Викторович Максимов
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2021. Вып. 1(69)

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 5.03.2021. Дата выхода в свет 30.03.2021.
Формат 70x100 1/16. Печать плоская. Усл. печ. л. 16,25. Уч.-изд. л. 16,92.
Тираж 100 экз. Цена свободная. Заказ №

Адрес редакции и издателя:
ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»,
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39, строение 8