

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

Выпуск 2(66) 2020

Issue 2(66) 2020

Редакционная коллегия:

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

Международная редакционная коллегия:

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

Адрес редакции:

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

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

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

© М.В. Максимов, составление, 2020

© Авторы статей, 2020

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

СОДЕРЖАНИЕ

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

- Буллер А.** Человек, природа, смерть у В.С. Соловьева и А. Шопенгауэра..... 6
Осьминина Е.А. Соловьевский Китай и его влияние на современников 23

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

- Илизаров С.С., Куприянов В.А.** Тимофей Иванович Райнов – историк русской философии 43
Райнов Т.И. Очерки по истории русской философии 50 – 60-х годов. Части первая и вторая / *Подготовка к публикации С.С. Илизарова и В.А. Куприянова* 59
Едошина И.А. Об истоках и специфике одного мотива. К 110-летию со дня выхода книги В.В. Розанова «Когда начальство ушло...» 69
Ермичев А.А. С.Л. Франк в Петербургском религиозно-философском Обществе 83
Зябликов А.В. П.А. Флоренский: размышления об историческом познании 101
Фетисенко О.Л. Из жизни «рыцарей книги». О переписке П.П. Перцова и Б.В. Никольского 115
Переписка П.П. Перцова и Б.В. Никольского (1896 – 1900). Часть 1 / *Подготовка текста и примечания О.Л. Фетисенко* 123

НАСЛЕДИЕ Н.Ф. ФЕДОРОВА В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ КОСМИЗМА

- Гачева А.Г.** «Пасха родилась с человеком, не оставит его никогда...». Николай Федоров о смысле Пасхи 137
Козловская Н.В. Терминосистема Н.Ф. Федорова как объект персональной энциклопедии философа 154
Варава В.В. Философия смерти Н.Ф. Федорова: танатология, иммертология или нравственный вызов?..... 166
Титаренко Е.М. Власть и ритуал: эстетика обряда венчания на царство в трактовке Н.Ф. Федорова 178
- НАШИ АВТОРЫ..... 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,
Davidson P., Doctor of Philosophy, London, United Kingdom
E. van der Zwerde, Doctor of Philosophy, Nijmegen, Netherlands,
Ya. Krasicki, Doctor of Philosophy, Wroclaw, Poland,
B. Marchadier, Doctor of Slavonic studies, Paris, France,
Nemeth T., Doctor of Philosophy, New York, United States of America
A. Onno, Doctor of Philosophy, Cagliari, Italy

Address:

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

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

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

© M.V. Maksimov, preparation, 2020

© Authors of Articles, 2020

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

CONTENT

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

Buller A. Man, nature, death of V.S. Solovyov and A. Schopenhauer	6
Osminina E.A. Solovyov's China and its influence on his contemporaries	23

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Ilizarov S.S., Kupriyanov V.A. Timofey Ivanovich Rainoff as a histprian of russian philosophy.....	43
Rainov T.I. Sketches on the history of russian philosophy of the 50-60s. Parts one and two / <i>Prepared for publication by S.S. Ilizarov and V.A. Kupriyanov</i>	59
Yedoshina I.A. On the origins and specificity of one motive. To the 110 TH anniversary of the publication of V.V. Rozanov's «When the boss are gone...»	69
Ermichyov A.A. S.L. Frank in the St. Petersburg religious and philosophical society.....	83
Zyablikov A.V. P.A. Florensky: reflections on historical knowledge.....	101
Fetisenko O.L. From the life of «The Knights Of The Book». (About the correspondence of P.P. Pertsov and B.V. Nikolskij)	115
Correspondence of P.P. Pertsov and B.V. Nikolsky (1896–1900). <i>Part I/ Text origination and notes by O.L. Fetisenko</i>	123

HERITAGE OF N.F. FYODOROV IN THE CONTEXT OF PHILOSOPHY OF COSMISM

Gacheva A.G. «Easter was born with a man, and will never leave him...» N. Fedorov on the meaning of Easter	137
Kozlovskaya N.V. N.F. Fedorov's term system as an object of reflection in the personal encyclopedia.....	154
Varava V.V. Philosophy of death of N.F. Fedorov: tanatology, immortology or moral challenge?	166
Titarenko E.M. Reign and ritual: crowning of the tsaraesthetics in the interpreta- tion of N.F. Fyodorov	178
НАШИ АВТОРЫ.....	191
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	195
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	197
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ.....	197

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

УДК 128/129
ББК 87.154:87.523

**ЧЕЛОВЕК, ПРИРОДА, СМЕРТЬ У В.С. СОЛОВЬЕВА
И А. ШОПЕНГАУЭРА¹**

А. БУЛЛЕР

Министерство по социальным делам и интеграции земли Баден-Вюртемберг
Эльзе-Йозенханс-штрассе 6, 70173, г. Штутгарт, Германия
E-Mail: andreas.buller@gmail.com

Ставится вопрос о влиянии естественных наук на философские концепции Артура Шопенгауэра и Владимира Соловьёва. Особо исследуется влияние кантовской трансцендентальной критики на шопенгауэровскую философию. Это влияние проявилось очень ярко в шопенгауэровской концепции «воли к жизни». Устанавливается, что онтологический статус человека как «явления» оказал свое влияние как на шопенгауэровскую концепцию смерти, так и на его этику сострадания. Подчеркивается, что природный мир играет важную роль и в философской концепции Соловьёва, согласно которой натура человека определяется тремя его потребностями: «животными, умственными и сердечными», при этом онтологической базой всех этих трех потребностей является жизнь, т.е. возможность «существовать». Указывается на то, что обоснованные Соловьёвым нравственные чувства человека – стыд, совесть, жалость и благоговение – являются своего рода человеческим «ответом» разумного существа на его природные инстинкты и потребности. Проводятся параллели между философскими взглядами Шопенгауэра и Соловьёва, на основе которых делается вывод о том, что, несмотря на существенные различия в мировоззрении этих двух по своему характеру очень разных мыслителей, их подход к философии во многом идентичен и характеризуется научной объективностью, междисциплинарностью, мастерством аргументации, остротой ума, стремлением дать обоснованные ответы на «последние вопросы» философии.

Ключевые слова: естественные науки и философия, природа и человек, категория смерти, понятие «воля» у Шопенгауэра и Соловьёва, этика сострадания

**MAN, NATURE, DEATH AT V.S. SOLOVYOV
AND A. SCHOPENHAUER**

A. BULLER

Ministerium für Soziales und Integration Baden-Württemberg
Else-Josenhans-Str. 6, 70173 Stuttgart, Germany
E-Mail: andreas.buller@gmail.com

In this article the question about the influence of the natural sciences on the philosophical concepts of Arthur Schopenhauer and Vladimir Solovyov was raised. The influence of Kantian transenden-

¹ При поддержке гранта РФФИ № 19-18-00421 «Проблема исторической ответственности: этико-нормативные основания, дискурсивные практики и медиа-репрезентации». (Supported by RSF grant, № 19-18-00421 «Problem of historical responsibility: ethic-normative foundations, discursive practices and media representations».)

tal criticism on Schopenhauer's philosophy was studied. It was shown that this influence manifested itself very vividly in the Schopenhauer concept of "will to live." It was established that the ontological status of man as a "phenomenon" had an impact both on Schopenhauer's concept of death and on his ethics of compassion. It was emphasized that the natural world plays an important role in Soloviev's philosophical concept. According to Soloviev the nature of a person is determined by three needs: "animals, mental and heart," while the ontological basis of all these three needs is life, that is, the ability to "exist." It was indicated that the moral feelings of a person justified by Soloviev — shame, conscience, pity, and reverence — are a kind of human "response" of a rational being to its natural instincts and needs. The parallels between the philosophical views of Schopenhauer and Solovyov were drawn. On the basis of this parallels it was concluded that, despite the significant differences in the worldview of these two very different thinkers in nature, their approach to philosophy was largely identical and was characterized by scientific objectivity, interdisciplinarity, the skill of argumentation, the sharpness of the mind, the desire to give reasonable answers to the "last questions" of philosophy.

Key words: *natural sciences and philosophy, nature and man, the category of death, the concept of "will" by Schopenhauer and Soloviev, ethics of compassion*

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.2.006-022

*Естественные науки в философском творчестве
А. Шопенгауэра и В.С. Соловьева*

Речь пойдет о двух диаметрально противоположных и в то же время, как это ни парадоксально звучит, родственных концепциях – атеистической философии Артура Шопенгауэра (1788–1860) и религиозной философии Владимира Сергеевича Соловьева (1853–1900). Но что связывает таких разных мыслителей, как Артур Шопенгауэр и Владимир Соловьев, друг с другом? Целый ряд моментов: оба философа стремятся понять человеческую сущность и по этой причине углубляются в антропологическую тематику; оба философа основывают свои нравственные концепции на чувстве человеческого сострадания; оба философа обращаются к проблеме человеческой смерти, и наконец, оба философа участвуют в одном и том же, необычайно богатом идеями и открытиями философском диалоге XIX столетия, в котором атеистические и религиозные концепции вступили в непримиримую борьбу друг с другом. В случае с Шопенгауэром и Соловьевым речь идет именно о диалоге, причем опосредованном диалоге, ибо философы не имели прямого контакта друг с другом. Прямой контакт между ними был маловероятен, ибо в год смерти Шопенгауэра (1860) Соловьеву исполнилось всего 7 лет. На взрослого Владимира Соловьева Шопенгауэр, однако, произвел неизгладимое впечатление. Возможно, что причина этого лежала в том, что оба мыслителя, прежде чем они занялись философией, начали свое университетское обучение с естественных наук.

Шопенгауэр в 1809 году поступил на факультет медицины университета Геттинген, где проучился два семестра. В то время, надо сказать, медицина считалась близкой философии наукой. Известный биограф Шопенгауэра Рюдигер Сафрански указывает на такую деталь, что Кант считал медицину род-

ственной философии наукой. И это касалось не только медицины. Известный геттингенский профессор медицины Блюменберг, у которого Шопенгауэр будучи студентом изучал физиологию, был убежден в том, что естественные науки в состоянии дать ответы на так называемые «последние вопросы», которыми обычно занимается философия. Блюменберг одним из первых стал исследовать окаменелости, предположив, что Земля имеет очень долгую историю. Он был убежден в том, что основу жизни образуют химические соединения. В человеке он видел «самое совершенное из всех домашних животных»². Контакт с естественными науками, несомненно, оказал влияние на философа Шопенгауэра. Некоторые исследователи его творчества считают, что он был предвестником конкретных направлений в развитии естественных наук³. Так, например, известный психолог Зигмунд Фрейд видел в философии Шопенгауэра предтечу основанной им теории психоанализа. А Карл Дитрих Адам характеризует Шопенгауэра как «неоцененного предвестника дарвиновской теории происхождения видов». Гениальность Шопенгауэра, убежден Адам, смогла проявить себя лишь благодаря тесной взаимосвязи между философскими и естественными науками⁴.

К сожалению, работ, раскрывающих взаимосвязь философии Владимира Соловьёва с естественными науками, практически нет. В глазах подавляющего большинства исследователей Соловьёв был и остается, прежде всего, философом богочеловества. Вопрос о том, какую роль в его философской концепции сыграли естественные науки, никто, кроме Евгения Трубецкого, не затрагивал. А его стоило бы основательно исследовать, потому что естественные науки, несомненно, повлияли на мировоззрение Владимира Соловьёва.

Будучи молодым, Соловьёв не сразу четко определился с направлением своей университетской учебы. Поэтому он какое-то время метался между факультетами: поступив в 1869 году на историко-филологический факультет Московского университета Соловьёв немедленно переводится на естественное отделение физико-математического факультета этого же университета, где он проучился до 1872 года, а потом опять вернулся на историко-филологический факультет. Сам Соловьёв высказался следующим образом по поводу своего решения начать свое университетское обучение с естественных наук: «Я по-

² См.: Safranski Rüdiger. Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie. München: Carl Hanser Ver-lag, 2010. С. 159 [1].

³ См.: Asher D. Schopenhauer and Darwinism // Journal of Anthropology. Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. London Bd. 1 (1870–1871). S. 312–332; Schultz P.A. Schopenhauer in seinen Beziehungen zu den Naturwissenschaften. Deutsche Rundschau. Bd. 101. Berlin, 1899. S. 263–286 // Zambonini F. Schopenhauer und die moderne Naturwissenschaft. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 22 (1935). Heidelberg, 1935. S. 44–91; Schröder C. Evolutionstheorie und Willensmetaphysik. Der Entwicklungsgedanke in der Philosophie Schopenhauers. Tübingen, 1989 // Adam Karl Dietrich. Die Abstammung des Menschen. Schopenhauer als verkannter Wegweiser Darwins. Weinstadt: Greiner, 2011.

⁴ Adam Karl Dietrich. Die Abstammung des Menschen. Schopenhauer als verkannter Wegweiser Darwins. Weinstadt: Greiner, 2011. S. 44.

ступил в университет с вполне определившимся отрицательным отношением к религии и с потребностью нового положительного содержания для ума. В естественных науках, которым я думал себя посвятить, меня интересовали не специальные подробности, а философская сторона естествознания»⁵ [2, с. 59]. Соловьёв также указывает на тот факт, что изучением естественных наук он занялся лишь по причине философии. Но, возможно, что Соловьёв просто пытался «опытным путем» определиться с вопросом о том, какие науки ему подходят больше. Как бы там ни было, Соловьёв никогда не жалел о том, что судьба связала его с естественными науками, а, скорее, наоборот: «думаю, что пройти через культ естествознания после гегельянских отвлеченностей было необходимо и полезно для всего русского общества в его молодых поколениях»⁶.

Вне сомнений остается тот факт, что естественные науки не только оказали мощное влияние на философское становление Владимира Соловьёва, но и определили некоторые существенные моменты его философской концепции. Здесь достаточно вспомнить о том, что в нравственной философии Соловьёва исключительно важную роль играют природа и физиология человека, о чем наглядно свидетельствует его анализ чувства стыда. Кроме того, занятие естественными науками, несомненно, значительно содействовало расширению и углублению знаний философа. Прекрасный знаток соловьевского наследия Евгений Трубецкой описывая способности ученого, говорит о «необычайной глубине», а также «рѣдкой» и «безпредѣльной широте воззрѣній» философа⁷. Однако влияние естественных наук на философию Владимира Соловьёва этим, конечно, не ограничивается. Как абсолютно верно утверждает Евгений Трубецкой, «пессимистическое отноше́ние къ *здѣшнему* міру, взятому въ своей отдѣльности отъ Бога, составляетъ необходимое предположе́ние религіознаго и въ особенности – христіанскаго сознанія» [3, с. 45]. Говоря иными словами, религиозное сознание, по Трубецкому, может зародиться лишь на основе материалистического понимания мира, которому оно противостоит и которое оно отрицает. «Съ этой точки зрѣнія нечего удивляться, что матеріализмъ далъ Соловьёву много положительнаго въ религіозномъ отноше́нии. Мнѣ самому приходилось слышать отъ него, что въ дѣле уясненія и углубленія своей религіозной точки зрѣнія онъ многимъ обязанъ Фейрбаху», – заключает Трубецкой [3, с. 49].

Из вышесказанного следует, что было бы большой ошибкой, видеть в довольно непродолжительном контакте как Шопенгауэра, так и Соловьёва с естественными науками какое-то недоразумение. Нет. Занятие естественными науками в значительной степени предопределило их становление как философов. Оно, во всяком случае, не просто предшествовало их философскому образованию, а было его составной частью, о чем исследователи, по крайней мере, твор-

⁵ Соловьёв С.М. Жизнь и Творческая эволюция Владимира Соловьёва. Брюссель, 1977.

⁶ См.: Соловьёв С.М. Жизнь и Творческая эволюция Владимира Соловьёва. Брюссель, 1977. С. 69 [2].

⁷ См.: Кн. Евгений Трубецкой. Міросозерцаніе Вл.С. Соловьёва. В 2 т. Т. I. М.: Изд-во Типолитографіи А.И. Мамонтова, 1913. С. 27–29 [3].

чества Соловьева забывают. Именно в увлечении естественными науками лежит одна из причин близости философских взглядов Шопенгауэра и Соловьева, о которой Евгений Трубецкой выразился следующим образом: у Соловьева «встрѣчаются страницы, подъ которыми Шопенгауэръ могъ бы подписаться»⁸. И, действительно, в философских концепциях обоих философов имеются многочисленные точки соприкосновения: «въ самомъ обоснованіи христіанскаго ученія о томъ, что “міръ во злѣ лежитъ”, мы находимъ у Соловьева много прямо заимствованнаго у Шопенгауэра. Вмѣстѣ съ Шопенгауэромъ и въ тѣхъ же выраженіяхъ онъ учитъ, что источникъ зла и страданія заключается въ “самоутвержденіи” воли и признаетъ необходимымъ условіемъ спасенія ея “самоотрицаніе”. Отъ Шопенгауэра же исходитъ соловьевское изображеніе зла въ природѣ, как хаоса, всеобщаго обособленія и всеобщаго взаимнаго пожирания существъ; вслѣдъ за тѣмъ же философомъ Соловьевъ изображаетъ зло въ мірѣ, какъ практическое отрицаніе единства всѣхъ существъ... Въ одномъ и томъ же оба философа видятъ печать безсмыслицы существующаго, – во всеобщемъ взаимномъ отчужденіи и разладѣ всѣхъ существъ, въ ихъ взаимномъ противорѣчій и несомвѣстности; для обоихъ безсмысленное и злое – одно и то же» [3, с. 45–46].

В философии Шопенгауэра и Соловьева мы, без всякого сомнения, найдем многочисленные параллели. И тем не менее их воззрения непримиримо противостоят друг другу, о чем убедительно свидетельствуют их противоречащие друг другу представления о природе человека. Если для Шопенгауэра человек есть не что иное, как продукт «плесневого покрытия», которое на одной из бесчисленного множества планет произвело живые и познающие существа («вот эмпирическая истина, реальное, мир!»)⁹, то для Соловьева человек «не есть только фактъ, не есть только явленіе», а он есть «нѣчто большее. Ибо что значить фактъ, который не хочеть быть фактомъ? - явленіе, которое не хочеть быть явленіемъ?»¹⁰, задает свой вопрос Соловьев, который никак не может согласиться с Шопенгауэром в том, что человек является лишь продуктом «плесневого покрытия». Но на основе чего Шопенгауэр делает такой унижительный для человека вывод? Шопенгауэр делает его на основе своей продуманной и обоснованной теории «воли к жизни», которая до сих пор вызывает громадный интерес.

Человек в природе и природа человека по А. Шопенгауэру

Дать подробный и основательный ответ на вопрос, почему и каким образом Шопенгауэр пришел к понятию «воля к жизни» (*Wille zum Leben* или просто *Wille*), невозможно, как и невозможно сомневаться в том, что понятие «во-

⁸ См.: Кн. Евгений Трубецкой. Мировоззрѣніе Вл.С. Соловьева. В 2 т. Т. I. С. 46.

⁹ См.: Schopenhauer Arthur. Die Welt als Wille und Vorstellung. Vollständige Ausgabe nach der dritten, verbesserten und beträchtlich vermehrten Auflage von 1859 (Leipzig). Köln, 2009. С. 469 [4].

¹⁰ См.: Соловьев В.С. Чтенія о Богочеловѣчествѣ // Соловьев В.С. Собраніе сочиненій Владиміра Сергѣевича Соловьева в 10 т. / подъ ред. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. Т. III (1877–1884). С.-Петербургъ: Книгоиздательское Товарищество «Просвѣщеніе», 1912. С. 21 [5].

ля к жизни» образует основу всей его философской концепции. Эмпирически Шопенгауэр обосновывает существование природной «воли к жизни», опираясь на естественные науки, которые поставляют ему для этого массу примеров. Однако свое методологическое обоснование его концепция «воли к жизни» нашла, прежде всего, в критической философии Канта, категории и понятия которой Шопенгауэр целиком и полностью перенимает. Ведь в тот момент, когда Шопенгауэр утверждает, что любая плоть (Leib) является данной нам в представлении «объективацией воли» (Objektivierung des Willens), он видит в плоти лишь одно из (про)явлений (*Erscheinung*) скрытой от нас сущности, т.е. «воли к жизни», которая в его представлении является ничем иным, как «вещью в себе» (*Ding an sich*).

Кантовские категории, однако, определяют не только онтологическую, но и эпистемологическую часть философии Шопенгауэра, который утверждает: «В каком-то смысле можно сказать, что воля – это знание тела *a priori*, а тело – знание воли *a posteriori*»¹¹ [4, с. 106]. Тело, несомненно, предопределяет познавательные процессы человека, а потому является их необходимым и «доопытным» условием. Тело инстинктивно осознает свою принадлежность к воле. Поэтому его инстинктивное сознание воли является «знанием тела *a priori*». С другой стороны, однако, тело, а, точнее, опыт тела, открывает человеку возможность познания воли *a posteriori*. Как мы в этом убедились, Шопенгауэр не отказывается от кантовских категорий, а он лишь интерпретирует их по-другому. Это касается также и таких кантовских понятий как «вещь в себе» и «явление», которые в шопенгауэровской интерпретации принимают форму отношения между «волей» и конкретными формами ее (про)явления. Человек (персона, индивид) есть, по Шопенгауэру, лишь одно из бесконечных (про)явлений воли к жизни¹².

Тот факт, что человек есть лишь (про)явление воли, определяет не только его онтологический статус, но и его когнитивные возможности. Человек в состоянии познать волю только через собственное тело, которое есть «условие» познания воли. Последнюю «я без моего тела не в состоянии представить»¹³, считает Шопенгауэр. Любое мое знание, утверждает он, обусловлено моим телом, без которого мое знание никогда не стало бы «моим». При этом Шопенгауэр различает между двумя путями приобретения *телесного* знания, которое

¹¹ «Die Aktion des Leibes ist nichts Anderes, als der objektivierte, d.h. zur Vorstellung gewordener Wille ist... Auch kann man daher im gewissen Sinne sagen: der Wille ist hier die Erkenntnis *a priori* des Leibes, und der Leib die Erkenntnis *a posteriori* des Willens».

¹² «Allein es wird übersehen, daß das Individuum, die Person nicht Wille als Ding an sich, sondern Erscheinung des Willens ist, als solche schon determiniert und in die Form der Erscheinung, den Satz vom Grund, eingegangen» (см.: Schopenhauer Arthur. Die Welt als Wille und Vorstellung. Vollständige Ausgabe nach der dritten, verbesserten und beträchtlich vermehrten Auflage von 1859 (Leipzig). С. 417).

¹³ «daher ist der Leib Bedingung der Erkenntnis meines Willens. Diesen Willen ohne meinen Leib kann ich demnach eigentlich nicht vorstellen» (см.: Schopenhauer Arthur. Die Welt als Wille und Vorstellung. Vollständige Ausgabe nach der dritten, verbesserten und beträchtlich vermehrten Auflage von 1859 (Leipzig). С. 107).

человек, с одной стороны, приобретает путем внутреннего, а с другой – внешнего восприятия.

Несмотря на то, что человек обладает ограниченными познавательными возможностями, он является единственным в природе существом, которое в состоянии познать волю, ибо воля не в состоянии познать не только другое/чужое, но и саму себя. Причина этого лежит в том, что воля может только «хотеть», но не «познавать» (*der Wille will bloß und erkennt nicht*). Отношение человека к воле является, таким образом, очень сложным и своеобразным: с одной стороны, человек является продуктом воли – ее конкретным (про)явлением, а с другой – в своей функции познавательного субъекта он противостоит ей как *другой/чужой*¹⁴. Однако, человек противостоит воле только потому, что обладает интеллектом, который в состоянии познать и логично объяснить необходимость смерти, чего воля сделать не в состоянии. Поэтому страх перед смертью испытывает вовсе не смертный интеллект, а бессмертная воля¹⁵.

По мнению Артура Шопенгауэра, именно интеллект позволил осознать человеку свою принадлежность к непреходящей и неразрушимой воле. Именно он дал понять человеку, что тот не в состоянии отделить себя от своей «сущности», т.е. воли, непосредственным (про)явлением которой он является. Таким же проявлением воли, однако, являются и другие люди, которые существовали до меня и будут существовать после меня. Все они, как и я, принадлежали и будут принадлежать бессмертной воле. Поэтому все они после своей смерти не исчезнут бесследно, а вернуться в лоно природы (*Rückkehr in den Schooß der Natur*¹⁶). По этой причине мы можем утверждать, что «Я всегда был Я, т.е. ВСЕ. Кто все это время называл себя Я, тоже были Я»¹⁷. Человеческая принадлежность к воле свидетельствует о нерушимости нашего истинного существа в себе («*die Unzerstörbarkeit unseren waren Wesens an sich*»), которое не в состоянии разрушить даже смерть. Последняя «может отменить только то, что возникло при рождении, но не То, что сделало рождение возможным»¹⁸. В этом смысле

¹⁴ См.: Schopenhauer Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Vollständige Ausgabe nach der dritten, verbesserten und beträchtlich vermehrten Auflage von 1859 (Leipzig). С. 867.

¹⁵ «Am Anfang dieses Kapitels habe ich auseinandergesetzt, daß die große Anhänglichkeit an das Leben, oder vielmehr die Furcht vor dem Tode, keineswegs aus der Erkenntniß entspringt..., sondern daß jene Todesfurcht ihr Wurzel unmittelbar im Willen hat, aus dessen ursprünglichem Wesen, in welchem er ohne alle Erkenntniß, und daher blinder Wille zum Leben ist, sie hervorgeht» (см.: Schopenhauer Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Vollständige Ausgabe nach der dritten, verbesserten und beträchtlich vermehrten Auflage von 1859 (Leipzig). С. 866).

¹⁶ См.: Schopenhauer Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Vollständige Ausgabe nach der dritten, verbesserten und beträchtlich vermehrten Auflage von 1859 (Leipzig). С. 843.

¹⁷ «Ich war immer Ich: nämlich Alle, die jene Zeit hindurch Ich sagten, die waren eben Ich» (см.: Schopenhauer Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Vollständige Ausgabe nach der dritten, verbesserten und beträchtlich vermehrten Auflage von 1859 (Leipzig). С. 841).

¹⁸ «Jedoch kann durch den Tod nicht mehr aufgehoben werden, als durch die Geburt gesetzt war; also nicht Das, wodurch die Geburt allererst möglich geworden» (см.: Schopenhauer Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Vollständige Ausgabe nach der dritten, verbesserten und beträchtlich vermehrten Auflage von 1859 (Leipzig). С. 864).

любая смерть, уверен А. Шопенгауэр, является концом определенного явления, но не *сущности*.

Однако с мыслью о смерти, по убеждению Шопенгауэра, может примириться один только интеллект, но не воля. Последняя испытывает безграничный инстинктивный страх перед смертью, который не имеет под собой разумной и логичной основы. Избавиться от этого страха может только интеллект, который в состоянии задать вопрос, почему мы боимся смерти. Ведь «целая бесконечность прошла, пока нас не было, но это нас нисколько не печалит. А вот то, что после мгновенного интермеццо эфемерного бытия должна наступить вторая бесконечность, в которой нас не будет, мы воспринимаем как невыносимую жестокость»¹⁹. Но печалиться о том времени, когда нас больше не будет, так же нелепо, как и печалиться о времени, в котором нас еще не было, причем без разницы, лежит это время в прошлом, в котором нас не было или же в будущем, в котором нас не будет²⁰, убежден Шопенгауэр, который бескомпромиссно критикует теорию бессмертной души. Последняя не учитывает того существенного факта, что рождение и смерть человека не являются ни его абсолютным началом, ни его абсолютным концом. Если мыслить логически, то для того, «кто считает рождение человека абсолютным началом, также смерть должна быть абсолютным концом, ибо оба события есть, по сути, одно и то же. Отсюда следует: любой может только в том случае считать себя б е с с м е р т н ы м, если он считает себя и н е р о д и в ш и м с я, и наоборот. То, что является рождением, по сути, является и смертью»²¹, – заключает Шопенгауэр.

И далее следует ошеломляющий вывод Шопенгауэра, который мы, исходя из всей логики его рассуждений, должны были бы ожидать, но который, тем не менее, поражает нас своей прямоотой: «Мы в принципе являемся тем, чего не должно бы быть, поэтому мы и перестаем быть» («wir sind im Grunde etwas, das nicht seyn sollte: darum hören wir auf zu sein») [4, с. 874]. Мы, в принципе, как и все в природе, являемся лишь *явлением*, а не *сущностью*. Поэтому природа «поступает с человеком точно так же как и с животными... жизнь и смерть ин-

¹⁹ «Eine ganze Unendlichkeit ist abgelaufen, als wir noch nicht waren: aber das betrübt uns keineswegs. Hingegen, dass nach dem momentanen Intermezzo eines ephemeren Daseins eine zweite Unendlichkeit folgen sollte, in der wir nicht mehr seyn werden, finden wir hart, ja unerträglich» (см.: Schopenhauer Arthur. Die Welt als Wille und Vorstellung. Vollständige Ausgabe nach der dritten, verbesserten und beträchtlich vermehrten Auflage von 1859 (Leipzig). С. 840).

²⁰ «...daß über die Zeit, die man nicht mehr seyn wir, zu trauern, eben so absurd ist, als es seyn würde über die, da man noch nicht gewesen: denn es gleichgültig, ob die Zeit, welche unser Daseyn nicht fühlt, zu der, welche es füllt, sich als Zukunft oder Vergangenheit verhalte» (см.: Schopenhauer Arthur. Die Welt als Wille und Vorstellung. Vollständige Ausgabe nach der dritten, verbesserten und beträchtlich vermehrten Auflage von 1859 (Leipzig). С. 841).

²¹ «Wer aber die Geburt des Menschen für dessen absoluten Anfang hält, dem muss der Tod das absolute Ende desselben seyn. Denn Beide sind was sie sind in gleichem Sinne: folglich kann Jeder sich nur insofern als u n s t e r b l i c h denken, als er sich auch als u n g e b o r e n denkt, und in gleichem Sinn. Was die Geburt ist, das ist, dem Wesen und der Bedeutung nach, auch der Tod» (см.: Schopenhauer Arthur. Die Welt als Wille und Vorstellung. Vollständige Ausgabe nach der dritten, verbesserten und beträchtlich vermehrten Auflage von 1859 (Leipzig). С. 857).

дивидуума для нее безразличны»²². Шопенгауэр решительно опускает человека с небес на землю, ставя его таким образом «на свое место». Бросается в глаза тот момент, что шопенгауэровская интерпретация мира, в отличие от интерпретации мира в философии идеализма или религиозной философии, не в состоянии обойтись без результатов исследований естественных наук. Последние являются неотделимым элементом его философии. В отличие от религиозных идей и убеждений, концепция «воли к жизни», надо признать, никак не противоречит тем выводам, к которым пришли естественные науки. Более того, она подводит не только под эти выводы, но и под естественные науки философскую базу. Шопенгауэру таким образом удастся достичь того, чего философия идеализма так и не смогла достичь, – преодолеть противоречие между философией и естественными науками.

Теория жизни и смерти Шопенгауэра является, без всякого сомнения, одним из величайших достижений философской мысли. Но и она, как, впрочем, и любая другая философская концепция, содержит в себе вопросы, которые остались без ответа. Главный вопрос касается понятия «воля к жизни», которое и после прочтения главного труда Шопенгауэра остается таинственным, непонятным и необъяснимым. Прежде всего, открытым остается вопрос, почему лишенная сознания воля неожиданно (про)явила себя в сознательной форме, т.е. породила такое существо, как человек. Последний, с точки зрения естественных наук, является простой «комбинацией атомов». Однако почему атомы берут на себя такое хлопотное дело? – спрашивает Билл Брайсон. «Ведь вы для них не являетесь стоящим результатом. Атомы даже не знают, что *вы* “есть”. Более того, они даже не знают, что *они* “есть”»²³. Лежащие в основе мира частицы, действительно, не знают, что они «есть», ибо они лишены сознания. Но если мир элементарных частиц, из которых состоит абсолютно ВСЕ и ВСЯ, лишен сознания, то тогда за этим миром должен ведь *некто* стоять, *кто* обладает сознанием. *Кто* стоит за этим миром «элементарных частиц»? У Владимира Соловьёва имеется свой ответ на этот вопрос. Исследуем его аргументацию также пошагово.

Природная и неприродная воля человека у В.С. Соловьёва

Соловьёв, стремясь познать суть человека, тоже обращается к его природной натуре. Человек, считает Соловьёв, имеет три вида потребностей: *животные*, *умственные* и *сердечные*. Животная потребность проявляет себя в стремлении «сохранять и увёковечивать жизнь», интеллектуальная – в позна-

²² «Sie hält es mit dem Menschen nicht anders als mit den Thieren... Leben oder Tod des Individuums sind ihr gleichgültig» (см.: Schopenhauer Arthur. Die Welt als Wille und Vorstellung. Vollständige Ausgabe nach der dritten, verbesserten und beträchtlich vermehrten Auflage von 1859 (Leipzig). С. 846).

²³ См.: Bill Bryson. Eine kurze Geschichte von fast allem (Short History of Nearly Everything. Broadway Books, 2003). Deutsch von Sebastian Vogel. München, 2004. S. 106 [6].

нии, а «сердечная» – в желании «улучшать свою и чужую жизнь»²⁴. Однако необходимой базой для проявления всех трех потребностей является наличие жизни, ибо «прежде всего намъ нужно *жить*, потомъ *познавать жизнь* и, наконецъ, *исправлять жизнь*»²⁵, замечает Соловьев, по праву указывая на то, что «если не будетъ жизни, то ни познавать, ни исправлять будетъ некому и нечего»²⁶. Жизнь, таким образом, есть основа всего.

Соловьев, однако, принципиально делает различие между жизнью человека и жизнью животного: «*основание* всей животной жизни есть питание, *цель* ея – размноженіе»²⁷. И, вообще, «жизненная задача животнаго исполнена, когда оно вывело и выкормило свое потомство: все остальное его существованіе служить для него лишь средствомъ къ этой цели»²⁸. Но с человеческой жизнью, уверен Соловьев, дело обстоит по-другому, ибо человеческая жизнь не тождественна жизни животной. Если мы будем исходить из того, что «каждое поколѣніе имѣетъ смыслъ своей жизни только въ слѣдующемъ, т.е., другими словами, жизнь *каждаго* поколѣнія безсмысленна»²⁹. Что следует отсюда? Отсюда следует, «если безсмысленна жизнь *каждаго*, то значит – безсмысленна жизнь всѣхъ. Но есть ли это въ самомъ дѣлѣ жизнь?»³⁰, спрашивает Соловьев. Может ли смысл человеческой жизни определяться одними только биологическими целями? Нет, не может и не должен, уверен Соловьев. Ведь «цѣль здѣсь для *каждаго* полагается въ чемъ-то другомъ (въ потомствѣ), но и это другое само такъ же безцѣльно, и его цель опять – въ другомъ... Настоящей цѣли нигдѣ не находится, все существующее безцѣльно и безсмысленно...»³¹, приходит к выводу Соловьев.

Можно, конечно, попытаться увидеть цель в самой жизни, но «и эти слова не имѣютъ смысла, ибо именно *самой-то* жизни мы и не находимъ нигдѣ, а вездѣ только порывъ и переходъ къ чему-то другому, и только въ одной смерти постоянство и неизмѣнность»³². Биологический взгляд на жизнь, таким образом, вынуждает нас прийти к выводу, что целью жизни является смерть. Отсюда следует, что «царство природы есть царство смерти»³³. Этот тезис убедительно подтверждается естественными науки, которые нам наглядно демонстрируют, что «удовлетворяя потребности нашей животной природы, мы получаем в концѣ смерть; удовлетворяя потребности нашего ума и познавая все су-

²⁴ См.: Соловьев В.С. Духовные основы жизни // Соловьев В.С. Собрание сочинений Владимира Сергѣевича Соловьева в 10 т. / подъ ред. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. Т. III (1877–1884). С.-Петербург: Книгоиздательское Товарищество «Просвѣщеніе», 1912. С. 306 [7].

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. С. 307.

³⁰ Там же.

³¹ Там же.

³² Там же.

³³ Там же.

ществующее, мы узнаемъ, что и для всего существующаго общій исходъ есть смерть, что вся вселенная есть только *царство смерти*. Стремясь жить, мы умираемъ и, желая познать жизнь, познаемъ смерть»³⁴.

Более того, «мы не только сами умираемъ, но и другія существа умерщвляемъ. Свою жизнь сохранить мы не можемъ, но чужое существование можемъ разрушить, и дѣйствительно разрушаемъ, питаясь чужою жизнью...»³⁵. Соловьевъ приходит к неутешительному выводу: «Итакъ, наше животное самосохраненіе побуждаетъ насъ въ концѣ концовъ только къ бесполезному *убійству*»³⁶. Но существует ли какой-либо выход из этого тупика? Выход, несомненно, существует, уверен Соловьевъ. И лежит он в самом человеке, а вернее, в его способности осознать тот факт, что «природный путь» есть *грех* или *недолжное*³⁷. Соловьевъ неслучайно употребляет эти два понятія как синонимы, ибо для него грехъ есть «чисто человѣческое, сверхприродное понятіе; и имъ держится вся наша нравственность»³⁸. Только благодаря сознанию *должнаго*, или *греха*, что для Соловьева одно и то же, человекъ живет не так, как животное. Ибо «въ то время какъ животное стремится только *жить*, въ человѣкѣ является воля жить *какъ должно*»³⁹.

Но, что интересно, занимая четкую моральную позицию на стороне *должнаго*, Соловьевъ в то же время приподымается над нравственностью как таковой, анализируя ее, скорее, из нейтральной перспективы. Подтверждением этого являются его рассужденія об отношеніи сферы нравственнаго к сфере безнравственнаго. Четко отделивъ эти две сферы друг от друга, Соловьевъ в то же время указывает на то, что существовать друга без друга они принципиально не могут. Более того, смысл существования каждой из этих сфер можно найти только в другой, ей противоположенной, сфере: «если бы у насъ было только влеченіе чувственной природы, то оно само по себѣ было бы ни хорошо, ни худо, а являлось бы, как у животных, простымъ естественнымъ фактомъ. Съ другой стороны, если бы у насъ было только одно нравственное стремленіе, то и оно, не встрѣчая никакого внутренняго препятствія, дѣйствовало бы какъ простая врожденная человѣку сила. Тогда не было бы и никакого нравственнаго вопроса. Но когда сталкиваются два противоположныя влеченія, тогда является нравственный вопросъ и оба влеченія получаютъ себѣ нравственную оцѣнку» [7, с. 310].

Да, нравственный вопросъ, действительно, ставится лишь там и тогда, где и когда друг с другомъ сталкиваются два различныхъ мира: миръ животный и миръ человѣческій. Если бы на нашей планетѣ не было человека, а существовалъ бы

³⁴ См.: Соловьевъ В.С. Духовные основы жизни. С. 308.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. С. 309.

³⁷ Там же. С. 310.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же.

один только животный мир, то подымать вопрос о нравственности было бы некому.

С другой стороны, если бы человек не имел животных влечений и нравственных препятствий, то тогда нравственность не стала бы его потребностью. По этой причине Соловьев приходит к выводу, что там, где нет столкновения противоположенных миров, там нет и потребности в нравственном законе, который, «осуждая природныя влеченія, ничѣмъ их не замѣняетъ и оставляетъ ихъ въ прежней силѣ»⁴⁰. Этот вывод Соловьева вполне логичен, ибо моральный закон неизбежно теряет свою силу и свой смысл там, где осуждаемые им действия исчезают. А это означает, что закон сам по себе является не сущностью, а *явлением*, в котором проявляет себя *сущность*, т.е. сознание долга. Однако «сознание долга само по себѣ еще не даетъ силы его исполнить – и в этом вся суть нравственного вопроса»⁴¹. Одно сознание долга еще не делает человека *другим*. Если это сознание не идет дальше мысли (т.е. не становится действием), то и оно является ложным, «ибо мысль, осуждающая дѣйствительность, но не могущая упразднить ея, является безсильною, нетвердою, невѣрною себе и въ этомъ смыслѣ ложною»⁴².

По этой причине нравственная мысль, как считает Соловьев, не должна опираться на одну только волю человека, а она должна существовать и помимо его воли: «Какъ дурная жизнь природы не создается человѣкомъ, а дается ему отъ міра, такъ и новая благая жизнь дается ему отъ Того, кто выше и лучше міра. Эта новая *благая* жизнь, которая *дается* человѣку, потому и называется *благодатью*» [7, с. 312]. Мастер понятийного анализа Соловьев обращается к анализу и этого понятия, замечая, что «*благодать* есть *благо*, или добро, которое не мыслится только человѣкомъ, но дѣйствительно *дается* ему»⁴³. Если добро *дается* человеку, то тогда оно существует не только в нем, но и вне него, а потому является *сущим*: «Это сущее Добро, т.е. существо, само по себѣ, обладающее полнотою добра и источникомъ благодати, есть Бог» [7, с. 312–313]. По этой причине ищущему добра человеку «не нужно ничего новаго создавать: онъ долженъ только открыть свободный путь для благодати, устранить тѣ препятствія и преграды, которыя отдѣляютъ насъ и нашъ міръ отъ сущаго добра». Для этого он должен проявить волю, считает Соловьев, ибо воля есть «источникъ всѣхъ дѣйствій человѣка» [7, с. 313–314].

Здесь необходимо подчеркнуть, что соловьевское понимание воли в корне отличается от шопенгауэровского понимания, ибо Соловьев под волей понимает прежде всего человеческую волю, которую он к тому же делит на позитивную (неприродную) и негативную (природную) волю. В позитивном смысле воля есть способность человека отказаться от своих природных влече-

⁴⁰ См.: Соловьев В.С. Духовные основы жизни. С. 311.

⁴¹ Там же. С. 312.

⁴² Там же.

⁴³ Там же.

ний, сказав твердо самому себе: «Я не хочу своей воли. Такое самоотречение или обращение человеческой воли есть ее высшее торжество»⁴⁴, есть достижение неприродной воли. Свою волю человек проявляет, таким образом, как на уровне низшей, так и на уровне высшей природы.

Но существует ли для человека необходимость проявлять свою волю по отношению к другому человеку? Нет, считает Соловьев, по отношению к другому человек должен проявлять не волю, а чувство жалости, или сострадания: «основанием нравственного отношения к другим существам может быть принципиально только жалость, или сострадание, а никак не со-радование или со-наслаждение»⁴⁵. Причем распространяться это чувство должно не только на человеческий, но и на весь живой мир: «Все живые существа могут и должны стать предметами этого чувства для человека»⁴⁶. Европейские исследователи часто упускают из виду тот факт, что требование испытывать чувство сострадания не только к человеку, но и ко всем живым существам прозвучало в XIX столетии не только в философии Шопенгауэра, но и в философии Владимира Соловьева, которую мы вполне можем назвать «этикой сострадания» (Mitleidethik).

Mitleidethik

Несмотря на то, что оба замечательных философа сходятся во мнении о том, что в основе человеческой морали лежит чувство сострадания, в интерпретации этого чувства между ними имеются существенные расхождения. Ведь если для Шопенгауэра чувство сострадания является специфически *человеческим* ответом на те условия жизни, в которые его поставила слепая «воля к жизни», то для Соловьева то же самое чувство является логичным продолжением первоначального нравственного опыта, который человек приобрел, развивая в себе чувство стыда. «Если чувство стыда выдвигает человека из прочей природы и противопоставляет его другим животным, то чувство жалости, напротив, связывает его со всем миром живущих», – говорит Соловьев [8, с. 86].

Но не этот момент стал причиной острой теоретической конфронтации между Соловьевым и Шопенгауэром. Причиной этой конфронтации стала, на первый взгляд, абсолютно незначительная деталь: Шопенгауэр характеризует чувство сострадания как «загадочное», «таинственное» и даже «мистическое». Именно за это Соловьев и подвергает жесткой критике Шопенгауэра, замечая, что «это рассуждение о таинственном характере сострадания отличается больше

⁴⁴ См.: Соловьев В.С. Духовные основы жизни. С. 314.

⁴⁵ Там же. С. 86.

⁴⁶ Там же.

литературнымъ краснорѣчіемъ, нежели философскою правдивостью»⁴⁷. Это парадокс, но именно Шопенгауэр, опирающийся на исследовательские результаты естественных наук, вынужден был применить по отношению к чувству сострадания такие понятия, как «таинственное» и «мистическое», ибо он не находит ему логичного объяснения. Соловьёв, который всегда относился с особой симпатией к Шопенгауэру, реагирует довольно резко на этот, казалось, второстепенный и незначительный момент, критикуя его на нескольких страницах. Но почему Соловьёв подвергает Шопенгауэра такой жесткой критике? Идет ли здесь речь о принципиальных или второстепенных вещах?

Речь здесь идет, несомненно, о принципиальных расхождениях. Напомним, что Шопенгауэр исходит из основополагающего тезиса своей этики о том, что «главная и основная пружина в человеке, как и животном, есть эгоизм, т.е. влечение к бытию и благополучию»⁴⁸. Соловьёв, однако, категорически отрицает этот тезис. Именно по этой причине он критикует шопенгауэровскую идею «отождествления» своего *я* с другим *я*. В этической концепции Шопенгауэра идея отождествления, однако, играет очень важную роль, ибо она демонстрирует нам, *почему* человек смог преодолеть в себе свой природный эгоизм и проявить сострадание к другому человеку. Остановимся на этом моменте подробнее.

Шопенгауэр по праву указывает на то, что чувство сострадания может проявить себя только там, где исчезнет граница «между я и не-я», где человек начнет не только воспринимать, но и понимать чувства другого человека, отождествляя себя с ним. Соловьёв, однако, видит причину сострадания не в «отождествлении» себя с другим, а в чувстве всеобщего единства, которое есть «выраженіе естественной и очевидной *солидарности* всего существующаго». Это чувство «соотвѣтствуетъ явному смыслу вселенной, вполне согласно съ разумомъ»⁴⁹, заявляет Соловьёв. Поэтому, приходит к выводу Соловьёв, загадочным и таинственным является в действительности не чувство сострадания, а чувство эгоизма, которое не имеет под собой никакой рациональной основы⁵⁰. Отсюда и его довольно резкое замечание по отношению к Шопенгауэру: «снятіе границъ между я и не-я, или непосредственное отождествленіе, – это только риторическая фигура, а не выраженіе дѣйствительнаго факта»⁵¹. В своем анализе человеческой морали Соловьёв, надо сказать, идет дальше Шопенгауэра, ибо он считает, что нравственность имеет под собой три основы, которые определяют отношение человека как к сфере низшей и высшей природы

⁴⁷ Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Собрание сочинений в 10 т. / под ред. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. Т. 8 (1894–1897). С.-Петербург: Книгоиздательское Товарищество «Провсвѣщеніе», 1914. С. 92.

⁴⁸ «Die Haupt- und Grundfeder im Menschen, wie im Thiere, ist der EGOISMUS, d.h. der Drang zum Daseyn und Wohlseyn» (см.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. С. 61).

⁴⁹ См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. С. 93.

⁵⁰ Там же. С. 97–101.

⁵¹ Там же. С. 94.

(стыд и благоговение), так и к равной ему сфере (жалость). Проблема, однако, заключается в том, что для Шопенгауэра не существует ни сферы высшей, ни сферы низшей природы, а существует только одна природа, частью которой человек и является. Человек, кстати, прекрасно осознает свою «истинную природу», уверен Шопенгауэр, а иначе он не обращался бы к Богу с просьбой «не введи нас в искушение», что в действительности означает: «не дай мне увидеть, кто я есть»⁵².

Шопенгауэр принципиально исходит из того, что истинная мораль может возникнуть только на основе знания, которое позволит человеку открыть в *другом* такую же сущность, которую он открыл в себе. Таким знанием является представление о том, что и *я*, и *другой* есть лишь (про)явление слепой «воли к жизни». Если мы это осознаем, то тогда мы поймем, что «Alle Liebe ist Mitleid» («Всякая любовь есть сострадание») ⁵³. Настоящая любовь, убежден Шопенгауэр, проявляет себя в чувстве человеческого сострадания, которое рождается только там и тогда, где и когда человеку удастся преодолеть свой природный эгоизм, ибо эгоизм и моральная ценность принципиально исключают друг друга⁵⁴. По этой причине уже одно только «отсутствие какой-либо эгоистической мотивации является КРИТЕРИЕМ МОРАЛЬНОГО ДЕЙСТВИЯ»⁵⁵, уверен Шопенгауэр.

Специфической чертой этики Шопенгауэра является тот момент, что она основывается на голой и безысходной метафизике. Парадокс этой этики заключается в том, что она «побуждает к борьбе против страдания и в то же время заявляет, что прекращение страдания не имеет шанса»⁵⁶. Рюдигер Сафрански называет подобную этическую модель «этикой вопреки». Но, несмотря на «этику вопреки», нам все-таки трудно не согласиться с рациональными и логичными выводами Шопенгауэра о том, что в основе существования любого живого существа лежит чувство эгоизма, которое позволяет любому «я» воспринять себя как сингулярное «я». Шопенгауэр понимает под эгоизмом, скорее, даже не «чувство», а ничем не ограниченное ЭГО, главным желанием которого является собственное существование и благополучие. Поэтому он и говорит: «эгоизм колоссален — он господствует над миром»⁵⁷. Но, несмотря на безграничное господство эгоизма, человек смог преодолеть в себе свое ЭГО и проявить чувство сострадания к другим живым существам, что Шопенгауэр по

⁵² «Der Bitte “Führe mich nicht in Versuchung“, sagt: “Lass’ es mich nicht sehen, wer ich bin“».

(см.: Schopenhauer, Arther. Über das Mitleid. Hg. und mit einem Nachwort von Franco Volpi. München: C.H. Beck, 2005. S. 43 [9]).

⁵³ Там же. С. 55.

⁵⁴ «EGOISMUS und MORALISCHER WERT einer Handlung schließen einander schlechthin aus» (см.: Schopenhauer, Arther. Über das Mitleid. Hg. und mit einem Nachwort von Franco Volpi. München: C.H. Beck, 2005. S. 74).

⁵⁵ «Die Abwesenheit aller egoistische Motivation ist also das KRITERIUM EINER HANDLUNG VON MORALISCHEM WERTH» (см.: там же. С. 71).

⁵⁶ Там же. С. 476–477.

⁵⁷ «Der Egoismus ist kolossal: er überragt die Welt» (см.: там же. С.62).

праву называет «загадочным» и «необъяснимым» феноменом. С точки зрения его философии это, действительно, загадочное и необъяснимое явление.

Однако для Владимира Соловьева чувство сострадания не является ни загадочным, ни мистическим, ибо оно логично вписывается в обоснованную им систему нравственных чувств человека. Чувство сострадания является одной из «ступенек» той лестницы, которая должна привести человека к состоянию божественного совершенства (богочеловечества). Что касается чувства жалости, то для Соловьева оно является даже более древним чувством, чем чувство стыда, ибо, как он утверждает, жалость замечается уже и у некоторых животных. По этой причине Соловьев считает, что «если человек безстыдный представлять собою возвращение к скотскому состоянию, то человек безжалостный падает ниже животнаго уровня» [8, с. 57–58]. Мы, однако, поправим здесь Соловьева: в солидарности с животным проявляет себя, скорее, не чувство жалости, а инстинктивное желание защиты своего рода. А вот человек, и в этом заключается парадокс его (*не*)человеческой сущности, оказался способен уничтожать себе подобных, причем уничтожать в таких немислимых масштабах, которые животный мир не знал и не знает.

Соловьев был твердо убежден в том, что «безусловных эгоистов на земле не видно»⁵⁸. С точки зрения философии богочеловечества «безусловных эгоистов» на земле, действительно, не видно. Однако человек XX столетия вынужден был воочию убедиться в том, что «безусловные эгоисты» на земле все-таки существуют. Противостоять этому безграничному эгоизму может одно лишь чувство сострадания, которое, в прямом смысле слова, в состоянии «спасти мир». Но к этому знанию не смогли прийти ни естественные, ни гуманитарные науки, к этому знанию смогла прийти одна только философия. Этот факт четко и ясно демонстрирует нам, на *что* способна философия и на *что* не способны естественные науки.

Список литературы

1. Safranski Rüdiger. Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie. München: Carl Hanser Verlag, 2010. 560 s.
2. Соловьев С.М. Жизнь и Творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. 434 с.
3. Кн. Евгений Трубецкой. Мирозерцание Вл.С. Соловьева. В 2 т. Т. I. М.: Изд-во Типографии А.И. Мамонтова, 1913. 631 с.
4. Schopenhauer Arthur. Die Welt als Wille und Vorstellung. Vollständige Ausgabe nach der dritten, verbesserten und beträchtlich vermehrten Auflage von 1859 (Leipzig). Köln, 2009. 989 s.
5. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева в 10 т. / под ред. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. Т. III (1877–1884). С.-Петербург: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1912. С. 3–163.
6. Bryson Bill. Eine kurze Geschichte von fast allem (Short History of Nearly Everything). Broadway Books, 2003). München, 2004. S. 671.

⁵⁸ См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 100.

7. Соловьёв В.С. Духовные основы жизни // Соловьёв В.С. Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва в 10 т. / под ред. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. Т. III (1877–1884). С.-Петербург: Книгоиздательское Товарищество «Просвѣщеніе», 1912. С. 309–424.

8. Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Собрание сочинений в 10 т. / под ред. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. Т. 8 (1894–1897). С.-Петербург: Книгоиздательское Товарищество «Просвѣщеніе», 1914. С. 3–516.

9. Schopenhauer Arthur. Über das Mitleid. Hg. und mit einem Nachwort von Franco Volpi. München: C.H. Beck, 2005. 184 s.

References

1. Safranski, Rüdiger. Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie. München: Carl Hanser Ver-lag, 2010, p. 159.

2. Solov'ev, S.M. *Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya Vladimira Solov'eva* [Life and Creative Evolution of Vladimir Solovyov]. Brüssel, 1977. 434 p.

3. Kn. Evgeniy Trubetskoy. *Mirosozertsanie V.I.S. Solov'eva. V 2 t., t. 1* [World outlook of Vladimir Solovyov. In 2 vol., vol. 1]. Moscow: Izdatel'stvo Tipolitografii A.I. Mamontova, 1913. 631 p.

4. Schopenhauer, Arthur. Die Welt als Wille und Vorstellung. Vollständige Ausgabe nach der dritten, verbesserten und beträchtlich vermehrten Auflage von 1859 (Leipzig). Köln, 2009. 989 p.

5. Solov'ev, V.S. Chteniya o Bogochelovčestvѣ [Lectures on Godmanhood], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy Vladimira Sergeevicha Solov'eva v 10 t., t. 3 (1877–1884)* [Collected Works of Vladimir Sergeevich Solovyov in 10 vol., vol. 3]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe Tovarishchestvo «Prosvѣshchenie», 1912, pp. 3–163.

6. Bryson, Bill. *Eine kurze Geschichte von fast allem* [Short History of Nearly Everything. Broadway Books, 2003]. München, 2004, p. 671.

7. Solov'ev, V.S. Dukhovnye osnovy zhizni [Spiritual foundations of life], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy Vladimira Sergeevicha Solov'eva v 10 t., t. 3 (1877–1884)* [Collected Works of Vladimir Sergeevich Solovyov in 10 vol., vol. 3]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe Tovarishchestvo «Prosvѣshchenie», 1912, pp. 309–424.

8. Solov'ev, V.S. Opravdanie dobra. Nравstvennaya filosofiya [The Justification of the Good: An Essay on Moral Philosophy], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy Vladimira Sergeevicha Solov'eva v 10 t., t. 8 (1894–1897)* [Collected Works of Vladimir Sergeevich Solovyov in 10 vol., vol. 8]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe Tovarishchestvo «Prosvѣshchenie», 1914, pp. 3–51

9. Schopenhauer, Arthur. Über das Mitleid. Hg. und mit einem Nachwort von Franco Volpi. München: C.H. Beck, 2005. 184 p.

УДК 82.01/09
ББК 83.3:87.2(2)522

СОЛОВЬЕВСКИЙ КИТАЙ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА СОВРЕМЕННИКОВ

Е.А. ОСЬМИНИНА

Московский государственный лингвистический университет
ул. Остоженка, д. 38, г. Москва, 119034, Российская Федерация
E-mail: eleosminina@mail.ru

Рассматривается влияние В.С. Соловьева на писателей и поэтов Серебряного века. На материале произведений Соловьева, связанных с «китайской темой»: статей «Россия и Европа», «Китай и Европа», «Япония», «Враг с Востока», рецензии на первый том сочинений Э.Э. Ухтомского, стихотворений «Панмонголизм» и «Дракон», трактата «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», письма «По поводу последних событий», - оценивается его влияние на статьи Д.С. Мережковского «Желтолицы позитивисты» и «Грядущий Хам», В.И. Иванова «Россия, Англия и Азия» и «Вдохновение ужаса»; рассказы В.М. Дорошевича «Богиня» и В.В. Вересаева «Под кедрами»; на «Китайские стихи» и статьи В.Я. Брюсова. Ученым политический контекст создания произведений, традиция изображения Китая в русской литературе, литературоведческие и синологические труды на означенную тему. Проведен сравнительный анализ текстов, выявлены совпадения как ряда теоретических положений, так и отдельных определений и эпитетов. Выявлен ряд положений Соловьева, которые нашли отражение в произведениях Мережковского и Иванова: материализм и позитивизм китайцев, «пустота» их философии, отрицание жизни и прогресса, «желтая опасность», необходимость христианизации Китая (последнего положения у Мережковского нет). Эсхатологические пророчества философа нашли отражение в рассказе Дорошевича, написанном в разгар восстания ихэтуаней («боксерского восстания»). Текстологическое подтверждение влияния Соловьева, отмеченное в современном литературоведении рассматривается на примере отрицательного образа Китая в поэзии В.Я. Брюсова.

Ключевые слова: образ Китая, Серебряный век, ориентализм, панмонголизм, желтая опасность

SOLOV'EV'S CHINA AND ITS INFLUENCE ON HIS CONTEMPORARIES

E.A. OSMININA

Moscow state linguistic University
Ostozhenka, 38, Moscow, 119034, Russian Federation
E-mail: eleosminina@mail.ru

The article examines the influence of V.S. Solovyov on the writers and poets of the Silver age.. On the material of the works of Solovyov, related to the «chinese theme»: the articles «Russia and Europe», «China and Europe», «Japan», «The enemy from the East»; the review of the first volume of works by E.E. Ukhomsky; the poems «Panmongolizm» and «Dragon»; the tractate «The three conversations about war, progress and the end of world history»; the letter «About the recent events», - is evaluated his influence on D.S. Merezhkovsky's articles: «Yellow-faced positivists», «The coming ham», V.I. Ivanov's articles «Russia, England and Asia», «Inspiration of horror», V.M. Doroshevich's story «Goddess», V.V. Veresaev's story «Under the cedars»; «Chinese poems» and the articles of V.J. Bryusov. The political context of the works, the tradition of depicting China in Russian literature, literary and sinological works on this topic are taken into account. The comparative analysis of texts, the

coincidence of a number of theoretical positions, and separate definitions and epithets are revealed. The numbers of Solovyov's positions are revealed, which are reflected in the works of Merezhkovsky and Ivanov: materialism and positivism of the Chinese, the «emptiness» of their philosophy, the denial of life and progress, the «yellow danger», the need for the Christianization of China (the last position in Merezhkovsky is not). Doroshevich's story, written at the height of the ikhetuan rebellion («boxer rebellion»), was influenced by the philosopher's eschatological prophecies. The negative image of China in the poetry of V. J. Bryusov is the textual confirmation of the influence of Solovyov, noted by modern literary criticism.

Key words: *Image of China, Silver age, Orientalism, pan-Mongolism, yellow danger*

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.2.023-042

Когда в 1890 г. В.С. Соловьев опубликовал свою статью «Китай и Европа», где культура Поднебесной охарактеризована им с наибольшей полнотой, отношение русского общества к этой империи было неоднозначным.

С одной стороны, русское китаеведение уже имело в своих рядах таких замечательных ученых, как архимандрит Иоакинф (Н.Я. Бичурин), архимандрит Палладий (П.Н. Кафаров) и В.П. Васильев. Труды их были напечатаны и известны современникам – достаточно вспомнить высокую оценку, которую А.С. Пушкин дал работам архимандрита Иоакинфа. Кроме того, вышло уже несколько книг С.М. Георгиевского, выдающегося ученика В.П. Васильева.

Восхищение достижениями китайской культуры можно найти в трудах некоторых русских философов, в частности Н.И. Новикова, Н.Я. Данилевского.

С другой стороны, существовала и противоположная тенденция, начало которой положил П.Я. Чаадаев и продолжили западники В.Г. Белинский и А.И. Герцен. В Китае видели олицетворение консерватизма, косности и застоя (Н.А. Полевой); под видом китайского государства было принято критиковать родное отечество. Хотя В.С. Сербиненко¹ приводит положительную характеристику, данную А.С. Хомяковым китайской культуре, в «Семирамиде» философ отнес ее все-таки к кушитскому типу, основанному на началах необходимости, в противоположность иранскому, свободному. И среди путешественников были ученые, отрицательно относящиеся к культуре Китая, в частности Н.М. Пржевальский. Именно с ним полемизировал С.М. Георгиевский², осуждая проекты завоевания Китая.

Образу Китая в русской литературе, в том числе и Серебряного века, посвящены статьи, монографии и диссертации литературоведов; можно найти

¹ См.: Сербиненко В. Китайская цивилизация в зеркале прежнего европоцентризма // Самопознание. 2015. № 4. С. 30.

² См.: Пржевальский Н.М. Современное положение Центральной Азии // Русский вестник. 1886. № 12. С. 473–524; Георгиевский С.М. Два исследователя Китайской империи. По поводу статьи г. Пржевальского «Современное положение Центральной Азии» и книги Ж. Симона «Срединное царство» // Вестник Европы. 1887. № 8. С. 777–806.

материал и в трудах историков³. Это двойственное отношение не является специфически российским явлением: «синоманы» и «синофобы» существовали и в Европе начиная с XIII в.; эта тема также хорошо исследована⁴. Китай восхищает Г.В. Лейбница и Вольтера, не нравится – Ш. Монтескье и И.Г. Гердера. В XIX веке к последним прибавился и такой авторитет, как Г. Гегель («Лекции по философии истории», «Лекции по философии религии»); считается, что его влияние испытали не только западники, но и А.С. Хомяков. Статья В.С. Соловьева «Китай и Европа», безусловно, находится в русле второй традиции.

Это не первое обращение философа к Китаю. В статье «Россия и Европа» (1888 г.), посвященной работам Н.Я. Данилевского и Н.Н. Страхова, он уже дал негативную характеристику Китайской империи, которая «не одарила и, наверно, не одарит мир никакой высокой идеей и никаким великим подвигом; она не внесла и не внесет никакого вековечного вклада в общее достояние человеческого духа» [1, т.5, с. 103]. Это явная полемика с Н.Я. Данилевским, которой в своей книге останавливался как раз на достижениях Китая. А.И. Кобзев и В.С. Сербиненко⁵ рассматривают и дальнейшие статьи В.С. Соловьев в русле этой полемики.

Однако для понимания статьи «Китай и Европа, более важны труды профессиональных синологов: «Принципы жизни Китая» (1888 г.) уже упоминавшегося профессора С.-Петербургского университета С.М. Георгиевского и «Китайская религия» (1889 г.) профессора парижского Коллежда де Франса Альберта Ревияля. В статье «Китай и Европа» В.С. Соловьев цитирует Георгиевского 19 раз, а Ревияля – 8. Также он указывает, что обращался к «Дао-дэ-цзину» во французском переводе С. Жюльена, конфуцианскому четырехкнижию во французском переводе Ж. Потье и двумя первым книгам из него же в немецком переводе Р. Плэнкера.

Уже приходилось подробно разбирать труды Ревияля и Георгиевского в качестве источников для В.С. Соловьева⁶. Таким образом, сравнительный анализ текстов Георгиевского, Ревияля и Соловьева позволяет говорить о том, что книга француза стала для русского философа до некоторой степени «источником мнений». Тезис о «желтой опасности» и грядущем столкновении культур, с которого начинается статья философа, подкреплен цитатой из Ревияля

³ См.: Самойлов Н.А. Россия и Китай // История России: Россия и Восток. СПб.: Лексикон, 2002. С. 502–574; Лукин А.В. «Медведь наблюдает за драконом. Образ Китая в России в XVIII–XX веках». М.: Восток–Запад, 2007. 568 с.; Сенина Е.В. Образы взаимного восприятия русских и китайцев в русской и китайской литературе и публицистике первой половины XX в.: дис. ... канд. филол. наук. Благовещенск, 2018. 245 с.

⁴ См., напр.: Фишман О.Л. Китай в Европе: миф и реальность (XIII–XVIII вв.). СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. 544 с.

⁵ См.: Кобзев А.И., Сербиненко В.С. Из наследия русского философа Вл. Соловьева // Проблемы Дальнего Востока. 1990. № 3. С. 182–187; Сербиненко В.С. Китайская цивилизация в зеркале прежнего европоцентризма // Самопознание. 2015. № 4. С. 29–31 и др.

⁶ См.: Осьминина Е.А. Культура Китая в осмыслении В.С. Соловьева // Вестник московского государственного лингвистического университета. Вып. 11(784). Гуманитарные науки. М.: ФГБОУ ВПО МГЛУ, 2017. С. 220–228.

(видящего угрозу в большей конкурентоспособности китайских рабочих, по сравнению с европейскими). К работе последнего восходят и некоторые цитаты из «Дао-дэ-цзина», и отрицательная оценка даосизма.

Книга же С.М. Георгиевского для В.С. Соловьёва в большей степени является «источником фактов». Из нее философ берет материал о культуре предков, культуре Неба, конфуцианстве, описание брачных и похоронных обрядов. Но если С.М. Георгиевский основным «принципом жизни Китая» считает любовь к родителям, как самым близким людям, то Соловьёв – идею порядка и уважение к прошлому. Факты китаевода получают у философа совершенно иную интерпретацию. В.С. Соловьёв пишет о жестокости и материализме китайцев. С.М. Георгиевскому же «желтая угроза» и возможная китаизация мира кажутся нереальными, он полемизирует по этому поводу со своим учителем В.П. Васильевым.

Интересно, что конечные чаяния Соловьёва и Георгиевского – распространение христианства в Азии – совпадают. В заключении своей книги Георгиевский дает высокую оценку «Критике отвлеченных начал» Соловьёва, а последний, при концептуальном несогласии с первым, отзывается о его труде с несомненной симпатией и уважением (в отличие от гр. И. Толстого, поместившего по поводу книги Георгиевского отрицательную, но совершенно бездоказательную заметку⁷).

На ивановской конференции «В.С. Соловьёв и его наследие в современном мире: к 165-летию со дня рождения В.С. Соловьёва и 20-летию деятельности Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва – Соловьёвского семинара» 2018 г. была высказана гипотеза о влиянии Гегеля на «синологию» Соловьёва. Отношение их философских систем в свое время разобрала П.П. Гайденко. Исследовательница отметила сходство их «фундаментальных интуиций»⁸: трехступенчатого развития мирового духа у Гегеля и развертывание теории божественного единства у Соловьёва; общность «*веры в прогресс*, в торжество справедливости и разума здесь, на Земле»⁹.

Однако конкретные характеристики (например, даосизма) и примеры не дают основания для обобщения концепций Гегеля и Соловьёва. Кроме того, Китай у Гегеля вписан в схему развития мирового духа как первая его стадия, как олицетворение «свободы одного», для Соловьёва же Китай представляет «порядок», который и противостоит европейскому «прогрессу», и призван его дополнить. В начале последнего раздела «Китая и Европы» Соловьёв пишет: «Противоположность двух культур – китайской и европейской – сводится в сущности к противоположению двух общих идей: *порядка*, с одной стороны, и *прогресса*, с другой» [3, с. 147]. В статье «Япония», опубликованной в том же 1890 г., противопоставление двух дальневосточных стран проходит по тому же

⁷ Толстой И. Новая книга о Китае и китайцах // Вестник Европы. 1988. № 11. С. 882–895.

⁸ См.: Гайденко П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. с. 112 [2].

⁹ Там же. С. 115.

параметру. У китайцев «высшая религиозная идея – неподвижное небо – место покоя отшедших предков – образ и основание мирового порядка. <...> Теология здесь есть лишь обожествление установившегося в мире порядка, который считается вековечным. <...> У японцев, напротив, теология есть прежде всего теогония, процесс возникновения мировых сил и деятелей ...» [4, с. 154].

В рецензии на статью «Китай и Европа» А. Столповская¹⁰ остановилась именно на этом противопоставлении, оспаривая его с помощью авторитета Г. Спенсера и указывая на противоречивое отношение к порядку у самого Соловьева. Ту же антиномию прогресса и порядка видит у Соловьева и японист В.Э. Молодяков¹¹.

Но нам кажется, что базовой является другая противоположность. Ведь в конце статьи Соловьев критикует «ложную идею беспорядочного и бессмысленного прогресса» современной Европы и противопоставляет ей «истинный христианский прогресс, в который должны войти и положительные принципы порядка»¹². Представляется, что «Китай и Европу» надо читать в контексте статьи В.С. Соловьева «Из философии истории» (1891 г.). Положительным началом, явленным в европейском христианстве здесь является «совершенное, абсолютное единство и солидарности человечества»¹³. С ним и соотносится идея христианской «универсальной любви», «вселенского христианства»¹⁴. высказанная в «Китае и Европе». В китайцах философу не нравится именно отсутствие «универсальной любви и солидарности, которые составляют идеал буддущего»¹⁵, т.е. национализм и жестокость.

И в дальнейших своих обращениях к китайской теме (которая, однако, нигде уже более не окажется главной) философ будет подчеркивать именно это, видя в Китае не отрицательный пример косности и застоя (как большинство западников), а именно угрозу.

Так, статья «Враг с Востока» (1892 г.), посвященная изменениям климата, наступлению пустыни, начинается с предостережения: «Есть основания думать, что дальняя Азия, столько раз выславшая опустошительные полчища своих кочевников на христианский мир, готовится в последний раз против него выступить с совершенно другой стороны: она собирается одолеть нас своими культурными и духовными силами, сосредоточенными в китайском государстве и буддийской религии» [6, с. 452].

¹⁰ Столповская А. Несколько слов по поводу статьи г. В.С. Соловьева «Китай и Европа» // Столповская А. Очерк истории культуры китайского народа. М.: Издание К.Т. Солдатенкова, 1891. С. 455–474.

¹¹ Молодяков В.Э. Образ Японии в Европе и России второй половины XIX – начале XX века. М.: Институт востоковедения РАН, 1996. 184 с.

¹² См.: Соловьев В. С. Китай и Европа // Соловьев В.С. Собр. Соч.: в 10 т. Т. 6. СПб.: Просвещение, <1911–1914>. С. 148 [3].

¹³ См.: Соловьев В. С. Из философии истории // Соловьев В.С. Собр. Соч.: в 10 т. Т. 6. СПб.: Просвещение, <1911–1914>. С. 351 [5].

¹⁴ См.: Соловьев В. С. Китай и Европа. С. 150.

¹⁵ Там жею С. 135.

В рецензии (1894) на два первых тома «Путешествия на восток Е.И.В. Государя Наследника Цесаревича» князя Э.Э. Ухтомского¹⁶ Соловьев указывает, что Китай «слишком самодоволен и самоуверен, чтобы добровольно подчиняться высшим началам культуры. В предстоящей рано или поздно борьбе России как авангард всемирно-христианской цивилизации на Востоке не имеет ни возможности, ни надобности действовать изолированно или враждебно относительно прочего христианского мира. Даже помимо высших принципов, практическая необходимость заставит нас выступить против Китая в тесном союзе в европейскими державами, особенно с Францией и Англией, коих владения прилегают к Срединной Империи» [7, с. 397].

В том же 1894 г. Соловьев пишет и стихотворение «Панмонголизм», трансформация строк которого под влиянием событий японо-китайской войны 1894-1895 гг. подробно рассмотрена А.И. Кобзевым и В.С. Сербиненко¹⁷.

В 1897 г., по воспоминаниям С.Н. Сыромятникова¹⁸, Э.Э. Ухтомский¹⁹, будучи председателем Русско-китайского банка, уговаривал В.С. Соловьева поехать с ними в Китай, но философ отказался.

В 1898 г. в Северо-восточном Китае началось строительство КВЖД, а в провинции Шаньдун, в районах, оказавшихся под влиянием Германии возникло тайное общество Ихэцюань, с отрядами Ихэтуань; в начале XX их называли «боксерами» или «Большим Кулаком». Китайцы сопротивлялись строительству дороги; сначала нападения на иностранцев были редки. В январе 1900 г. был убит английский миссионер Брукс; весной 1900 г. движение ихэтуаней из Шаньдуна переместилось в столичную провинцию Чжили. Европейские посольства в Пекине оказались в окружении, война²⁰ европейских держав с Китаем началась.

Еще в феврале 1900 г. Соловьев прочитал отрывок из «Трех разговоров о войне, прогрессе и конце всемирной истории» («Краткую повесть об антихристе») в зале Петербургской Думы. В повести описан, в том числе, захват Европы «японским богдыханом», который «по матери китаец, соединивший в себе

¹⁶ Жизни и деятельности Э.Э. Ухтомского посвящена глава в книге Д. Схиммельпэннинка ван дер Ойе «Навстречу восходящему солнцу: Как имперское мифотворчество привело Россию к войне с Японией». М.: Новое литературное обозрение, 2009. 419 с.

¹⁷ См.: Кобзев А.И., Сербиненко В.С. Из наследия русского философа Вл. Соловьева // Проблемы Дальнего Востока. 1990. № 2. С. 182–187.

¹⁸ Отношения Соловьева и Сыромятникова подробно разобраны в статье Б.В. Межуева «Забытый спор. О некоторых возможных источниках “Скифов” Блока» // Соловьёвские исследования. 2002. Вып. 5. С. 191–215).

¹⁹ Э.Э. Ухтомский ездил в Китай для переговоров с Ли Хунчжаном, но согласия на железнодорожную концессию в Южной Манчжурии не получил. Окончательно концессия на Южную ветку КВЖД была оформлена в июне 1898 г.

²⁰ Подробное описание событий русско-китайской войны 1900 г., ее причин и предыстории можно найти в книге В.Г. Дацышен «Русско-Китайская война. Манчжурия 1900 г. Русско-Китайская война 1900 г. поход на Пекин» (СПб.: Цитадель, 1996–1999), а также в книге И.В. Лукьянова «“Не отстать от держав...”. Россия на Дальнем Востоке в конце XIX – начале XX века» (СПб.: Нестор-История, 2008. 668 с.).

китайскую хитрость и упругость с японской энергией, подвижностью и предприимчивостью»²¹.

28 июня (11 июля) 1900 г. Соловьев в письме М.М. Стасюлевичу послал стихотворение «Дракон», посвященное «Зигфриду». Дракон – это Китайская империя, Зигфрид – кайзер Вильгельм II, отправивший в Поднебесную германских солдат. И наконец, заметку «По поводу последних событий» (опубликованную уже посмертно) В.С. Соловьев завершил словами о вышедшем на «историческую сцену» «самом дедушке-Кроносе в лице ветхого деньми китайца»; «и конец истории сошелся с ее началом!»²².

Воззрения Соловьева на Китай неоднократно обсуждались в публицистике начала XX века: и в свете японо-китайской войны, и во время боксерского восстания, и даже в годы первой мировой войны. У Соловьева были единомышленники и среди политиков: тезис о «желтой опасности» разделял, например, генерал А.Н. Куропаткин. Антитезу представляли взгляды уже упоминавшихся здесь С.Н. Сыромятникова, Э.Э. Ухтомского. Нас интересует, как концепция Соловьева отразилась в литературе: в прозе, поэзии и публицистике писателей (не философов, не политиков и не журналистов). И еще одно уточнение: рассматривается только образ Китая, а не тема панмонголизма в целом.

Первым из писателей, обратившихся к соловьевскому Китаю, следует назвать Д.С. Мережковского. В статье «Желтолицые позитивисты» (1894 г.) он отмечает китайский материализм, позитивизм, почитание родителей и примат обряда над духом. Все это согласуется с положениями Соловьева. Можно привести конкретные соответствия (см. табл. 1).

Таким образом, в основных своих положениях Мережковский совпадает с Соловьевым. Но является ли «Китай и Европа» для него источником влияния, как считает А.В. Лукин?

Сам писатель в начале своей статьи ссылается на лекцию французского синоведа Э. Шаванна, прочитанную в Collège de France. Сравнив лекцию синоведа, опубликованную в *Revue politique et littéraire*, со статьей писателя, Е.А. Андрущенко пишет о лекции: «Анализ ее текста свидетельствует, что вся она, включая цитаты из книги Ф. Бэкона и репортажа Д. Даджона (J. Duegeon), имена китайских императоров и названия книг, напечатанных в Китае, и пр., переведена и подробно пересказана Д. Мережковским в его статье. Автор даже переносит в свой текст цитаты, использованные лектором, с его же ссылками. Лишь вступление к “Желтолицым позитивистам” и обобщение в финале статьи представляют собой оригинальный текст, принадлежащий Д. Мережковскому» [11, с. 76].

²¹ См.: Соловьев В. С. Три разговора // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 10. СПб.: Просвещение, <1911-1914>. С. 195 [8].

²² См.: Соловьев В. С. По поводу последних событий // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 10. СПб.: Просвещение, <1911-1914>. С. 225–226 [9].

Таблица 1.

В.С. Соловьёв «Китай и Европа»	Д.С. Мережковский «Желтолицы позитивисты»
<p>«Китайская культура при всей своей прочности и материальной полноте, оказалась духовно бесплодной» [3, с. 139].</p> <p>«<...> главные недостатки китайского национального характера: практический материализм и жестокость» [3, с. 143].</p>	<p>«Дух европейского узкого и мертвенного материализма есть дух Китая» [10, с. 585].</p> <p>«<...> глубокий бессознательный <i>материалистический темперамент</i> народного гения» [10, с. 593].</p>
<p>«<...> нравственность конфуциализма в основе своей утилитарно-философская <...>» [3, с.131].</p> <p>«В основе этих отношений, по существу конфуцианской философии – позитивно-утилитарных, лежит стремление человека к его личному благоденствию<...>» [3, с.131].</p>	<p>«<...> целая многовековая культура, основанная на самом строгом позитивизме в служении Пользы. Имя этой воистину грандиозной культуры – Китай» [10, с. 584–585].</p>
<p>«Китайскому культу прошедшего он (Конфуций – Е.О.) сообщил более моральный и рассудочный характер, утвердив его на основной добродетели сыновнего благочестия, и этот же нравственный принцип он сделал краеугольным камнем всего общественного и политического строя Китайской империи» [3, с. 124].</p>	<p>«Сыновнее Почитание есть первоначальный закон, от которого зависит и правильное действие сил природы, и правильные отношения между людьми. Этот закон – символ таинственной связи, соединяющей последовательные человеческие поколения как звенья одной никогда не прерывающейся цепи. Эта идея есть краеугольный камень китайского мирозерцания, символ веры китайцев» [10, с. 592].</p>
<p>«Абсолютная пустота или безразличие, как умозрительный принцип, и отрицание жизни, знания и прогресса, как необходимый практический вывод – вот сущность китаизма, возведенного в исключительную и последовательную систему» [3, с. 122].</p> <p>«Непомерное преобладание обрядности придает нравственному строю Китайцев механический характер и вместе с тем оставляет нетронутыми главные национальные пороки» [3, с. 130].</p>	<p>«Имя этой воистину грандиозной культуры – Китай, сущность ее – окаменение, поражение человеческого духа медленной смертью» [10, с.585].</p> <p>«Вот люди, в самом деле умертвившие дух и поклонившиеся букве, форме, плоти, обряду, жертвоприношению, пользе, практическому расчету, безгранично презирающие все неопределенное, вольное, творческое, подвижное, разрушающее окаменелую форму во имя свободного, вечно мятежного духа» [10, с. 593].</p>

На наш взгляд, это не совсем так. Мережковский, действительно, заимствует ряд фактов и даже положений из лекции Шаванна, но тон и смысл работы француза совершенно другой.

Шаванн указывает на важнейшую роль китайской литературы (конфуцианского пятикнижия) в формировании государства и общенациональных ценностей, на ее значение для всего дальневосточного региона (поскольку все его население понимало китайскую иероглифику) в целом.

Д.С. Мережковский по Шаванну изложил некоторые факты из политической истории Цинь, содержание частей конфуцианского пятикнижия и четырехкнижия, сказал о значении экзаменов, о методе заучивания и пагубности его влияния на развитие китайской науки (математики и естественных наук), о сыновней почтительности, культе прошлого как основе национального менталитета, о морализаторском характере литературы и ее важности для Китая.

Но пафос Шаванна – пафос ученого-социолога. Он доказывает, что страну надо понимать через ее литературу. Если говорить о «желтой опасности» у Шаванна (потому что Европа уже сталкивается и еще столкнется с китайскими рабочими-мигрантами и потому что Франция исторически поддерживает христианских миссионеров в Китае), то этот тезис второстепенен, отношение к Китаю у автора вовсе не негативное, он отмечает нравственность китайцев, высокий уровень их морали и пр.

Мережковский же использует культурно-исторический материал для доказательства своей религиозно-философской концепции (так, впрочем, он делает всегда), суть которой состоит в утверждении пагубности материализма и позитивизма и необходимости нового религиозного сознания. Шаванн нигде не говорит о материализме и позитивизме китайцев и только в одном месте – о прагматизме: «...им приходилось изучать науки, но они сохраняют в них только то, что незаменимо на практике; они могут быть отличными мастерами, но сомнительно, чтобы они стали инженерами и механиками, способными к инновациям»²³ [12, с. 780].

Зато, как было показано выше, об этом много говорит В.С. Соловьев. Причем можно установить и источник тезиса о позитивизме, выстроив своеобразную цепочку: Георгиевский – Соловьев – Мережковский. Потому что именно первый говорит о «позитивизме» китайцев: «Доктрине Конфуция ... чужда метафизическая абстрактность – эта доктрина, позитивная по существу своему, рассматривает только условия земной жизни и деятельности человека, вне зависимости их от каких-либо неземных целей» [13, с. 433–434].

Для В.С. Соловьева (в отличие от С.М. Георгиевского) этот эпитет становится негативной характеристикой, у Мережковского же – переходит в прямое обличение. «Желтолицые позитивисты» более резки по тону и публицистическому накалу, нежели труд Соловьева и лекция Шаванна.

Во второй статье Д.С. Мережковского, «Грядущий Хам» (1906 г.), о Китае не говорится ничего нового; только повторен и усилен тезис из «Желтолицых позитивистов» – о материализме китайцев, который теперь толкуется как «мещанство», «сплоченная посредственность». Будущее Европы видится как

²³ Перевод К.П. Осьмининной.

«...“мир всего мира”, последняя тишина и покой небесный, Небесная империя, Срединное царство по всей земле от Востока до Запада, окончательная “кристаллизация”, всечеловеческий улей и муравейник, сплошная, облепляющая шар земной “паюсная икра” мещанства ...»²⁴. Характеристика конфуцианства и даосизма дана в том же ключе: «Духовная основа Китая, учения Лао-Дзы и Конфуция, – совершенный позитивизм, религия без Бога <... > Никаких тайн, никаких углублений и порываний к “мирам иным”. Все просто, все плоско. Несокрушимый здравый смысл, несокрушимая положительность» [14, с. 352]. Сравнение с муравейником, многократно повторенное в статье, заставляет вспомнить сравнение с «саранчой» в соловьевском «Панмонголизме».

Но тема статьи – опять же не Китай, а прогноз о грядущем хамстве как продолжении мещанства и хвала русской интеллигенции, религиозной общности как единственной силе, способной противостоять и мещанству и хамству. Знаковой фигурой, символом интеллигенции здесь для Мережковского становится Герцен; отсюда отсылки к его сочинениям, в том числе о Китае: «Срединное царство – царство вечной середины, вечной посредственности, абсолютное мещанство – “царство не Божие, а человеческое”, как определяет опять-таки Герцен общественный идеал позитивизма» [14, с. 353].

Но можно найти в «Грядущем хаме» отзвуки и Соловьевских идей, причем не только из «Китая и Европы», но уже и из «Трех разговоров о войне, прогрессе и конце всемирной истории».

Прежде всего, их роднит «пророческий» пафос высказываний.

Идеал мещанства, указываемый Мережковским, осуществлен в повести Соловьева антихристом, объединившим народы земли и устроившим «всеобщий мир», «всеобщую сытость»²⁵.

Само название статьи Мережковского, эпитет из которого неоднократно в ней повторяется («грядущий Князь мира сего, Грядущий Хам», «Грядущий Хам», «Хама Грядущего победит»), отсылает к эпитету, данному Соловьевым антихристу: «На этой стадии грядущий человек представляет еще не много характерного и оригинального»²⁶, «Главным кандидатом был негласный член ордена – “грядущий человек”»²⁷. С.Н. Сыромятников в статье «Русская философия» (1900) употребил словосочетание «грядущий Х»²⁸, И.В. Корецкая увидела в названии переключку с «Грядущими гуннами» В.Я. Брюсова.

По-прежнему Мережковский говорит о «китаизации», «Китайской Стене», «желтой опасности», «желтых людях», хотя геополитическая тема во второй статье не является главной. Вывод же ее отсылает к самой сути учения

²⁴ См.: Мережковский Д.С. Грядущий Хам // Мережковский Д.С. В тихом омуте. М.: Сов. писатель, 1991. С. 354–355 [14].

²⁵ См.: Соловьев В. С. Три разговора. С. 205.

²⁶ Там же. С. 198.

²⁷ Там же. С. 203.

²⁸ Сигма <С.Н. Сыромятников> Русская философия // Новое время. 1900/ 5 (18) марта. № 8628. Благодарим М.В. Максимова за указание на статью.

Соловьева, к софианству: «И когда это совершится, тогда русская интеллигенция уже перестанет быть интеллигенцией, только интеллигенцией, человеческим, только человеческим разумом, тогда она сделается Разумом Богочеловеческим, Логосом России, как члена вселенского тела Христова, новой истинной Церкви – уже не временной, поместной, греко-русской, а вечной, вселенской Церкви Грядущего Господа, Церкви св. Софии, Премудрости Божией, Церкви Троицы нераздельной и неслиянной, – церкви не только Отца и Сына, но Отца, Сына и Духа Св.» [14, с. 376].

И, наконец, еще одно «глубинное» сходство Соловьева и Мережковского: Китай важен им не сам по себе, а как один из аргументов в доказательстве основной идеи. У Соловьева это распространение вселенского христианства: «Если мы, европейский христианский мир, будем также верны себе, т.е. верны вселенскому христианству, то Китай не будет нам страшен, мы же завоюем и дальний Восток, не силой оружия, а тою силой духовного притяжения, которая присуща исповеданию полной истины и которая действует на души человеческие, к какому бы племени они не принадлежали» [3, с. 150]. У Мережковского это идея религиозного обновления («...лишь в грядущем христианстве заключена сила, способная победить мещанство и хамство грядущее»²⁹) и той же «новой истинной Церкви», что и у Соловьева.

К соловьевскому осуждению национализма Мережковский вернулся в годы первой мировой войны, на вечере памяти философа (14 ноября 1916 г.): «Он знал, как никто, что абсолютного национализма нельзя преодолеть ничем, кроме *абсолютного человечества*»³⁰.

В эмиграции, в трилогии «Иисус Неизвестный», которую считал своей итоговой, «главной книгой», он процитировал строки из поэмы «Три свидания» (1898 г.), из стихотворений «Нильская дельта» (1898 г.), «Das Ewig-Weibliche» (1898 г.), из трактата «Смысл любви». Авторитетом Соловьева подкрепляется важность египетских штудий, рассуждения о вечноженственном и о поле. Мережковский дает следующие характеристики Соловьеву; один из «мудрецов и поэтов», «таинственный русский пророк», «русский ученик Платона», «его христианский ученик», один из «трах великих пророков Матери»³¹.

Соотношение религиозно-философских систем Соловьева и Мережковского в том или ином аспекте рассматривается в работах Е.А. Андрущенко, Н.В. Анненковой, П.П. Гайденко, А.Ф. Лосева, О.А. Коростелева, М.Ю. Красильниковой и Ю.В. Наумова, Э.Я. Мозговой. О.А. Коростелев, анализируя историю вопроса, критические высказывания Мережковского о Соловьеве, за-

²⁹ См.: Мережковский Д.С. Грядущий Хам // Мережковский Д.С. В тихом омуте. М.: Сов. писатель, 1991. С. 353 [14].

³⁰ См.: Мережковский Д.С. Было и будет. Дневник. 1910–1914; Невоенный дневник. 1914–1916. М.: Аграф, 2001. С. 396 [15].

³¹ См.: Мережковский Д.С. Тайна Трех: Египет и Вавилон; Тайна Запада: Атлантида-Европа // Мережковский Д.С. Собрание сочинений: в 20 т. Т. 14. М.: Дмитрий Сечин, 2017. С. 16, 47, 362, 461, 482 [16].

ключает, что первый стал воспринимать последнего как «единомышленника» лишь в эмиграции³².

З.Н. Гиппиус отрицала влияние Соловьева на Мережковского: «Д.С. никогда не читал его пристально, между идеями обоих были совпадения иногда, но именно совпадения, как бы встречи ... идея Вселенской Церкви не была у него заимствована Д.С., она к последнему пришла совершенно самостоятельно и даже не вполне с соловьевской совпадала» [17, с. 207].

Однако П.П. Гайденко указывает: «Мистико-романтическое учение В.С. Соловьева о половой любви как пути к спасению, к воссоединению человека с Богом, любви-влюбленности, которая должна всегда оставаться платонической, – вот один из источников нового культа, который пытались осуществить Мережковские и Философов» [2, с. 330].

Представляется, что идею Завета «Духа-Матери», Третьего Завета, можно сопоставить с идеей Вселенской Церкви, учением о Вечной Женственности Соловьева; есть общее и в рассуждении о богочеловеке и богочеловечестве. Роднит мыслителей и интерес к гностицизму: Соловьев писал о нем в энциклопедию Ф.А. Брокгауза и И.А. Эфрона³³, Мережковский излагал гностические идеи в романах «Юлиан Отступник», «Леонардо да Винчи», трактате «Иисус Неизвестный».

Возможно, следует говорить не о прямом влиянии, а о параллельном развитии, схожем направлении пути, при общей ориентированной на европейскую философскую мысль (в «китайском» случае, - на французскую).

Зато на другого культурфилософа Серебряного века, Вяч. Иванова, влияние Соловьева несомненно. Об этом писали М.Н. Грабар, М.Н. Громов, В.Б. Микушевич, В.А. Никитин, В.В. Николаенко, Г. Обатнин, С.П. Пургин.

Проявляется оно и в китайской теме. Здесь также можно привести соответствия между «Китем и Европой» Соловьева и статьей Иванова «Россия, Англия и Азия» (1915 г.) (см. табл. 2).

Как видно, последнее совпадение – не только с Соловьёвым, но и с Мережковским и даже с Георгиевским, который в конце «Принципов жизни Китая» также выражал надежду на христианизацию Азии.

Интересно, что Вяч. Иванов предлагает союз России и Англии как спасение от желтой опасности. Б.В. Межуев считает, что Соловьев в последний период своей жизни видел в Британской Империи «реальное воплощение» «всемирного объединения»³⁴, так что сходство можно увидеть и в геополитических концепциях двух мыслителей.

³² См.: Коростелев О.А. Круг Мережковских о Вл. Соловьёве до революции и в эмиграции // Соловьёвские исследования. 2018. Вып. 3(59). С. 74–85.

³³ См.: Соловьёв В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 10, с. 323–328.

³⁴ См.: Межуев Б.В. Владимир Соловьёв и Британская империя // Соловьёвские исследования. 2003. Вып. 6. С. 32 [20].

Таблица 2.

В.С. Соловьев «Китай и Европа»	Вяч. Иванов «Россия, Англия и Азия»
«Но все эти опасности частного и мирного нашествия желтой расы ничтожны в сравнении с предстоящим развитием государственного и военного могущества Срединной Империи вследствие усвоения китайцами всех новейших усовершенствований европейской техники» [3, с. 96].	«Стена, которую Европа может противопоставить желтой опасности – Китаю, должна быть живою стеной двуединой белой азиатской державы» [18, с. 379].
«Как саранча неисчислимы» [19, с. 288].	«Только в Германии да еще в Китае народное сознание есть сознание муравейника: общий биологический разум и общая биологическая воля движут в них из невидимых центров весь множественный состав, соподчиняя все его части и молекулы принципу изначала и естественной данной и лишь совершенствуемой собственном человеческим творчество природной организации» [18, с. 379].
«Если мы, европейский христианский мир, будем также верны себе, т.е. верны вселенскому христианству, то Китай не будет нам страшен, мы же завоюем и дальний Восток, не силой оружия, а тою силой духовного притяжения, которая присуща исповеданию полной истины, и которая действует на души человеческие, к какому бы племени они не принадлежали» [3, с. 150].	«Ибо внутренний духовный смысл желтой опасности есть дехристианизация Европы, ее обращение к истокам ветхозаветной азиатской веры и мудрости. И отвратить эту опасность может лишь духовное единение христианских народных сознаний на почве самой Азии» [18, с. 380].

Откликаясь на отдельное издание «Петербурга» рецензией «Вдохновение ужаса» (1916 г.), Иванов увидел в романе Андрея Белого Соловьевский след. Как указывает Г. Обатнин, «тема апокалиптического панмонголизма, стала одной из основных для этой рецензии, причем она тесно связана с переживаем ужаса, организующего, по мысли Иванова, роман в целом»³⁵.

Как и Д.С. Мережковский, Вяч. Иванов был знаком с В.С. Соловьевым (их беседа описана у О. Дешарт), в «Автобиографическом письме» называл «покровителем» своей музыки и «исповедником» своего сердца. В статье «О значении Владимира Соловьева и о судьбах нового религиозного сознания» (1911, позднее

³⁵ См.: Обатнин Г. Иванов-мистик. М.: Новое литературное обозрение, 2000. С. 131 [21].

название – «Религиозное дело Владимира Соловьёва») он характеризовал Соловьёва как «наставника строгого и вождя надежного»³⁶, определяя его огромное значение для русской культуры: «Итак, само понятие нового религиозного создания идет от Вл. Соловьёва, – как от него же идут и все другие лозунги, и определения наших позднейших религиозных исканий» [22, с. 339].

Обратимся теперь к художественной прозе.

Влияние и «Краткой повести об антихристе», и событий боксерского восстания можно найти в рассказе В.М. Дорошевича «Богиня»³⁷. Дорошевич был в Китае. В 1897 г. В качестве корреспондента газеты «Одесский листок» он совершил кругосветное путешествие на судне «Ярославль» с заходом во Владивосток и Шанхай. Спустя три года, в разгар восстания, он вернулся к китайской теме и написал для газеты «Россия» несколько очерков («Китай», «На Восток!»), фельетонов («Г-жа Цивилизация», «Приготовление миссионеров»), статью «“Обновление Китая”», ряд «китайских» сказок (где осуждаются российские порядки под видом китайских) и рассказ «Богиня».

Очерки, основанные на личных воспоминаниях, в целом соответствуют определенному настрою русского общества по отношению к восстанию боксеров. Как указывает Б.В. Межуев, вовсе не все приветствовали наше участие в европейской войне с Китаем. Если консервативные публицисты «Московских новостей» и призывали к «разделу Китая», то консервативное же «Новое время» А.С. Суворина считало, что не следует «таскать каштаны из огня»³⁸ ради англичан и ссориться с китайцами. Такую позицию занимала и либеральная «Россия» в лице А.В. Амфитеатрова и В.М. Дорошевича. Их статьи, сказки и фельетоны полны осуждения грабительской европейской политики и сочувствия к китайцам.

На этом фоне резко выделяется рассказ «Богиня», где описывается как раз осуществившаяся «желтая угроза» – захват Парижа «бесчисленной армией китайцев» в 2100 году: «Это был конец того великая движения, которое вспыхнуло на Востоке ровно 200 лет тому назад, в 1900 году»³⁹. Согласно с соловьевским тезисом о китайской жестокости, Дорошевич описывает именно зверства завоевателей: «Китайцы неслись по улицам, забежали в дома, резали мужчин и насиловали женщин, со смехом перерезая им горло и любуясь трепетанием тела, которым только что наслаждались» [24, с.173–174]. Уничтожаются достижения цивилизации, произведения искусства, из которых в конце концов остается только статуя Венеры Милосской.

³⁶ См.: Иванов В.И. Религиозное дело Владимира Соловьёва // Иванов В.И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 337 [22].

³⁷ Благодарим Д.Д. Николаева, который указал нам на наличие китайской темы в произведениях Дорошевича и Амфитеатрова. См.: Дорошевич В.М. Богиня // Россия. 1900. 16 сент. № 501. С. 2.

³⁸ См.: Межуев Б.В. Забытый спор. О некоторых возможных источниках «Скифов» Блока // Соловьёвские исследования. 2002. Вып. 5. С. 204 [23].

³⁹ См.: Амфитеатров А.В., Дорошевич В.М. Китайский вопрос. М.: Типография Товарищества И.Д. Сытина, 1901. С. 166 [24].

Ровно за неделю до «Богини», 9 сентября, в «России» была напечатана большая статья А.В. Амфитеатрова о В.С. Соловьеве. Дорошевич с Амфитеатовым в то время были не только лучшими сотрудниками газеты, но и хорошими друзьями; поэтому близость публикаций – еще одно доказательство влияния именно Соловьева на Дорошевича в этом рассказе.

Русско-японская война 1904–1905 гг. снова подняла вопрос о «желтой опасности», и тень Соловьева легла на страницы рассказа В.В. Вересаева «Под кедрами»⁴⁰. Вересаев про профессии врач, был мобилизован в действующую армию в июне 1904 г. и с августа 1904 по декабрь 1905 г. находился при военно-полевом госпитале. Он участвовал в боях при Шахе, в Мукденском сражении, в отступлении в Манчжурии. Таким образом, в рассказе «Под кедрами» (1906 г.) отразились реальные впечатления. Описана ночевка в «горной деревушке», фанзы и молельня с поломанными статуями божеств («страшными, свирепыми и смешно бессильными») и с росписью на стене. Это женская фигура: «<...> казалось, она писана цветным воздухом. В этой воздушности красок, в изящном наклоне головки, в бестелесной и хрупкой, слегка изогнутой фигуре была своеобразная, упадочно-болезненная, но неудержимо покоряющая красота» [25, с.57]. Уже эти строки полемичны по отношению к тезису о бесплодности китайской культуры. Далее капитан, герой рассказа Вересаева, прямо цитирует Соловьевского «Дракона» и явно иронизирует, приводя образы из «Трех разговоров»: «желтая опасность, нашествие новых гуннов, японо-китайский богдыхан в Париже...»⁴¹. Будущее видится совсем по-другому: «может быть, именно он, этот чуждый мир, прошедши наши муки, искания и сомнения, претворит их в великую, божественную тишину»⁴².

В художественной прозе А. Белого идеи Соловьева выразились опосредованно: размышления, скорее, не о Китае, а о панмонголизме, и не о внешнем, а о внутреннем. О панмонголизме в «Петербурге» (1913–1914 гг.) писал еще Р.В. Ивановым-Разумник и затем многие литературоведы. Конкретно же о Китае в романе говорится немного. Несколько раз повторена фраза «проволновался Китай и пал Порт-Артур». В автобиографическом романе «Крещеный китаец» (1927 г.) отец героя награжден вынесенным в заглавие эпитетом. А. Белый упоминает книги: «И–Кинг» («И–цзин»); «Середину и Постоянство» Конфуция («Чжун Юн», «[Учение] о срединном и неизменном пути», приписываемое Цзы Ся, ученику Конфуция); «Лаодцы» («Дао-дэ-цзин» Лао-цзы). В целом восприятие Китая у Белого согласуется скорее с традицией Милля–Герцена–Мережковского, чем с Соловьевской: «очень размеренный, все бы сказали: ме-

⁴⁰ См.: Вересаев В.В. Рассказы о японской войне. М.: Изд-во Моссовета «Новая Москва». 1927. 66 с. [25].

⁴¹ Там же. С.57.

⁴² Там же.

щанский Китай, из обычаев света, законов и правил, наполнивши правила все иным содержанием, взятым – у Лейбница, у Пифагора, у Лаоцзы»⁴³.

И наконец, поэзия. Здесь наследником идей Соловьева является В.Я. Брюсов. Начинаящего поэта не мог не заинтересовать⁴⁴ великий философ, столь язвительно сделавший его, Брюсова, известным. Э. Молодяков считает, что «в 1900-1901 гг. Брюсов вообще близок к тому, чтобы назвать Вл. Соловьева своим учителем»⁴⁵, но привлекает поэта не учение о «вселенском христианстве», не софиология, а «исторические оценки и политические прогнозы философа, причем в неразрывном единстве с его поэзией»⁴⁶.

В черновике к стихотворению «Брань народов» из «Tertia virgilia» (1900 г.), как указывают комментаторы, поставлен эпитаф из «Краткой повести об антихристе», и в этой связи очень интересна датировка стихотворения: 18 августа 1899 г. (может быть, эпитаф был поставлен позднее?).

После поражения боксерского восстания Брюсов пишет «Солдатушек» (1902 г.) стилизацию строевой песни, где выражается намерение «шпаками» «закидать» «Китай»⁴⁷. Русско-японская война сначала вызывает у него патриотическое воодушевление. В первой строфе стихотворения «К Тихому океану» (1904) он упоминает сны о Южном море, в рецензиях весны-лета 1904 г. пишет, что мировое положение России зависит от того, «будет ли она в XX веке владычицей Азии и Тихого океана»⁴⁸, что история ближайших веков будет решаться на берегах Великого океана, что «пустыни по Амуру станут житницами мира, нищий Китай – Крезом XXI века»⁴⁹. Стихотворение «Грядущие гунны» (1905 г.) обыкновенно толкуется как предчувствие революции, но А.И. Кобзев и В.В. Сербиненко⁵⁰ видят здесь и развитие темы «Панмонголизма» в ситуации русско-японской войны.

В 1905 г. Брюсов работает над статьей «Метерлинк-утешитель (о “желтой опасности”»)», где спорит с великим драматургом, сомневающимся в реальности «желтой угрозы». Положения из рукописи затем вошли в опубликованную статью «Новая эпоха во всемирной истории» (1913 г.). То есть все межвоенное десятилетие Брюсова волнуют геополитические вопросы и решает он их в духе Соловьева. Он пишет, что между Западом и Востоком возможны лишь

⁴³ См.: Белый А. Крещеный китаец. М.: Панорама, 1992. С. 25–26 [26].

⁴⁴ О влиянии Соловьева на раннего Брюсова писала С.К. Кульюс (см.: Кульюс С.К. Ранний Брюсов о поэзии и философии Вл. Соловьева // А. Блок и его окружение. Блоковский сборник. VI. Тарту, 1985. С. 51–65).

⁴⁵ См.: Молодяков В.Э. Образ Японии в Европе и России второй половины XIX – начале XX веков. М.: Институт востоковедения РАН, 1996. С.128 [27].

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ См.: Брюсов В.Я. Мировое состязание. Политические комментарии. 1902–1924. М.: АИРО–XX, 2003. С. 55 [28].

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же. С. 80.

⁵⁰ Кобзев А.И., Сербиненко В.С. Из наследия русского философа Вл. Соловьева // Проблемы Дальнего Востока. 1990. № 3. С. 182–187.

«открытая война или скрытое соперничество»⁵¹, что на смену «борьбы народов» придет «соперничество союзов государств, целых рас и особых культур»⁵². И естественно, в статье упоминается и «желтая опасность», и имя Вл. Соловьева, которого Брюсов называет «искренним прозорливцем». Предостережение из статьи: «В опасности окажутся наши лучшие достижения, и Шекспир, и Рафаэль, и Платон, которых захотят заменить стихами Саади, картинами Утамаро, мудростью Конфуция»⁵³ перекликается со строками из стихотворения «Проснувшийся Восток» (1911 г.), где Брюсов призывает «стать на страже мира», «за лики гордые Шекспира, за Рафаэлевых мадонн»⁵⁴.

И наконец, в декабре 1914 г., будучи военным корреспондентом «Русских ведомостей», Брюсов сочиняет «Китайские стихи», часть которых публикует в «Опытах по метрике и ритмике, по евфонии и созвучиям, по строфике и формам» (1918 г.).

В форме Брюсов продемонстрировал прием параллелизма; источником сведений о китайском стихосложении стала «Иллюстрированная всеобщая история литературы» (1905 г.) И. Шерра (книга хранится в библиотеке поэта).

Но содержание одного из опубликованных стихотворений созвучно соловьевскому видению Китая:

Все дни – друг на друга похожи;
Так муравьи – одинаково серы.
Знай заветы – работать, чтить старших и голос Божий,
Завяжи узел – труда, почтенья, веры⁵⁵.

У Шерра можно почерпнуть похожие толкования, в общем духе западного (в данном случае – немецкого) видения Китая: «... здесь все гладко, скромно, проникнуто трезвостью, филистерством, посредственностью, так как “добродетель заключается в середине”...» [30, с. 15–16]; «отношения между родителями и детьми отличаются сердечностью, и как для родителей считается священной обязанностью воспитать детей, так и для детей священный долг – заботиться о престарелых родителях» [30, с. 16–17].

Но образ «муравья» соотносится и с «саранчой» Соловьева; о «благополучном муравейнике» и «сознании муравейника» через год напишет Вяч. Иванов. А главное – «Китайские стихи» написаны в период войны. То есть к образу Китая, и шире – дальневосточной цивилизации Брюсов обращался в период возможной геополитической опасности, в том числе и «желтой». И здесь невозможно обойтись без воспоминания о пророчествах В.С. Соловьева.

⁵¹ См.: Брюсов В.Я. Мировое состязание. Политические комментарии. С. 109.

⁵² Там же. С. 107.

⁵³ Там же. С. 115.

⁵⁴ Там же. С. 103.

⁵⁵ См.: Брюсов В.Я. Опыты по метрике и ритмике, по евфонии и созвучиям, по строфике и формам (Стихи 1912–1918 гг.). М.: Геликон, 1918. С.70 [29].

Представляется чрезвычайно интересной гипотеза Б.М. Межуева о том, что в «Скифах» спустя много лет отразилось противостояние идей С.Н. Сыромятникова (Э.Э. Ухтомского) и В.С. Соловьёва. Но в любом случае, Китай в «Скифах» не упоминается.

По нашему мнению, лучшие стихи о Поднебесной в Серебряном веке написали поэты, не испытывавшие влияния В.С. Соловьёва: К.Д. Бальмонт и Н.С. Гумилев. Данный факт также является одним из свидетельств влияния мыслителя на современников. Наряду с совпадением ряда важнейших характеристик китайской культуры у Соловьёва и публицистов и культурфилософов его времени, отсутствие образа Китая в поэзии младосимволистов также, как ни странно, говорит об этом влиянии.

Список литературы

1. Соловьёв В.С. Россия и Европа // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 5. СПб.: Просвещение, <1911-1914>. С.82-147.
2. Гайденок П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.
3. Соловьёв В.С. Китай и Европа // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. СПб.: Просвещение, <1911-1914>. С.99-158.
4. Соловьёв В.С. Япония // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. СПб.: Просвещение, <1911-1914>. С.159-179.
5. Соловьёв В.С. Из философии истории // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. СПб.: Просвещение, <1911-1914>. С.346-368.
6. Соловьёв В.С. Враг с Востока // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 5. СПб.: Просвещение, <1911-1914>. С.452-456
7. Вл.С. [Путешествие на Восток Е.И.В. Государя Наследника Цесаревича <...>] // Вестник Европы. 1894. № 9. С. 395-398.
8. Соловьёв В.С. Три разговора // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 10. СПб.: Просвещение, <1911-1914>. С. 81-222.
9. Соловьёв В.С. По поводу последних событий // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 10. СПб.: Просвещение, <1911-1914>. С.222-229.
10. Мережковский Д.С. Желтолицы позитивисты // Мережковский Д.С. Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы. СПб.: Наука, 2007. С. 584-599.
11. Андрущенко Е.А. Властелин «чужого»: текстология и проблемы поэтики Д.С. Мережковского. М.: Водолей, 2012. 248 с.
12. Chavannes M.E. Role social de la literature chinoise // Revue politique et littéraire, 1893. № 52. P. 774-782.
13. Георгиевский С.М. Принципы жизни Китая. СПб.: Типография И.Н. Скороходова, 1888. 532 с.
14. Мережковский Д.С. Грядущий Хам // Мережковский Д.С. В тихом омуте. М.: Сов. писатель, 1991. С. 350-377.
15. Мережковский Д.С. Было и будет. Дневник. 1910-1914; Невоенный дневник. 1914-1916. М.: Аграф, 2001. 512 с.
16. Мережковский Д.С. Тайна Трех: Египет и Вавилон; Тайна Запада: Атлантида-Европа // Мережковский Д.С. Собрание сочинений: в 20 т. Т. 14. М.: Дмитрий Сечин, 2017. 897 с.
17. Гиппиус З.Н. Дмитрий Мережковский // Гиппиус З.Н. Живые лица. Воспоминания. Тбилиси: Мерани, 1991. С. 164-351.

18. Иванов В.И. Россия, Англия и Азия // Иванов В.И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 377–380.
19. Соловьев В.С. Стихотворения. М.: Изд. С. Соловьева, 1915. 359 с.
20. Межуев Б.В. Владимир Соловьев и Британская империя // Соловьевские исследования. 2003. Вып. 6. С. 27–36.
21. Обатнин Г. Иванов-мистик. М.: Новое литературное обозрение, 2000. 240 с.
22. Иванов В.И. Религиозное дело Владимира Соловьева // Иванов В.И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 337–345.
23. Межуев Б.В. Забытый спор. О некоторых возможных источниках «Скифов» Блока // Соловьевские исследования. 2002. Вып. 5. С. 191–215.
24. Амфитеатров А.В., Дорошевич В.М. Китайский вопрос. М.: Типография Товарищества И.Д. Сытина, 1901. 176 с.
25. Вересаев В.В. Рассказы о японской войне. М.: Изд-во Моссоведа «Новая Москва». 1927. 66 с.
26. Белый А. Крещеный китаец. М.: Панорама, 1992. 240 с.
27. Молодяков В.Э. Образ Японии в Европе и России второй половины XIX – начале XX веков. М.: Институт востоковедения РАН, 1996. 184 с.
28. Брюсов В.Я. Мировое состязание. Политические комментарии. 1902–1924. М.: АИРО–XX, 2003. 224 с.
29. Брюсов В.Я. Опыты по метрике и ритмике, по евфонии и созвучиям, по строфике и формам (Стихи 1912–1918 гг.). М.: Геликон, 1918. 202 с.
30. Шерр И. Иллюстрированная всеобщая история литературы. М.: Издание С. Скирмунта, 1905. 568 с.

References

1. Solov'ev, V. S. *Rossiya i Evropa* [Russia and Europe], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy: v 10 t., t. 5*. [The Works in 10 vol.. vol.5]. Saint-Petersburg, <1911–1914>, pp. 82–147.
2. Gaydenko, P.P. *Vladimir Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Soloviev and philosophy of the Silver age]. Moscow, 2001. 472 p.
3. Solov'ev, V. S. *Kitay i Evropa* [China and Europe], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy: v 10 t., t. 6*. [The Works in 10 vol.. vol.6. Saint-Petersburg, <1911–1914>, pp. 99–158.
4. Solov'ev, V. S. *Yaponiya* [Japan], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy: v 10 t., t. 6*. [The Works in 10 vol.. vol.6]. Saint-Petersburg, <1911–1914>, pp. 159–17.
5. Solov'ev, V. S. *Iz filosofii istorii* [From the philosophy of history], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy: v 10 t., t. 6*. [The Works in 10 vol.. vol.6]. Saint-Petersburg, <1911–1914>, pp. 346–368.
6. Solov'ev, V. S. *Vrag s Vostoka* [The enemy from East], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy: v 10 t., t. 5*. [The Works in 10 vol.. vol.5]. Saint-Petersburg, <1911–1914>, pp. 452–456.
7. V.I.S. *Vestnik Evropy*, 1894, no. 9, pp. 395–398.
8. Solov'ev, V. S. *Tri razgovora* [The three conversations], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy: v 10 t., t. 10*. [The Works in 10 vol.. vol.10]. Saint-Petersburg, <1911–1914>, pp. 81–222.
9. Solov'ev, V. S. *Po povodu poslednikh sobytii* [About the recent events], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy: v 10 t., t. 10*. [The Works in 10 vol.. vol.10]. Saint-Petersburg, <1911–1914>, pp. 222–229.
10. Merezhkovskiy, D.S. Zheltolitsye pozitivisty [The yellow-faced positivists], in Merezhkovskiy, D.S. *Vechnye sputniki. Portrety iz vseмирной literatury* [The eternal companion. The portraits from world literature]. Saint-Petersburg, 2007, pp. 584–599.
11. Andrushchenko, E.A. *Vlastelin «chuzhogo»: tekstologiya i problemy poetiki D.S. Merezhkovskogo* [The lord of the «stranger»: the textual and poetic problems of D.S. Merezhkovsky]. Moscow, 2012. 248 p.
12. Chavannes, M.E. Role social de la literature chinoise, in *Revue politique et littéraire*, 1893, no. 52, pp. 774–782.

13. Georgievskiy, S.M. *Printsipy zhizni Kitaya* [The principles of life in China]. Saint-Petersburg, 1888. 532 p.
14. Merezhkovskiy, D.S. *Gryadushchiy Kham* [The Coming Ham], in Merezhkovskiy, D.S. *V tikhom omute* [Still waters run deep]. Moscow, 1991, pp. 350–377.
15. Merezhkovskiy, D.S. *Bylo i budet. Dnevnik. 1910–1914; Nevoennyi dnevnik. 1914–1916* [It was and will be. Diary. 1910–1914; Non-military diary. 1914–1916]. Moscow, 2001. 512 p.
16. Merezhkovskiy, D.S. *Tayna Trekh: Egipet i Vavilon; Tayna Zapada: Atlantida-Evropa* [The secret of the Three: Egypt and Babylon; The secret of West: Atlantis- Europe], in Merezhkovskiy, D.S. *Sobranie sochineniy v 20 t., t. 14* [The Works in 20 vol., vol. 14]. Moscow, 2017. 897 p.
17. Gippius, Z.N. Dmitriy Merezhkovskiy [Dmitry Merezhkovsky], in Gippius, Z.N. *Zhivye litsa. Vospominaniya* [The living person. Memory lane]. Tbilisi, 1991, pp. 164–351.
18. Ivanov, V.I. *Rossiya, Angliya i Aziya* [Russia, England and Asia], in Ivanov, V.I. *Rodnoe i vselenskoe* [Native and universal]. Moscow, 1994, pp. 377–380.
19. Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya* [The Poems]. Moscow: Izdanie S. Solov'eva, 1915. 359 p.
20. Mezhuev, B.V. *Solov'evskie issledovaniya*, 2003, issue 6, pp. 27–36.
21. Obatnin, G. *Ivanov-mistik* [Ivanov-mystic]. Moscow, 2000. 240 p.
22. Ivanov, V.I. *Religioznoe delo Vladimira Solov'eva* [Religious work of Vladimir Solovyov], in Ivanov, V.I. *Rodnoe i vselenskoe* [Native and universal]. Moscow, 1994, pp. 337–345.
23. Mezhuev, B.V. *Solov'evskie issledovaniya*, 2002, issue 5, pp. 191–215.
24. Amfiteatrov, A.V., Doroshevich, V.M. *Kitayskiy vopros* [The Chinese question]. Moscow, 1901. 176 p.
25. Veresaev, V.V. *Rasskazy o yaponskoy voyne* [The stories about the Japanese war]. Moscow, 1927. 66 p.
26. Molodyakov, V.E. *Obraz Yaponii v Evrope i Rossii vtoroy poloviny XIX – nachale XX vekov* [The image of Japan in Europe and Russia of the second half of the XIX-early XX centuries]. Moscow, 1996. 184 p.
27. Belyy, A. *Kreshchenyy kitaets* [The baptized chinese]. Moscow, 1992. 240 p.
28. Bryusov, V.Ya. *Mirovoe sostyazanie. Politicheskie kommentarii. 1902–1924* [The world competition. Political commentary. 1902–1924]. Moscow, 2003. 224 p.
29. Bryusov, V.Ya. *Opyty po metrike i ritmike, po evfonii i sozvuchiyam, po strofike i formam (Stikhi 1912–1918 gg.)* [The experiments on the metric and rhythm, evgenii and harmonies, strafica and forms (Poetry 1912–1918)]. Moscow, 1918. 202 p.
30. Sherr, I. *Illyustrirovannaya vseobshchaya istoriya literatury* [The illustrated general history of literature]. Moscow, 1905. 568 p.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1(091); 165.9
ББК 87.3(2); 87.25

ТИМОФЕЙ ИВАНОВИЧ РАЙНОВ – ИСТОРИК РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ¹

С.С. ИЛИЗАРОВ

Институт истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова РАН
ул. Балтийская, д.14, г. Москва, 125315, Российская Федерация
E-mail: sinsja@mail.ru

В.А. КУПРИЯНОВ

Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники
имени С.И. Вавилова РАН
Университетская наб., 2, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская федерация
E-mail: nonignarus-artis@mail.ru

Исследуется история написания «Очерков по истории русской философии 50–60-х годов», принадлежащих перу историка естествознания, литературоведа и философа Тимофея Ивановича Райнова (1890–1958). Показывается оригинальность методологии Т.И. Райнова как на фоне историографии истории русской философии, так и в более широком контексте историко-философской программы немецкого классического идеализма. Указывается, что основой методологии историко-философских работ XIX– начала XX в., вне зависимости от их национальной и схоларной принадлежности, служил подход, наиболее ясно выраженный в гегелевской историко-философской концепции. Суть такого метода исследований предполагает либо полную элиминацию социально-психологических аспектов истории мысли, либо же относит их ко вторичным, «фоновым» элементам исторического развития философии. Показано, что очерки истории русской философии Т.И. Райнова представляют собой одну из первых попыток применения идеи социальной обусловленности знания, предвосхитившей научную программу современной социологии научного познания. Выявлено, что в основе методологии Т.И. Райнова лежит социологическое учение Э. Дюркгейма, а именно его концепция механической и органической солидарности, на основе которой Райнов рассматривает социальные условия, определившие показываемую им специфику философии 1850–1860-х гг. Приводится сравнение интерпретации Райновым философии рассматриваемого периода и аналогичных подходов, представленных в известных трудах Г.Г. Шпета, Б.В. Яковенко, Э.Л. Радлова и А.И. Введенского. Важной частью исследования является реконструкция биографии Т.И. Райнова до революции 1917 г. На основе архивных источников проводится реконструкция биографического контекста написания работы и предлагается ее датировка. В исследовании использован традиционный инструментарий истории и истории философии: методы архивного поиска, исторической реконструкции и герменевтики текстов.

Ключевые слова: историография истории философии, социологическое учение Дюркгейма, социология знания, немецкий идеализм, философия истории русской философии

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

TIMOFEY IVANOVICH RAINOFF AS A HISTORIAN OF RUSSIAN PHILOSOPHY

S.S. ILIZAROV

S.I. Vavilov Institute for the history of science and technology of the RAS
14, Baltiyskaya u. 1., Moscow, 125315, Russian Federation
E-mail: sinsja@mail.ru

V.A. KUPRIYANOV

Saint-Petersburg branch of S.I. Vavilov Institute for the history of science and technology of the RAS
2, Universitetskaya nab, Saint-Petersburg, 199034, Russian Federation
E-mail: nonignarus-artis@mail.ru

The essay deals with history of creation of the «Outlines of the history of Russian philosophy of the 50–60s» written by T.I. Rainov (1890–1958), a historian of natural science, literary scholar and a philosopher. The authors show specificity of T.I. Rainov's methodology both against the background of the historiography of Russian philosophy and in the broader context of the historical-philosophical program proposed by the German classical idealism. It is indicated that the basis of the methodology of historical and philosophical works of the 19th – early 20th centuries, regardless of their national and scholarship, was the approach most clearly expressed in the Hegelian historical and philosophical concept. The essence of this research method involves either the complete elimination of the socio-psychological aspects of the history of thought, or it relates them to secondary, “background” elements of the historical development of philosophy. It is shown that T.I. Rainov's essays on the history of Russian philosophy represent one of the first attempts to apply the idea of social conditioning of knowledge, anticipating the scientific program of modern sociology of scientific knowledge. It is revealed that the basis of the methodology of T.I. Rainov is the sociological doctrine of E. Durkheim, namely his concept of mechanical and organic solidarity, on the basis of which Rainov examines the social conditions that determined the specificity of the philosophy of the 1850-1860s shown by him. The comparison of Rainov's interpretation of the philosophy of the period under consideration and similar approaches presented in the famous works of G.G. Shpeta, B.V. Yakovenko, E.L. Radlova and A.I. Vvedensky. An important part of the study is the reconstruction of T.I. Rainov before the revolution of 1917. On the basis of archival sources, the biographical context of the writing of the work is reconstructed and its dating is proposed. The study used the traditional tools of history and the history of philosophy: methods of archival search, historical reconstruction and hermeneutics of texts.

Key words: *historiography of the history of philosophy, sociological doctrine of Durkheim, sociology of knowledge, German idealism, philosophy of history of Russian philosophy*

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.2.043-058

Оригинальный мыслитель и разносторонний ученый Тимофей Иванович Райнов (1890–1958) – философ, психолог, литературовед, историк философии, историк науки, науковед, востоковед, экономист, социолог, юрист, библиограф и т.д. – ныне почти забыт. Между тем творческое наследие Т.И. Райнова, в значительной мере еще не опубликованное и включающее крупные монографические исследования, позволяет ставить его в первый ряд выдающихся отечественных гуманитариев первой половины XX в. Причем по ряду направлений труды Т.И. Райнова до сих пор не утратили научной актуальности. Это относится к един-

ственной и первой в своем роде фундаментальной монографии по истории естественно-научных знаний в средневековой Руси – «Наука в России XI–XVII веков. Очерки по истории донаучных и естественно-научных воззрений на природу» (1940 г.). Новаторская статья Т.И. Райнова «Волнообразные колебания творческой продуктивности в развитии западноевропейской физики XVIII и XIX веков», изданная в 1929 г. на английском языке в журнале *Isis*, стала провозвестником направления ретроспективной наукометрии. Российскими кантоведами оказалась напрочь забыта или не замечена монография Т.И. Райнова столетней давности «Теория искусства Канта в связи с его теорией науки», как, впрочем, и другие его труды по философии и истории философии.

Т.И. Райнов родился 29 июля 1890 г. в крестьянской семье в селе Кольчево Аккерманского уезда Бессарабской губернии, основанном в XIX в. задунайскими болгарам². До революции его отец Иван Андреевич владел посевной и усадебной землей, размер которой, видимо, был не велик. Со временем И.А. Райнов стал мелким служащим в городе Болграде, подрабатывая сдельной работой. Семья Райновых в начале XX в. проживала в Болграде на улице Инзовской в доме № 114.

По словам Райнова, он начал зарабатывать с 13–14 лет, давая уроки. Сам он учился сперва в начальной школе, затем с мая 1900 г. на земскую стипендию в гимназии императора Александра III в Болграде, полный восьмилетний курс которой завершил в июне 1909 г. с золотой медалью, показав при этом особые успехи в математике и языках. В образовании и самообразовании Райнова огромную роль сыграло обильное самостоятельное чтение; он, как сам указал в автобиографии, читал много и без какого-либо «внешнего руководства».

После завершения гимназического курса Райнов в июле 1909 г. был зачислен на физико-математическое отделение Санкт-Петербургского университета. Но вскоре передумал и в сентябре того же года поступил на инженерно-строительное отделение Санкт-Петербургского политехнического института императора Петра Великого. Но и здесь пробыл недолго. В сентябре 1910 г. поступил на историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университе-

² См. подробнее: Илизаров С.С. Райнов Тимофей Иванович: Материалы к биобиблиографии. М.: Янус-К. 2017. 192 с. (Сер. «Российские историки науки и техники»). Вып. IX [1] Здесь впервые опубликована работа «Рыцарь красного луча. К психологии творчества К.А. Тимирязева» и ряд других сочинений Т.И. Райнова, а также содержится полная библиография трудов и литература о нем. См. также более поздние работы С.С. Илизарова о Т.И. Райнове: Илизаров С.С. Архив Т.И. Райнова: история, содержание, лакуны // Роль архивов в информационном обеспечении исторической науки. М.: Этерна, 2017. С. 436–447 [2]; Илизаров С.С. Историк науки и деятель книжной культуры Т.И. Райнов: материалы к биобиблиографии // Библиография. 2017. 1 (408). Январь–февраль. С. 64–82 [3]; Илизаров С.С. Тимофей Иванович Райнов о научном ландшафте России эпохи Василия Васильевича Докучаева // История наук о Земле: Вып. 6. М.: Акколитъ, 2017. С. 139–145 [4]; Илизаров С.С. Человек книги Тимофей Иванович Райнов // Библиокодевание. 2017. Т. 66, № 4. С. 411–421 [5]; Илизаров С.С. Т.И. Райнов – ИИИТ АН СССР: к истории написания статьи «Декарт и русское естествознание XVIII века» // Архив истории науки и техники. Вып. VI (XV). М.: Янус-К, 2018. С. 75–90 [6]; Илизаров С.С. Т.И. Райнов. Декарт и русское естествознание XVIII века (публикация С.С. Илизарова и И.Р. Грининой) // Архив истории науки и техники. Вып. VI (XV). М.: Янус-К, 2018. С. 5–74 [7].

та. Спустя два года, 27 сентября 1912 г., он подал ректору университета прошение о переводе на юридический факультет. В одном из вариантов автобиографии, составленной в Комакадемии в 1935 г., имеется пояснение Райнова: «регулярно учиться не мог вследствие главным образом материальных причин. Выйдя в 1911 г. из числа студентов, сдал в 1915 г. государственные экзамены экстерном по юридическому факультету в Петербургском университете», поскольку не мог быть оставлен на кафедре философии из-за расхождений с профессорами А.И. Введенским и И.И. Лапшиным в отношении Канта³. В автобиографии, написанной в 1945 г. при поступлении в Институт истории естествознания АН СССР, он счел необходимым отметить, что в университете проходил курс обучения на трех факультетах – физико-математическом, историко-филологическом и юридическом, а также подчеркнул, что «больше всего обязан 3 своим профессорам: Б.А. Тураеву (востоковедение), А.С. Лаппо-Данилевскому (методология и история русской науки) и Д.Н. Овсяннико-Куликовскому (психология научного мышления)». В университете Т.И. Райнов слушал также лекции А.И. Введенского по философии и психологии, М.И. Туган-Барановского по политической экономике, И.И. Кауфмана по статистике и др. Несмотря на кажущуюся неровность и аритмичность в образовании, Райнов получил разностороннюю профессиональную подготовку, позволявшую в последствии неоднократно менять исследовательские направления и каждый раз при этом демонстрировать глубину знаний и оригинальность мысли и теоретического инструментария.

Становление Райнова как ученого происходило, прежде всего, под воздействием методологической и социологической школы Лаппо-Данилевского, семинарий которого он активно посещал в течение четырех лет, а также участвовал в известных домашних пятничных приемах своего учителя. С Овсяннико-Куликовским и его семьей Райнова связывали особо близкие личные отношения. Через него Райнов испытал мощное воздействие так называемой харьковской лингвистической школы А.А. Потебни–Д.Н. Овсяннико-Куликовского, которую сегодня точнее было бы называть особым философско-культурологическим направлением. В архивном фонде Райнова сохранились конспекты сочинений и лекций Овсяннико-Куликовского. Жизни и анализу научного наследия учителя Райнов посвятил несколько исследований, в том числе статью «“Психология творчества” Д.Н. Овсяннико-Куликовского. К 35-летию его научно-литературной деятельности. Введение в феноменологию творчества», опубликованную в 1914 г. в Харькове в сборнике «Вопросы теории и психологии творчества». Восхищение ученика и преданность своим учителям Райнов пронес через всю свою жизнь. Так, получив разрешение Лаппо-Данилевского, он посвятил ему свою статью «К учению о суждении с точки зрения чистой логики», опубликованную в 1913 г. в «Вестнике психологии криминальной антропологии и педологии». К 25-летию ученой деятельности своего учителя Т.И. Райнов в «Жур-

³ АРАН. Ф. 425. Оп. 2. Д. 197. Л. 5; Ф. 518. Оп. 5. Д. 124. Л. 1–2.

нале Министерства народного просвещения» в 1915 г. опубликовал статью «О философских взглядах и педагогических приемах А.С. Лаппо-Данилевского».

Т.И. Райнов был очень одаренным и талантливым человеком, испытавшим мощное воздействие своих великих учителей, но все равно удивительно рано, уже в 1911 г., то есть в первые студенческие годы, всего через пару лет после окончания гимназии, своей самостоятельной философской статьей «Лирика научно-философского творчества» в харьковском сборнике «Вопросы теории и психологии творчества» он заявил о себе как о вполне сложившемся исследователе. В этом сборнике публиковались работы В.Г. Короленко, Д.Н. Овсяннико-Куликовского, Ф.И. Буслаева, А.Л. Погодина, И.И. Лапшина, С.Л. Франка, П.К. Энгельмейера, Е.В. Аничкова, А.И. Белецкого, М.О. Гершензона и др. В период 1911–1916 гг. у Райнова вышли здесь пять сочинений. Другим изданием, в котором Райнов публиковался и где выступил главным образом с серией обзорно-аналитических рефератов по проблемам современной постановки логического учения о суждениях, теории познания, выполнил обзор содержания международного ежегодника по философии культуры «Логос», рассмотрел труды А. Введенского, В. Виндельбанда, Э. Дюркгейма, И. Изорского, Н. Лосского и др., был известный журнал «Вестник психологии, криминальной антропологии и педологии», издававшийся в Санкт-Петербурге с 1904 по 1919 г. под редакцией В.М. Бехтерева и В.С. Серебrenикова. Наряду с оригинальными трудами по общей, экспериментальной и педагогической психологии, зоопсихологии, гипнотизму, криминальной антропологии и общественной психологии, здесь регулярно публиковались работы по фундаментальным философским проблемам, авторами которых выступали многие известные русские философы и социологи – Е.А. Бобров, К.Ф. Жаков, Ф.Ф. Зелинский, Н.О. Лосский, Л.А. Саккетти, Н.И. Кареев, П.А. Сорокин и др. Дорогу в «Вестник...» Райнову проложил Овсяннико-Куликовский, который преподавал также и в знаменитом бехтеревском Психоневрологическом институте.

Райнов успел войти как равный в русский интеллектуальный мир эпохи культурного ренессанса как раз накануне его крушения. Перед революцией он имел прочный багаж из двадцати с лишним крупных работ, публиковавшихся, кроме вышеназванных, в таких значимых изданиях, как «Вестник Европы», «Журнал Министерства народного образования», сборник «Новые идеи в философии» и др. Т.И. Райнов для многих современников был авторитетным разносторонним исследователем, ученым-эрудитом, интересным и глубоким собеседником и корреспондентом. Общение с ним было значимо для таких разных людей, как Г.Г. Шпет, Г.А. Челпанов, П.К. Энгельмейер, Б.В. Яковенко, А.В. Васильев, а в дальнейшем – Дж. Сартон и Ф. Даннеман, В.И. Вернадский, В.Л. Комаров, Э.Л. Радлов, В.Ф. Асмус, В.П. Зубов, М.А. Гуковский, Н.И. Конрад, И.Ю. Крачковский, Л.С. Берг, Б.Е. Райков. Со студенческих лет близкими друзьями Т.И. Райнова были Н.Д. Кондратьев и П.А. Сорокин.

После окончания университета Райнов в 1916 г. был призван на военную службу и определен рядовым 1-го Пехотного запасного полка, расквартиро-

ванного в Петрограде. Солдатская служба в полковой канцелярии не очень его обременяла, позволяла читать и писать. Сразу же после Октябрьского переворота, получив по зрению формальное освобождение от воинской обязанности, Райнов уехал к жене, служившей земским врачом в селе Каменка Херсонской губернии. На протяжении трех–четырёх месяцев, с конца 1917 по начало 1918 гг., он жил в этом селе и там перенес сыпной тиф, осложнённый менингитом. Оправившись от болезни только в начале весны 1918 г., переехал с женой на место ее новой службы в село Станислав, а затем, спустя полтора–два месяца, – в волостной центр село Шестерню той же Херсонской губернии. В 1918 и 1919 гг., по словам Райнова, он занимался сельским хозяйством, видимо, подрабатывал частными уроками, помогая жене в деле обеспечения амбулатории оборудованием, посудой, керосином и проч., выезжал в Екатеринослав и Кривой Рог.

В 1919 г., после установления в тех краях Советской власти, он поступил на службу преподавателем обществоведения и социальной психологии на Высшие педагогические курсы в Кривом Роге. Поскольку Шестерня находилась недалеко от места службы, в условленные для проведения занятий дни из Кривого Рога за Райновым присылались лошади. Так он прожил до 1923 г., до переезда в Москву. В эти годы, «в эти ужасные и все же прекрасные годы», по собственным словам Райнова, когда жизнь доходила «до обоих крайних полюсов нашего существования», спасаясь вместе с женой от хаоса и бед гражданской войны, разрухи и голода, он постоянно и каждодневно занимался литературной работой, преимущественно в области литературоведения и психологии творчества. По воспоминаниям его жены Е.Б. Беньямович-Райновой, в Шестерне существовал литературный кружок, состоявший из местных жителей, певца Ленинградской оперы и пианистки Киевской консерватории: «Раз в неделю мы собирались, чаще всего у нас. Душой кружка был Тимофей Иванович и, как пишет наш старый друг – участница кружка, “Т. И. был в полном смысле “живой водой” не только для Шестерни”»⁴.

Шестернянский период творческой жизни Райнова был чрезвычайно продуктивен. Хотя какая-то часть его бумаг оказалась «в один особенно тяжелый день» сожжена «во время набегов махновцев, белых, зеленых и др. банд»⁵, перебравшись в Москву он привез с собой огромное количество набросков, завершённых статей, курсов лекций, рукописи книг о А.А. Потебне, К.А. Тимирязеве, П.Л. Лаврове, Ф.И. Тютчеве; рукопись до сих пор не изданной большой монографии «Жизнь и творчество Д.Н. Овсяннико-Куликовского». В этом же «шестернянском портфеле» находилась рукопись его очерков по истории русской философии 1850–1860 годов, первые две части которой впервые публикуются ниже.

Автограф книги «Очерки по истории русской философии 50–60-х годов» хранится в личном фонде Т.И. Райнова в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки. Это рукопись объемом в 93 листа, со следами автор-

⁴ АРАН. Ф. 1634. Оп. 1. Д. 324.л. 59 об.–60.

⁵ Там же. Л. 78.

ского редактирования, но не датированная. Нет никакого сомнения, что она создана до переезда в Москву, поскольку все тексты Райнова этого периода написаны с использованием старой дореформенной орфографии. После смерти Райнова его жена последние годы своей жизни посвятила сохранению, систематизации, описанию его бумаг, уточнению времени их создания и имен. Самые важные тексты были тщательно перепечатаны на машинке. В печатном варианте книги «Очерки по истории русской философии 50–60-х годов» в самом конце в квадратных скобках рукой Е.Б. Райновой карандашом указаны даты: [1919–1920 гг.]. Однако при внимательном изучении архива Райнова не находится достоверных следов его работы над историей русской философии в данный период. Их нет ни среди рукописей, ни в нескольких сохранившихся блокнотах – рабочих тетрадях Райнова, которые он вел в шестернянский период, с 1918 по 1922 гг. В этих тетрадях имеются выписки из работ В. Бёльше, В. Гааке, Ч. Дарвина, П.Л. Лаврова, Дж. Лёба, И.И. Мечникова, И.П. Минаева и др.; содержатся краткие наброски и довольно пространные тексты на темы: «Очарование прошлого», «Субстанция или процесс», «Об энергии», «Пределы употребления понятия процесса», «К вопросу о смысле понятия электрона», «Явление и смысл», «Законы сохранения», «Эволюция и революция в науке», «Об эстетике Толстого» и т.п. Интересен сравнительно большой текст «Разговор о сочувствии», построенный в форме диалога–беседы Платона, Демокрита, Аристотеля и Канта. Но изучение и разработка им вопросов истории русской философии совершенно не просматривается. Напрашивается вывод: эта работа была им написана ранее, либо еще в Петрограде, либо в самое первое время пребывания на херсонщине, после того как он оправился от перенесенного тяжелого заболевания. В пользу этой версии есть несколько аргументов прямого и косвенного характера. Во-первых, многие ранние публикации Райнова так или иначе были посвящены историко-философским сюжетам. Во-вторых, все имеющиеся в «Очерках по истории русской философии 50–60-х годов» ссылки на литературу не позднее 1916–1917 гг. И, наконец, летом 1918 г. в поисках выхода из жизненного тупика, способа заработка и проч. он побывал в Одессе, городе, в котором невозможно было найти преподавательскую работу, но который переживал издательский бум. Рассказывая о своих неудачных попытках получить в Одессе место преподавателя не только в высших, но и в средних, включая частные гимназии, учебных заведениях, в письмах к жене он сообщал: «Литературные дела лучше. В журнале “Объединение” принципиально приняты мои очерки русской философии (из Лаврова), листов на 5–6. У меня их настоятельно просили сейчас, и я обещал, что скоро доставлю их, но, конечно, после обработки их дома»⁶. Речь шла о журнале, издававшемся в Одессе с 1918 г. под редакцией Н.М. Осиповича и А.С. Юшкевича. Нельзя не обратить внимание на практически точное совпадение размеров «Очерков...»: летом 1918 г. они составляли 5–6 листов, вариант публикуемый в журнале «Соловьевские исследо-

⁶ ОР РГБ. Ф. 441. Карг. 14. Д. 18. Л. 6 об.

вания» также около 6 листов (= 5,6 а.л.). И еще один момент: Райнов, описывая жене, как устроился в Одессе на даче у Овсяннико-Куликовских, сообщал: «Сегодня мы устраиваем здесь литературную фабрику. О[всяннико]-К[уликовский] будет писать внизу, а я уж поближе к небу. Хочу написать здесь вчерне о философских влияниях 60-х годов для “Объединения”»⁷.

В 1922 г. Т.И. Райнов через своего приятеля Ф.И. Витязева, руководившего кооперативным издательством «Колос», получил письмо от Б. В. Яковенко, приглашавшего участвовать в возобновляемом журнале «Логос». (Кстати, в выпуске «Логоса» за 1914 г. Райнов опубликовал разбор новейших сочинений Харальда Хёффдинга и Эмиля Ласка.) Это письмо не сохранилось, но из ответа Райнова от 5 сентября 1922 г. ясно, что Яковенко предлагал подготовить обзор современной русской философской литературы с 1915 г. Райнов предложение отклонил, ссылаясь на свое незнание современной литературы: «С состоянием и общим духом русской филос. литературы наших дней Вы, вероятно, знакомы: невеселая картина. Отрадно только оживление интереса к историко-философским задачам. Помимо Радловской и Шпетовской историй русской философий, выйдут: история русской эстетики (Радлова), книжка о Лопатине, Л. Данилевском, Овс. Куликовском, Потемне, Сквороде, Розанове (Флоренском) и пр.». Таким образом, степень своего незнания Райнов несколько преувеличивал. В письме к Яковенко имеется еще один важный пассаж, подтверждающий наше мнение о более ранней датировке «Очерков по истории русской философии». Своему корреспонденту он сообщал: «Написал я за это время, с 1918 г., следующее: 1. “К психологии личности и мышления Лаврова” (уже вышло, ст. 1918 г.) 2. “Жизнь и деятельность Овсяннико-Куликовского” – книга листов до 20: выйдет к Рождеству в “Колосе”. 3. “А.А. Потемня” – книжка листа в 3-4, выйдет в октябре в “Колосе”. 4. “О личном достоинстве” – социально-психологический очерк листа в 2½, выйдет в Питере в составе какого-то научного сборника»⁸.

Время написания «Очерков по истории русской философии 50–60-х гг.» относится к периоду активного развития историографии истории русской философии, когда в России и за рубежом в свет выходят известные, ставшие сегодня классическими работы Э.Л. Радлова, Г.Г. Шпета, Б.В. Яковенко, А.И. Введенского, Е.А. Боброва, П.Н. Милокова, Т. Масарика, А. Койре, Г.В. Флоровского, Д.И. Чижевского. Рассматриваемый период можно по праву считать временем зарождения истории русской философии как самостоятельного раздела философии. Труды упомянутых авторов, а несколько позднее и работы В. В. Зеньковского, Н.О. Лосского и советских историков русской философии определили характер современного восприятия русской философии XVIII–XIX вв., заложили основу историографического канона в области истории отечественной философской мысли. На фоне ярких и философски продуманных исследований Б.В. Яковенко, Г.Г. Шпета, Э.Л. Радлова и других упомянутых авторов очерк Райнова

⁷ ОР РГБ. Ф. 441. Карт. 14. Д. 18. Л. 9–9 об.

⁸ АРАН. Ф. 1634. Оп. 1. Д. 369. Л. 2–3.

выделяется своей методологической оригинальностью и творческой новизной в освещении известных и в целом хорошо изученных страниц из истории русской мысли XIX в. Попытаемся дать характеристику историко-философской методологии, применяемой Т.И. Райновым, и те общие выводы, которые она позволила ему сделать в отношении рассматриваемого им периода.

Хотя зарождение истории философии как проблемной области и даже научной дисциплины относится еще к периоду античности⁹, современные историко-философские исследования сложились преимущественно под влиянием немецкой идеалистической философии начала XIX в.¹⁰, что в силу ее заметного влияния в России особенно важно для русской историко-философской традиции. В России в конце XIX – начале XX в. активно переводились труды немецких историков философии (К. Фишера, В. Виндельбанда, Ф. Ибервега, Р. Фалькенберга, К. Форлендера, Э. Целлера), а русские авторы историко-философских работ зачастую при написании собственных трудов опирались на немецкие пособия и руководства, причем в некоторых случаях таковые работы оказывались не более чем компиляциями соответствующих немецких источников. Таким образом русская философствующая публика усваивала не только общие схемы европейского историко-философского процесса и оценки тех или иных философских концепций, но и приобщалась к тем методологическим подходам, которые господствовали в указанных пособиях и затем служили основой для их самостоятельных историко-философских исследований. Суть такого рода методологической установки отражена во вводной части «Лекций по истории философии» Г.В.Ф. Гегеля. Согласно Гегелю, предметом истории философии является прогрессирующее развитие истины в многообразии ее проявлений в частных философских учениях. Развитие философских систем представляет собой поступательное определение *Идеи*. «Я утверждаю, – пишет немецкий мыслитель, – что если мы освободим основные понятия, выступившие в истории философских систем, от всего, что относится к их внешней форме, к их применению к частным случаям и т.п., если возьмем их в чистом виде, то мы получим различные ступени определения самой идеи в ее логическом понятии. Если, наоборот, мы возьмем логическое поступательное движение само по себе, мы найдем в нем поступательное движение исторических явлений в их главных моментах; нужно только, конечно, уметь распознать эти чистые понятия в содержании исторической формы» [10, с. 92]. То есть суть метода историко-философского, как и в целом историко-научного познания (а философию Гегель, как известно, также считает наукой), заключается в отделении собственно логического содержания науки от ее внешнего бытия. В целом познание истории науки заключается в выявлении исторического развития истины. «Кто изучает историю физики, математики, – указывает философ, – тот знакомится также и с самой физикой, математикой и т.д.» [10, с. 93]. Внешняя история при таком подходе

⁹ См.: Жмудь Л.Я. Зарождение истории науки в античности. СПб.: РХГИ, 2002. 424 с. [8].

¹⁰ См.: From Hegel to Windelband: Historiography of Philosophy in the 19th Century. Pluder V., Hartung G. (eds.). Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015. 247 p. [9].

оказывается вторичной, поскольку она имеет значение только лишь в контексте содержательной стороны истории науки и направлена на прояснение внеучных условий исторического развития и распространения знаний.

Для методологии историко-философского исследования из сказанного следует вывод о том, что задача истории философии состоит в исследовании развития содержательной стороны философии. Поэтому собственно исторические, «преходящие» стороны историко-философского процесса либо полностью элиминируются из исследования, либо же им отводится роль «внешнего» обрамления в истории поступательного прогрессирующего развития философской истины (как это можно видеть у Гегеля). В данном контексте, необходимо, однако, сделать оговорку, что таковой подход к историко-философским, как и в целом к историко-научным исследованиям, оказался в целом доминирующим для этих дисциплин в XIX–XX вв., несмотря на национальную и схолярную принадлежность того или иного автора. Чтобы в этом убедиться достаточно беглого просмотра классических обзорных трудов как по истории философии, так и по истории естественных наук, принадлежащих перу Э. Маха, Э. Бутру, П. Таннери, У. Хьюэлла, П. Дюэма, Ф. Даннемана, Э. Брейе, У. Гатри, Б. Рассела, Ф. Коплстона, А. Койре и др. Тем не менее, как мы указали, представляется, что для историографии истории русской философии особенно принципиальным оказалось методологическое влияние немецкой идеалистической традиции с ее весьма строгим разделением внешней и внутренней истории философии и акцентом на рассмотрение содержания истории философии из нее самой. Таковы в конечном счете столь известные и влиятельные историко-философские труды К. Фишера и В. Виндельбанда¹¹.

В рассматриваемом контексте представленный очерк Т.И. Райнова выглядит оригинальным и новаторским не только в своих содержательных интерпретациях весьма примечательного периода истории русской философии, но и в своих методологических основах. В конце концов можно утверждать, что именно новаторский подход к методологии историко-философского исследования обусловил и те весьма оригинальные выводы, которые Райнов предлагает в данной работе. О своей основной методологической установке Райнов прямо заявляет, называя свой подход «социально-психологической точкой зрения». При рассмотрении истории философии ученый исходит «из основного факта» – «социологического типа русского мыслителя», каковым он считает тип «широкой натуры», или широкого и разностороннего мыслителя-дилетанта, порожденного слабо дифференцированной культурой, в которой совмещаются разные общественно-трудовые функции. Говоря более современным языком, речь идет об обществах общинного типа с неразвитым разделени-

¹¹ Об историко-философской концепции К. Фишера в контексте немецкой историографии истории философии (см.: Рукавишников А.Б. Куно Фишер как историк философии // Между метафизикой и опытом: материалы коллоквиума «Влияние немецкой философии на русскую философию с XIX века до начала XX века и дальнейшее развитие философии в Германии и в России» / под ред. Д.Н. Разеева СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 42–60 [11]).

ем труда. Русское общество рассматриваемого периода Райнов считает *переходным* от архаического общинного типа к обществу с высокой дифференциацией труда. Порождением типа общества, в котором дифференциация еще слабо развита, но прогресс социальной жизни уже приводит к ее постепенному усилению, Райнов считает научное творчество рассматриваемых им мыслителей – И. М. Сеченова, Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова, А.А. Потебню, И.В. Киреевского, А.С. Хомякова, П.Л. Лаврова, Н.К. Михайловского, Д.И. Писарева, В.Б. Антоновича, П.Д. Юркевича, В.Н. Карпова, О.М. Новицкого, С.С. Гогоцкого, М.И. Владиславлева и М.М. Троицкого. Очерк распадается на две взаимосвязанные части – аналитическое изложение черт психологии упомянутых мыслителей и исследование содержания их мышления. В таковой постановке проблемы можно обнаружить отражение психологических теорий начала прошлого века (Т. Липпса, Р. Лотце), которые были хорошо известны Райнову еще со студенческих лет, когда он обучался на кафедре философии Санкт-Петербургского университета. Причем основные черты содержания мышления философов 50–60-х гг. XIX в. (реализм, смешанный с идеализмом, антропологизм и связанный с ним утилитаризм и индивидуализм) Райнов ставит в зависимость от особенностей их психологического типа (гетерономия и догматизм мышления, философствование «по поводу», несамостоятельность и неоригинальность по отношению к западным влияниям и экстенсивность труда при его слабой интенсивности), который сам, в свою очередь, оказывается порождением социального строя того времени – «элементарного типа русской социальной дифференциации». То есть особенности философствования вместе с самой главной его чертой – теоретическим содержанием философии – оказываются обусловлены особенностями общественных отношений, в которых оно происходило. Райнов прямо в этой связи заявляет, что философия упомянутых мыслителей интересна как отражение «общественной физиономии эпохи». Именно под таким углом зрения автор рассматривает философскую мысль.

Очевидно, что в данном случае мы встречаемся с совершенно иной стратегией историко-философского исследования, чем та, которая была заявлена в программе немецкого идеализма и оказалась столь влиятельной для отечественной методологии и историографии истории философии начала XX в. В советский период представление о социальной детерминированности знания было практически незыблемой догмой историографии истории философии, поэтому даже современному российскому читателю эта точка зрения вполне знакома. Тем не менее позиция Райнова представляется интересной и теоретически продуктивной, прежде всего, благодаря той конкретной социальной теории, которую он кладет в основание своего подхода. Она позволила автору очерка избежать грубого редуционизма и линейности в интерпретации отношений между знанием и социально-экономическими отношениями. В публикуемой ниже второй части очерка ученый ссылается на работы Г. Зиммеля («О социальной дифференциации. Социологические и психологические исследования») и Э. Дюркгейма («О разделении общественного труда»), с которыми, очевидно, он

мог познакомиться, участвуя в семинариях А. С. Лаппо-Данилевского¹². Нам представляется, что влияние Дюркгейма в данном случае является определяющим¹³: Райнов проецирует социальную концепцию Дюркгейма на русское общество рассматриваемого периода, в результате чего учение о солидарности французского социолога становится методологической основной исторического очерка русской философии. Понятие общества со слабой трудовой дифференциацией полностью соответствует дюркгеймовским понятиям сегментарного общества и механической солидарности. Собственно, Райнов этого факта и не скрывает, называя русское общество 50–60-х гг. сегментарным в смысле Дюркгейма. В конечном счете можно уверенно сказать, что очерк Райнова посвящен «философской» мысли общества, находящегося на переходе от примитивного, архаичного и доиндустриального этапа развития. Как известно, различая общества механической и органической солидарности, Дюркгейм в качестве основной черты указывал на разделение труда. Как полагал французский социолог, в обществах коллективистского типа, в которых превалирует репрессивное право, традиционализм и религия, отсутствуют разделение труда и развитый индивидуализм. Особенно влияние Дюркгейма прослеживается в той части работы, где Райнов рассуждает об индивидуализме как характеристике содержания мышления русских мыслителей 50–60-х гг., отвечая при этом на вопрос о том, почему при слабой социальной дифференциации философам этого периода был свойствен индивидуализм (это часть 11 очерков). Райнов буквально повторяет мысли Дюркгейма о том, что при усилении дифференциации общества в нем возрастает степень индивидуализации. Главной мыслью Дюркгейма было, как известно, доказательство тезиса, что с увеличением разделения труда наблюдается повышение уровня солидарности общества, иными словами – разделение трудовых функций в обществе способствует его единству. Именно эту мысль Райнов и проводит в своей работе, когда пишет, например, что «чем больше в таком обществе специализированных функций, тем многочисленнее возможные между ними комбинации».

Такой оригинальный для русской историко-философской литературы подход позволяет Райнову создать интересную интерпретацию философии рассматриваемого периода. Как известно, историография истории русской философии начала прошлого века (в трудах Э.Л. Радлова, А.И. Введенского, Б.В. Яковенко) трактовала период 50–60-е гг. XIX в. как время распространения материализма и появления первых ростков позитивизма после длительного, почти полувекового господства в России немецкого идеализма, по преимуществу философских систем Шеллинга и Гегеля. Действительно, общественная жизнь того времени наполнена полемикой за и против материализма и ниги-

¹² Об истории семинария А. С. Лаппо-Данилевского и в целом его социологических взглядах см.: Малинов А.В. Социологическое наследие А.С. Лаппо-Данилевского: исследования и материалы. СПб.: РХГА, 2017[12]; Илизаров С.С. Историк науки Т.И. Райнов – ученик А.С. Лаппо-Данилевского // Клио. 2013. № 12. С. 136–140 [13].

¹³ На Э. Дюркгейма Райнов дважды ссылается в важных методологических разделах в своей работы.

лизма, с которым ассоциировалось молодое тогда поколение публицистов и писателей (Н.А. Добролюбов, Н.Г. Чернышевский, Д.И. Писарев, М.А. Бакунин и др.). Свообразие и оригинальность подхода Райнова сказывается, на наш взгляд, прежде всего в том, что обе стороны этой полемики он рассматривает в качестве единой социальной группы, обладающей одним и тем же философским мировоззрением и характеризующейся, несмотря на свои, казалось бы, расхождения, едиными для всех своих членов особенностями психологии и содержания мысли. Причем такая интерпретация распространяется также и на старшее поколение русских философов, в частности на представителей славянофильства (И.В. Киреевского и А.С. Хомякова). С этой точки зрения вопрос о том, какие собственно философские направления доминировали в общественном сознании России в тот или иной период, отходит на второй план. Если работы Радлова, Введенского, Яковенко, а затем Лосского, Зеньковского и даже советских историков философии ориентированы на исследование характера распространения философии в России и внутреннего развития ее содержания, при этом специфические особенности русской философии (как, например, онтологизм, или религиозно-этическая направленность мысли) остаются своего рода *qualitates occultae*, то Райнов предлагает аналитическое выявление основных черт философии и их конкретизацию через исследование социально-психологической обусловленности философских идей и концепций. Можно сказать в связи этим, что во многом Райнов предвосхитил исследовательскую программу столь распространенной сегодня социологии науки (STS) – области, рассматривающей социальные контексты производства научного знания (применительно к философии уместно упомянуть работы Р. Коллинза и Т. Лукмана).

Для иллюстрации сказанного обратим внимание на ряд известных работ по истории русской философии. Например, в статье «Судьбы философии в России» А. И. Введенский, характеризуя распространение в России материалистической философии в 1860-х гг., указывает, что это произошло под влиянием Германии, где идеализм сменился материализмом в силу внутренних особенностей развития философской и научной мысли. Как указывает философ, «главной причиной возникновения и распространения материализма в Германии оказывается упадок философского мышления в кругах, заинтересованных естествознанием»¹⁴. История университетов (собственно социальный контекст развития философии) рассматривается Введенским в качестве аспекта, который лишь сопровождает собственное имманентное развитие философской мысли. Таков же и подход Радлова, который, однако, социальным аспектам истории философии внимания практически не уделяет, характеризуя процесс развития русской философии как повторение внутреннего движения философии Запада. «В Германии, – пишет Радлов, – падению гегельянства способствовал Фейер-

¹⁴ См.: Введенский А.И. Судьбы философии в России // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии / сост., вступ. ст., примеч. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. Сердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. С. 57 [14].

бах и левое гегельянство; то же произошло и у нас. Наиболее ярко увлечение Фейербахом сказалось на антропологизме *Н.Г. Чернышевского* и *М.А. Антоновича*» [15, с. 112]. Подход же Б. В. Яковенко также не предполагает обращения к внешней стороне истории философии, в силу чего его изложение истории русской философии 1850–1860-х гг. *de facto* повторяет то, что было сказано Введенским и Радловым. В результате, говоря о внешнем контексте трансформации русской философии от идеализма к материалистическим и позитивистским направлениям, Яковенко указывает лишь на факт связи этой перемены с «общественным пробуждением русской интеллигенции» и «широким движением в пользу общественно-политической эмансипации»¹⁵. В этом смысле независимо от своей философской принадлежности указанные авторы воспроизводят высказанный немецкими идеалистами подход, предполагающий вторичность социально-психологических контекстов развития философии.

Тем не менее в историографии истории русской философии можно указать на концепцию, отчасти методологически близкую к той, которая была предложена Райновым. На наш взгляд, таковым следует признать известный очерк Г.Г. Шпета¹⁶. Главной идеей Шпета, на основе которой выстраивается изложение истории русской философии в опубликованной части «Очерка развития русской философии», является концепция последовательной смены типов интеллигенции: церковной, правительственной и оппозиционной. В данном случае также можно говорить об акцентуации социального контекста истории знаний, поскольку судьбы философии при таком понимании оказываются обусловлены типологией социальных групп, особенностями их менталитета и положения в общей структуре общества, а сам характер философствования в конечном счете детерминирован способом их образования.

История русской философия как самостоятельная дисциплина насчитывает уже более ста лет – со времени публикации шестой части «Истории философии» архимандрита Гавриила (1840 г.). Можно уверенно говорить, что за это время сложилась устойчивая историографическая традиция рассмотрения русской философии, в которой есть свои интерпретационные константы, а также определяющие тексты. Представляемые впервые очерки Т.И. Райнова удачно дополняют уже сложившуюся картину истории русской мысли 1850–1860-х гг. и, как мы полагаем, выявляют ее новые, еще не замеченные историками и философами стороны, находящиеся в тесной связи с социальным контекстом развития философии того периода.

Работа Т.И. Райнова «Очерки по истории русской философии 50–60-х годов» публикуется по машинописному экземпляру (ОР РГБ. Ф. 441. Карт. 1. Д. 21), сверенному с авторской рукописью (ОР РГБ. Ф. 441. Карт. 1. Д. 20) в соответ-

¹⁵ См.: Яковенко Б.В. Очерки русской философии // Яковенко Б.В. *Мощь философии*. СПб.: Наука, 2000. С. 766. [16].

¹⁶ Об историко-философской концепции Г.Г. Шпета см.: Куприянов В.А. Революция и интеллигенция в «Очерке развития русской философии» Г.Г. Шпета // *Философские науки*. 2019. Т. 62, № 1. С. 139–151 [17].

ствии с принятыми правилами издания исторических документов. Авторские подстрочные сноски выверены и поправлены по современным нормам.

Список литературы

1. Илизаров С.С. Райнов Тимофей Иванович: Материалы к биобиблиографии. М.: Янус-К, 2017. 192 с. (Сер. «Российские историки науки и техники». Вып. IX).
2. Илизаров С.С. Архив Т.И. Райнова: история, содержание, лакуны // Роль архивов в информационном обеспечении исторической науки. М.: Этерна, 2017. С. 436–447.
3. Илизаров С.С. Историк науки и деятель книжной культуры Т.И. Райнов: материалы к биобиблиографии // Библиография. 2017. 1 (408), январь–февраль. С. 64–82.
4. Илизаров С.С. Тимофей Иванович Райнов о научном ландшафте России эпохи Василия Васильевича Докучаева // История наук о Земле. Вып. 6. М.: Акколитъ, 2017. С. 139–145.
5. Илизаров С.С. Человек книги Тимофей Иванович Райнов // Библиотековедение. 2017. Т. 66, № 4. С. 411–421.
6. Илизаров С.С. Т.И. Райнов – ИИИТ АН СССР: к истории написания статьи «Декарт и русское естествознание XVIII века» // Архив истории науки и техники. Вып. VI (XV). М.: Янус-К, 2018. С. 75–90.
7. Илизаров С.С. Т.И. Райнов. Декарт и русское естествознание XVIII века (публикация С.С. Илизарова и И.Р. Грининой) // Архив истории науки и техники. Вып. VI (XV). М.: Янус-К, 2018. С. 5–74
8. Жмудь Л.Я. Зарождение истории науки в античности. СПб.: РХГИ, 2002. 424 с.
9. From Hegel to Windelband: Historiography of Philosophy in the 19th Century. Pluder V., Hartung G. (eds.). Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015. 247
10. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн 1. СПб.: Наука, 2006. 349 с.
11. Рукавишников А.Б. Куно Фишер как историк философии // Между метафизикой и опытом: материалы коллоквиума «Влияние немецкой философии на русскую философию с XIX века до начала XX века и дальнейшее развитие философии в Германии и в России» / под ред. Д.Н. Разеева. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 42–60.
12. Малинов А.В. Социологическое наследие А.С. Лаппо-Данилевского: исследования и материалы. СПб.: РХГА, 2017. 336 с.
13. Илизаров С.С. Историк науки Т.И. Райнов – ученик А.С. Лаппо-Данилевского // Клио. 2013. № 12. С. 136–140.
14. Введенский А.И. Судьбы философии в России // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии / сост., вступ. ст., примеч. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. Сердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. С. 26–66.
15. Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии / сост., вступ. ст., примеч. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. Сердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. С. 96–216.
16. Яковенко Б.В. Очерки русской философии // Яковенко Б.В. Мощь философии. СПб.: Наука, 2000. С. 740–842.
17. Курприянов В.А. Революция и интеллигенция в «Очерке развития русской философии» Г.Г. Шпета // Философские науки. 2019. Т. 62, № 1. С. 139–151

References

1. Iizarov, S.S. Raynov Timofey Ivanovich: Materialy k biobibliografii [I.I. Rainoff: the materials for bio-bibliography]. Moscow: Janus-K, 2017. 192 p.

2. Ilizarov, S.S. Arkhiv T.I. Raynova: istoriya, sodержanie, lakuny [T.I. Rainoff's archive: history, content, lacunae], in Rol' arkhivov v informatsionnom obespechenii istoricheskoy nauki [The Role of archives in informational procurement of the historical scholarship]. Moscow: Eterna, 2017, pp. 436–447.
3. Ilizarov, S.S. Istorik nauki i deyatel' knizhnoy kul'tury T.I. Raynov: materialy k biobibliografii [T.I. Rainoff – a historian of science and a man of book culture], in Bibliografiya, 2017, issue 1(408), Yan-var'–fevral', pp. 64–82.
4. Ilizarov, S.S. Timofey Ivanovich Raynov o nauchnom landshafte Rossii epokhi Vasiliya Vasil'evicha Dokuchaeva [Timofej Ivanovich Rainoff on the scientific landscape of Russia in the epoch of Vasily Vasil'evich Dokuchaev], in Istoriya nauk o Zemle. Vyp. 6 [History of geographical sciences. Issue 6]. Moscow: Akkolit", 2017, pp.139–145.
5. Ilizarov, S.S. Chelovek knigi Timofey Ivanovich Raynov [Timofej Ivanovich Rainoff – a man of book], in Bibliotekovedenie, 2017, vol. 66, no. 4, pp. 411–421.
6. Ilizarov, S.S. T.I. Raynov – IINT AN SSSR: k istorii napisaniya stat'i «Dekart i russkoe estestvoznaniye XVIII veka» [T.I. Rainoff – IHST AS USSR: to the history of writing of the article «Descartes and Russian XVIIIth centuries natural science»], in Arkhiv istorii nauki i tekhniki. Vyp. VI (XV) [Archive of the history of science and technology. Issue VI (XV)]. Moscow: Yanus-K, 2018, pp. 75–90.
7. Ilizarov, S.S. T.I. Raynov. Dekart i russkoe estestvoznaniye XVIII veka (publikatsiya S.S. Ilizarova i I.R. Grininoy) [T.I. Rainoff. Descartes and XVIIIth century Russian natural science (publication by S.S. Ilizarov and I.R. Grinina)], in Arkhiv istorii nauki i tekhniki. Vyp. VI (XV) [Archive of the history of science and technology. Issue VI(XV)]. Moscow: Janus-K, 2018, pp. 5–74.
8. Zhmud', L.Ya. Zarozhdeniye istorii nauki v antichnosti [The origin of the history of science in the Antiquity]. Saint-Petersburg: RKhGI, 2002. 424 p.
9. From Hegel to Windelband: Historiography of Philosophy in the 19th Century. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015. 247 p.
10. Gegel', G.V.F. Lektzii po istorii filosofii. Kn. 1 [Lectures on the history of philosophy. Book 1]. Saint-Petersburg: Nauka, 2006. 349 p.
11. Rukavishnikov, A.B. Kuno Fisher kak istorik filosofii [Kuno Fischer ad a historian of philosophy], in Mezhdru metafizikoy i opytom: materialy kollokviuma «Vliyaniye nemetskoy filosofii na russkuyu filosofiyu s XIX veka do nachala XX veka i dal'neyshee razvitiye filosofii v Germanii i v Rossii» [Between metaphysics and experience: the proceeding of the colloquium «The influence of the German philosophy on the Russian philosophy from the XIXth to the XX centuries and succeeding development of philosophy in Germany and in Russia»]. Saint-Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2001, pp. 42–60.
12. Malinov, A.V. Sotsiologicheskoye naslediye A.S. Lappo-Danilevskogo: issledovaniya i materialy [Sociological legacy by A.S. Lappo-Danilevsky: investigations and materials]. Saint-Petersburg: RKhGA, 2017. 336 p.
13. Ilizarov, S.S. Istorik nauki T.I. Raynov – uchenik A.S. Lappo-Danilevskogo [T.I. Rainoff, a historian of science, – a disciple of A.S. Lappo-Danilevsky], in Klio, 2013, no. 12, pp. 136–140.
14. Vvedenskiy, A.I. Sud'by filosofii v Rossii [The fate of philosophy in Russia], in Vvedenskiy, A.I., Losev, A.F., Radlov, E.L., Shpet, G.G. Ocherki istorii russkoy filosofii [The outline of the history of Russian philosophy]. Sverdlovsk: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta, 1991, pp. 26–66.
15. Radlov, E.L. Ocherk istorii russkoy filosofii [An outline of the history of Russian philosophy], in Vvedenskiy, A.I., Losev, A.F., Radlov, E.L., Shpet, G.G. Ocherki istorii russkoy filosofii [The outline of the history of Russian philosophy]. Sverdlovsk: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta, 1991, pp. 96–216.
16. Yakovenko, B.V. Ocherki russkoy filosofii [The outlines of the history of Russian philosophy], in Yakovenko, B.V. Moshch' filosofii [The power of philosophy]. Saint-Petersburg: Nauka, 2000, pp. 740–842.
17. Kupriyanov, V.A. Revolyutsiya i intelligentsiya v «Ocherke razvitiya russkoy filosofii» G.G. Shpeta [The Revolution and Intelligentsia in G.G. Shpet's «An Outline of the Development of Russian Philosophy»], in Filosofskie nauki, 2019, vol. 62, no. 1, pp. 139–151.

УДК 1(091); 165.9
ББК 87.3(2); 87.25

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ 50–60-х ГОДОВ¹

ТИМОФЕЙ ИВАНОВИЧ РАЙНОВ

Части первая и вторая

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

SKETCHES ON THE HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY OF THE 50-60S

TIMOFEY IVANOVICH RAINOV

Parts one and two

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

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.2.059-068

Посвящается Евгении Борисовне Беньямович

1. Введение

«Господи, твоя воля! да кто же в русском обществе думает о философских вопросах...» – восклицал в 1860 году Чернышевский². «На самом деле – вторил ему, в том же году, Страхов, – кто занимается философией, кто уважает ее? Не сделалась ли она посмешищем для толпы, не считает ли каждый своим долгом отпустить несколько шуток насчет ее и показать, что и он также умен, что считает философию вздором...»³. «Грустно сказать, а должно признаться: мы слишком непривычны к требованиям философской мысли» – свидетельствовал и Хомяков в 1859 году⁴. «Прилично писать о философии для нас дело новое» – соглашается и Писарев в 1861 году⁵.

И признание общественной непопулярности философии, и грусть по этому поводу, и сознание необходимости «прилично писать о философии» – все

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

² Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч. в 10 т. Т. 6. СПб.: Типография и Литография В.А. Тиханова, 1906. С. 204.

³ Страхов Н.Н. О значении Гегелевской философии в настоящее время // Страхов Н.Н. Философские очерки. СПб.: Типография бр. Пантелеевых, 1895. С. 4.

⁴ Хомяков А.С. О современных явлениях в области философии. Письмо к Ю.Ф. Самарину // Хомяков А.С. Полн. собр. соч. в 8 т. Т. 1. М.: Университетская типография, 1900. С. 288.

⁵ Писарев Д.И. Схоластика XIX в. // Писарев Д.И. Собр. соч. в 6 т. Т. 1. СПб.: Тип. тов. «Общественная польза», 1894. С. 363 (У Райнова неверно указан 1904 год издания – прим. ред.).

это характерно для эпохи зачинающейся свободной философской мысли. Действительно, 50–60-е годы могут быть названы началом истории философии в России. Были у нас писатели по философским вопросам и до того. Но это были редкие, редчайшие единицы, деятельность которых, замкнутая в очень тесном кругу передовой интеллигенции, не создавала даже иллюзии того, что в России существует, в общественно признанной форме, и это проявление мысли.

Галич, Велланский, Павлов, Одоевский и немногие другие мыслители первой половины XIX века были только эксцентричностями, не вызванными духовными потребностями русской среды и не находившими в ней никакого отклика. И только в 50–60 годах число этих эксцентричностей умножилось настолько, а круг людей, заинтересованных ими, расширился до такой степени, что философская деятельность стала у нас впервые более или менее заметной функцией общественного сознания. Скучны были первые проявления этой функции, да и развивалась она медленно, протекая среди взаимного недовольства писателей и читателей. Но само это недовольство было признаком того, что философское мышление сделалось общественною потребностью, к удовлетворению которой все растущие и растущие круги именно потому и не могли относиться равнодушно.

Несмотря на недовольство мыслителей 50–60 гг. равнодушием русского общества к философии, они все же пользовались его вниманием и часто – сочувствием. Ярким проявлением этого сочувствия был, например, диспут в Петербургском университете, в 1855 году, при защите Чернышевским его диссертации: «Об эстетических отношениях искусства к действительности». «Небольшая аудитория, отведенная для диспута – вспоминал впоследствии Шелгунов – была битком набита слушателями. Тут были и студенты, но, кажется, было больше посторонних, офицеров и статской молодежи. Тесно было очень, так что слушатели стояли на окнах». Идеи и защита Чернышевского вызвали восторг многочисленной и пестрой аудитории. «Это была, продолжает Шелгунов, целая проповедь гуманизма, целое откровение любви к человечеству, на служение которому призывалось искусство. Вот в чем заключалась влекущая сила этого нового слова, приведшего в восторг всех, кто был на диспуте...»⁶. Несколько позже, в 1860 году, такое же общественное одобрение вызвало выступление Лаврова, прочитавшего в Пассаже три лекции о «современном значении философии». «На лекции Лаврова, рассказывает современник, г. Пантелеев, собралась публика двух сортов: одни, уже знавшие Лаврова и весьма его ценившие, другие, и притом большинство, – послушать офицера, который будет читать о философии. Лекции Лаврова имели вполне заслуженный успех»⁷, о чем свидетельствует с большими потребностями и другая современница и слушательница Лаврова, гр. Штакеншнейдер⁸. Такова была обстановка общественного сочувствия, в которой философствовали мыслители 50–60 годов. Как

⁶ Шелгунов Н.В. Из прошлого и настоящего // Шелгунов Н.В. Собр. соч. в 3 т. Т. 2. СПб.: Изд-во О.Н. Поповой, 1904. С. 685–7. (Цитируемая Райновым фраза находится на С. 687 – прим. ред.).

⁷ Пантелеев Л.Ф. Из воспоминаний прошлого. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1905. С. 167.

⁸ Из записок Е.А. Штакеншнейдер. 1858 г. // Русский Вестник. 1901. Т. 273. Май. С. 124. (В тексте неверно указаны страницы 416–419 – прим. ред.).

поощрительно она влияла на них видно из того, что эпоха великих реформ была временем наибольшего расцвета деятельности этих мыслителей. Дух времени разверз уста одним из них, дав им возможность высказать идеи, давно выработанные, но не находившие себе доступа в печать, по цензурным и иным условиям; он дал возможность сложиться идеям других, более молодых, и порадовал их общественным сочувствием и некоторою популярностью, которую они потеряли, вместе с упадком их собственного философского творчества, когда миновались 50–60 годы и настали иные времена, иные люди.

К числу первых, представителей старшего поколения 50–60 гг., «отцов» этого времени принадлежали Карпов, Новицкий, Гогоцкий, Киреевский, Хомяков и др. Почтенный переводчик «творений» Платона, Карпов до 50-х годов проявлял весьма слабую философскую плодовитость и, кроме переводов Платона, ограничился только одним небольшим сочинением оригинального характера, да и то был учебник введения в философию. В 50-х годах он, наконец, выступил с капитальным сочинением по логике и теории познания – «Систематическим изложением логики» (1856), в котором его взгляды получили подробное развитие. Тогдашняя общественная «весна» и была, очевидно, виновницей этого позднего цветения. Таким же образом подействовала эта «весна» и на Новицкого, который до того занимался изучением и обличением раскола, дважды напечатал скучнейший и схоластичнейший курс логики и психологии, но лишь теперь нашел свое истинное призвание, – историка философии, правда, мало оригинального, но знающего и трудолюбивого: об этом свидетельствует его четырехтомное сочинение: «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований», вышедшее в 1860 году. Гогоцкий, тоже склонный, главным образом, к историко-философским занятиям, приурочил выпуск своего главного труда, многотомного философского словаря, к концу 50-х годов, тогда как основные его взгляды сложились еще в 40-х годах. Наконец, и славянофилы, мировоззрение которых вырабатывалось в кружковых спорах 30–40 годов, только теперь, в конце 50-х годов, получали возможность выступить с окончательным изложением своих философских идей. Основная в этом отношении статья Киреевского была напечатана в 1856 году, а посмертные «Отрывки» вышли в 1857 году. Соответствующие сочинения Хомякова относятся к периоду 1857–1860 гг. Эти ветераны русской философии 50–60 гг. как будто ждали смены тяжкого периода 40–50 гг. более благоприятными временами. Дожив до них и высказавши свои затаенные мысли, они исполнили свое историческое назначение – и сошли со сцены, кто раньше, кто позже, но все с чувством и мыслью: «Ныне отпускаеши раба твоего...». Их более молодые современники, пользовавшиеся гораздо большею популярностью, пережили их летами, но и для них периодом цветения были 50–60 гг. Это были Лавров, Чернышевский, Страхов, Юркевич, Троицкий, Владиславлев, Добролюбов, Писарев и др. Главные их философские сочинения относятся почти исключительно к 50–60 годам, когда их знали и более или менее справедливо ценили. Но настали другие времена – и они замолкли в философии, или их мышление получило резко-упадочный характер.

Лавров, например, почти оставил активные занятия философией, предавшись историческим занятиям и политике. Чернышевский, и до своей ссылки все дальше и дальше уходивший из философии в публицистику и политическую экономию, после этого несчастья, постигшего его в начале 60-х годов, и вовсе прервал свою философскую деятельность, если не считать его небольшой статьи по теории познания, относящейся к середине 80-х годов, но по своему содержанию характерной для его взглядов 60-х годов. Страхов, перейдя около конца 60-х годов от «антропологизма» к «почвенному» течению славянофильства, потерял и свое остроумие, и смелость мысли, столь свойственные ему в 50–60 годах; а с тем вместе, и его обширные естественно-научные знания, питавшие в те годы его философскую мысль, остались почти без приложения в «донкихотском» (по выражению Михайловского) периоде его «борьбы с западом» и дружбы с Победоносцевым. Даровитый Юркевич почти весь высказался в периоде 50–60 годов, а после того прожил еще десятилетие, исполненное столько же философической «лени», сколько, быть может, и смутного сознания исполненной жизненной задачи: во всяком случае, в это время почти «ничего не вышло из пера его». Еще любопытнее судьба Троицкого. Выступив в 60-х годах с обширным критическим сочинением о «немецкой психологии в текущем столетии», посвященным, впрочем, больше истории и пропаганде методов английской эмпирической философии и психологии, Троицкий обнаружил не только солидное знакомство с предметом, но и большую энергию мысли и литературного выражения – в духе бесцеремонного слога полемистов того времени. Судя по этому, можно было бы ожидать, что философская деятельность Троицкого будет развиваться и впредь, в том же роде. Но в 70–80 гг. она обнаружила черты совершенно иного «рода». Мысль Троицкого перестала двигаться вперед. Он полюбил схемы и рамки схоластического мышления; слог его как-то окостенел, стал бездушным и неиндивидуальным. Несколько книг, выпущенных им в это время, таковы, что прочтение их является прямо подвигом. По поводу одной из них, особенно мертвой и мертвящей, Страхов, узнав, что Соловьев прочел ее всю, остроумно заметил, что теперь-то он убедился, что Соловьев аскет, и рекомендовал ее чтение молодым людям для обуздания страстей⁹. Оторвавшись от взрастившей его среды 50–60 годов, Троицкий, как и большинство его философских современников, оказался философски «конченным» человеком. Писарев и Добролюбов жили и умерли в эпоху великих реформ. Владиславлев, Потемня и Антонович кажутся исключениями из этого правила о связи мыслителей 50–60 гг. с общею духовною жизнью этой эпохи. Но, в сущности, и на их деятельности лежит печать последней. Наибольшего размаха она достигла и у них именно в 60-х годах, которые были определяющими для всего последующего хода их мышления. Философские и психологические идеи Владиславлева, изложенные в его книгах 60-х годов о душе и о философии Плотина, сохранились в почти неизменном виде до конца его жизни. Глубокомысленные исследования Потемни о соотношении мысли и

⁹ Соловьев В.С. Три характеристики // Соловьев В.С. Собр. соч. в 10 т. Т. 9. СПб.: Книгоиздат. тов-ство «Просвещение», 1913. С. 382. (Точная ссылка восстановлена нами – прим. ред.).

языка, опубликованные в 1862 году, послужили основой для его последующих трудов в области психологической лингвистики, синтаксиса и психологии творчества, причем упомянутый труд его молодости никогда не был превзойден им впоследствии, в смысле широты и глубины содержания. Деятельность Антоновича, продолжавшаяся и после 60-х годов, выливаясь в форме, раз навсегда определенные его взглядами и симпатиями 60-х годов, которые он пронес до начала XX века почти невредимыми.

Короче, если у людей 50–60 гг. были свои философские запросы, более или менее стойкие, то для их удовлетворения, впервые в эти годы, существовала группа мыслителей, вся деятельность которых, приуроченная так или иначе, к эпохе великих реформ, образует явственно отграниченный и характерный период в истории русской философии XIX века, – период в известном смысле начальный, исходный для всей последующей русской философии.

В нижеследующих очерках мы проследим, как и в чем сказывались особенности этого периода в психологии и содержании философского мышления главных представителей нашей философии 50–60 гг., и постараемся выяснить конкретный характер связей, соединивших этих мыслителей с общим духом их времени.

2. Социологический тип русской философской группы 50–60 гг.

Строение русского общества XVIII–XIX вв. представляло своего рода социологический парадокс. С одной стороны, оно образовало довольно многочисленную массу, быстро возрастающую. Социологический анализ таких больших обществ, вообще говоря, приводит к заключению, что для их благополучного существования необходима более или менее глубокая «социальная дифференциация», то есть, дифференциация, на основе общественного разделения труда¹⁰.

А между тем, с другой стороны, русское общество очень долгое время отличалось как раз слабостью этой дифференциации. У нас долго не существовало общественных групп с точно отграниченными социальными функциями. Одни и те же группы выполняли одновременно несколько социальных отпращиваний, для культивировки которых, в более передовых обществах, необходимо несколько профессиональных групп. Таким образом, выходило как будто, что Россия представляет исключение из общего социологического правила о приблизительной пропорциональности между объемом общества и степенью его дифференциации. Конечно, это только парадокс. Фактическое несоответствие между этими социологическими «величинами» в России объясняется вмеша-

¹⁰ Имеем в виду классические исследования Зиммеля сперва в его *Ueber Sociale Differenzierung*, а позже, в расширенном виде, в его *Sociologie* (1908 г.). Сходные идеи развиты в сочинении Дюркгейма об общественном разделении труда. (Имеются в виду работы Георга Зиммеля «О социальной дифференциации. Социологические и психологические исследования» (1890), «Социология. Исследования о формах обобществления» (1908), а также работа Эмиля Дюркгейма «О разделении общественного труда» (1893). Все три работы, очевидно, были хорошо известны Райнову как участнику семинария А.С. Лаппо-Данилевского – прим. ред.).

тельством различных осложняющих условий, настолько видоизменяющих указанную зависимость, что для России получается видимость противоречия общему социологическому принципу. Не входя в анализ этих осложнителей, ограничимся здесь только признанием факта, что общественная дифференциация в России сильно отставала (и еще отстаёт) от численного объема русского общества, хотя с течением времени это несоответствие все уменьшалось и уменьшалось, являясь одним из главных факторов постепенной европеизации России. Особенно быстро пошел этот процесс социальной дифференциации, начиная с 50–60 годов. Разрушение основ крепостного хозяйства дало ему сильнейший толчок. Началось расслоение землевладельческого дворянства, сопряженное с «оскудением» одной его части и более или менее успешным приспособлением к новым хозяйственным условиям – другой. Такая же и даже еще дальше идущая дифференциация происходила и в крестьянской среде. В обоих этапах русского дореформенного общества накопилось таким образом множество людей без определенной роли и без средств к существованию. Волей-неволей, им приходилось оставлять привычные формы жизни и искать новых – на путях все возраставшего разделения общественного труда. К этому присоединялись и другие «катализаторы» или ускорители процесса социальной дифференциации, и под их сочетанным действием расслоение русского общества шло все быстрее и глубже. Упомянутый «парадокс» социологического строения России с течением времени все больше и больше затухивался, хотя и не исчезал совершенно. Во всяком случае, вторая половина XIX века была для него эпохой постепенного упразднения. Чем дальше от 50–60 годов, тем глубже дифференцировалось наше общество. Для удовлетворения наиболее настоятельных общественных потребностей, в нем обособлялись отдельные социально-профессиональные группы, деятельность которых принимала все более и более специальный характер, исключавший совмещение нескольких общественно различных функций в одних руках.

Однако, в 50–60 гг. этот процесс дифференциации не пошел еще так далеко. Притом, люди, деятельностью которых заполнена эпоха великих реформ, складывались под влиянием общественных условий предшествовавших десятилетий, в смысле социальной дифференциации еще более отсталых, чем период 50–60 годов. Этот последний, вместе с новыми условиями социологического быта, присущими ему, начал влиять на духовный склад русских людей гораздо позже, в 70–90 годах. На современников же он оказал сравнительно слабое действие. Их духовный тип получил, таким образом, переходный характер. Это – тип, отвечающий обществу с слабым трудовым расслоением, испытывавшему, однако, и действие новых дифференцирующих условий. Деятели 50–60 годов – это люди, выполняющие одновременно несколько общественных функций, между которыми они и делят свои силы, чувствуя притом, что этих сил, порою незаурядных, уже не хватает для сколько-нибудь нормального отправления всех функций, и невольно склоняясь больше то к одним, то к другим из них. С течением времени, это «чувство» – у них и их ближайших преемников – нарастало все больше и больше, вступая в конфликт с другим порядком чувств, более старых и выросших на основе более разностороннего типа деятельности,

который импонировал своею широтою и размахом. Этот конфликт был психологической конвою для популярных в 70-х годах рассуждений Михайловского о различии и сравнительной ценности «типов» и «степеней» общественной дифференциации. Но это была запоздавшая защита программного дела. Вместе с ростом общественной дифференциации «широкие» натуры становились все менее уместными, и на первый план общественной жизни все чаще выбивались натуры «узкие». Напрасно осуждали их разные сознательные и бессознательные романтики дореформенного быта, именуя их «Колупаевыми» и «Разуваевыми», «хаммами», «мещанами» и т.д., – жизнь брала и берет свое, и «широкая русская натура», все еще не переводящаяся в пестром и парадоксальном обиходе русской жизни, обещает сделаться в недалеком, может быть, будущем археологической редкостью.

А пока во всех областях русской жизни второй половины XIX века – этот психологический тип, становясь все беднее и бледнее, продолжал все же играть не малую общественную роль. Он создал «великую русскую литературу» и сообщил ей черты своего духовного облика – широту, расторопность и смешение воедино различных социально-психологических функций. Русский роман классического периода – это все: и философия, и немного наука, и религия, и искусство, и политика, и мораль. А русский писатель того времени – и моралист, и публицист, и религиозный проповедник, и философ – и, делать нечего – художник: таковы крупные – Достоевский, и Л. Толстой, и таковы же, в меньшем масштабе, и многие другие. К концу XIX века этот тип, к огорчению одних и радости других, пошел на убыль. «Мельчает литература» – толковали первые, «очищается литература» – ликовали вторые – так или иначе констатируя несомненный факт социально-психологической эволюции.

То же самое происходило и в нашей философии второй половины XIX века. В 50–60-х годах она еще очень далека от понятия о «чистоте» специально-философского мышления. И только в конце столетия и в начале нового русская философия почувствовала потребность в самоопределении, автономности мышления и специальной «чистоты» философских методов. А в промежулке между этими стадиями она все больше отходила от «старой» – манеры 50–60-х годов, приближаясь к «новой» конца 90-х и начала девятисотых годов. Эта эволюция была внешним выражением психологической эволюции, которую испытал тип русского философа, начиная с 50–60-х годов. Разносторонний дилетант–философ эпохи великих реформ постепенно уступал место прозаическому специалисту, для которого философия и философствования не праздник свободной игры чувств и воображения, а черный и мучительный труд восприятия и методической переработки сложнейшего материала современной духовной культуры для построения цельного мирозерцания. Впрочем, и в настоящее время этот тип далеко еще не вытеснил традиционного типа русского «разностороннего» и дилетантствующего философа...

В 50–60-х годах этот последний был на высоте своего развития и блеска.

Перебирая мыслителей того времени поодиночке, мы встречаем среди них очень мало специалистов, да и те далеко не ограничиваются своею специ-

альностью. На всех лежит печать времени и соответствующего ему типа личности.

Возьмем сперва не специалистов. Их – большинство, даже подавляющее большинство. Один из самых видных среди них – Чернышевский, автор философской диссертации и нескольких статей философского содержания. Но он в то же время и художественный критик, и ученый экономист, и романист, и публицист-политик. В этом разнообразии занятий философии далеко не стояла на первом месте, и начав свою ученую деятельность с философской диссертации, Чернышевский, после 1860–1861 года, все больше склонялся к политической экономии и политике, не оставляя, впрочем, и философии. Дальше – Страхов, натуралист, автор диссертации анатомического содержания, художественный критик и славянофильствующий публицист, – а среди всего этого и философ, и опять философ такого рода, что философия для него не была главной страстью, и он оставлял ее порою на многие годы, чувствуя себя одинаково хорошо и в роли хлесткого публициста Косицы (псевдоним Страхова), и в качестве друга или единомышленника Победоносцева и Л. Толстого, и в качестве знатока и поклонника естествознания и философии Гегеля, а потом неокантианцев. Какой размах, – и какой, при всем том, литературный блеск, злость и остроумие речи и, порою, ослепительная смелость мысли и выражения. Вот, Лавров, артиллерист–теоретик, полковник и одно время комендант Нарвской крепости, немного художественный критик, автор политических стихов и толстых книг по истории мысли, публицист и политик–социалист, редактор нелегального журнала «Вперед» и лидер левых русских эмигрантов – и опять философ с широчайшими планами, на выполнение которых у него никогда не хватало времени, а может быть и таланта. Изумительный, по трудолюбию и разносторонности знаний человек, но – замечательный в особенности тем, что от него отказываются все, отсылая к другим: философы считают его ученым историком, историки охотно уступают его философам и политикам, тогда как последние видят в нем дарования историка и философа. Что-то еще скажут о нем ученые артиллеристы... Шаг дальше – и мы среди славянофилов, специальность которых так же трудно определить, как и сказать, чем они не занимались. Поэзия, публицистика, философия, сельское хозяйство, машиностроительное искусство, дело греческого освобождения, всеобщая и русская история – таково пестрое *curriculum vitae* Хомякова, а в учено-литературный формуляр Киреевского входит немногим меньше. И все это, или очень многое, по компетентному и справедливому суждению историка Соловьева¹¹, проникнуто у них, как и у большинства других славянофилов, духом самого определенного и поверхностного дилетантизма. Меньшее отношение к философии имели Добролюбов, Антонович и Писарев, художественные критики и публицисты, не упускавшие, впрочем, повода вдаваться в философию, в которой они чувствовали себя тем легче и непринужденнее, чем меньше были связаны ка-

¹¹ См. его воспоминания. (Райнов имеет в виду следующее издание: Соловьев С.М. Записки Сергея Михайловича Соловьева: мои записки для детей моих, а если можно, и для других. Петроград: «Прометей» Н.Н. Михайлова, 1915. – прим. ред.)

ким-либо определенным методом и традицией. – Особняком стоят здесь философирующие ученые 60-х годов, из которых значительнее других были Потебня и Сеченов. Главную область их деятельности была наука, а философии они касались, как мыслящие и притом первоклассные ученые – один в филологии, другой – в физиологии. Но широта и разносторонность интересов свойственна и им не менее, чем остальным их современникам 60-х годов. Потебня был не только филологом, но и этнографом, не только ученым, но и немного поэтом, о чем свидетельствует, между прочим, оставленный им стихотворный, на украинском языке, перевод Гомера. Сеченов расширил свои знания в области физиологии нервной системы до того, что они почти слились с психологией, которую знаменитый наш ученый трактовал настолько материалистически, что соответствующие его очерки были названы одним современником «катехизисом материализма» в России.

Таков был тип «разностороннего» философа неспециалиста. С соответствующими отличиями, ту же широту натур, «не вмещаемых в рамки узкие» чисто философских «начал», встречаем и у специалистов-философов. Новицкий не ограничивался философией, а еще изучал и обличал раскол. В философии он интересовался и собственно философскими, и – в особенности – историко-философскими вопросами, а также заботился о согласовании философского разума с церковною верою в духе православного катехизиса Филарета. Юркевич, помимо философии, занимался еще педагогикой в узком смысле, а также педагогикой как бы социальной, выражавшейся в его склонности к ожесточенной и темпераментной полемике с «нигилистами», от которых он старался предостеречь и оберечь своих современников. У Троицкого был, по видимому, незаурядный талант фельетониста, – судя, по крайней мере по тому, как живо умел он излагать мысли, сами по себе крайне сухие и – в духе английского эмпиризма, которому он следовал – несколько «флегматичные», – и еще по тому, с какою легкостью и бесцеремонностью обращался он с инакомыслящими, например, с Кантом, в философии которого находил почти лишь «сплошной ряд заблуждений», или с его идеалистическими преемниками, взгляды которых, по его мнению, переходят «в патентованную чепуху»¹².

Таковы были люди, – широкие, разносторонние и импульсивные. Не вполне дифференцированная, их философская мысль не имела и специальных органов для выражения чисто философских идей. Обычно мыслители 50–60-х годов печатались в общих журналах, гостеприимно открывавших для них свои страницы, на которых находила себе отражения чуть ли не вся энциклопедия знаний и искусств, вместе с модами. Конечно, при этом приходилось особенно заботиться о популярности речи, и потому у мыслителей 50–60-х годов не заметно выработанного технического философского языка, и они стараются выражать философские идеи общелитературным языком. А так как читатели толстых журналов не очень привыкли к систематическому развитию серьезных

¹² Троицкий М.М. Немецкая психология в текущем столетии. Историческое и критическое исследование. С предварительным очерком успехов психологии со времени Бэкона и Локка. М.: Тип-фия Рис, 1867. С. 425. С. 631.

философских тем, философствующие писатели 50–60-х годов разнообразят свое изложение полемическими и иными отступлениями, порою запутывающими и затемняющими ход и выражение их мысли. Особенно заметно это в статьях Чернышевского, Страхова, Антоновича и Писарева. Но не чужды этой манере и такие «академические» писатели, как Юркевич и Троицкий.

Не образуя специально-отграниченной общественной группы, мыслители 50–60 годов не имеют каких-либо профессиональных организаций. Каждый действует сам по себе, сталкиваясь с другими только в общелитературных организациях, вроде Литературного Фонда. Впрочем, они не могли не замечать друг друга и, очевидно, чувствуя потребность в некотором философском общении, охотно вступали во взаимную полемику. Таких философских распрей было в 50–60 гг. не мало. Особенно большой шум подняло философское столкновение Юркевича с Чернышевским, на которое отозвались и другие мыслящие современники. Полемизировали между собою и с другими и Антонович, Лавров, Страхов и Писарев, а академические преподаватели философии реагировали на сочинения друг друга более или менее серьезными журнальными разборами (Владиславлев и Гогоцкий о Троицком, Троицкий о Владиславлеве и др.). Эта полемика, порою весьма оживленная, далеко не оставалась в границах чистой философии. В ней сводили и общелитературные, и общегражданские счеты, и особенно любили всякого рода обличения с вытекающими из них нравучениями общественно-политического характера. Поэтому, читателям, ждавшим от полемики, прежде всего, принципиально-философских поучений, она приносила много разочарований и мало пользы. Жалобы на то, что философии в 50–60 годах приходилось учиться в одиночку, без чужой помощи или деловой критики, встречаются в тогдашней и позднейшей литературе довольно часто. Так, выпуская в 1870 году свои «Исторические письма» отдельным изданием, Лавров сетовал: «Очень желал бы я сделать в этом труде более существенные исправления, но в этом отношении наша критика нисколько не помогла мне»¹³. Вспоминая о ходе своего философского развития, начиная с 50–60 гг, Дебольский тоже констатировал это: «весь ход моего философского развития совершился вполне самостоятельно, без какого либо пособия со стороны: без пособия со стороны предварительного образования, вдали от влияния какого бы то ни было философского кружка, без малейшего содействия со стороны научной и литературной критики...»¹⁴. Все это – следствие недифференцированности и неорганизованного проявлений философской мысли 50–60-х годов.

¹³ Лавров П.Л. Исторические письма. СПб: Тип-фия Клобукова, 1905. С. 4 (У Райнова неверно указаны с. 2–3 – прим. ред.).

¹⁴ Дебольский Н.Г. Философия будущего. Философия будущего. СПб.: Тип. (бывш.) А.М. Котомина, 1882. С. 1.

УДК 1:316.6(47)
ББК 87.3(2)53-689

**ОБ ИСТОКАХ И СПЕЦИФИКЕ ОДНОГО МОТИВА.
К 110-ЛЕТИЮ СО ДНЯ ВЫХОДА КНИГИ В.В. РОЗАНОВА
«КОГДА НАЧАЛЬСТВО УШЛО...»**

И.А. ЕДОШИНА

Костромской государственной университет
ул. Дзержинского, 17, г. Кострома, 156005, Российская Федерация
E-mail: tettixgreek@yandex.ru

Впервые подробно анализируется книга В.В. Розанова «Когда начальство ушло...» (1910 г.). Отмечается ее специфика (сборник статей), получившая в русской культуре конца XIX-начала XX века жанровый статус: в книге собраны как ранее опубликованные, так и отвергнутые редакциями статьи. Помимо жанровой принадлежности, выявляются другие особенности этой книги, суммировано определены и даны в развитии политические взгляды автора на современные ему события в стране, которые он приветствовал и всячески поощрял в своем слове; обозначена специфика розановской историософии. Отмечены композиционные особенности построения сборника, выявлены смысловые связи между статьями, а также объединяющая их основа – понятие «начальства» как специфического феномена русской жизни. Выявлен синонимический ряд «начальства»: «чиновничество», «правительство», «власть». Определены источники проблематики «начальства» у В.В. Розанов – это работы Н.А. Любимова и Вл.С. Соловьева, во внутренний диалог с которыми вступает В.В. Розанов, представляя «начальство» как часть политической жизни в стране 1901–1906 годов и отмечая ослабление «начальственной» позиции. Анализируется художественное оформление книги, указывается на источники рисунков-реplik обложки и в конце сборника, раскрывается связь между этими рисунками и содержанием книги. Специально отмечается, что уже в 1914 году В.В. Розанов раскаивался в издании этой книги, а в 1917 году пришел к осознанию катастрофичности последствий событий, которым он когда-то так радовался.

Ключевые слова: жанровая специфика сборника статей, историософия Розанова, «начальство» как специфический феномен русской жизни, рисунок-реплика

**ON THE ORIGINS AND SPECIFICITY OF ONE MOTIVE.
TO THE 110TH ANNIVERSARY OF THE PUBLICATION
OF V.V. ROZANOV'S «WHEN THE BOSSES ARE GONE...»**

I.A. YEDOSHINA

Kostroma State University
17, Dzerzhinsky Street, Kostroma, 156005, Russian Federation
E-mail: tettixgreek@yandex.ru

For the first time, the book by V. V. Rozanov «When the Bosses Are Gone ...» (1910) is the subject to analyze. The article notes the specificity of the book (a collection of articles), which received a genre status in the Russian culture of the late 19th and early 20th centuries: the book contains both previously published articles and the ones, which were rejected by editors. In addition to the genre affiliation, other features of this book are revealed; the article summarizes and defines the development of the author's political views on contemporary events in the country, which he welcomed and encouraged in his literary word; Rozanov's historiography is analyzed. The author of the article commented on the compositional structure of the collection, revealed the semantic links between the articles, as well as the

basis that unites them – the essence of «authorities» as a specific phenomenon of Russian life. The synonymous series of «bosses» is suggested: «bureaucracy», «government», «power». The article identifies the sources of the problems of the «bosses»: these are the works of N.A. Lyubimov and V.I. Soloviev, with which V.V. Rozanov conducts internal dialogue, representing the «bosses» as a part of the political life in the country of 1901-1906 and noting the weakening of the authoritarian position. The book's artistic layout is analyzed, the sources of replica drawings on the cover and at the end of the collection are established, and the relationship between these drawings and the book's content is revealed. It is particularly noted that already in 1914 V.V. Rozanov felt remorse about the publication of this book, and in 1917 he came to realize the catastrophic consequences of the events that he had once been so happy about.

Keywords: *genre specificity of the collection of articles, Rozanov's historiosophy, “bosses” as a specific phenomenon of Russian life, replica drawing*

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.2.069-082

В апреле 1910 года в издательстве А.С. Суворина вышла книга Василия Розанова «Когда начальство ушло...». А 16 декабря 1914 года В.В. Розанов признается: «Нет, все-таки это было глупо и *пошло* издавать “Когда начальство ушло” ... Позор. Позор. Позор. Позорная книга. И меня надо было колотить. Очень просто, “по морде”. И было. А я вздумал обидеться. Дурак. ... Но что профессора дураки – это понятно. А как “Розанов” вышел в дураки – это удивительно» [1, с. 588, 589]. Кажется, это единственная книга, об издании которой он пожалел, хотя во время своего появления она точно была, как бы сегодня сказали, в тренде, и В.В. Розанов это понимал.

Начну с того, что книга «Когда начальство ушло...» относится к авторским сборникам, получившим в конце XIX–начале XX века статус жанра¹. Автор собирал свои уже изданные или по каким-то причинам не изданные статьи, располагая их в определенном порядке так, что в целом складывались в единое содержание (в данном случае – статьи В.В. Розанова, связанные с политической ситуацией в стране в 1905–1906 годы). Почти половина из включенных автором в сборник статей (11 из 30) были в свое время полностью или частично сняты с публикации редакциями газет «Новое Время», «Русское Слово», в основном по соображениям внутренней цензуры. В такой ситуации автор традиционно воспринимался как жертва несвободы². В «Русском Слове» у В.В. Розанова было снято только две статьи, зато напечатана одна, отклоненная «Новым Временем», в котором было снято девять его статей.

Всего из «Русского Слова» за период 1905–1906 годов В.В. Розановым было взято для сборника из опубликованных статей – семь, а из «Нового Времени» – четырнадцать (среди них одна статья 1901 года). Эта значительная количественная разница вполне объяснима. Все-таки в течение 1899–1917 годов В.В. Розанов был

¹ См.: Крылов В.Н. Русская символистская критика: генезис, традиции, жанры. Казань: Изд-во Казанского университета, 2005. С. 225 [2].

² Позднее, в статье «Цензура» (1916 г.) В.В. Розанов с горечью соотнесет опыт свободы 1905 года с загрязнением литературы порнографией.

постоянным сотрудником проправительственного «Нового Времени», более того, вместе с В.П. Бурениным и М.О. Меньшиковым составлял «триаду» знаменитых журналистов этой газеты, получавших самые большие гонорары. Потому «около него» могли кормиться и большая семья, и прислуга, а в квартире устраиваться воскресные журфиксы. Иное – «Русское Слово», кстати, принадлежавшее в это время выходцу, как и В.В. Розанов, из костромской земли – И.Д. Сытину. С 1902 года с приходом В.М. Дорошевича, ставшего фактическим редактором, газета получила либерально-оппозиционное направление: открыто выступала против цензурных гонений, поддерживала левое крыло либерального движения, широко освещала деятельность Государственной думы³. Ну и, главное, «Русское Слово» находилось на прямо противоположных мировоззренческих позициях, нежели «Новое Время». В.В. Розанов печатал свои статьи в обоих изданиях, что страшно раздражало многих его современников. Ярким примером может служить известная статья П.Б. Струве «Большой писатель с органическим пороком (Несколько слов о В.В. Розанове)»⁴, где, в том числе, упоминается книга «Когда начальство ушло...». Сам же В.В. Розанов, по его признанию, был искренен в своих статьях, поясняя: «*В душе я был всегда согласен с “Нов. Вр.” (политика) и не согласен с “Русск. Словом”, но видел, что они “в чести”, т.е. ведут политику, “как ее понимают”, как “вытекает из строя их души”. ... я видел именно “честную веру их в свое дело”*» [1, с. 242, 243].

Мотив «честной веры в свое дело» (и связанные с этим мотивом предыдущие, также взятые в кавычки слова) неслучайно заключен автором в кавычки. Мотив этот восходит к публикации оправдательной записки взятого в марте 1849 года под стражу И.С. Аксакова. В ответах на вопросы он противопоставил «ложный» порядок вещей в Западной Европе православным основаниям русской жизни. С этой запиской познакомился Император Николай Павлович и признал «чистоту намерений» И.С. Аксакова, категорически не приняв его националистических рассуждений о западных славянах⁵. Заметим, что в этом неприятии глава государства совпадает с позицией Вл. Соловьева в «Национальном вопросе в России». Двумя годами позднее публикации писем И.С. Аксакова к мотиву «чистоты намерений» славянофилов обращается Ю.Н. Говоруха-Отрок в статье «Эпизод из истории славянофильского учения», опубликованной 2 марта 1890 года в

³ Либеральная позиция «Русского Слова» сыграла свою роль в судьбе его издателя: И.Д. Сытин после октябрьского переворота, хотя и лишился всего имущества, побывает на приеме у Ленина, напечатает его первую краткую биографию, закономерно будет получать персональную пенсию. При этом уже в 1918 году он глубоко раскается в своем «ослепении» разрушительными идеями, в чем искренне признается своему прежде идейному врагу из «Нового Времени» М.О. Меньшикову (см.: Письмо М.О. Меньшикова к О.А. Фрибес от 17/30 июня 1918 г. // Российский архив. История отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. / гл. ред. А.Л. Налепин. Вып. IV. М.О. Меньшиков. Материалы к биографии. М.: ТРИТЭ; Российский архив, 1993. С. 259 [3]).

⁴ См.: Русская мысль. 1910. № 11. Отд. II. С. 138–146 [4].

⁵ См.: Приложение к Петербургским письмам (Вопросы, предложенные Ивану Сергеевичу Аксакову III-м Отделением) // Иван Сергеевич Аксаков в его письмах: в 4 т. Т. 2. Письма 1848–1851. М.: Типография М.Г. Волчанинова, 1888. С. 151, 154–155 [5].

«Московских Ведомостях». Ю.Н. Говоруха-Отрок обращает внимание на двойственность в позиции Николая Павловича, которая становится причиной гонений на славянофилов не только в либеральных кругах, но и со стороны чиновничества. Более того, ситуация правительственной двойственности спровоцирует появление особого типа чиновника, не просто выражающего мнение «общества», но имеющего власть это мнение реализовать⁶.

Однако в ситуации с пониманием В.В. Розановым «честной веры» в свое дело, присущей сотрудникам «Русского Слова», казалось бы, нет двойственности, скорее – искреннее восхищение, хотя и прикрытое псевдонимами. Не по желанию, кстати, самого В.В. Розанова. Он просто следовал договору с А.С. Сувориным не использовать своего имени в других, кроме «Нового Времени», периодических изданиях. С другой стороны, псевдоним давал возможность увидеть происходящие события с иной точки зрения, как бы не своими глазами, что соответствует переливчатости самого бытия: любой предмет, оставаясь собой, в восприятии его с разных точек будет всегда несколько иным. Розановские псевдонимы в «Русском Слове» были особенными: он образовывал их то от имени любимой жены Варвары – В. Варварин, то от дорогого его сердцу места своего рождения Ветлуга – В. Ветлугин. В результате псевдоним выполнял функцию защиты (среди чужих) и одновременно своеобразного зазора между его носителем и другими (чужими). Все прекрасно знали, кто скрывается за этими псевдонимами. Потому, несколько не усомнившись, Д.С. Мережковский и Д.В. Философов в 1911 году потребовали у Д.И. Сытина прекратить сотрудничество с В.В. Розановым в связи с его взглядами по национальному вопросу. Издатель не смог им отказать⁷.

Помимо внешних факторов, за когда-то неопубликованными статьями были скрыты еще и авторские переживания, подвигшие в итоге В.В. Розанова к созданию сборника. Здесь сказалась характерная черта его – эмоциональное равнодушие к миру, каким бы малым или великим он ему ни являлся.

В авторском сборнике В.В. Розанов был абсолютно свободен в выборе статей, что открыто заявлялось уже в рисунке на обложке книги. Рисунок неустановленного автора является репликой изображения на первом (Амстердамском) 1762 года издания «Общественного договора» Ж.-Ж. Руссо, этого «политического евангелия» (М.Н. Катков). В центре рисунка-реплики – женская фигура с полуобнаженной грудью радостно взирает на птичку, вылетевшую из клетки, внизу – разорванные оковы. Таков и сам автор в своей книге: что захотел, то и напечатал. Позднее, в уже упомянутой статье «Цензура», В.В. Розанов вновь вспомнит о Ж.-Ж. Руссо, процитировав из его «Эмилия»: «Все выходит хорошим из рук Мироздателя, все выражается в руках человека» (пер. П.Д. Пер-

⁶ Обратную сторону этого процесса Ю.Н. Говоруха-Отрок описал в критическом этюде «Тургенев» (1894 г.). В.В. Розанов отнесет Ю.Н. Говоруху-Отрока к «литературным изгнанникам», чувствуя в нем (при всех разногласиях) созвучного сердцем человека.

⁷ В.В. Розанов публиковал статьи в «Русском Слове» с 1906 по 1911 год, когда после ультиматума Д.С. Мережковского и Д.В. Философова был вынужден прекратить сотрудничество.

вова, того самого, с которым В.В. Розанов переводил и комментировал «Метафизику» Аристотеля) [6, с. 420]. В 1916 году В.В. Розанов с грустью обнаружит в обществе вместо свободы следы вырождения.

Но это будет потом, позднее, а в 1910 году он издает книгу в красной обложке «Когда начальство ушло...». Название построено как придаточная временная часть, лишенная главного предложения, вместо которого дается многоточие – обрыв в развитии мысли. Собственно, собранные в сборнике статьи дают разные варианты возможного (но не окончательного) развития ситуации, когда «начальство ушло». В придаточной части функцию подлежащего выполняет слово «начальство», указывая на предмет размышлений автора. Одновременно предикативная функция прошедшего времени подчеркивает исчезновение того, что это подлежащее обозначает. Как видим, смысловой оксюморон упакован В.В. Розановым в ясную грамматическую форму со словом «начальство» в центре.

Казалось бы, появление этого слова в заглавии по уже отмеченным причинам вполне закономерно, даже лежит на поверхности: не допускали статьи В.В. Розанова к печати редакторы, то самое «начальство», которого теперь, когда творится книга, нет, оно «ушло», и автор волен поступать по своему усмотрению. Однако не все так просто, с В.В. Розановым просто вообще никогда не бывает в силу глубины постижения схватываемых им феноменов бытия. В данном случае это «начальство».

Как заметил Вл.С. Соловьев, если необходимо понять существо какого-либо явления, следует обратиться к его этимологии. Слово «начальство» – отглагольное существительное, происходящее от глагола «начать». Здесь важно еще вспомнить, что «начало» и «конец» – этимологически родственные слова⁸. Тогда в слове «начальство» имплицитно содержится указание на действие не только начавшееся, но и завершившееся. Причем, благодаря суффиксу -ств-слово получает обобщенное значение. Словом обозначен не какой-то частный случай, но нечто значимое для бытия в целом. Таковы этимологические нюансы слова «начальство».

Подробное описание семантического поля в слове «начальник» удалось обнаружить в «Церковно-славянском словаре» Г. Дьяченко (1900 г.). В Священном писании «начальник» – это виновник чего-либо (Евр. 2, 10). Виновник в том смысле, что начальниками называли людей, которые наблюдали за отправлением богослужения в святилище через возжигание лампы светильника, воскурение фимиама и пр. В Словаре Дьяченко указывается на высокое значение слова «начальник», когда оно появлялось в определении Христа как «Начальника жизни», «Начальника спасения» – добавлю, «Начальника тишины». В быту использовалось слово «началоводитель», имевшее несколько значений: начальник, государь, вождь. Семантически с глаголом «начальствовать»

⁸ См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. Т. 3 (Муза-Сят) / пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. 3-е изд., стереот. СПб.: Терра-Азбука, 1996. С. 51 [7].

связано еще одно, практически забытое слово (но ведь не ушедшее из его семантических пределов) – «начальствоватися», то есть быть подчиненным⁹. Так проявляются отмеченные оттенки «начала» и «конца»: начальство непременно предполагает и того, кто подчиняется, причем, замечу, добровольно, о чем свидетельствует возвратная частица -ся в старом слове «начальствоватися».

В сборнике смысловое поле слова «начальство» уточнено В.В. Розановым через ряд синонимов: «чиновничество» («нет дела иначе, как по уроку, по приказу, по приказанию»; «деятельность “без идеала”»), «кабинет» («единоличная воля и разумение, которое согласует с собою остальные»), «правительство» («тысячелетнее, общее, обнимающее собою все, держащее в своих руках всю Россию, ее судьбу, историю, несчастье и счастье, народ и образование, науку и искусство, господ, сословие и армию»)¹⁰. Вся общественная жизнь в России на протяжении нескольких веков собирается В.В. Розановым вокруг слова «начальство».

Сборник В.В. Розанова «Когда начальство ушло...» открывается многоточием: «...прекрасно, прекрасно, я не спорю, что начальство необходимо, как дымовая труба в доме и самые “нужные” в ней комнаты... не спорю... И все-таки...» [9, с. 7]. Это многоточие вкупе со словами «не спорю» отсылают к не здесь и не сейчас случившейся ситуации, к какому-то давнему спору, например тому, что представлен во втором выпуске «Национального вопроса в России» Вл.С. Соловьёва.

Эта работа (по существу, тоже собрание статей, написанных в течение 1889–1891 годов) Вл.С. Соловьёва не покидала сознания В.В. Розанова, поскольку послужила причиной их острой полемики, хотя в иной плоскости – плоскости веры и существа русской государственности. Затем их отношения нормализуются, чтобы завершиться резким неприятием идей Вл.С. Соловьёва в примечаниях В.В. Розанова 1913 года к публикуемым им письмам Н.Н. Страхова, которому в «Национальном вопросе» посвящено несколько статей. Напомним, что В.В. Розанов был обязан Н.Н. Страхову поддержкой в самом начале творческого пути, всегда высоко ценил его как мыслителя. Потому и не мог забыть резких инвектив Вл.С. Соловьёва в адрес Н.Н. Страхова во втором выпуске «Национального вопроса в России». Кроме того, книга В.В. Розанова «Когда начальство ушло...» по своему строению, по своей проблематике близка размышлениям Вл.С. Соловьёва, отличаясь, конечно, содержательно, хотя и не без перекличек.

В своей работе Вл.С. Соловьёв вступает в полемику с защитниками национальной самобытности России, ее суверенности и значимости православия в устройении русской жизни – Н.А. Любимовым, А.С. Хомяковым, К.С. Аксаковым, И.В. Киреевским, Ю.Ф. Самариним, М.Н. Катковым, с уже назван-

⁹ См.: Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. Репринт 1900 г. М.: Изд-во Московского патриархата, 1993. Стлб. 338 [8].

¹⁰ См.: Розанов В.В. Когда начальство ушло... 1905–1906 гг. // Розанов В.В. Собрание сочинений. Когда начальство ушло... / сост. П.П. Опрышко, А.Н. Николюкин; подгот. текста А.Н. Николюкин. М.: Республика, 1997. С. 5–192. С. 37, 67, 29, 169 [9].

ным Н.Н. Страховым и др. Вл.С. Соловьев обильно цитирует их работы и активно возражает, утверждая свое видение исторического пути России. Он начинает с защиты Петра Великого, чтобы затем со всей силой своего интеллекта обрушиться на идеи тех, кто не разделяет его представлений. Общее направление мыслей прочитывается уже из названия статей: «Славянофильство и его вырождение»; далее следуют статьи, содержащие полемику с Н.Я. Данилевским и Н.Н. Страховым – «О грехах и болезнях», «Мнимая борьба с Западом», «Счастливые мысли Н.Н. Стрхова», «Немецкий подлинник и русский список»; затем – «Самосознание или самодовольство» (полемика с П.Е. Астафьевым по национальному вопросу); завершает сборник статья «Идолы и идеалы», в которой исследуется специфика русского народа в историко-культурном и религиозном аспектах.

Во втором выпуске «Национального вопроса в России» Вл.С. Соловьев через цитацию поднимает проблему «начальства». В частности, он приводит фрагмент из книги Н.А. Любимова о М.Н. Каткове: «Государственная идея, высокая сама по себе и крепкая в державном источнике ее, в практике жизни приняла исключительную форму “начальства”. ... В начальстве совмещались закон, правда, милость и кара» [10, с. 447]. Автор «Национального вопроса в России» высказывает к такому «начальству» резко отрицательное отношение, в принципе совпадающее с критикой В.В. Розанова в книге «Когда начальство ушло...». Но это единство двух авторов в понимании сути «начальства» имплицитно включает полемику Вл. Соловьева с Н.А. Любимовым и М.Н. Катковым в «Национальном вопросе в России», которую, возможно, имеет в виду В.В. Розанов в первом абзаце, открывающем сборник «Когда начальство ушло...». В свою очередь, такое допущение позволяет обращаться не прямо к тексту Н.А. Любимова, а к его цитированию Вл.С. Соловьевым.

Приведем еще один пример. Статья 1904 года, помещенная в сборник «Когда начальство ушло...», называется «Кислород и углерод в истории», где, в частности, написано: «В общественной, национальной жизни, так же как в органической, можно наблюдать вечную борьбу как бы углеродистых и кислородных начал» [9, с. 23]. И чуть далее в отношении бурной деятельности «новодумской партии» с ее совещаниями и программами В.В. Розанов заключает: «Кислород разлился. Кислород потек по улице». Под «кислородом» понимается свежее политическое движение в России начала XX века.

Но впервые «общественным» признаком наделил кислород все тот же Н.А. Любимов, а процитировал его Вл.С. Соловьев: «Воздухом дышали потому, что начальство, снисходя к слабости нашей, отпускало в атмосферу достаточное количество кислорода. Рыба плавала в воде, птицы пели в лесу, потому что так было разрешено начальством. Начальник был безответственен в отношениях своих к подчиненным, но имел, в тех же условиях, начальство и над собою» [10, с. 448–449]. Эта выстроенная система начальства позволяла, с позиций Н.А. Любимова, государству «дышать», а по мнению Вл.С. Соловьева, несла России только несчастья, разрушая в итоге государственность. В.В. Роза-

нов, используя «кислород» в общественном смысле, наделяет его иными качествами, связанными с процессом излечения государства через социальные перемены. Возможно, одновременно он отвечает на вопрос Вл.С. Соловьёва – «В чем же состоит этот истинный русский путь, как и почему Россия оставила его и что нужно сделать, чтобы к нему вернуться?» [10, с. 451]. Этот вопрос Вл.С. Соловьёв задал в 1889 году, а В.В. Розанов словно ответил на него в 1904 году: нужно, чтобы «кислород потек по улице». И он увидел «кислород» в выбранных без всяких подкупов («выборы – святое дело») участниках думского процесса – крестьянах, рабочих, женщинах. Все они в едином порыве, искреннем, даже жертвенном, готовы трудиться во имя «искомой власти», народной по своим качествам. Так «негосударственный народ» (К.С. Аксаков) может обрести государственные очертания, европейские по своей сути, но полные самых искренних чувств. Здесь В.В. Розанов вновь совпадает с Вл.С. Соловьёвым, видевшим идеальный образ человеческого общества в основах внутренней нравственной солидарности¹¹.

Правда, предисловие к сборнику менее всего обладает мажорной интонацией, особенно в своей финальной части с посвящением «невинным, юным и чистым» *гражданам будущего века*¹². Но граждане эти особые – они лежат в могилах, это те, кто в 1905 году был искренен в своих чувствах и вере. Так странным образом смыкаются ушедшее «начальство» и жертвы 1905 года. Остается некое пространство, прошлое которого вполне явственно, в отличие от неустановившегося настоящего и туманного будущего. Отсюда многоточие в названии, отсюда же стремление хотя бы в слове (по аналогии с «В Начале было Слово») утвердить подвижное, непрерывно текущее настоящее¹³. В построении сборника прочитывается аналогичная подвижность, условная, конечно, но все же вполне явственная.

После Предисловия под цифрой «1901» В.В. Розанов помещает две статьи – «Всемирная скука» (написана 31 декабря 1900 года, снята с набора в «Новом Времени») и *Homines novi* (напечатана 20 февраля 1906 года в «Русском Слове»). Как видим, ни одна из статей не имеет к 1901 году никакого отношения. Теме не менее год обозначен. Ответ дает сам В.В. Розанов в начале статьи «Всемирная скука»: ему важно обозначить новый, XX век, который отмечен «всемирной скукой». Заметим, не русской только скукой, но именно – всемирной. Россия и весь мир замерли в этой скуке, страстно желая изменений, неважно каких именно, неважно почему, главное – все хотят чего-то такого, чего никогда не было. Естественно, что во второй статье должны появиться «новые

¹¹ См.: Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск второй // Соловьёв В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. Философская публицистика / вступ. ст. В.Ф. Асмуса; сост. и подгот. текста Н.В. Котрелева; примеч. Н.В. Котрелева, Е.Б. Рашковского. М.: Правда, 1989. С. 453 [10].

¹² См.: Розанов В.В. Когда начальство ушло... 1905–1906 гг. С. 10.

¹³ Этой проблемой был озабочен не только В.В. Розанов. В 1906 году в типографии товарищества И.Д. Сытина вышла брошюра (15 страниц) А.В. Ельчанинова «О самоуправлении», посвященная проблемам земства. За выпуск этой брошюры издатель был подвергнут судебному преследованию.

люди». Опубликованная в «Русском Слове» статья В.В. Розанова так и называлась «Новые люди». Латинский вариант названия – *Homines novi* был дан В.В. Розановым статье уже в сборнике, что тоже понятно. *Homines novi* уж очень откровенно перекликалось с псевдонимом А.Р. Кугеля – *Ното повус*. А.Р. Кугель был хорошо знаком с В.М. Дорошевичем, печатался в «Русском Слове». Потому при заглавии *Homines novi* невольно становился представителем этих самых новых людей. Имел ли в виду В.В. Розанов игру такого рода? Полагаем, что не без этого. Новые люди – Адамы, «без греха», но и без прошлого, без идей и фантазий, люди дела. У В.В. Розанова читаем:

«– Мы добры.

– Мы любим друг друга.

– Да, в мире есть какая-то тайна, но мы ее не знаем.

– Нам нужно изготовить к полудню обед, и вот мы собираем дрова...

И только. Нет больше ничего. Сгорели в пожаре Феникса отечество, религия, быт, социальные связи, сословия, философия, поэзия. Человек наг опять. ... будем надеяться, что когда всемирный пожар кончится ... из пепла его вылетит новый Феникс» [9, с. 22]. (Позднее, в «Мимолетном. 1915 год» В.В. Розанов разразится гневной инвективой в адрес *Ното повус* – А.Р. Кугеля, которому И.Д. Сытин заплатил за редакторство в «Русским Слове» больше, чем Л.Н. Толстому за «Войну и мир»). Увы, «новый Феникс» не вылетел. Но в годы написания статей, в год создания сборника В.В. Розанов находился под мощным воздействием «кислорода» и «воздуха» в разворачивающейся на его глазах картине русской истории, которой он в статье «Пегий человек» даст блистательную по своей образности характеристику: «...история есть картина, украшенная тронами и виселицами... И блажен всякий, кто сумеет усидеть на своем домашнем стуле...» [9, с. 89]. Розановские тексты обладают интертекстуальной природой, в данном случае отсылая к стихотворению Ф.И. Тютчева «Цицерон» (1830 г.) с его ключевыми словами «застигнут ночью Рима», «блажен, кто посетил». Но блаженство, по Ф.И. Тютчеву, определено симпосией с богами, а у В.В. Розанова – домом, «домашним стулом», тем, чего совсем скоро (через семь лет) у него и всей России не будет.

Под 1904 годом помещено пять статей: двум даны другие названия, три были сняты. Все статьи написаны для «Нового Времени». В этих статьях В.В. Розанов отмечает хлынувший на улицы «кислород», указывает на связь между трудным и творческим временем, с горечью пишет о гибели броненосца «Петропавловск» как о *лучшей жертве на алтарь отечества* (на корабле находился художник В.В. Верещагин, с ним А.С. Суворин заключил договоренность на предмет получения известий о военных событиях), рассуждает о существовании чиновничества и завершает эту часть призывом «воскресни, отечество!» В статьях 1904 года В.В. Розанов еще очень осторожен в своих оценках. «Начальство» представлено здесь «кабинетом», то есть чиновничеством, существование которого В.В. Розанов подробно описывает как сложившееся явление русской жизни.

Под 1905 годом В.В. Розанов размещает семь статей, из которых три были сняты, все статьи писались для «Нового Времени». Эта часть открывается статьей, посвященной событиям 9 января, которые поставили вопрос о духовной власти. Общая проблематика статей касается вопросов земства, отношений государства и общества, исторического прошлого России, изменившейся роли женщины. В.В. Розанов видит в событиях этого года исторический перелом, которого не дано остановить чиновникам, им на смену приходит Дума, а с ней народная власть, чей голос он стремится буквально передать в звучании. В.В. Розанов задается вопросом: «Что такое “чиновничество”, как не деятельность “без идеала”?» – и отвечает: «Вот определение всего нашего государственного строя. <...> Чиновничества, в сущности, нет; это уже не власть более <...> народ буквально без организации, без закона, без рельсов» [9, с. 67]. Завершается эта часть сборника надеждой, что уже в скором времени правительства, в адрес которого отпускаются только «порицательные эпитеты», не будет, а сформируется *новая физиономия* России. Кстати, именно в этой части впервые прозвучит слово «перестройка», правда, пока только в отношении закона и законности¹⁴.

«Начальство» вновь является в виде чиновников с уютностью их жизненного обустройства, которое нарушается идеей земского собора. Чиновники противопоставляются всему русскому народу, являя собой препону между народом и государем, между детьми и отцом. За чиновниками вообще народа не видно, именно чиновное «я» умертвило русскую историю. И В.В. Розанов представляет эту историю в описании портретов с выставки в Таврическом дворце. В близящихся переменах чиновники, прикинувшиеся «благодетелями народа и слугами царя», утратят свое бывшее господство и «русская совесть перейдет в русские законы»¹⁵. Потому В.В. Розанов внимательно вслушивается в шум народных митингов, усматривая в говорящих «невидимое правительство»¹⁶.

1906 год представлен наибольшим количеством статей – общим числом пятнадцать, из них снятых и частично снятых – пять статей. В.В. Розанов перемежает статьи, напечатанные в «Новом Времени», статьями из «Русского Слова». В эту часть включены также статья из «Свободы и Культуры» и брошюра «Ослабнувший фетиш», отклоненная В.Г. Короленко в «Русском Богатстве». Открывают год размышления В.В. Розанова о духовном чиновничестве, его исчерпанности перед лицом парламентаризма. Такого же рода исчерпанность обнаруживается в ничем не занятых, кроме бумаг, государственных органах. И как вывод – их полное вырождение, которому вторят общественные страты: «обьюродивело духовенство», «переродилось дворянство», «выродилось купечество»; «все стало вырождаться. Все съехало со своего места»¹⁷.

¹⁴ См.: Розанов В.В. Когда начальство ушло... 1905–1906 гг. С. 61.

¹⁵ Там же. С. 50.

¹⁶ Там же. С. 68.

¹⁷ Там же. С. 79.

В этой ситуации идея честного парламентаризма воспринимается В.В. Розановым как святое дело, в результате которого «правительство в России не будет более олигархическим» и «безграмотный пахарь» войдет в высшее государственное учреждение, а выборы будут восприниматься как святое дело, одобренное Христом. «Но нет воскресения без терний», потому является «пегий человек» Гапон, служащий двум господам, принесший несчастье народу, но и взбудораживший его.

В новой, на глазах В.В. Розанова творящейся истории центральным вопросом является вопрос о земле. Кадетско-крестьянская Дума, пребывая в правительственном настроении, должна признать землю, наряду с водой и воздухом, стихией, а потому не собственностью. В.В. Розанов решает посетить заседания Думы, чтобы убедиться в правильности своих размышлений. Если в статьях 1905 года его влекла общая звуковая интонация думских заседаний, то теперь он слышит и внимательно вслушивается в речи И.И. Кольшко, Ф.И. Родичева, П.Н. Милокова, своих бывших университетских профессоров С.А. Муромцева и М.М. Ковалевского. Он горюет о запоздании парламентаризма в России, но уверен, что эта Дума (с победой «октябристов») никогда не вступит в сговор с «начальством». В.В. Розанов категорически не приемлет обвинений Думы в пустом говорении, поскольку это «говорение» делает политику в России, подводит фундамент под будущее государство без прежнего «начальства». Он практически благословляет неизбежные жертвы, веря, что ненависть непременно будет побеждена любовью. И тогда революционер и правительство поймут друг друга: день этот близок.

В.В. Розанов углубляется в историю революционного движения в России, найдя для его деятелей определение – «выскочившие из своей биографии люди»¹⁸. Их судьбы, события, протекающие на его глазах, убеждают В.В. Розанова в том, что прежняя власть олицетворяет старость, а республика – это молодость человечества. И эта молодость пришла. Потому лопнул «обруч христианства», потому левые побеждают, а «начальство» навсегда осталось «у руин старой культуры». В.В. Розанов широкими мазками набрасывает картину будущего: «И образуется великое “товарищество”: не – государство, не Церковь, но как система совестей, как мир совестей – не стесненных, как воздух, подвижных, как ветер, сильных, как электричество»¹⁹. Вот что должно было случиться, «когда начальство ушло»...

Однако финал сборника (как, впрочем, и его начало) никак не отражает оптимизма статей 1901–1906 годов. Этот финал словно вновь возвращает нас в эпоху Просвещения, заставляя вспомнить необычность романа Л. Стерна о Тристраме Шенди, где, например, мысль дяди Тоби изображалась в виде кривой линии, а целые страницы заполнялись отточиями. В финале книги В.В. Розанова на обороте отдельной страницы с названием «1907–1910 гг.» (но уже без

¹⁸ См.: Розанов В.В. Когда начальство ушло... 1905–1906 гг. С. 144.

¹⁹ Там же. С. 172.

каких бы то ни было статей) следует надпись «Увы...»; на следующей странице помещен один вопрос – «Что же случилось?», а на обороте дан рисунок, опять-таки реплика, но уже с рисунка А.М. Ремизова, который позднее заметит: «Хорошо, что нет моей подписи под рисунком, приложенным к книге В.В. Розанова “Когда начальство ушло”. Мой рисунок исправил художник и получилась полная ерунда»²⁰. Более всего раздражило А.М. Ремизова появившееся пятно. Зато его случайное происхождение при копировании рисунка А.М. Ремизова страшно обрадовало В.В. Розанова, и он потребовал его сохранения. Помимо пятна, на рисунке, которым завершается книга, изображены летящие ведьма на метле, а под нею черт, внизу чудище морское, наверху чудище воздушное. В общей логике розановских размышлений «начальство» представлено ведьмой и бесом, которые «вылетают» из русской истории. Заметим, они не вылетели вовсе, но именно вылетают. Однако остаются какие-то невнятные чудища вверху и внизу, пятно по центру, и всему этому вторит слово «Увы...».

Здесь, конечно, речь не идет о том, что В.В. Розанов видел в «начальстве» охранную грамоту от исторических катаклизмов. Тут другой оттенок появляется: неясность самого будущего (без «начальства») при всей привлекательности происходящих и вроде бы внушающих оптимизм событий. Этот оптимизм рождается из воли устройства жизни общими усилиями всего мира, независимо от сословий, возможно имея в виду тот идеальный вариант (в книге никак не обозначенный напрямую), что присущ Творцу в его именовании «Безначальный» (греч. ἄναρχος), что полагает равенство Отца, Сына и Духа Святого²¹.

Но в 1910 году В.В. Розанов еще до конца не осознавал всей катастрофичности происходящих событий. Понимание пришло позднее. В 1914 году он признается: «Ненавижу эту мою книгу с красной обложкой и с виньеткой из Руссо... Соблазнили “товарищи”. И я променял на эту сволочь старого солдата Руси» [1, с. 588]. В конце 1917 года в неоконченном письме к И.Д. Сытину уже нет ненависти, только горе и слезы: «Как же это мы просмотрели всю Россию и развалили всю Россию... мы всё ввали и ввали. И мы, как и вся печать русская, только и делала одно: провозила 30 лет Ленина в Петербург. ... хочу плакать. Плакать над разоренной Россией...»²².

²⁰ См.: Обатнина Е. Вариации памяти // Ремизов А.М. Кукха. Розановы письма / изд. подгот. Е.Р. Обатнина. СПб.: Наука, 2011. С. 283–284 [11].

²¹ В светском изводе «безначалие» – это анархия (ἀναρχία).

²² См.: Десятерик В.И. Иван Сытин. М.: Молодая гвардия, 2015. С. 175.

Список литературы

1. Розанов В.В. Мимолетное. 1914 // Розанов В.В. Собрание сочинений. Когда начальство ушло... / сост. П.П. Апрышко, А.Н. Николокин; подгот. текста А.Н. Николокин. М.: Республика, 1997. С. 193–596.
2. Крылов В.Н. Русская символистская критика: генезис, традиции, жанры. Казань: Изд-во Казанского университета, 2005. 268 с.
3. Письмо М.О. Меньшикова к О.А. Фрибес от 17/30 июня 1918 г. // Российский архив. История отчества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. / гл. ред. А.Л. Налепин. Вып. IV. М.О. Меньшиков. Материалы к биографии. М.: ТРИТЭ; Российский архив, 1993. С. 258–260.
4. Струве П.Б. Большой писатель с органическим пороком (Несколько слов о В.В. Розанове) // Русская Мысль. 1910. № 11. Отд. II. С. 138–146.
5. Приложение к Петербургским письмам (Вопросы, предложенные Ивану Сергеевичу Аксакову III-м Отделением) // Иван Сергеевич Аксаков в его письмах: в 4 т. Т. 2. Письма 1848–1851. М.: Типография М.Г. Волчанинова, 1888. С. 147–163.
6. Розанов В.В. Цензура // Розанов В.В. Собрание сочинений. В чаду войны (Статьи и очерки 1916–1918 гг.) / под общ. ред. А.Н. Николокина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2008. С. 418–421.
7. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. Т. 3 (Муза–Сят) / пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. 3-е изд., стереот. СПб.: Terra-Азбука, 1996. 832 с.
8. Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. Репринт 1900 г. М.: Изд-во Московского патриархата, 1993. 1120 стлб.
9. Розанов В.В. Когда начальство ушло... 1905–1906 гг. // Розанов В.В. Собрание сочинений. Когда начальство ушло... / сост. П.П. Опрышко, А.Н. Николокин; подгот. текста А.Н. Николокин. М.: Республика, 1997. С. 5–192.
10. Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 2 // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. Философская публицистика / вступ. ст. В.Ф. Асмуса; сост. и подгот. текста Н.В. Котрелева; примеч. Н.В. Котрелева, Е.Б. Рашковского. М.: Правда, 1989. С. 441–637.
11. Обатнина Е. Вариации памяти // Ремизов А.М. Кукха. Розановы письма / изд. подгот. Е.Р. Обатнина. СПб.: Наука, 2011. С. 231–319.
12. Десятерик В.И. Иван Сыгин. М.: Молодая гвардия, 2015. 254 с.

References

1. Rozanov, V.V. *Mimoletnoe. 1914* [The Fleeting. 1914], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Kogda nachal'-stvo ushlo...* [Collected works. When the bosses left...]. Moscow: Respublika, 1997, pp. 193–596.
2. Krylov, V.N. *Russkaya simbolistskaya kritika: genezis, traditsii, zhanry* [Russian Symbolist Criticism: Genesis, Traditions, Genres]. Kazan: Izdatel'stvo Kazanskogo universiteta, 2005. 268 p.
3. Pis'mo M.O. Men'shikova k O.A. Fribes ot 17/30 iyunya 1918 g. [Letter M.O. Menshikov to O.A. Freebes June 17/30, 1918], in *Rossiyskiy arkhiv. Istoriya otechestva v svidetel'stvakh i dokumentakh XVIII–XX vv. Vyp. IV. M.O. Men'shikov. Materialy k biografii* [Russian archive. The history of the fatherland in the certificates and documents of the centuries. Vol. IV. M.O. Men'shikov. Materials for the biography]. Moscow: «TRITE»; «Rossiyskiy arkhiv», 1993, pp. 258–260.
4. Struve, P.B. Bol'shoi pisatel' s organicheskim porokom (Neskol'ko slov o V.V. Rozanove) [Great writer with organic vice (A few words about V.V. Rozanov)], in *Russkaya Mysl'*, 1910, no. 11, ottd. II, pp. 138–146.
5. Prilozhenie k Peterburgskim pis'mam (Voprosy, predlozhennyye Ivanu Sergeevichu Aksakovu III-m Otdeleniem) [Appendix to the Petersburg letters (Questions proposed by Ivan Sergeevich Aksakov III Division)], in *Ivan Sergeevich Aksakov v ego pis'makh: v 4 t., t. 2. Pis'ma 1848–1851* [Ivan Sergeevich Aksakov in his letters: in 4 vol., vol. 2. Letters 1848–1851]. Moscow: Tipografiya M.G. Volchaninova, 1888, pp. 147–163.

6. Rozanov, V.V. Tsenzura [Censorship], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. V chadu voyny (Stat'i i ocherki 1916–1918 gg.)* [Collected works. Into the wilderness of War (Articles and essays 1916–1918)]. Moscow: Respublika; Saint-Petersburg: Rostok, 2008, pp. 418–421.

7. Fasmer, M. *Etimologicheskij slovar' russkogo yazyka: v 4 t., t. 3 (Muza-Syat)* [Etymological Dictionary of the Russian Language: in 4 vol., vol. 3 (Muse-Syat)]. Saint-Petersburg: Terra-Azbuka, 1996. 832 p.

8. D'yachenko, G. *Polnyy tserkovno-slavyanskiy slovar'. Reprint 1900 g.* [Complete Church Slavonic Dictionary. Reprint 1900]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo patriarkhata, 1993. 1120 stlb.

9. Rozanov, V.V. *Kogda nachal'stvo ushlo... 1905–1906 gg.* [When the bosses left...], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Kogda nachal'stvo ushlo...* [Collected works. When the bosses left...]. Moscow: Respublika, 1997, pp. 5–192.

10. Solov'ev, V.S. *Natsional'nyy vopros v Rossii. Vyp. 2* [The national question in Russia. Second Edition], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya: v 2 t., t. 1. Filosofskaya publitsistika* [Works: in 2 vol., vol. 1. Philosophical journalism]. Moscow: Pravda, 1989, pp. 441–637.

11. Obatnina, E. *Variatsii pamyati* [Memory variations], in Remizov, A.M. *Kukha. Rozanovy pis'ma* [Kukha. Rozanov letters]. Saint-Petersburg: Nauka, 2011, pp. 231–319.

12. Desyaterik, V.I. *Ivan Sytin*. Moscow: Molodaya gvardiya, 2015. 254 p.

УДК 14:27(47)

ББК 87.3(2)53

С.Л. ФРАНК В ПЕТЕРБУРГСКОМ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОМ ОБЩЕСТВЕ

А.А. ЕРМИЧЕВ

Русская христианская гуманитарная академия

Набережная реки Фонтанки, д. 15, г. Санкт-Петербург, 191023, Российская Федерация

E-mail: 7723516@gmail.com

Предметом исследования является участие С.Л. Франка в создании и работе Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества и эволюция его мировоззрения в противостоянии с познавательного-объективистским рационалистическим строем сознания С.Л. Франка и романтического субъективизма «нового религиозного сознания», представленного Д.С. Мережковским, Д.В. Filosofovым и др. идеологами «неохристианства». Источником противостояния названо разное понимание абсолютного и его регулятивной роли в отношении действительности, что выразилось, с одной стороны, в религиозном индивидуализме С.Л. Франка и, с другой стороны, в «религиозной ответственности» идеологов «нового религиозного сознания». Утверждается, что рефлексия С.Л. Франка на решения этих проблем в Религиозно-философском обществе происходила в атмосфере теоретических споров, вызванных тремя событиями философской и религиозно-общественной жизни России 1910 года: обсуждение идей прагматизма, полемика о специфике философии в связи с появлением русского издания «Логоса» и кончина Л.Н. Толстого. Подчеркивается, что участие С.Л. Франка в осмыслении этих событий выразилось в движении его мысли от идеализма к онтологизму «первой философии», выражением которой стала работа «Предмет знания». Отмечается, что «рамки» подобного движения С.Л. Франка были заданы освоением научного и философско-поэтического наследия И.В. Гете. Показано, как мировоззренческая эволюция С.Л. Франка закрепляется в его личной религиозной жизни. В заключение автор присоединяется к оценке роли С.Л. Франка в религиозно-общественном движении в России начала XX века, данной Н.А. Бердяевым: С.Л. Франк вносит в него «ясность, свободолобие и спокойную гармонию».

Ключевые слова: Петербургское Религиозно-философское общество, новое религиозное сознание, религиозный индивидуализм, религиозная общественность, рационализм, прагматизм, религиозный опыт, идеалистический онтологизм, религиозный онтологизм

S.L. FRANK IN THE ST. PETERSBURG RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL SOCIETY

A.A. ERMICHYOV

Russian Christian Academy for the Humanities

15, Fontanka emb, Saint Petersburg, 191011, Russian Federation

E-mail: 7723516@gmail.com

The subject of this article is S.L. Frank's participation in the creation and work of the Saint Petersburg Religious and philosophical society and the evolution of his worldview in the confrontation between the cognitive-objectivist rationalist system of consciousness of S.L. Frank and the romantic subjectivism of the «new religious consciousness», represented by D.S. Merezhkovsky, D.V. Filosofov and other ideologists of «neo-Christianity». The source of the opposition is called a different understanding of the absolute and its regulatory role in relation to reality, which was expressed – on the one

hand-in the religious individualism of S.L. Frank and on the other hand-in the «religious community» of the ideologists of the «new religious consciousness». The article States that S.L. Frank's reflection on solving these problems in the Religious and philosophical society took place in the atmosphere of theoretical disputes caused by three events in the philosophical and religious and social life of Russia in 1910: discussion of the ideas of pragmatism, polemics about the specifics of philosophy in connection with the appearance of the Russian edition of Logos and the death of Leo Tolstoy. It is emphasized that the participation of S.L. Frank's understanding of these events was reflected in the movement of his thought from idealism to ontology of the «first philosophy», the expression of which was the work «the Subject of knowledge». It is noted that the «frame work» of this movement of S.L. Frank was set by the development of the scientific and philosophical and poetic heritage of I.V. Goethe. The article shows how the ideological evolution of S.L. Frank is fixed in his personal religious life. In conclusion, the author joins the assessment of the role of S.L. Frank in the religious and social movement in Russia at the beginning of the twentieth century, given by N.A. Berdyaev: S.L. Frank brings «clarity, freedom and quiet harmony» to it.

Key words: *St. Petersburg Religious and philosophical society, new religious consciousness, religious individualism, religious community, rationalism, pragmatism, religious experience, idealistic ontology, religious ontology*

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.2.083-100

Уже известный в среде освободительной интеллигенции молодой ученый и публицист С.Л. Франк с конца 1905 г. постоянно проживает в Петербурге. Здесь он помогает П.Б. Струве редактировать популярные политические журналы «Полярная звезда» и «Свобода и культура». В 1907 г. он становится сотрудником одного из лучших общественно-литературных изданий – журнала «Русская мысль» и начинает преподавать в частных учебных заведениях северной столицы. К этому времени она, наряду с Москвой, стала центром религиозно-общественной жизни России. У всех в памяти были жаркие заседания Религиозно-философских собраний и публикаций их прений в «Новом пути», заявление 32 священников, настоятельно требовавших обновления церковной жизни.

Петербургское Религиозно-философское общество¹ (1907–1917 гг.) стало местом, где можно было высказаться о наболевшем. С.Л. Франк стал одним из учредителей Общества. Осенью 1908 г. он участвует в публичной дискуссии о задачах Общества, а с ноября 1909 по январь 1914 г. является одним из членов Совета, руководившего делами Общества. Когда его идейные вожди – известная тройца Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус и Д.В. Философов – в самом начале Февральско-мартовской революции уезжают в Кисловодск, бросив свое детище на произвол судьбы, то С.Л. Франк, вместе с немногими, продолжал поддерживать его угасающую жизнь. Таким образом, С.Л. Франк не был рядовым участником общества, хотя только два раза выступил на общих собраниях – с докладом о религиозной философии В. Джемса (2 февраля 1910 г.) и еще один раз, 10 ноября того же года, с речью в память Л.Н. Толстого. В прениях по другим докладам он говорил не более четырех–пяти раз. Возможно, свое редкое появле-

¹ Далее – Общество.

ние на заседаниях он компенсирует тем, что дает в газетах и журналах интересную аналитику книг активных участников жизни Общества – К.М. Агеева, В.И. Иванова, Н.М. Минского, Д.С. Мережковского, Д.В. Философова, внимательно рассматривает книгу А. Гурлянда о религиозной философии Г. Когена.

Скорее всего, регулярное посещение Общества с осени 1908 г. лишь по времени совпало с появлением в «Русской мысли» (кн. 11) статьи «Личность и вещь», с которой пошло его поступательное движение к «Предмету знания» (1915 г.). Но не менее значимо и то, что научно-философский и политико-культурный интерес С.Л. Франка к петербургским богоискателям имел еще и личные основания. В его жизни складывались обстоятельства, которые не могли не соотноситься с задачей, разрешаемой Обществом: поиском оптимальной действенной связи между религией и культурой, требованиями веры и жизнью отдельного человека. Такими обстоятельствами были любовь иудея С.Л. Франка и православной Т.С. Барцевой, их брак, рождение детей и их крещение. Таким образом, участие мыслителя в работе Общества сопровождалось не только последовательностью его философского и религиозного развития.

I

С.Л. Франк предложил выразительную характеристику времени, когда в умах интеллигенции вызревала идея религиозно-философских обществ. Общественное движение оборвалось с подавлением революции. «Начать его сызнова в ближайшее время невозможно; для этого нужно отдохнуть, оглянуться на себя, медленно и методично набирать новые силы – не только внешние, но и внутренние. Но переутомление так велико и так болезненно, что не хватает сил даже и для того, чтобы сосредоточиться и собраться с силами. Поэтому мало кто готов откровенно сознаться в своей немогущности; напротив, за невозможность найти и выполнять какое-либо подлинно-насушное дело изобретается множество неслыханных доселе “проблем”, усердно раздуваются бури в стакане воды, и глубокий упадок сил, охватывающий весь организм, выражается в ненормально повышенном лихорадочном умственном возбуждении», – пишет С.Л. Франк и ниже продолжает: «К числу таких надуманных, искусственно сочиненных дел принадлежит и та новая религиозная политика, или политическая религия, которую возвещает небольшая группа литераторов во главе с Д.С. Мережковским» [1, с. 543]. Местом сборищ этих литераторов и, если хотите, их храмовым помещением было Петербургское Религиозно-философское общество. В другом месте С.Л. Франк пояснял, что Общество возникло «на почве сближения двух групп петербургской интеллигенции – богоискателей из поэтов-символистов и «идеалистов» – тех, кто, отвергнув марксизм, хотел «подвести культурно-философское обоснование под современное освободительное движение и органически пропитать его духом гуманистического идеа-

лизм»². Это последние предложили свое кредо в сборнике 1902 г. «Проблемы идеализма». В политическом отношении сборник был окрошкой из идей либерализма, демократизма и даже социализма, а С.Л. Франк был одним из авторов этого на шумевшего сборника, возвестившим начало коренного перелома в сознании русской либеральной интеллигенции.

Первым результатом «сближения» «идеалистов» с «религиозниками» стал журнал «Вопросы жизни» (1905 г.). Его редакция (а это, прежде всего, С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев) заявила о желании способствовать разрешению четырех великих задач, стоявших перед Россией: политическом раскрепощении, экономическом возрождении, культурном ренессансе и церковной реформе. Предполагалось, что ни одна из задач не могла быть разрешена без разрешения другой и прочих, за ней следующих. И вот что особенно интересно: один из современных исследователей заметил, что в недрах «Вопросов жизни» родился замысел каких-то религиозно-общественных собраний, протоколы которых журнал был готов печатать у себя уже в новом 1906 г.³ Эти новые собрания думали открыть явочным порядком – без официального разрешения и регистрации, как недавно это сделали инициаторы Московского общества памяти Вл. Соловьёва.⁴ Идея Общества, где обсуждались бы религиозные вопросы, витала в коридорах «Вопросов жизни» одним из авторов которых, между прочим, был наш С.Л. Франк. Но нужен был какой-то внешний толчок. Москвич В.П. Свенцицкий так рассказал о рождении Петербургского Общества: «Прошлой зимой (значит, это было в 1906 г. – А.Е.) у основателей Московского религиозно-философского общества явилась мысль основать подобное же Общество в Петербурге. Мысль эта встретила сочувствие в Петербурге» [4, с. 52]. О том же Д.В. Философов написал А.В. Карташеву: «Бердяев только что приехал из Москвы, читал там реферат в Религиозно-философском обществе. Затекает открыть такое же здесь. В субботу у него учредительное собрание: Аскольдов, Успенский, Лосский, Нестор Котляревский, Прескочков, Тернавцев, Розанов, Ельчанинов (теперь живет здесь), Булгаков... Это предполагаемые члены-учредители (для подписания устава) и члены правления...» [5, с. 673]. Здесь названы только богоискатели. Но ведь не могли не поддержать Н.А. Бердяева другие его петербургские товарищи – идеалисты-общественники П.Б. Струве и С.Л. Франк, с кем вместе уже так много было сделано для свободы России!

² См.: Франк С.Л. Религия и культура. По поводу новой книги Д.С. Мережковского // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 530 [2].

³ См.: Колеров М.А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909 гг. СПб.: Алетей, 1996. С. 125–126 [3].

⁴ О том, что Религиозно-философское общество возникло в недрах авторов и редакции «Вопросов жизни», вспоминал А.В. Карташев в «Сборнике памяти Семена Людвиговича Франка» (Мюнхен, 1954).

II

Уже на первом заседании 3 октября 1907 года А.В. Карташев назвал основной задачей общества – теоретическую: мы – «это просто общество людей серьезно, хотя и совершенно по-разному относящихся к религиозному вопросу и желающих между собой об этом поговорить, – между собою, подчеркиваю, а не обязательно перед лицом широкой публики или русского общества»⁵. Ценность таких разговоров обеспечена очевидной разноликостью их участников. Например, С.Л. Франк – «идеолог индивидуализма, философ-агностик, по крайней мере, адогматист. С другой стороны, В.А. Тернавцев – это чиновник Святейшего Синода, человек, в православии которого трудно сомневаться»⁶. После вступительного слова А.В. Карташева с заявкой на ожидаемую теоретичность заседаний, первый председатель Общества С.А. Аскольдов прочитал доклад «О старом и новом религиозном сознании». Удивительно, что организаторы заседания не почувствовали, что одна только постановка такой темы перечеркивает заявленный теоретический характер предстоящих собеседований.

В самом деле, на втором заседании (15 октября) зачитали доклад В.В. Розанова «О нужде и неизбежности нового религиозного сознания». При обсуждении его с истеричным антисинодальным выступлением дебютировал архимандрит Михаил. На третьем заседании (8 ноября) зачитывали доклад Д.С. Мережковского «О церкви Грядущего», а на четвертом (21 ноября) снова вылез В.В. Розанов со своим, пожалуй, самым ярким из антихристианских выступлений «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира»... И пошло-поехало – вплоть до призыва Д.С. Мережковского «выйти из старой церкви», с которым он обратился к В.Ф. Эрну и В.П. Свенцицкому, выступавшими с пожеланиями реформирования православной церкви. Заседания первого года велись на хорошем теоретическом уровне; его гарантировали имена докладчиков. Но споры разыгрывались на противопоставлении «старого» и «нового» и оттого сразу приобретали «религиозно-общественный характер», угрожая возможными политическими скандалами. Но это, пожалуй, тоже привлекало петербургскую публику. Сравнительно небольшая зала Географического общества не могла вместить всех желающих. В.В. Розанов рассказывал, как две известные писательницы с трудом выпросили себе разрешение посетить какое-то заседание.

Такая популярность стала беспокоить многих членов Общества. А.В. Карташев заявил о «религиозно-философской говорильне», А.А. Блок – об «интеллигентской жвачке». Л. Галич с первых дней работы ворчал о совершенно обидном: «Толки о героизме и аскетизме, лжи монашества и святости плоти тепер уже настолько подешевели, что положительно валяются на панелях.

⁵ См.: Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах. Т. 1, 2. М.: Русский путь, 2009. Т. 1, с. 34 [6].

⁶ Там же.

Кому не лень – нагнись и пользуйся, как уличный мальчишка окурком» [7, с. 3]. Ропот перерастает в бунт – из Совета Общества выходит В.В. Розанов.

Но вот, наконец, свершилось давно ожидаемое. Двенадцатого июля 1908 г. из Парижа возвратилась троица Мережковские-Философов, где они пережидали русскую революционную бурю.

Освоившись в родных местах, З.Н. Гиппиус написала об Обществе что-то странное и непонятное: оно-де «едва прозябало». Все это – очень неточно и предвзято. Общество совсем не прозябало. Оно работало: – правда, только в интеллигентской среде... А вот Мережковским хотелось большего. Доросшие в Париже до «Царя и революции», до религиозной революционности, они решились «оседлать» Общество: «Мы его взяли на себя. Сильно подняли и оживили»⁷.

Скажем сразу, если оставить в стороне смену руководства Общества (30 октября 1908 г. председателем стал никому не мешавший византолог И.Д. Андреев, его товарищем – Д.С. Мережковский, а секретарем Д.В. Философов) и создание разных секций, то «оживление» свелось к легализации и закреплению религиозно-общественного уклона, и без того свойственного Обществу первого сезона.

С.Л. Франк, хорошо знакомый с идеями такого рода, встретил приезд Мережковских без энтузиазма и сообщал М.О. Гершензону: «У нас в Петербурге, с приездом Мережковского и его компании, теперь на очереди попытка сочетать “новую” религиозность со старым, традиционным радикализмом, утопизмом, стадностью и прочими ходячими добродетелями интеллигенции... .. Мережковский думает, что стоит только вместо Маркса поставить Христа, а вместо социализма – Царство Божие, чтобы реформа интеллигентского мирозерцания и духовного типа была готова...» [9, с. 254].

Приехавшие снова завели разговор о целях Общества, устроив для этого небольшую дискуссию.

III

Дискуссия началась с выступления Д.В. Философова «Религиозно-философские собрания», напечатанного в «Слове» 20 октября. На другой день ему отвечал С.Л. Франк, и несколько позднее, 29 октября, высказался А.А. Мейер. Д.В. Философов ознакомился с двумя выпусками «Записок Религиозно-философского общества», в которых были опубликованы самые дерзкие выступления осени 1907 г. (Розанова, Бердяева, Мережковского). Он радуется тому, что работа Общества ведется «талантливо, энергично», что у него «богатый творческий потенциал», и опечален другим: Общество «не выработало своего творческого пути», «не нашло себя», работа, скорее, идет «бессознательно». Он напомнил, что поначалу Общество хотело разрешать теоретические задачи, но на прак-

⁷ См.: Гиппиус З.Н. Дневники: в 2 кн. / общ. ред., вступ. ст., сост. А.Н. Николюкина. Кн. 1. М.: Интелвак, 1999. с. 141 [8].

тике получилось другое: каждый говорит только о своем наболевшем, да еще злоупотребляя этим; никто не знает, «куда держать руль», никто не знает «ближайших, сегодняшних задач Общества»; нет программы, нет порядка; есть хаос мнений и суждений. Он, Д.В. Философов, знает и отчетливо говорит об этом: «Если Обществу удастся хоть на вершок повысить культурный уровень интеллигенции, вызвать в ней культурное отношение к религиозной проблеме, убедить хоть нескольких ее представителей, что религия не только не связана с реакцией, но что реальное освобождение русского народа возможно лишь с его религиозным возрождением – оно сделает громадное, воистину культурное дело» [10, с. 2].

Если не всем членам Общества, то, во всяком случае, его наиболее активным участникам было ясно, что им навязывается программа «религиозной революции» Мережковского.

Д.В. Философова поддержал А.А. Мейер. Он ловко вывернул ситуацию: Общество не будет подлаживаться под интеллигентские настроения, а, напротив, в сознании интеллигенции будет искать то, что зовется религиозными запросами жизни. «Религия – это, прежде всего (автор подчеркнул эти два слова!) богообщение и притом – в отличие от богообщения уединенных мистиков – неотделимое от общения с себе подобными. Поэтому и вопросы о Боге, о совести, о смерти, а прежде всего – о богообщении и, следовательно, о религиозно-общественном деянии» [11, с. 3]. Так Мережковский и его компания продолжили религиозно-общественный уклон, свойственный Обществу, и четко обозначили его цель – освобождение народа⁸. Все значительно проще: сначала в зале Географического общества благовую весть услышит интеллигенция, а потом понесет ее в народ. А там, глядишь, и крестьянство поймет, что христианство не оправдывает самодержавия. Но если все же оправдывает, то оно не смеет себя называть христианством. Народ-богоносец этого не потерпит.

Такую стратегию Общества С.Л. Франк не мог принять ни как политик (он смеялся над эсеровскими увлечениями Мережковских), ни как философ. Он не просто отстаивал заявленную сначала познавательную позицию Общества (что так соответствовало его желаниям), а указывал на главное – на то, что во взглядах всей группы Мережковского содержится совершенно недопустимое – подмена абсолютного относительным, оценка абсолютного через относительное. Он пишет: «Д.В. Философов, конечно, согласится со мной, если я скажу,

⁸ К трем участникам дискуссии – Д.В. Философову, С.Л. Франку и А.А. Мейеру – присоединились еще трое – Л.Е. Габрилович (Галич), А.А. Блок и Д.С. Мережковский. Они обсуждали любимый русский вопрос об интеллигенции и народе: «А можно ли просветить народ»? Л. Габрилович, поиздевавшись над интеллигентской апелляцией к народу, заявил, что разделение на «народ» и «интеллигенцию» – неверно (см.: Народ и мы // «Речь». 1908, 7(20) ноября). «Все – народ» и интеллигенция – это тоже народ. А Блок говорил о пропасти между интеллигенцией и народом и предлагал интеллигенции воспитать свою волю к истории и преодолению пресловутой пропасти (см.: Вопросы вопросы, вопросы // «Золотое руно». 1908. № 11-12). Д.С. Мережковский, признавая, что интеллигенция и народ – это две реальности, находил, что в связи с пониманием интеллигенцией своего религиозного предназначения пропасть эта уменьшилась (см.: Интеллигенция и народ // «Речь». 1908, 16(29) ноября).

что религиозное сознание, религиозное отношение к жизни есть верховная и абсолютно независимая инстанция мирозерцания, которой должны быть подчинены все остальные убеждения личности, но которая сама не подчинена никаким посторонним соображениям <...> Как? – продолжает он, – правдивые, серьезные слова о Боге, о совести, о жизни и смерти останутся словами, если не будут поставлены в связь с русской действительностью? Критика атеизма и материализма, призыв к нравственному обновлению и религиозному углублению – все это эстетика, если при этом не будет засвидетельствовано почтение к гражданским идеалам интеллигенции?» [12, с. 3]. «Да это писаревщина!» – восклицает С.Л. Франк.

В противостоянии Философова Франку обнажился нерв работы Общества, центральная его проблема – отношения религиозных ценностей и конкретики социального бытия. Именно она, эта проблема, держала в постоянном напряжении работу Общества, грозя завершить скандалом практически любое его заседание. Так было при обсуждении докладов Г.А. Баронова «О демотеизме в “Исповеди” Горького» (13 ноября 1908 г.), А.А. Блока «Россия и интеллигенция» (тогда же), А.А. Мейера «Религия и культура» (16 декабря 1908 г.), Д.В. Философова «Богостроительство и богоискательство» (20 января 1909 г.), В.А. Тернавцева «Империя и христианство» (10 марта 1909 г.), П.Б. Струве «Религия и социализм» (18 марта 1909 г.) и – пора завершать долгий перечень – Д.С. Мережковского о «Вехах» (21 апреля 1909 г.).

Удивительно то, что возможная амплитуда решений этой центральной для Общества проблемы была уже пережита его идейным вождем, о чем он признавался самым простодушным образом: «Вся моя карьера была колебанием между христианской идеей богочеловечества и ницшеанской идеей человекобожества», – заявлял Д.С. Мережковский [13, с. 43]. Попутно возникали мертворожденные проекты «новой церкви» – в виде то ли теократии (в книге «Грядущий Хам»), то ли религиозной общественности. Показательным примером таких же колебаний у Общества были ряд его заседаний с обсуждением вопросов «демотеизма» (народобожия) и богостроительства.

Столь высокая амплитуда колебаний не красит Д.С. Мережковского. Ироничное, осторожное отношение к этому С.Л. Франка понятно, но и его религиозный индивидуализм тоже довольно невнятен. Полагая, что религиозная санкция является высшим критерием для оценки политических и культурных явлений, он все же считает, что «религия есть только там, где внешним силам и процессам противопоставляется внутренняя духовная жизнь»⁹, а формой «подлинного, искреннего и интенсивного религиозного чувства» он считает «интимное индивидуальное переживание»¹⁰. Обобщение С.Л. Франка, согласно которому «религия жизненна и ценна только как личное переживание..., лич-

⁹ См.: Франк С.Л. О так называемом «новом религиозном сознании». С. 545.

¹⁰ См.: Франк С.Л. Религия и культура. По поводу новой книги Д.С. Мережковского. С. 531.

ное сознание святыни»¹¹, тоже сомнительно. Но все равно философ-индивидуалист и агностик просит помнить о сложности и многообразии нитей, связующих эти формы с «интимно-личным, сокровенным восприятием вечной святыни» и понимать, что «никакие “земные берега” не могут вместить и точно выразить творчество и ценность высших начал, открывающихся только углубленной в себя человеческой душе»¹². А если уж «земные берега» так тесны, то не только Религиозно-философское общество Мережковского, но и церковная религиозность представляется С.Л. Франку или поверхностной, или лицемерной. И когда С.Л. Франк слышит, что Мережковский клянется именем Христа, то он обличает его именно за то, что он не верит в «права свободного разума», а верит в Сына Божьего, то есть, по разумению С.Л. Франка, верит в «религию буквы и чужого мнения». Сам-то «идеолог-индивидуалист» говорит о желательности «разумно творимой новой веры, которую устанавливает для себя мыслящая личность»¹³.

IV

И вот снова совпадение по времени. «Начиная с 1908 г., – вспоминает С.Л. Франк, – главным событием моей духовной жизни было знакомство с творениями Гете – не только с его поэзией, но и с его малоизвестным в России научным и религиозно-философским мирозерцанием» [14, с. 465]. Оно оказало «определяющее влияние» на его философское и духовное развитие. Опыт освоения Гете обрел форму очерка «Гносеология Гете», который был помещен в «Русской мысли» (1910 г.) С.Л. Франка привлекло гетевское чистое, бескорыстное созерцание мира как живого бытия, самопогружение в него с тем, чтобы покорно и верно принять его объективность такой, какова она есть, определяемая своей первичной сущностью.

Пожалуй, можно сказать, что Гете задал рамки движения С.Л. Франка к представлению о бытии как живом и динамичном единстве множественностей, соединенных своей порождающей сущностью, то есть движения к «Предмету знания». Так, благодаря Гете, в 1908–1910 годах С.Л. Франк приблизился к объективному пониманию бытия. Другие важные события философской жизни России 1910 года – они же стали событиями духовной биографии С.Л. Франка – вполне склонили его к религиозному онтологизму как адекватному способу объяснения красоты и жизни мира и человека.

Первым по времени из таких событий нужно назвать встречу русской философской общественности с прагматизмом – этим последним продуктом европейско-американской цивилизации. Зимой, в феврале 1910 г., в особняке М.К. Морозовой в Москве по вступительному докладу С.Л. Франка «Прагматизм как философское учение» состоялось его обсуждение. Участниками собеседования

¹¹ См.: Франк С.Л. Религия и культура. По поводу новой книги Д.С. Мережковского. С. 531.

¹² См.: Франк С.Л. О так называемом «новом религиозном сознании». С. 545.

¹³ Там же. С. 546.

были одиннадцать человек – от маститых Л.М. Лопатина и Е.Н. Трубецкого до начинающих М.М. Рубинштейна и А.К. Топоркова. Уже только этот факт говорил о значительности обсуждаемого. В мае 1910 г. «Русская мысль» публикует выступления участников.

Но тогда же, после февральского заседания у М.К. Морозовой и незадолго до майской публикации его материалов, состоялись еще два публичных представления прагматической философии. Наверняка знавший о собраниях у М.К. Морозовой В.Ф. Эрн в феврале 1910 г. принял за статью о прагматизме, а 26 числа поделился своими «Размышлениями о прагматизме» на очередном заседании Московского общества памяти В.С. Соловьева. А несколько ранее, 2 февраля, заглавный докладчик у Морозовой С.Л. Франк делает доклад «Религиозная философия У. Джемса» в Санкт-Петербургском обществе. Под названием «Философия религии У. Джемса» он был опубликован в феврале 1910 г. в «Русской мысли», а эрновские «размышления» – в двух номерах «Московского еженедельника». Напомним, что в 1910 г. в нашей печати появилось не менее десяти емких статей о философии Джемса, а его кончина в августе 1910 г. была отмечена несколькими некрологическими заметками. Так в 1910 г. прагматизм был представлен русскому образованному читателю.

С.Л. Франк назвал прагматизм «видным явлением современной жизни» и очень симптоматичным. Он был не только закономерным продуктом развития европейской мысли, но еще и – на это С.Л. Франк обращает особое внимание – «здоровым и законным протестом против единовластия науки и категории научного мышления в человеческом сознании»¹⁴. Такая оценка была лишь иллюстрацией собственной позиции С.Л. Франка, который, признавая право рационального мышления, тогда же видел его только одной из форм полноты духовной жизни. Поэтому и в прагматизме внимание С.Л. Франка привлекает стремление учитывать многообразие человеческого опыта и, среди прочего, опыта мистического. Но вот субъективная интерпретация мистического переживания, рассмотрение религиозных феноменов в качестве проявления «личного творчества», как это делали большинство философов-прагматистов, его не может устроить. В этом случае у них сразу обнаруживается нечто методологически несуразное: наука и религия оказываются равноправными и равно относительными гипотезами, «назначение которых быть символами и руководителями человеческого поведения, и ценность которых определяется только их результатами, испытанием их пригодности в качестве таких служебных орудий для практической ориентировки»¹⁵. Наука и религия уравниваются в их чуждости объективной истине. Напротив, С.Л. Франк, хорошо знающий объективную истинность науки, хотел бы, чтобы и религиозный феномен обладал подобным же качеством.

¹⁴ См.: Франк С.Л. Прагматизм как философское учение // Русская мысль. 1910. Кн. V. Паг. 1. С. 118 [15].

¹⁵ Там же. С. 98.

И вот на обсуждении прагматизма у М.К. Морозовой зимой 1910 г. С.Л. Франк раскрыл себя с такой определенностью, которая удивляет нас, уже знающих позднейшее движение его мысли.

Дело было так. С.Л. Франк в своем докладе самым ясным образом продемонстрировал дуализм научного, отвлеченного, рационального подхода к миру и подхода конкретного, универсального и религиозного: «Я стою на той точке зрения, что научное познание дает план, схему... Но через это отвлеченное знание надо пройти, это есть неизбежный и в своей стихии самодовлеющий элемент, нечто, что отрицать невозможно. Пока законы логики не отменены – а они никогда не могут быть отменены – до тех пор всякое отрицание отвлеченной истины есть нечто порочное в корне своем» [16, с. 127]. Несколькими страницами ранее он совершенно положительно высказывается о рационализме, который «видит задачу познания в приближении к абсолютной, от века существующей идеальной истине; соответственно этому он мыслит действительность как нечто безусловно твердое, законченное и готовое, могущее лишь быть покорно воспринято и воспроизведено человеческим познанием» [15, с. 97]. Этот способ познания, – уверяет С.Л. Франк слушателей, – и есть философский способ: «Я полагаю, что философия – может существовать только в роли безличной и сверхличной истины – иначе философии нет, есть только религия». Если уж быть философом, то нужно идти далее... И докладчик показывает, что значит это далее: «В философии мы всегда должны рассуждать о человеческой личности лишь с точки зрения объективной истины по правилу Спинозы: “как если бы дело шло о линиях, плоскостях и телах”». И тут же: «В философии не может быть речи о какой-либо верховности человеческой личности. Самозаконная сфера философии, – рассматривать вещи как они есть на самом деле» [16, с. 154].

Позиция С.Л. Франка относительно особенностей философского знания вызвала резко отрицательную реакцию патриарха московских метафизиков Л.М. Лопатина. Он, обратившись к докладчику, заявил: «... защищаемый вами философский рационализм верит в абсолютный идеал знания, он верит в абсолютную физику, но он бесповоротно устраняет из области теоретического обсуждения все вопросы о Боге, о сущности мира, о внутренней природе человека, о коренном смысле жизни, т.е., говоря коротко, все проблемы онтологии и метафизики» [16, с. 135].

Ответ докладчика на вопрошание Л.М. Лопатина был таким: да, «... с философской точки зрения я самым положительным образом отрицаю идею гуманизма»¹⁶, то есть идею верховности человека и, напротив, готов рассматривать человека так, как если бы речь шла о линиях, плоскостях и телах. Возможно, повернувшись к Л.М. Лопатину, С.Л. Франк произносит следующее: «Если то, что мы соприкасаемся с истиной и Божеством через человеческую личность, и верно

¹⁶ См.: Спор о прагматизме. Участники: Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, С.А. Котляревский, Л.М. Лопатин, С.В. Лурье, М.М. Рубинштейн, П.Б. Струве, А.К. Топорков, кн. Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, В.М. Хвостов // Русская мысль. 1910. Кн. 5. Паг. 2. С. 154 [16].

и если называть это “гуманизмом”, то это совершенно иной ”гуманизм”»... Всякая религиозная точка зрения, признавая личность, выводит эту верховность личности из высшей абсолютной инстанции; религия не гуманистична, а сверхгуманистична» [16, с. 154]. Видно же, что зимой 1910 г. С.Л. Франк в качестве философа проявляет себя совершенно упрямым рационалистом и методологическим дуалистом: если религиозная точка зрения и верна, то мы имеем дело со сверхгуманизмом, а не с гуманизмом. Если, конечно, религиозная точка зрения верна... Ясно же, что законы логики никогда не могут быть отменены...

Разрешение названного «если» С.Л. Франк увидел у одного из прагматистов, у У. Джемса, и рассказал об этом на заседании Петербургского Религиозно-философского общества 2 февраля 1910 г. У. Джемс, а вместе с ним и С.Л. Франк, утверждает, что «иметь представление и сознавать реальность его объекта есть по существу одно и то же»¹⁷. Франк поясняет: из реальности всего нашего сознания, из его содержания, имеющего характер первичной, живой, личной реальности, мы, руководствуясь разного рода соображениями, выделяем некую цельность, зовем ее реальностью, находящейся вне нас и имеем с ней дело, совершенно забыв о первичном, породившем его начале. Оно, такое начало, является общим корнем не только знания, вынужденного, правда, существовать как безличное знание, но и веры, как о том свидетельствует У. Джемс. С.Л. Франк закрепляет разделяемую нас позицию идеалистического онтологизма и при помощи У. Джемса движется к религиозному онтологизму.

V

Другим событием философской жизни России 1910 г. – и тогда же личной жизни философа – стала полемика на журнальных и газетных страницах в связи с появлением первого номера русского издания международного журнала по философии культуры «Логос». Редакция русского издания заявила о своей приверженности принципам научной философии. Религиозный философ В.Ф. Эрн выступил против позиции журнала, предлагая свое понимание философии. По его мнению, последняя только тогда и является философией, если она христианская, то есть если она признает Христа как Истину. Вне признания Божественного Логоса философия, по его характеристике будет меонистической, рационалистической и аперсоналистической, то есть европейской¹⁸.

Так В.Ф. Эрн возродил к новой жизни прежнее противостояние религиозной славянофильской мысли и рационально-научной мысли западников, а еще безмерно превознес религиозность русской мысли, выдавая ее за подлинную философичность. П.Б. Струве, сам бывший западником, попросил С.Л. Франка вы-

¹⁷ См.: Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах. Т. 2. С. 87.

¹⁸ С.Л. Франк. Нечто о Логосе, русской философии и научности. По поводу нового философского журнала «Логос» // В.Ф. Эрн: pro et contra / сост., вступ. ст., коммент. А.А. Ермичева. СПб.: РХГА, 2006. С. 211–247. Здесь же даны другие материалы полемики С.Л. Франка и В.Ф. Эрна.

ступить против философского национализма В.Ф. Эрна. С.Л. Франк и сам был готов оппонировать В.Ф. Эрну: если философия сделает своим смыслообразующим центром христианский Логос, воплотившийся в личности Христа, то в этом случае речь должна идти не о философии, а о религии. Продолжая собственную линию рационалистического понимания философии, он утверждает понятие *ratio* конститутивным признаком философии. При этом, – продолжает С.Л. Франк, – философия не теряет ни античного понимания Логоса, ни онтологизма, столь сердечно принимаемого В.Ф. Эрном. Правда, С.Л. Франк говорит об идеалистическом онтологизме. Подобно тому, как это было на московской беседе о прагматизме, он еще раз дистанцировался от религиозной философии. И хотя он уже согласен с онтологической интерпретацией религиозного опыта у У. Джемса, в полемике с антиевропеистом Эрном он умалчивает об этом и еще раз подсказывает, что Логос философии не есть личный христианский Логос. Но, как бы компенсируя свою сдержанность, в завершение дискуссии он цитирует «Кризис западной философии» В.С. Соловьева и выражает свою солидарность с его известным выводом: «Необходимые результаты *западного* философского развития утверждают в форме *рационального познания* те самые истины, которые в форме *веры и духовного созерцания* утвердились великими теологическими учениями *Востока*» [17, с. 118]. Сейчас, зная о том, что фундаментальный «Предмет знания» был опытом рационального доказательства иррационального первооснования бытия и познания, мы оцениваем позицию философа в 1910 г. как выражение его собственного желания продолжить традицию религиозного, культурного и философского универсализма.

Дело за малым. Нужно только, не нарушая законов логики, объяснить нашу уверенность в том, что человеческое сознание постоянно двигалось к такому результату и двигалось потому, что оно по сущности своей цельно и не расслаивается на знание и веру. Мы знаем, что С.Л. Франк уже уверен в существовании общей основы знания и веры. Ему остается только искать логически безупречное описание этой основы и разыскать механизм, при помощи которого можно развернуть интуицию в философскую рациональную конструкцию. К этой уверенности С.Л. Франка подтолкнуло «гениально-смелое указание» У. Джемса, о котором уже шла речь.

VI

Третьим событием, оказавшим непосредственное воздействие на движение мысли С.Л. Франка, стала ноябрьская неделя от ухода Л.Н. Толстого из Ясной Поляны в ночь на 28 октября и до его кончины на станции Астапово 7 (20) ноября. С.Л. Франк запомнил слова П.Б. Струве, сказанные им при первых известиях об этом событии: они – «величайшего религиозного значения»¹⁹.

¹⁹ См.: Франк С.Л. Памяти Льва Толстого // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 463 [18].

С.Л. Франк уже не раз писал о Толстом, находя в нем нечто родственное себе, а именно, особенно ценимый «религиозный индивидуализм», тот, в последних глубинах которого «человек отыскивает связь с миром и человечеством»²⁰. У Толстого это звучало настолько значительно, что С.Л. Франк называет его носителем подлинно нового религиозного сознания, которое он противопоставил не только позитивистскому воззрению русской интеллигенции, но и сознанию Религиозно-философского общества.

Выступление С.Л. Франка на заседании Религиозно-философского общества 16 ноября «Памяти Толстого» обнаружило, что его опыт философского движения 1910 г. давал свои положительные результаты. Основная проблема Религиозно-философского общества – соотношение трансцендентного христианства и имманентно предложенной социальной и культурной действительности – теперь еще более представляла перед С.Л. Франком в гносеологическом ключе, как проблема веры и разума, неразделенных в своем изначальном источке. Под впечатлением происходящего С.Л. Франк обращается к образу цельного человека – Гераклита, Платона, апостола Павла, Иоанна Богослова, блаженного Августина, из новых – Спинозы, к тем, кто в своем духе и в своей жизни, сумели примирить непримиримое и как раз потому, что их цельность была адекватна цельности порождающего начала, которое С.Л. Франк уже нашел в своих штудиях 1910 г. Таков, по мнению С.Л. Франка, и Л.Н. Толстой: «И вот рядом с нами в конце XIX и в начале XX в. посреди сложной, раздробленной и бесконечно спутанной культурной жизни появляется человек, у которого есть единая душа и единая религия в глубочайшем смысле слова и для которого разум и вера есть одно и то же, – мудрец и пророк, как его знала древность и почти не знает современная культура» [18, с. 455].

Вечер памяти Л. Толстого имел для С.Л. Франка другое значение, нежели удостоверение в правильности его гносеологического поиска и возможности высказаться о пережитом потрясении. По окончании вечера, после свободной молитвы об упокоении души усопшего, приглашенный хор пропел «Заповеди блаженства». В этом «было что-то, что соответствовало общему настроению, религиозно потрясенному смертью Толстого»²¹. С.Л. Франк назвал это «первой попыткой перехода религиозно-заинтересованной интеллигенции от религиозно-философских рассуждений к участию в некоем внеконфессионально-церковном богослужении»²². Он расценил это как выражение некоторого «смутно наставшего... стремления к церковному оформлению наших религиозных исканий»²³. Английский биограф С.Л. Франка следующим образом прокомментировал это воспоминание С.Л. Франка: он «почувствовал тягу к структуре, в рамках которой он мог бы интерпретировать собственный опыт. Умиро-

²⁰ Об этом «индивидуализме» С.Л. Франк писал в статье 1908 г. «Лев Толстой и русская интеллигенция» (см.: С.Л. Франк Русское мировоззрение. СПб., «Наука». 1996. С. 443).

²¹ См.: Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве. С. 464.

²² Там же.

²³ Там же. С. 465.

творение и гармония, навеваемые православной литургией, по-видимому, так же оказали свое воздействие» [19, с. 93].

Напряженный 1910 г. значимо отозвался в личной жизни С.Л. Франка. Теперь он знает о существовании религиозного объекта и бесконечно доверяет ему. Поэтому он сначала прощается с постоянно присущим ему религиозным индивидуализмом. «Ведь достаточно прямо поставить вопрос: “что собственно, означает религиозное настроение?”, чтобы уяснить себе, что вне мистического познания или восприятия трансцендентной реальности нет ничего, что заслуживало бы наименования религиозности, что, следовательно, религия без объекта столь же немислима, как, например, любовь без объекта» [20, с. 39]. Другой проекцией духовных поисков С.Л. Франка на его биографию стал выбор им в 1910 г. духовного отца, православного священника отца Константина Марковича Аггеева, который стал готовить его к крещению в православие. С.Л. Франк сознательно вступил в ряды «оглашенных», а в 1912 г. принял крещение. Иное дело, что «огромное положительное значение церковной традиции и церковной оформленности веры»²⁴ он признает только позднее, в эмиграции.

Если бы потребовалось сформулировать главную заслугу С.Л. Франка перед Петербургским Обществом и даже в целом перед культурой «русского ренессанса», то она звучала в последовательное противостояние диктату относительного, последовательное отстаивание идеи культуры как «совокупности абсолютных ценностей, созданных и создаваемых человечеством...»²⁵.

О такой заслуге С.Л. Франка уже тогда же, в 1910 г., писал Н.А. Бердяев. Жалуюсь на состояние русского духа – «катастрофического, склонного к предельности», он взывал: «Но должна быть и у нас струя логической, нравственной и эстетической ясности и культурной гармонизации»²⁶. Этими качествами обладают выступления С.Л. Франка. «Нужно сказать, что франковская ясность, свободолюбие и спокойная гармоничность нужны русской культуре», – утверждал Н.А. Бердяев²⁷.

Сам С.Л. Франк сознавал необходимость упомянутой «культурной гармонизации» в России. В одной из статей, отмечая заслуги У. Джемса в пробуждении интереса к религии, С.Л. Франк не мог не заметить, что в России такое пробуждение происходило «в форме волонтаристического романтизма, связанного с пренебрежением к рациональному началу мировоззрения: на смену рассудочной “философии” подымается снова волна философии веры и чувства, ценная углублением духовных переживаний, но страдающая в известном смысле принципиальной смутностью и хаотичностью» [23, с. 221]. Используя

²⁴ См.: Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве. С. 465.

²⁵ См.: Струве П.Б., Франк С.Л. Очерки философии культуры // Струве П.Б. Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 1999. С. 132 [21].

²⁶ См.: Бердяев Н.А. Апология культуры // Московский еженедельник. 1910. № 26. С. 50 [22].

²⁷ Там же.

лексику башни Иванова или Демидова переулка С.Л. Франк написал, что там Аполлона приносили в жертву Дионису. Он знал, что «задача построения жизнепонимания, которое соединяло бы глубину с ясностью, эмоциональное богатство с рациональной прочностью и необходимостью, лежит еще впереди» [23, с. 220]. Эту задачу он и начал непосредственно исполнять, уехав в Германию писать «Предмет знания».

О работе Общества, о его руководителях и рядовых участниках С.Л. Франк вспоминал очень хорошо. В антологии «Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века» он специально говорит о роли «свободных религиозных мыслителей» из Петербурга и Москвы в «религиозном обосновании жизни и общественных идеалов» и помещает в ней сочинения двух петербуржцев – Д.С. Мережковского и В.В. Розанова. При этом он признает, что первый – «слаб как мыслитель; он мыслит не столько в отчетливых понятиях, сколько руководясь страстью к словесным антитезам»²⁸, а второй мыслит «вообще не умом, а какими-то произвольными реакциями своего духовного нутра...»²⁹.

Так возрастал С.Л. Франк-мыслитель – не только в союзе с немецкими философами, но и в противоборстве с Обществом, питаемым ересями Мережковского и Розанова.

Список литературы

1. Франк С.Л. О так называемом «новом религиозном сознании» // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 542–547.
2. Франк С.Л. Религия и культура. По поводу новой книги Д.С. Мережковского // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 529–535.
3. Колеров М.А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909 гг. СПб.: Алетейя, 1996. 372 с.
4. С.В. Религиозно-философское общество в Петербурге // Живая жизнь. 1907. 27 ноября. № 1. С. 57–58.
5. Pachmuss T. Intellect and Ideas in Action. Selected Correspondence of Zinaida Hippus. München, 1972.
6. Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах. Т. 1, 2. М.: Русский путь, 2009.
7. Галич Л. Религиозно-философское обновление // Речь. 1907, 26 октября (9 ноября). № 253. С. 2.
8. Гиппиус З.Н. Дневники: в 2 кн. / общ. ред., вступ. ст., сост. А.Н. Николюкина. Кн. 1. М.: Интелвак, 1999. 733 с.
9. К истории создания «Вех». Публикация В.П. Проскуриной и В. Аллоя // Минувшее. Исторический альманах. Т. 11. М.; СПб.: Atheneum: Феникс, 1992. С. 249–291.
10. Философов Д.В. Религиозно-философские собрания // Слово. 1908, 20 октября (2 ноября). № 595. С. 6.
11. Мейер А.А. Интеллигенция и религия // Речь. 1908, 29 октября (11 ноября). № 261. С. 4.

²⁸ См.: Франк С.Л. Из истории русской философской мысли конца XIX – начала XX века. Антология. Washington; New York: Inter-language literary assoc., 1965. P. 95.

²⁹ См.: Франк С.Л. Рецензия на книгу прот. В.В. Зеньковского «История русской философии» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2010. Т. 11, вып. 3. С.145 [25].

12. Франк С.Л. О задачах Религиозно-философского общества // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 535–538.
13. Ермичев А.А. Религиозно-философское общество в Петербурге. 1907–1917. Хроника заседаний. СПб.: Изд-во Санкт-Петерб. ун-та, 2007. 323 с.
14. Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве // Франк С.Л. Непрочитанное ... Статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 394–582.
15. Франк С.Л. Прагматизм как философское учение // Русская мысль. 1910. Кн. V. Паг. 2. С. 90–120.
16. Спор о прагматизме. Участники: Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, С.А. Котляревский, Л.М. Лопатин, С.В. Лурье, М.М. Рубинштейн, П.Б. Струве, А.К. Топорков, кн. Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, В.М. Хвостов // Русская мысль. 1910. Кн. 5. Паг. 2. С. 121–156.
17. Франк С.Л. Еще о национализме в философии. Ответ на ответ В.Ф. Эрна // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 112–119.
18. Франк С.Л. Памяти Льва Толстого // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 445–459.
19. Буббайер Ф. С.Л. Франк: жизнь и творчество русского философа. М.: РОССПЭН, 2001. 328 с.
20. Франк С.Л. Борьба за «мировоззрение» в немецкой философии // Русская мысль. 1911. Кн. 4. Паг. 2. С. 34–41.
21. Струве П.Б., Франк С.Л. Очерки философии культуры // Струве П.Б. Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 1999. С. 127–150.
22. Бердяев Н.А. Апология культуры // Московский еженедельник. 1910. № 26. С. 47–52.
23. Франк С.Л. Виллиам Джемс // Русская мысль. 1910. Кн. X. Паг. 2. С. 218–221.
24. Франк С.Л. Из истории русской философской мысли конца XIX – начала XX века. Антология. Washington; New York: Inter-language literary assoc., 1965. 286 p.
25. Франк С.Л. Рецензия на книгу прот. В.В. Зеньковского «История русской философии» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2010. Т. 11, вып. 3. С. 142–147.

Reference

1. Frank, S.L. O tak nazyvaemom «novom religioznom soznanii» [On the so-called “new religious consciousness”], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview]. Saint-Petersburg: Nauka, 1996, pp. 542–547.
2. Frank, S.L. Religiya i kul'tura. Po povodu novoy knigi D.S. Merezhkovskogo [Religion and culture. Regarding the new book by D.S. Merezhkovsky], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview]. Saint-Petersburg: Nauka, 1996, pp. 529–535.
3. Kolerov, M.A. *Ne mir, no mekh. Russkaya religiozno-filosofskaya pechat' ot «Problem idealizma» do «Vekh».* 1902–1909 gg. [Not the world, but the sword. Russian religious and philosophical press from “Problems of idealism” to “Milestones”. 1902–1909]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 1996. 372 p.
4. S.V. Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Peterburge [Religious and philosophical society in St. Petersburg], in *Zhivaya zhizn'*, 1907, 27 noyabrya, no. 1, pp. 57–58.
5. Pachmuss, T. *Intellect and Ideas in Action. Selected Correspondence of Zinaida Hippus.* München, 1972.
6. *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde). Istoriya v materialakh i dokumentakh. T. 1, 2* [Religious and philosophical society in St. Petersburg (Petrograd). History in materials and documents. Vol. 1, 2.]. Moscow: Russkiy put', 2009.
7. Galich, L. Religiozno-filosofskoe obnovenie [Religious-philosophical renewal], in *Rech'*, 1907, 26 oktyabrya (9 noyabrya), no. 253, p. 2.
8. Gippius, Z.N. *Dnevnik: v 2 kn., kn. 1* [Diaries: in 2 vol., Vol. 1]. Moscow: Intelvak, 1999. 733 p.

9. K istorii sozdaniya «Vekh». Publikatsiya V.P. Proskurinoy i V. Alloya [The history of the creation of "Milestones". Publication by V.P. Proskurina and V. Alloy], in *Minuvshee. Istoricheskiy al'manakh. T. 11* [Past. Historical almanac. Vol. 11.]. Moscow; Saint-Petersburg: Atheneum: Feniks, 1992, pp. 249–291.
10. Filosofov, D.V. Religiozno-filosofskie sobraniya [Religious and philosophical collections], in *Slovo*, 1908, 20 oktyabrya (2 noyabrya), no. 595, p. 6.
11. Meyer, A.A. Intelligentsiya i religiya [Intelligentsia and religion], in *Rech'*, 1908, 29 oktyabrya (11 noyabrya), no. 261, p. 4.
12. Frank, S.L. O zadachakh Religiozno-filosofskogo obshchestva [On the tasks of the Religious and Philosophical Society], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview]. Saint-Petersburg: Nauka, 1996, pp. 535–538.
13. Ermichev, A.A. *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Peterburge. 1907–1917. Khronika zasedaniy* [Religious and philosophical society in St. Petersburg. 1907-1917. Chronicle of the meetings.]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2007. 323 p.
14. Frank, S.L. Vospominaniya o P.B. Struve [Memories of P. B. Struve], in Frank, S.L. *Neprochitannoe ... Stat'i, pis'ma, vospominaniya* [Unread ... Articles, letters, memories.]. Moscow: Moskovskaya shkola politicheskikh issledovaniy, 2001, pp. 394–582.
15. Frank, S.L. Pragmatizm kak filosofskoe uchenie [Pragmatism as a philosophical doctrine], in *Russkaya mysl'*, 1910, book V, pag. 2, pp. 90–120.
16. Spor o pragmatizme. Uchastniki: N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakov, S.A. Kotlyarevskiy, L.M. Lopatin, S.V. Lur'e, M.M. Rubinshteyn, P.B. Struve, A.K. Toporkov, kn. E.N. Trubetskoy, S.L. Frank, V.M. Khvostov [The dispute about pragmatism. Participants: N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakov, S.A. Kotlyarevskiy, L.M. Lopatin, S.V. Lurie, M.M. Rubinstein, P.B. Struve, A.K. Toporkov, Prince E.N. Trubetskoy, S.L. Frank, V.M. Khvostov], in *Russkaya mysl'*, 1910, book 5, pag. 2, pp. 121–156.
17. Frank, S.L. Eshche o natsionalizme v filosofii. Otvet na otvet V.F. Erna [More about nationalism in philosophy. The answer to the answer V.F. Erna], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview]. Saint-Petersburg: Nauka, 1996, pp. 112–119.
18. Frank, S.L. Pamyati L'va Tolstogo [In memory of Leo Tolstoy], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview]. Saint-Petersburg: Nauka, 1996, pp. 445–459.
19. Bubbayer, F. *S.L. Frank: zhizn' i tvorchestvo russkogo filosofa* [S. L. Frank: life and work of the Russian philosopher]. Moscow: ROSSPEN, 2001. 328 p.
20. Frank, S.L. Bor'ba za «mirovozzrenie» v nemetskoj filosofii [The struggle for a "worldview" in German philosophy], in *Russkaya mysl'*, 1911, book 4, pag. 2, pp. 34–41.
21. Struve, P.B., Frank S.L. Ocherki filosofii kultury [Essays on the philosophy of culture], in Struve, P.B. *Izbrannye sochineniya* [Selected Works]. Moscow: ROSSPEN, 1999, pp. 127–150.
22. Berdyaev, N.A. Apologiya kultury [Apology of culture], in *Moskovskiy ezhenedel'nik*, 1910, no. 26, pp. 47–52.
23. Frank, S.L. Villiam Dzhems [William James], in *Russkaya mysl'*, 1910, book X, pag. 2, pp. 218–221.
24. Frank, S.L. *Iz istorii russkoj filosofskoy mysli kontsa XIX – nachala XX vekov. Antologiya* [From the history of Russian philosophical thought of the late XIX - early XX century. Anthology]. Washington; New York: Inter-language literary assoc., 1965. 286 p.
25. Frank, S.L. Retsenziya na knigu prot. V.V. Zen'kovskogo «Istoriya russkoj filosofii» [Book review on "History of Russian Philosophy" by V.V. Zenkovsky], in *Vestnik Russkoj khristianskoj gumanitarnoy akademii*, 2010, vol. 11, issue 3, pp. 142–147.

УДК 930.2:1(470)
ББК 63.01:87.3(2)53-697

П.А. ФЛОРЕНСКИЙ: РАЗМЫШЛЕНИЯ ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ ПОЗНАНИИ

А.В. ЗЯБЛИКОВ

Костромской государственной университет
ул. Дзержинского, 17, г. Кострома, 156014, Российская Федерация
E-mail: a.zyablikov@yandex.ru

Рассматриваются особенности исторического мышления П.А. Флоренского. Дается обзор основных работ мыслителя, в которых он формулирует свое понимание истории и исторического познания. Обосновывается внутренняя связь между историческими идеями П.А. Флоренского и его учением о дискретности и антиномичности как универсальных принципах бытия, представлениями философа об имманентных ритмах движения культуры. Выявляется родство идей П.А. Флоренского с культурно-исторической монадологией Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби. Дана характеристика предложенной П.А. Флоренским исторической методологии, отрицающей законы «прямой перспективы». Анализируются представления П.А. Флоренского о смысле истории и культуры. Обосновывается понимание П.А. Флоренским исторического кризиса как заведомого блага, таящего в себе возможность изменения и роста. Анализируются концепты «конец истории» и «другая» история», берущие свой отсчет в точке перехода человека в иное качественное состояние. В контексте этих представлений рассматривается учение П.А. Флоренского о теократии как наименее враждебной человеку форме государственного устройства. Делается вывод о том, что опровержение линейности истории, будто бы имеющей некий имманентный замысел и движущейся к какому-то своему логическому осуществлению, – примета, характеризующая историософский дискурс религиозных мыслителей Серебряного века.

Ключевые слова: нарративная история, ренессансный гуманизм, конец истории, теократический строй, дискретность, сизигия, кризис культуры, религиозная философия, синархия, архетип, гуманизм

P.A. FLORENSKY: REFLECTIONS ON HISTORICAL KNOWLEDGE

A.V. ZYABLIKOV

Kostroma State University
17, Dzerzhinsky St., Kostroma, 156014, Russian Federation
E-mail: a.zyablikov@yandex.ru

The article analyses the features of the historical research of P.A. Florensky. It gives a review of the main works of the thinker, in which he formulates his understanding of history and historical knowledge. The article reveals the internal connection between the historical ideas of P.A. Florensky and his doctrine of discreteness and antinomicity as the universal principles of being as well as the philosopher's ideas about the immanent rhythms of the movement of culture. It shows the common grounds of P.A. Florensky's ideas and the cultural-historical monadology of N.Y. Danilevsky, O. Spengler, A. Toynbee. The historical methodology proposed by P.A. Florensky denies the laws of "direct perspective". P. A. Florensky's representations concerning the meaning of history and culture are analyzed. His understanding of historical crisis as a blessing harboring in itself the possibility of change and growth. He offers his own understanding of the "end of history" and "another" history, taking its

standpoint from that a person's change to a different qualitative state. In this context Florensky's teachings view theocracy as the least hostile form of government and the ideas about "extrapresence" as the most reasonable form of political positioning. The refutation of the linearity of history, as if having some immanent intent and moving towards some kind of logical realization, is a sign that characterizes the historiographical discourse of religious thinkers of the Silver Age.

Keywords: *narrative history, renaissance of humanism, the end of history, theocratic system, discreteness, syzygy, cultural crisis, religious philosophy, synarchy, archetype, humanism*

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.2.101-114

В первой половине XX столетия П.А. Флоренский был удобной мишенью для критических стрел как выразитель наиболее «ретроградной» концепции истории. Мыслители не могли простить проповеди исторического фатализма в эпоху, охваченную мироустроительным азартом. Наиболее показательным суждением Г.В. Флоровского: «Истории Флоренский не чувствует, он не живет в истории, у него нет исторической перспективы, у него нет органического чутья процесса...» [1, с. 357]. Попробуем предположить, что истинная цена тех исторических перспектив, что открылись позитивистскому сознанию социалиста, либерала, и беспартийного обывателя, была философом определена¹. Иллюзорность политики, ищущей коротких путей к общественному благоденствию, претендующей на какое-то особое знание о мире и соблазняющей этим знанием других, была очевидна для мыслителя. Его убежденность в неподотчетности исторических событий человеческим планам была не сконструирована в кабинетной тиши, а выстрадана и глубоко осмыслена. В апреле 1937 года П.А. Флоренский писал с Соловков дочери Ольге: «Меня поражает бессмысленность человеческих действий, не находящих себе оправдания даже в своекорыстии, поскольку люди действуют в ущерб и собственным интересам» [3, с. 692]. Кровавая история XX в., творившаяся под знаменем свободы, справедливости, гуманизма, прогресса, является убедительным свидетельством этой катастрофической алогичности истории.

История присутствует в каждой строчке П.А. Флоренского – независимо от того, о чем идет речь: об изографии, математике или языке. На эту особенность обращает внимание О.И. Генисаретский: всякое суждение и всякий научный дискурс П.А. Флоренского следует рассматривать как «осуществление единой творческой программы», цель которой – выявление первооснов культуры². Это, по определению П.А. Флоренского, «круговая порука» тем, синархия –

¹ С.С. Неретина предположила, что «неисторичность» П.А. Флоренского отчасти связана с той возможностью, которую предоставляет история «для отступничества разума от твердого Божественного основания» (см.: Неретина С.С. Бердяев и Флоренский о смысле исторического // Вопросы истории. 1991. № 3. С. 82 [2]).

² См.: Генисаретский О.И. Пространственность в иконологии и эстетике священника Павла Флоренского // Флоренский П.А., свящ. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М., 2000. С. 42 [4].

ритмическая пульсация мыслей, отношения между которыми произвольны³. Методология исторического познания роднит П.А. Флоренского с В.В. Розановым. Строение их мыслительной ткани «сетчатое», где «всякий путь смыкается в самого себя», где «водовороты первичных интуиций» сгоняются автором в один «затон». «Мы не должны подрисовывать соединительные протоки мысли там, где они не выступили сами собой, – писал П.А. Флоренский, – хотя навесть их было бы, бесспорно, и соблазнительнее и легче...» [5, с. 26]. Художническому восприятию мира в большей степени присуща «разноцентрированность» – в противовес рационалистской «одноцентрированности» политиков, склонных подгонять жизненную фактуру под законы «прямой перспективы» (заранее установленный масштаб и угол зрения), а значит, обедняющих свое представление о предмете или явлении.

П.А. Флоренский не отрицает исторический процесс, но мыслит его, в первую очередь, как изменение духа. Философ имел свое, очень устойчивое и отчетливое ощущение истории, по существу пребывавшее неизменным с 1899 года, с момента мировоззренческого «обвала». «Все проходит, но все остается, – писал П.А. Флоренский детям, – это мое самое заветное ощущение... <...> Ценность пребывает, хотя мы и перестаем воспринимать ее. И подвиги, хотя бы о них все забыли, пребывают как-то и дают свои плоды» [6, с. 203]. Для мыслителя важен не столько «маршрут», сколько «аромат» истории. По мнению П.А. Флоренского, в истории многое происходит «непонятно как»⁴. Потому внешне нелепые устои народного бытия, культуры оказываются мудрее и жизнеспособнее «общественных» установлений⁵. Потому философ признавал конкретную историческую ценность мистических прозрений Серапиона Машкина и Анны Шмидт наряду с трудами классиков исторической мысли.

Мыслитель отвергает нарративное понимание истории, когда за факт зачастую выдается гипотеза, реконструкция или – того хуже – интерпретация исторического события. В лекциях «Об историческом познании» (1916–1917 гг.) Флоренский подвергает сомнению само существование исторической науки, поскольку классическая наука нацелена на формулировку законов, смысл которых в обобщении и генерализации сущего, – в истории же на первый план выходит единичное, индивидуальное. Более того, значительность исторического события измеряется именно степенью удаленности от закономерного и обобщенного. «История принципиально отворачивается от закономерностей», – пишет П.А. Флоренский [9, с. 13]. Если история и является наукой, то наукой идеогра-

³ См.: Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Имена: Сочинения. М.: Эксмо-пресс; Харьков: Фолио, 1998. С. 28 [5].

⁴ См.: Флоренский П.А. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2 / сост. и общ. ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев), П.В. Флоренский, М.С. Трубачева. М.: Мысль, 1996. С. 353 [7].

⁵ П.А. Флоренский признавался в давнем ощущении того, что истину ему откроет лишь «простой человек» (см.: Флоренский П.А. Детям моим. Воспоминания прошлых дней // Флоренский П.А. Имена: Сочинения. С. 693 [8]).

фической – описывающей единичное. Речь, заметим, идет не о бесконечном множестве отдельных предметов, а о единичных проявлениях, способных образовывать единство, целостность: «Хотя и занятая единичным, история не распадается в единичности этих предметов, ибо культура как осуществление царства целей сама образует единство и сама есть единый объект целей – по крайней мере в принципе» [9, с. 23]. Сочетание элементов, формирующих тело истории, неповторяемо и бесконечно разнообразно. У человеческого существования есть своя «монотонная» сторона, доступная статистическому учету, однако живое дыхание истории – она всегда есть внутреннее напряжение, творчество, рост – неизменно путает эти карты, опровергает, казалось бы, уже установленные причинно-следственные связи. История, по П.А. Флоренскому, мало подобна движению планет вокруг Солнца по строго определенной эллипсоидной траектории – история есть вечное отрицание установленного, заданного. Задача историка состоит в постижении смыслообразующей энергии, рождаемой культурой. Поэтому особое значение мыслитель придает такой области исторического знания, как генеалогия: человек не должен ощущать свою бесприютность и безродность, «культурная масса личности» тем выше, «чем глубже вросла она в прошлое»⁶. Генеалогия – доступная всем сфера исторического познания. Она, по утверждению мыслителя, не только дает бесценный исторический материал, но и рождает особую меру ответственности перед младшим поколением.

Опровержение линейности истории, будто бы движущейся к какому-то своему логическому осуществлению, – примета, характеризующая историко-философский дискурс религиозных мыслителей Серебряного века. С.Л. Франк в трактате «Духовные основы общества» (1930 г.) иронично прошелся по ограниченному позитивистскому истолкованию истории, предложив такое ее деление на этапы: «1) от Адама до моего дедушки – период варварства и первых зачатков культуры; 2) от моего дедушки до меня – период подготовки великих достижений, которые должно осуществить мое время; 3) я и задачи моего времени, в которое завершается и окончательно осуществляется цель всемирной истории» [10, с. 30]. Находится доля горькой иронии и у П.А. Флоренского, говорящего о недомыслии человека, считающего таковым лишь самого себя и видящего прошлое как «животноподобное состояние»: «Человек прошлого, далекого прошлого, был человечнее и тоньше, чем более поздний, а главное – не в пример благороднее» [11, с. 686]. Парадоксальное суждение П.А. Флоренского о хвосте как «затаенном желании» человека напрямую связано с глубоким ощущением того, что история человечества есть история невосполнимых утрат⁷. Смысл истории и конкретная жизнь конкретного человека превращаются в фикцию, если исходить из временных характеристик процесса и считать

⁶ См.: Флоренский П.А. Об историческом познании // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3(2). С. 29 [9].

⁷ См.: Флоренский П.А. Письмо А.М. Флоренской, детям и М.В. Юдиной // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 4. С. 443 [12].

каждую конкретную эпоху лишь этапом на пути достижения некоей главной цели. С.Л. Франк поясняет: «Единственный возможный смысл истории заключается... в том, что ее конкретное многообразие во всей его полноте есть выражение сверхвременного единства духовной жизни человечества» [10, с. 30]. Сравним с суждением, сформулированным П.А. Флоренским в исследовании «Анализ пространственности (и времени) в художественно-изобразительных произведениях» (1924–1925 гг.): «Мы живем сегодня не для завтрашнего дня, а для сегодняшнего, или точнее сказать – и сегодня, и завтра, и послезавтра живем ради цельности, ни одним днем не исчерпываемой, но вместе с тем и всяким днем символически знаменуемой» [13, с. 204].

Неслучайно, принимая шеллингианское разделение истории на *Geschichte* («простое бытие (Werden), последовательность событий, не направленных в определенную сторону и потому не дающих восприятия времени в собственном смысле слова») и *Historie* (последовательность событий, «развертывающих некий имманентный замысел, идею»), П.А. Флоренский отдает предпочтение первому качеству: «Так вот, я живу в *Geschichte* в доисторическом времени, и об Истории мне даже неприятно думать. Это нечто вроде “идиотизма деревенской жизни”. <...>... идиот в древнем смысле слова – вовсе не слабоумный, а частный человек, не участвующий в исторической жизни, живущий в себе, вне связи с обществом. Быть идиотом – это, пожалуй, наилучший удел, особенно если бы можно было идиотствовать до конца, то есть сделаться полным идиотом» [14, с. 627]. В труде «У водоразделов мысли» (1922 г.) о. Павел воспроизводит монолог человека, уставшего от насильственного «благодетельства» цивилизации: «И вот в итоге, я... не беру на себя обузы входить в ваши нетрудовые контрверзы, делать какие-то выборы и усовершенствования. Может быть, ваши построения по-своему и великолепны, как был великолепен в свое время и этикет при дворе Короля-Солнце. Но что мне до того – и до ваших тонкостей, и до Версальских. Мое дело маленькое, моя короткая жизнь и мой человеческий масштаб; и я без раздражения и гнева просто отхожу от жизни – от жизни-забавы, и живу по-своему» [5, с. 339]. Звучащая здесь трагическая ирония оправдана драматичным контекстом, но она не заслоняет от нас того значения, которое придавал мыслитель частной жизни человека и антиномии личность-общество. Вариант ее разрешения П.А. Флоренский анализирует в трактате «Понятие Церкви в Священном Писании» (1906 г.). Сравнивая Послания апостола Павла к римлянам и коринфянам, он пишет: «Если в первом случае Апостол как бы говорит: “помни, что ты – отдельный член, и потому не мечтай о себе, не приписывай себе тех функций, на какие ты не способен”, то во втором Апостол как бы продолжает предыдущий аргумент: “однако и Целое Тело, и ты сам, как отдельный орган, нуждаешься в сотрудничестве всех остальных. Ты связан со всеми членами и потому, сотрудничая им, живи в любви с ними, что есть дар наивысший”» [15, с. 447].

Торжество эволюционистской доктрины мыслитель связывал с историческим незнанием, уводящим в сторону иллюзионизма. Идеи культурного реляти-

визма легли в основу курса лекций по истории философии для Московской духовной академии, над которыми философ работал с 1908 по 1917 г. П.А. Флоренский отрицает «элементарность» древней философии и общественного уклада. Ссылаясь на мнение немецкого историка Р. фон Пельманна, высказанное в работе «Основы греческой истории и источниковедения» (1909), о возможности проецировать социальные идеи прошлого на сегодняшний день, П.А. Флоренский формулирует тезис о «типичности» греческой истории⁸. В частности, речь идет о неумирающей актуальности платоновских и аристотелевских идей государства, о наличии уже в Древней Греции капиталистических отношений, а также их обязательных атрибутов – пауперизма, пролетариата, социально-классовых конфликтов и т.д. По мысли П.А. Флоренского, наличие культурных архетипов античного мира вынуждает или вообще отказаться от идеи развития, или «признать у греческой истории глубоко залегающую подземную стройку – пра-историю»⁹. В этой связи характерен интерес философа к достижениям минойской культуры. П.А. Флоренский не исключал факт существования Атлантиды. Тем не менее мыслитель не склонен рассматривать Эгеиду как фундамент греческой культуры, а последняя, в свою очередь, не рассматривается как базис западноевропейских ценностей.

В очерке, написанном П.А. Флоренским около 1925 г. о самом себе для энциклопедического словаря Русского библиографического института Гранат, философ лаконично формулирует суть своей концепции культуры: культура есть не процесс, а состояние, к ней не применима идея прогресса. Нет единой мировой культуры и истории: отдельные культуры подчиняются двум последовательно сменяющимся типам культуры: средневековому («созерцательно-творческому») и возрожденческому («хищническо-механическому»). Для первого характерны органичность, объективность, конкретность, самособранность, для второго – раздробленность, субъективность, отвлеченность, поверхностность¹⁰. Главной жизнеобразующей силой культуры является религия, посему религиозный культ первичен по отношению к культуре. Основным законом мира П.А. Флоренский полагает закон энтропии (энтропия – мера внутренней неупорядоченности системы, или, по определению С.Д. Хайтуна, мера плотности распределения энергии материи¹¹). Таким образом, смысл культуры – в борьбе с мировым уравниванием, в «задержке уравнительного процесса вселенной». Современная наука признает универсальный характер энтропии, ее применимость к различным, в том числе социальным, явлениям. Однако при-

⁸ См.: Флоренский П.А. Первые шаги философии // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2. С. 76–77 [16].

⁹ См.: Флоренский П.А. Первые шаги философии. С. 76–77.

¹⁰ См.: Флоренский П.А. (автореферат) // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 1 / сост. и общ. ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев), П.В. Флоренский, М.С. Трубачева. М.: Мысль, 1994. С. 39 [17].

¹¹ См.: Хайтун С.Д. Фундаментальная сущность эволюции // Вопросы философии. 2001. № 2. С. 153 [18].

знается и то, что взаимосвязь энтропийных сил и эволюционного процесса остается одной из непроясненных, дискуссионных научных проблем.

Типичность культуры, по П.А. Флоренскому, означает не безличность, взаимозаменяемость или стыкуемость культур, но их обязательное следование имманентным ритмам: средневековый тип, основанный на теоцентризме, сменяется возрожденческим, концептуальным содержанием которого является антропоцентризм. Движение истории, таким образом, подобно не течению реки, влекущей свои воды к океану последних свершений, а скорее прерывной разнонаправленной поступи – причем каждый участок пути здесь самоценен и самодостаточен. В этом смысле история Западной Европы тождественна, скажем, истории Атлантиды.

В исследовании «У водоразделов мысли» П.А. Флоренский формулирует свое понимание кризиса и упадка культуры, связанных с наступлением цивилизации, превращающей творческое объединение людей в «механическую смесь», предлагающей в качестве умственных координат отвлеченные схемы. Обездушенная цивилизация неизбежно падет, однако произойдет это не в результате яростного столкновения с ее постулатами (это, напротив, обеспечивает дряхлеющему телу приток жизненных сил). Человек должен «без спора, без упреков, без гнева» уйти из ветшающего здания цивилизации, и тогда оставленное строение разрушится само собой, в силу естественного порядка вещей: «История претерпевает величайшие сдвиги не под ударами многопудовых снарядов, а от иронической улыбки. И не по бенгальским огням и tutti оркестра узнается конец исторического зона, а по обращенности глаз более зорких в противоположную от наличной культуры сторону горизонта» [5, с. 336]. Культурософские взгляды П.А. Флоренского близки культурно-исторической «монадологии» Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби. С последним П.А. Флоренского роднит теория «надлома» культуры (у А. Тойнби – цивилизации), за которой она переходит в иное качественное состояние.

В культурософии П.А. Флоренского находит свое выражение идея дискретности, которую мыслитель считал, наряду с антиномичностью, универсальным принципом бытия. Под этим углом зрения стоит взглянуть и на проблему «эволюционизма-революционизма» (тоже антиномия!) как альтернативных путей общественного устройства. Традиционное отождествление консервативной политической идеи (а к ее носителям мы с легкостью относим, например, мыслителей «веховского» направления, как и самого П.А. Флоренского) с проповедью охранительства, постепенства, эволюционизма излишне упрощает проблему. Без противоречия нет явления. Поясняя эту мысль, философ пользуется термином *сизигия*, то есть пара, пребывающая в сопряжении¹². Любая кризисная эпоха, по П.А. Флоренскому, несет с собой не только разрушение и страдание, но и надежду на религиозно-нравственное преображение жизни. Кризис (революция) предполагает торжество религиозного, обществен-

¹² См.: Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Имена: Сочинения. С 193.

ного скептицизма, который, будучи лишенным собственного содержания, неизбежно приходит к опровержению самого себя.

Характерно суждение П.А. Флоренского, высказанное им в письме хозяйке абрамцевской усадьбы А.С. Мамонтовой в июле 1917 г.: «...исчерпав себя, нигилизм докажет свое ничтожество... и тогда, после краха этой мерзости, сердца и умы уже не по-прежнему, вяло и с оглядкой, а наголодавшись, обратятся к русской идее, к идее России, к Святой Руси. <...> Я уверен, что худшее еще впереди, а не позади, что кризис еще не миновал. Но я верю в то, что кризис очистит русскую атмосферу, даже всемирную атмосферу, испорченную едва ли не с XVII века» [19, с. 409]. Кроме того, уж коль скоро зло имманентно присутствует в мире (притом, что благом является добро), нужно уметь с ним «заранее как-то посчитаться в душе»¹³. Этот совет звучит в том же письме А.С. Мамонтовой. Много раз эту мысль П.А. Флоренский повторяет в письмах 1933–1937 гг. с Дальнего Востока и Соловков. Философ писал сыну Василию в ноябре 1933 г.: «...все происходящее имеет свой смысл и делается так, что в общем итоге жизнь направляется к лучшему. Неприятностей в жизни не избежешь, но неприятности, перенесенные сознательно и в свете общих явлений, воспитывают и обогащают, а в дальнейшем приносят свои положительные плоды» [20, с. 45]. Уродливое пребывает в жизни – гармония существует «пред внутренним взором человека». Эту позицию П.А. Флоренский отождествлял с древнеэллинским пониманием жизни, называл «трагическим оптимизмом»¹⁴. Нам становится ясна природа того стоического спокойствия, с которым философ воспринял события 1917–1922 гг. и с которым он шел на социалистическую «голгофу» в 1930-е годы.

Поглощенность сознания количественными характеристиками (категорию количества П.А. Флоренский считал своим «врагом»), увлеченность различного рода сциентистскими схемами (а схематизм всегда, по мнению философа, свидетельство слабости мысли), абсолютизация права собственного «Я» есть основа ренессансного миропонимания, уводящего человека от подлинных смыслов, превращающего символы реальности в ее суррогаты: «Так человечество погружалось... в утрату связи с миром и в пустоту, а отсюда и необходимое следствие – скука, уныние, разъедающий скептицизм, утрата здравого смысла» [21, с. 599]. Сопоставлению двух типов культуры посвящена значительная часть работы «У водоразделов мысли». Из «сладких корней» Возрождения выросли «горькие плоды» – кантианство и связанная с ним канонизация европейской буржуазной цивилизации XIX столетия, европейское Просвещение, решившее втиснуть живую жизнь в рассудочные схемы, предложившее человеку мнимоокончательную модель «перевоспитания». Поведенческим кодексом человека Нового Времени стало желание «избавиться от всякой реаль-

¹³ См.: Флоренский П.А. Письмо А.С. Мамонтовой // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2. С. 410 [19].

¹⁴ См.: Флоренский П.А. Письмо А.М. Флоренской, детям и М.В. Юдиной. С. 440.

ности, чтобы «хочу» законодательствовало вновь строящейся действительностью, фантазмагоричной, хоть и заключенной в разграфленные клетки». Пафос средневекового (и античного) человека иной: он предполагает «благодарное приятие и утверждение всякой реальности как блага», он стремится «быть реальностью... среди реальностей»¹⁵.

Рассуждая о В. Шекспире как о выразителе кризиса возрожденческого гуманизма, П.А. Флоренский замечает, что ренессансная культура «устраняет человека как начало новых рядов причинности», лишает его корней, превращает в «игралолице стихий» – в том числе в государственной и общественной жизни¹⁶. Революционные потрясения 1905 и 1917 гг. стали прямым следствием мировоззренческого сдвига, состоявшего в секуляризации сознания и грубом поклонении материальной культуре. Именно так объяснял причины социального взрыва и мировой войны профессор Московского университета Л.М. Лопатин в «Тезисах Всемирного союза возрождения христианства» (1918 г.), к которым П.А. Флоренский отнесся с сочувственным вниманием¹⁷. В частности, он писал: «Не трудно объединить и все человечество в некоторой гуманистической пустоте. Человечеству нужно не объединение само по себе, а жизнь в истине и любви» [23, с. 553].

В своем основном труде «Столп и утверждение Истины» (1914 г.) П.А. Флоренский не единожды возвращается к разговору об изъянах человекобожеского гуманизма: «Утверждение себя, как себя, без отношения к другому, – то есть к Богу и ко всей твари, – само-упор вне выхождения из себя и есть коренной грех...» [24, с. 177]. 19 мая 1914 г. во вступительном слове перед защитой магистерской диссертации П.А. Флоренский пояснил, что сам труд был задуман как поиск путей и «ходов мысли» от греховного самообожения к признанию того, «что Бог есть Бог, а не узурпатор святого имени»¹⁸. Это была первая часть замысла – теодицея (оправдание Бога). Вторая часть – антроподицея (оправдание человека, обретение себя через усмотрение своего «несоответствия правде Божьей») – не состоялась¹⁹. Одно из объяснений тому лежит на поверхности: слишком уж очевидной была степень этого несоответствия в кризисную эпоху войн и революций, слишком явно была обозначена неспособность человека это несоответствие признавать.

¹⁵ См.: Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Имена: Сочинения. С. 53–54.

¹⁶ См.: Флоренский П.А. Письмо А.М. Флоренской и детям // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 4. С. 379 [22].

¹⁷ Содержание лопатинских «Тезисов Восточной Православной Церкви» и тезисов ВСВХ, как и явившаяся откликом на них «Записка о христианстве и культуре» (1923) П.А. Флоренского, в целом соответствуют духу экуменического движения.

¹⁸ См.: Флоренский П.А. Разум и диалектика // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2. С. 133 [25].

¹⁹ Причины незавершенности антроподицеи структурированы К.Г. Исуповым (см.: Исупов К.Г. Павел Флоренский: наследие и наследники // П.А. Флоренский: pro et contra. Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. СПб.: Изд-во Русской Христианской Гуманитарной академии, 2001. С. 19–22 [26]).

В контексте размышлений о религии, истории и культуре политические дискуссии начала XX в., скажем между кадетами и октябристами, вероятно, представлялись П.А. Флоренскому чем-то вроде спора тупоконечников и остроконечников. Политическая партийность, по мнению мыслителя, есть одно из самых опасных заблуждений, поскольку она постулирует человека в его «недовоплощенном» качестве, провозглашает «обожение» узко-локальных сфер жизни.

Около 1905 г. в философском кружке Московской духовной академии П.А. Флоренский сделал доклад «О цели и смысле прогресса», в котором изложил свою теорию государства и уточнил мотивы политического «внеприсутствия» как поведенческой стратегии (комментаторы считают, что названные тезисы тождественны неизвестной статье П.А. Флоренского «Абсолютизм и монархия»). Эта интересная работа – своего рода историософская теорема: система аргументов, предложенная мыслителем, отличается почти математической логикой и категоричностью. П.А. Флоренский выделяет два «закона», два принципа построения государства: иерархический (теократический) и анархический (антропократический). Основа первого – «внутренняя стройность» и «многообразность в единстве», свободное следование всех членов общества одному безусловному (неюридическому!) закону, главная особенность второго – «внутренняя нестройность, однообразность в дробности», принуждение с помощью юридической регламентации жизни²⁰. Теократический строй – желаемая, но, увы, нереализуемая модель общественного устройства. Причиной тому – извращенная суть человека, его «любовь ко злу», проявляющаяся с той или иной интенсивностью. Анархический строй, построенный на внешнем принуждении и стремящийся к «естественной гармонии эгоизмов», реально осуществим, но неизбежно ведет к «коллективному помешательству» и самоуничтожению. Какие характеристики могут лучше передать состояние мира в начале XXI в! Отягощенное грузом социальных, экономических, экологических, демографических и прочих проблем, живущее под угрозой техногенной катастрофы и прицелом террориста-смертника, испытывающее на себе ежесекундное агрессивное воздействие информационного поля, мировое сообщество уже не видит выхода из цивилизационного тупика.

Получается, что один строй желателен, но не осуществим, другой – осуществим, но нежелателен. Преодолеть это противоречие, утверждая как способ его разрешения «абсолютный пессимум» – атараксию, невозможно, ибо отказ от всякой деятельности отрицает саму жизнь. Следовательно, нужно признать, что тезис о нежелательности анархического строя и невозможности строя теократического уместен лишь «применительно к человеческой природе и человеческой жизни»²¹. Вывод П.А. Флоренского: приведение общества в «должный» порядок возможно только при условии «качественного преобразования челове-

²⁰ См.: Флоренский П.А. О цели и смысле прогресса // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 1. С. 198 [27].

²¹ Там же. С. 202.

ческой природы». Точку перехода человека в иное качественное состояние, а стало быть и качественное изменение всей жизни, мыслитель называет «концом истории»²². Для П.А. Флоренского это понятие наполнено позитивным, жизнеутверждающим смыслом и ни в коей мере не тождественно апокалиптическому «концу света».

Таким образом, П.А. Флоренский признавал возможность идеального человеческого общежития, но оно будет фактом уже какой-то «другой» истории. Меру утопичности этой концепции каждый вправе определить самостоятельно. Ее непросто принять, но еще труднее опровергнуть.

Осмысление П.А. Флоренским содержания и движения истории смыкается с вопросом о пространстве, который мыслитель считал одной из основных проблем миропонимания. Современная П.А. Флоренскому действительность оставляла человеку мало возможностей для уяснения важных деталей: политическое и социальное теоретизирование обретало разрушительную мощь беспрекословного и всё объясняющего знания. Суть политики – в стремлении упразднить объем исторического *пространства* путем создания плоского симулятивного образа мира, претендующего на единственность и безусловность. Если философ и художник исходят из того, что любая модель гипотетична, то политик склонен верить в осуществимость теоретического построения. В контексте этих размышлений вопрос о том, «что безопаснее в социально-политическом смысле: утопическая мечта или утопическое реформаторство», становится риторическим.

Список литературы

1. Флоровский Г.В. Пути русского богословия // П.А. Флоренский: pro et contra. Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. СПб.: Изд-во Русской Христианской Гуманитарной академии, 2001. С. 357–361.
2. Неретина С.С. Бердяев и Флоренский о смысле исторического // Вопросы истории. 1991. № 3. С. 67–83.
3. Письмо П.А. Флоренского А.М. Флоренской и детям. 4 апр. 1937 г. // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 4 / сост. и общ. ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев), П.В. Флоренский, М.С. Трубачева. М.: Мысль, 1998. С. 689–694.
4. Генисаретский О.И. Пространственность в иконологии и эстетике священника Павла Флоренского // Флоренский П.А., свящ. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М., 2000. С. 9–48.
5. Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Имена: Сочинения. М.: Эксмо-пресс; Харьков: Фолио, 1998. С. 15–340.
6. Письмо П.А. Флоренского О.П. Флоренской и детям. 6–12 апр. 1935 г. // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 4 / сост. и общ. ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев), П.В. Флоренский, М.С. Трубачева. М.: Мысль, 1998. С. 202–210.
7. Флоренский П.А. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2 / сост. и общ. ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев), П.В. Флоренский, М.С. Трубачева. М.: Мысль, 1996. С. 352–369.

²² См.: Флоренский П.А. О цели и смысле прогресса. С. 203.

8. Флоренский П.А. Детям моим. Воспоминанья прошлых дней // Флоренский П.А. Имена: Сочинения. М.: Эксмо-пресс; Харьков: Фолио, 1998. С. 663–882.
9. Флоренский П.А. Об историческом познании // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3(2) / сост. и общ. ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев), П.В. Флоренский, М.С. Трубачева. М.: Мысль, 2000. С. 8–66.
10. Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 13–146.
11. Письмо П.А. Флоренского О.П. Флоренской и детям. 23 марта 1937 г. // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 4 / сост. и общ. ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев), П.В. Флоренский, М.С. Трубачева. М.: Мысль, 1998. С. 685–689.
12. Письмо П.А. Флоренского А.М. Флоренской, детям и М.В. Юдиной. 17–20 апр. 1936 г. // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 4 / сост. и общ. ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев), П.В. Флоренский, М.С. Трубачева. М.: Мысль, 1998. С. 439–447.
13. Флоренский П.А. Анализ пространственности (и времени) в художественно-изобразительных произведениях // Флоренский П.А., свящ. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М., 2000. С. 81–258.
14. Письмо П.А. Флоренского О.П. Флоренской и детям. 23–24 дек. 1936 г. // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 4 / сост. и общ. ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев), П.В. Флоренский, М.С. Трубачева. М.: Мысль, 1998. С. 624–627.
15. Флоренский П.А. Понятие Церкви в Священном Писании // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2 / сост. и общ. ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев), П.В. Флоренский, М.С. Трубачева. М.: Мысль, 1996. С. 318–489.
16. Флоренский П.А. Первые шаги философии // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2 / сост. и общ. ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев), П.В. Флоренский, М.С. Трубачева. М.: Мысль, 1996. С. 61–130.
17. Флоренский П.А. (автореферат) // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 1 / сост. и общ. ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев), П.В. Флоренский, М.С. Трубачева. М.: Мысль, 1994. С. 37–43.
18. Хайтун С.Д. Фундаментальная сущность эволюции // Вопросы философии. 2001. № 2. С. 151–166.
19. Письмо П.А. Флоренского А.С. Мамонтовой // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2 / сост. и общ. ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев), П.В. Флоренский, М.С. Трубачева. М.: Мысль, 1996. С. 409–410.
20. Письмо П.А. Флоренского А.М. Флоренской и детям. 23–28 нояб. 1933 г. // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 4 / сост. и общ. ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев), П.В. Флоренский, М.С. Трубачева. М.: Мысль, 1998. С. 43–51.
21. Письмо П.А. Флоренского А.М. Флоренской и детям. 22–24 нояб. 1936 г. // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 4 / сост. и общ. ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев), П.В. Флоренский, М.С. Трубачева. М.: Мысль, 1998. С. 598–603.
22. Письмо П.А. Флоренского А.М. Флоренской и детям. Янв. 1936 г. // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 4 / сост. и общ. ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев), П.В. Флоренский, М.С. Трубачева. М.: Мысль, 1998. С. 373–380.
23. Флоренский П.А. Записка о христианстве и культуре // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2 / сост. и общ. ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев), П.В. Флоренский, М.С. Трубачева. М.: Мысль, 1996. С. 547–559.
24. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1. М.: Правда, 1990. 490 с. Репринт 1914 года.
25. Флоренский П.А. Разум и диалектика // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2 / сост. и общ. ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев), П.В. Флоренский, М.С. Трубачева. М.: Мысль, 1996. С. 131–142.

26. Исупов К.Г. Павел Флоренский: наследие и наследники // П.А. Флоренский: pro et contra. Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. СПб.: Изд-во Русской Христианской Гуманитарной академии, 2001. С. 5–32.

27. Флоренский П.А. О цели и смысле прогресса // Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 1 / сост. и общ. ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев), П.В. Флоренский, М.С. Трубачева. М.: Мысль, 1994. С. 196–204.

References

1. Florovskiy, G.V. Puti russkogo bogosloviya [Ways of Russian theology], in *P.A. Florenskiy: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Pavla Florenskogo v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley: Antologiya* [Personality and work of Pavel Florensky in the assessment of Russian thinkers and researchers: Anthology]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkoy Khristianskoy Gumanitarnoy akademii, 2001, pp. 357–361.

2. Neretina, S.S. Berdyaev i Florenskiy o smysle istoricheskogo [Berdyaev and Florensky on the meaning of historical], in *Voprosy istorii*, 1991, no. 3, pp. 67–83.

3. Pis'mo P.A. Florenskogo A.M. Florenskoy i detyam. 4 apr. 1937 g. [Letter of P.A. Florensky to A.M. Florenskaya and children from 4th Apr. 1937], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 4* [Works in 4 vol., vol. 4]. Moscow: Mysl', 1998, pp. 689–694.

4. Genisaretskiy, O.I. Prostranstvennost' v ikonologii i estetike svyashchennika Pavla Florenskogo [Spatiality in iconology and aesthetics of priest Pavel Florensky], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Stat'i i issledovaniya po istorii i filosofii iskusstva i arkheologii* [Sacred articles and research on the history and philosophy of art and archaeology]. Moscow, 2000, pp. 9–48.

5. Florenskiy, P.A. U vodorazdelov mysli [At the watersheds of thought], in Florenskiy, P.A. *Imena: Sochineniya* [Names: Written works]. Moscow: Eksmo-press; Khar'kov: Folio, 1998, pp.15–340.

6. Pis'mo P.A. Florenskogo O.P. Florenskoy i detyam. 6–12 apr. 1935 g. [Letter of P.A. Florensky to A.M. Florenskaya and children from 6–12th Apr. 1935], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 4* [Works in 4 vol., vol. 4]. Moscow: Mysl', 1998, pp. 202–210.

7. Florenskiy, P.A. Troitse-Sergieva Lavra i Rossiya [The Holy Trinity-St. Sergius Lavra and Russia], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 2* [Works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1996, pp. 352–369.

8. Florenskiy, P.A. Detyam moim. Vospominan'ya proshlykh dney [To my children. Memories of past days], in Florenskiy, P.A. *Imena: Sochineniya* [Names: Written works]. Moscow: Eksmo-press; Harkov: Folio, 1998, pp. 663–882.

9. Florenskiy, P.A. Ob istoricheskom poznanii [About historical knowledge], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 3(2)* [Works in 4 vol., vol. 3(2)]. Moscow: Mysl', 2000, pp. 8–66.

10. Frank, S.L. Dukhovnye osnovy obshchestva [Spiritual foundations of society], in Frank, S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual foundations of society]. Moscow: Respublika, 1992, pp. 13–146.

11. Pis'mo P.A. Florenskogo O.P. Florenskoy i detyam. 23 marta 1937 g. [Letter of P.A. Florensky to A.M. Florenskaya and children from 23th Mar. 1937], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 4* [Works in 4 vol., vol. 4]. Moscow: Mysl', 1998, pp. 685–689.

12. Pis'mo P.A. Florenskogo A.M. Florenskoy, detyam i M.V. Yudinoy. 17–20 apr. 1936 g. [Letter of P.A. Florensky to A.M. Florenskaya, children and M.V. Yudina from 17–20th Apr. 1936], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 4* [Works in 4 vol., vol. 4]. Moscow: Mysl', 1998, pp. 439–447.

13. Florenskiy, P.A. Analiz prostranstvennosti (i vremeni) v khudozhestvenno-izobrazitel'nykh proizvedeniyakh [Analysis of space (and time) in art-graphic works], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Stat'i i issledovaniya po istorii i filosofii iskusstva i arkheologii* [Sacred articles and research on the history and philosophy of art and archaeology]. Moscow, 2000, pp. 81–258.

14. Pis'mo P.A. Florenskogo O.P. Florenskoy i detyam. 23–24 dek. 1936 g. [Letter of P.A. Florensky to A.M. Florenskaya and children from 23–24th Dec. 1936], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 4* [Works in 4 vol., vol. 4]. Moscow: Mysl', 1998, pp. 624–627.

15. Florenskiy, P.A. Ponyatie Tserkvi v Svyashchennom Pisanii [The concept of the Church in Scripture], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 2* [Works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1996, pp. 318–489.
16. Florenskiy, P.A. Pervye shagi filosofii [The first steps of philosophy], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 2* [Works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1996, pp. 61–130.
17. Florenskiy, P.A. Florenskiy P.A. (avtoreferat) [Florensky P.A. (autoabstract)], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 1* [Works in 4 vol., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1994, pp. 37–43.
18. Khaytun, S.D. Fundamental'naya sushchnost' evolyutsii [The fundamental essence of evolution], in *Voprosy filosofii*, 2001, no. 2, pp. 151–166.
19. Pis'mo P.A. Florenskogo A.S. Mamontovoy [Letter of P.A. Florensky to A.S. Mamontova], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 2* [Works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1996, pp. 409–410.
20. Pis'mo P.A. Florenskogo A.M. Florenskoy i detyam. 23–28 noyab. 1933 g. [Letter of P.A. Florensky to A.M. Florenskaya and children from 23–28th Nov. 1933], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 4* [Works in 4 vol., vol. 4]. Moscow: Mysl', 1998, pp. 43–51.
21. Pis'mo P.A. Florenskogo A.M. Florenskoy i detyam. 22–24 noyab. 1936 g. [Letter of P.A. Florensky to A.M. Florenskaya and children from 22–24th Nov. 1936], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 4* [Works in 4 vol., vol. 4]. Moscow: Mysl', 1998, S. 598–603.
22. Pis'mo P.A. Florenskogo A.M. Florenskoy i detyam. Yanv. 1936 g. [Letter of P.A. Florensky to A.M. Florenskaya and children, Jan. 1936], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 4* [Works in 4 vol., vol. 4]. Moscow: Mysl', 1998, pp. 373–380.
23. Florenskiy, P.A. Zapiska o khristianstve i kul'ture [Note on Christianity and culture], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 2* [Works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1996, pp. 547–559.
24. Florenskiy, P.A. *Stolp i utverzhdenie istiny* [Pillar and assertion of truth]. Moscow: Pravda, 1990, vol. 1. 490 p.
25. Florenskiy, P.A. Razum i dialektika [Reason and the dialectic], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 2* [Works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1996, pp. 131–142.
26. Isupov, K.G. Pavel Florenskiy: nasledie i nasledniki [Pavel Florensky: heritage and heirs], in *P.A. Florenskiy: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Pavla Florenskogo v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley: Antologiya* [Personality and work of Pavel Florensky in the assessment of Russian thinkers and researchers: Anthology]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkoy Khristianskoy Gumanitar-noy akademii, 2001, pp. 5–32.
27. Florenskiy, P.A. O tseli i smysle progressa [Purpose and meaning of progress], in Florenskiy, P.A., svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 1* [Works in 4 vol., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1994, pp. 196–204.

УДК 821.161.1.09"19"
ББК 83(3)

ИЗ ЖИЗНИ «РЫЦАРЕЙ КНИГИ» О ПЕРЕПИСКЕ П.П. ПЕРЦОВА И Б.В. НИКОЛЬСКОГО

О.Л. ФЕТИСЕНКО

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук
Наб. Макарова, д. 4, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация
E-mail: betsy98@mail.ru

Статья предваряет публикацию неизданной переписки П.П. Перцова и Б.В. Никольского, продолжавшейся с 1896 по 1900 г. и сохранившейся с небольшими лакунами (преобладают письма Перцова). Выявленный в ГАРФ и РО ИРЛИ корпус насчитывает 32 письма. Основные темы эпистолярного диалога связаны с литературно-критической и издательской деятельностью корреспондентов, наиболее значим здесь «пушкинский» сюжет, в который оказывается заочно включенным Вл. Соловьев. Среди других важнейших сюжетов переписки – подготовка сборника «Философские течения русской поэзии» и первые критические отзывы о нем. Кратко прослеживается эволюция взаимоотношений собеседников, приводятся неизвестные ранее отзывы о Никольском из писем Перцова того же периода к его отцу и к В.В. Розанову, объясняются причины, приведшие к разрыву отношений. Более подробно все эти темы рассматриваются в комментариях к письмам.

Ключевые слова: переписка П.П. Перцова и Б.В. Никольского, переписка Перцова и В.В. Розанова, полилог об А.С. Пушкине, эпистолярный, архивный документ, литературная критика

FROM THE LIFE OF «THE KNIGHTS OF THE BOOK» (ABOUT THE CORRESPONDENCE OF P.P. PERTSOV AND B.V. NIKOLSKIJ)

O.L. FETISENKO

Institute of Russian Literature (Pushkinskij Dom) Russian Academy of Sciences
4, Makarova emb., S.-Petersburg, 199034, Russian Federation
E-mail: betsy98@mail.ru

The article precedes the publication of the unpublished correspondence of P.P. Pertsov and B.V. Nikolsky, lasting from 1896 to 1900 and preserved with small gaps (letters of Pertsov prevail). The set identified in The State Archive of the Russian Federation and the Manuscript department of the Institute of Russian literature is up to 32 letters. The main topics of the epistolary dialogue are connected with the literary, critical and publishing activities of the correspondents; the most significant being the "Pushkin's" plot, in which Vl. Solovyov appeared to be included in absence. Among other important subjects of correspondence is the preparation of the collection "Philosophical Currents of Russian Poetry" and the first critical reviews of it. The evolution of relations between the interlocutors is briefly traced, previously unknown reviews about Nikolsky from Pertsov's letters of the same period to his father and to V.V. Rozanov are given, the reasons that led to the severance of relations are explained. All of these topics are discussed in more detail in the commentary to the letters.

Key words: correspondence of P. Pertsov and B. Nikolskij, correspondence between Pertsov and V. Rozanov, polylogue about A. Pushkin, epistolary, archival document, literary criticism

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.2.115-122

Переписка П.П. Перцова с правоведом, поэтом, публицистом и общественным деятелем (впоследствии одним из основателей Союза русского народа) Борисом Владимировичем Никольским (1870–1919)¹ сохранилась неравномерно (преобладают письма Перцова), но и в неполном виде представляет собой ценный историко-литературный источник, имеющий интерес, в том числе, и для исследователей наследия Вл. Соловьёва, неоднократно упомянутого корреспондентами и чаще всего – как повод к полемике. Переписка значима не только как «фактологический» материал (автокомментарий к статьям Никольского о Пушкине, указание на первую попытку Перцова напечататься в «Новом времени», детали работы Никольского над «Полным собранием стихотворений А.А. Фета» и т. п.) или как своего рода дополнение к обширной переписке Перцова с Розановым², начавшейся тоже в 1896 г., но и как документ психологический, раскрывающий стиль и содержание общения людей не близких, не слишком друг другу симпатизирующих, но на некоторое время объединенных кругом общих интересов (эстетика, поэзия, любовь к книге) и статусом «литературных изгнанников», противостоящих господствующим течениям (враждующим друг с другом позднему народничеству и марксизму) и не знающих, где главу преклонить – где печататься. (Никольский, впрочем, в этом статусе был недолго. С женитьбой на Е.С. Шубинской он стал постоянным сотрудником «Исторического вестника» да и в газете А.С. Суворина начал занимать видное положение.)

Переписка прохладна по тону (даже шутки в ней больше напоминают немного тяжеловесные германские Witz'ы, чем добродушный юмор или тонкую иронию) и как-то усиленно рыцарственна, а при первом же поводе к более серьезному спору, к тому же задевавшему сыновние чувства одной из сторон, сразу прекращается. Оба корреспондента – явные интроверты и вовсе не собираются беседовать «из глубины души», но стараются (особенно это очевидно в письмах Никольского) выглядеть «добрыми приятелями». После появления в печати дневника Никольского, где есть и отзывы о Перцове, ясно, чем объясняются эти усилия: Никольский – человек, самодовольный больше, чем толстовский поручик Берг, – рассчитывал Перцова видеть своим издателем. (А когда сумел обойтись без него в издании сборника стихов, не снес даже шуточного комплимента по поводу этой книги, в котором прозвучало слово «мы»: «...мы с

¹ См. о нем: Грин Ц.И., Третьяк А.М. Б.В. Никольский (1870–1919): Судьба ученого, книжника на изломе истории // Публичная библиотека: люди, книги, жизнь: сб. ст. СПб., 1998. С. 46–57; Стогов Д.И. «Религия Леонтьева была религиею подвига и жертвы» (Б.В. Никольский и наследие К.Н. Леонтьева) // Христианство и русская литература. СПб., 2012. Сб. 7. С. 225–249; Шилов Д.Н. Борис Владимирович Никольский и его дневник // Никольский Б.В. Дневник: в 2 т. Т. 1. СПб., 2015. С. 9–48.

² С ним общались оба корреспондента, а в письмах к Розанову Перцов часто пересказывал только что полученные письма Никольского.

Вами – мастера издавать», и в дневнике грубо сорвался: «Дурак: ну где же его изданиям равняться с моими? Он мне и подражает, да подражать не умеет»³.) Суть же перцовской заинтересованности в Никольском раскрыта в письме, которое будет процитировано ниже.

Перцов, бывший тогда убежденным консерватором, видел в Никольском в этом отношении союзника и именно это подчеркнул в письме к Розанову от 17 сентября 1898 г., характеризуя их общего знакомого: «Он интересный и очень образованный человек с блестящим *рассудком*. В нем много несимпатичного и нам с Вами чуждого. Ну, не всем же прекраснодушничать. А он все же руссофил – и этого с меня довольно»⁴. Чуждость и несимпатичность относятся здесь и к ультраправым убеждениям, и, возможно, к психологическим особенностям Никольского, к его самоупоенности⁵. Но круг «единого прекрасного жрецов» был столь тесен, что нельзя было пренебречь человеком, «у к<ото>рого есть своя идеальная искорка в ледяной глыбе»⁶.

Перцов познакомился с Никольским в 1895 г. и, скорее всего, именно им был представлен Н.Н. Страхову, у которого успел побывать несколько раз⁷. После кончины философа (24 января 1896 г.) Никольский перенес страховские «среды» в свою квартиру на Коломенской (д. 7, кв. 2), где стал бывать и Перцов. Когда в письме к Розанову от 9 ноября 1896 г. он говорит: «В прошлом году у Страхова или Никольского мы с Вами чуть-чуть не встретились»⁸, – это следует понимать как «в прошлом сезоне», т. е. зимой 1895–1896 г. В марте 1896 г. вы-

³ Запись от 4 января 1900 г., вызванная письмом Перцова от 31 декабря 1899 г. (см.: Никольский Б.В. Дневник: В 2 т. Т. 1: 1896–1903 / изд. подгот. Д.Н. Шилов и Ю.А. Кузьмин. СПб., 2015. С. 339 [1]).

⁴ РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. Ед. хр. 78.

⁵ Дневник Никольского переполнен записями, восхваляющими даровитость и образованность автора, его волевые качества и т.д. вплоть до отличной работы кишечника его первенца. Характерно позднее признание о том, что девизом для своего герба он выбрал бы «Могу и смею» (см.: Никольский Б.В. Дневник: В 2 т. Т. 2: 1904–1918. СПб., 2015. С. 89 [2]) (запись от 4 августа 1912 г.). Всё это не могло не вырываться наружу и при общении с людьми, особенно в том кругу, где не было необходимости приглушать проявления этого самолюбования.

⁶ Слова о Никольском из письма Перцова к Розанову от 7–13 октября 1898 г. (РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. Ед. хр. 78).

⁷ Ср. в письме к Розанову от 8 ноября 1896 г.: «Я лично видел Страхова мало – всего раза 3–4...» (РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. Ед. хр. 77). Страхов жил в доме Стерлигова на углу Торговой улицы и наб. Крюкова канала у Торгового моста (кв. 19 на пятом этаже; современный адрес: ул. Союза Печатников, д. 2 / наб. Крюкова канала, д. 7), он занимал одну квартиру с Д.И. Стахеевым (см.: Стахеев Д.И. Станислав первой степени и енотовая шуба (Из воспоминаний о Н.Н. Страхове) // Исторический вестник. 1904. Февр. С. 441–479). Последний раз Перцов побывал здесь за четыре дня до смерти Страхова (см. об этом в письме к Розанову от 12 (24) октября 1897 г.; РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. Ед. хр. 77). 2 марта 1896 г. Перцов писал отцу: «Я не могу утешиться, что умер Страхов – едва ли не единственный человек, к<ото>рый, несмотря на некоторую односторонность и придирчивость, мог бы сказать веское и дельное слово. А то все эти гг. Буренины, Михайловские, Волынские et tutti quanti меня нисколько не интересуют (будут ли они хвалить или ругать меня), п<отому> ч<то> заранее знаешь их задние намерения и их невежество» (РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. Ед. хр. 73).

⁸ РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. Ед. хр. 77.

шел из печати составленный и изданный Перцовым сборник «Философские течения русской поэзии»⁹, в который – в переработанном виде – вошла и статья Никольского об А.А. Фете, впервые опубликованная в «Русском обозрении»¹⁰. С этим «эдиционным» сюжетом и связано начало переписки, к этому же периоду может относиться и сохранившаяся среди писем визитная карточка:

Петр Петрович

Перцов

Спб., Пушкинская, 20¹¹.

2 марта 1896 г. Перцов рассказывал в письме к отцу: «За последнее время я ближе познакомился с одним молодым человеком – Б.В. Никольским, к<ото>рый сотрудничает в нашем сборнике (его статья о Фете, очень тяжело написанная, но очень содержательная). Вот субъект обратно пропорциональный мне в смысле литературной подготовки. Ему только 25 лет, но он не только близко изучил русскую, все главные европейские и обе древние литературы (а сверх того еще юридичес<кие> науки и пр.), но и составил уже себе прочное и цельное мирозерцание, благодаря чему может давать ясные ответы на всякие “вопросы” и темы, а след<овательно>, и писать легко и серьезно. Одним словом, это законченный человек. Если к этому прибавить, что он весьма талантливый человек (между прочим блестящий оратор), то трудно сомневаться, что с течением времени он займет очень видное положение в литературе. В настоящее время он готовится к магистерскому экзамену и рассчитывает занять юридическую кафедру в здешнем университете. Пока служит в Мин<истерстве> Внутр<енних> Д<ел> и пишет в “Нов<ом> Времени”, в “Историческом Вест<нике>” и “Русс<ком> Вестнике”. В двух последних скоро будут напечатаны (в марте и апреле) очень интересные статьи его о Страхове, к<ото>рого он был ближайшим учеником. Лично он и его идеи мне во много несимпатичны, но по талантливости это чуть ли не самый выдающийся из знакомых мне молодых литераторов. Он знаток поэзии и философии. Впрочем, его удивительная подготовка станет более понятной, если добавить, что он вырос в литер<атурной> среде (его отец был профессором русс<кой> словесности в здешнем уни<верситете>¹²) и он уже в 11 лет читал Овидия в подлиннике! <...> ...он во многом мне полезен, к<ак> человек серьезный, любящий литературу и систематически мыслящий (что – увы! – редко)»¹³.

⁹ Философские течения русской поэзии. Избранные стихотворения и критические статьи С.А. Андреевского, Д.С. Мережковского, Б.В. Никольского, П.П. Перцова и Вл.С. Соловьева / сост. П.П. Перцов. СПб., 1896. См. о сборнике: Крылов В.Н. «Философские течения русской поэзии» П.П. Перцова как модель религиозно-философского истолкования русской классики в Серебряном веке // Филология и культура. 2013. № 2(32). С. 144–148.

¹⁰ См.: Никольский Б.В. Поэт философ // Русское обозрение. 1894. Дек. С. 1099–1114.

¹¹ ГАРФ. Ф. 588. Оп. 1. Ед. хр. 582. Л. 41. Адрес дома меблированных комнат «Пале-рояль», где Перцов жил с октября 1892 г.

¹² В.В. Никольский преподавал в Александровском лицее и Училище правоведения.

¹³ РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. Ед. хр. 73.

«Литературоведчески» наиболее интересны письма 1897 и 1899 гг., образовавшие в этой компактной переписке определенный внутренний цикл, полностью посвященный Пушкину, однако инспирированный Вл. Соловьевым. Напомним порядок появления обсуждаемых в переписке статей и брошюр.

Вл. Соловьев в «Вестнике Европы» откликается статьей «Судьба Пушкина»¹⁴ на характеристику¹⁵ Пушкина Д. С. Мережковским в сборнике «Философские течения...» (причем самого Мережковского легко можно узнать в VIII главе, где Соловьев высмеял «новейших пушкиноманов», которые видят в поэте учителя «жизнерадостной мудрости язычества» и «пророка новой или обновленной античной красоты» и применяющих к «здоровому, широкому и вольному творчеству» Пушкина «ломаный аршин ницшеанского психопатизма»¹⁶).

Никольский, защищая Пушкина от предъявленного Соловьевым обвинения в нехристианском поступке последней дуэли (обыгрывая соловьевское название и в то же время этот момент обвинения, свой ответ он называет «Суд над Пушкиным»), как выясняется из его дневника, не был в самой интенции статьи идеально объективен. Выступление Соловьева, чья слава Никольскому давно не давала покоя и, может быть, вызывала и зависть¹⁷, используется им лишь как удобный повод к атаке и низвержению врага¹⁸. Запись от 10 сентября 1897 г. следует привести почти целиком, так она характерна в своей откровенности: «1-го был в городе, увидел статью Соловьева о Пушкине и понял, что случая пропускать нельзя: если бороться с этим человеком, то теперь. Положение нападающего на Пушкина всегда невыгодно и с точки зрения идейной, и с точки зрения общественного впечатления. А он напал как всегда: и с претензией на оригинальность – т. е. парализуя защитников – и нахально. На почве идейной я считаю недозволительным бороться с ним, ибо, как ни вреден, как ни гадок он сам, но идеи, которые он эксплуатирует, сами по себе чисты и высоки; пользоваться их непопулярностью ему во вред я не могу <...>. Но другое дело почва фактическая. Прикрываясь тем, что нападки на его идеалы, ходкие в толпе, неубедительны для избранных, он на эти идеалы, как мух на мед, переманивает представителей толпы, всегда гарантируя себе тыл и невольное со-

¹⁴ Вестник Европы. 1897. № 9. С. 131–156.

¹⁵ Так назывались все статьи в сборнике.

¹⁶ См.: Соловьев Вл. Судьба Пушкина // Соловьев Вл.С. Собр. соч. Т. IX. 2-е изд. СПб., <1910>. С. 48–49 [3]. Статья Соловьева вызвала множество возражений, в том числе и в самом «Вестнике Европы» (статья А.Ф. Кони «Нравственный облик Пушкина». 1899. № 10)

¹⁷ Ср. записи в дневнике 1897–1898 гг.: «Соловьев опять начинает собою занимать читателей журналов. С рекламной точки зрения оно понятно: он много книг напечатал; но не успел пролезть сквозь цензуру ... а что, коли ему при теперешних условиях удастся прошмыгнуть? Для меня безразлично; но объективно это было бы печально: пусти козла в огород»; «...первый негодяй, сделавший эффектную аферу на христианстве» [1, с. 68, 142].

¹⁸ До истории с «судом над Пушкиным» Никольский уже выступал против Соловьева – отозвался негативной рецензией на его книгу «Оправдание добра» (Исторический вестник. 1897. Май. С. 600–604). Именно эту рецензию подразумевал Перцов, когда 28 марта 1897 г. просил Никольского «прислать ... предполагаемую аттику Владимира Соловьева» (письмо 12).

чувствие избранных. <...> его статья – роковое в его жизни событие. – Но еще его звезда не закатилась: мой фельетон могут задержать в “Нов<ом> вр<емени>” – и тогда Соловьев спасен. <...> чтобы зарезать Соловьева, мне надо его довести до необходимости спора. И на это только я и способен. – А фельетон вышел очень хорош и удачен. Но боюсь я, что его задержат. <...> в “Историч<еский> вестн<ик>” статью не возьмут за ее резкость. <...>

Вообще тактика Соловьева отмалчиваться от противников сильных или чистых и отвечать только наверняка. Он подсиживает и караулит. Ну, со мной его этот метод никогда не спасет. <...> Я не могу поверить, чтобы там, где я 1, сильней его, 2, стою за правое дело, а 3, намерен стереть ему рог, – чтобы он не погиб в этих условиях. Но спрашивается, как выманить его в открытое поле? Настойчивостью и, главное, постановкою вопросов. Самую простую ошибку можно сделать погубелью человека. А такого поверхностного и легкомысленного человека, как Соловьев, легко погубить: достаточно систематически подчеркивать его недобросовестность. Постепенно накопится достаточно, чтобы его утопить. Тогда он должен будет бороться, т. е. или стать добросовестен – что невозможно – или схватиться за жизнь и смерть, и погибнуть» [1, с. 123–125].

В своей статье Никольский восстает против тех, кто «превращает литературную критику в какую-то грандиозную портомойню»¹⁹ (намек на соловьевскую трактовку чувства поэта к А.П. Керн), а статью Соловьева рассматривает как «недобросовестное оплевание памяти Пушкина»²⁰. Статья, как Никольский и ожидал, «застряла» в «Новом времени», а потом и вовсе была отвергнута Сувориным. Автор подумывал «приспособить» статью для «Русского вестника»²¹, но предпочел выпустить ее в виде брошюры тиражом 25 экземпляров²², а в апреле 1898 г. переделал свою работу для «Исторического вестника», где ее не приняли²³.

Тем временем в ноябрьской книжке «Исторического вестника» за 1897 г. помещена рецензия Никольского на изданную Перцовым книгу Д.С. Мережковского «Вечные спутники»²⁴. В письме от 5 (17) ноября Перцов просит прислать ее оттиск в Рим до востребования. Никольский посылает не только этот оттиск, но и брошюру «Суд над Пушкиным». 4 (16) декабря Перцов пишет и Никольскому, и Розанову. У последнего спрашивает мнения о рецензии²⁵ и добавляет: «Он мне прислал еще свою брошюру “Суд над Пушкиным” (о Вл. Сол<овьеве>), к<ото>рая назначалась в “Нов<ое> вр<емя>”, но Сув<орин> не принял»²⁶. Самому же Никольскому он заявляет, что не может принять его

¹⁹ См.: Никольский Б.В. Суд над Пушкиным // Никольский Б.В. Сокрушить крамолу. М., 2009. С. 312 [4].

²⁰ Там же. С. 314.

²¹ Запись от 26 сентября 1897 г. (см.: Никольский Б.В. Дневник: В 2 т. Т. 1: 1896–1903. С. 129).

²² Никольский Б.В. Суд над Пушкиным. Письмо к В. П. Буренину. Вып. 6.

²³ См.: Никольский Б.В. Дневник: В 2 т. Т. 1: 1896–1903. С. 154–155.

²⁴ Речь идет о статье Б.В. Никольского «„Вечные спутники“ г. Мережковского» (Исторический вестник. 1897. Ноябрь. С. 593–601).

²⁵ «Читали ли Вы статью Никольского о Мережковском (ноябрь «Истор<ический> вест<ник>»)? Если читали, что Вы о ней думаете?» (РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. Ед. хр. 77).

²⁶ Там же.

сторону в споре с Соловьевым: не согласен с трактовкой роли А.П. Керн в творчестве поэта, с пониманием дуэли и не одобряет общего тона статьи (см. письмо 17). Никольский подробно отвечал на эти замечания и хотел продолжить спор, просил новых аргументов, но собеседник ограничился кратким пояснением к своим прежним возражениям, и пушкинская тема из переписки ушла – до юбилейного 1899 г.

В тот год и Никольский подготовит статью о дуэли Пушкина²⁷, и Перцов посвятит кончине поэта особую статью²⁸. Никольский, кроме того, выпустит третье и четвертое издания актовой речи своего покойного отца о Пушкине (1881 г.). Весной еще ничто не предвещает разлада. Перцов 14 апреля делится с Никольским своим планом поступления вольнослушателем в Московский университет. На другой день Никольский запишет в дневнике: «Вчера вечером был Перцов, сидевший до 3 ч[асов] ночи. Вообще я очень его люблю. Жаль только, что как спорщик он так же несносен, как и Чичерин. Говорили про его намерение поступать в университет. Мое мнение таково: я бы на его месте не пошел; но раз он идет, т. е. решился идти, то я ему сочувствую, если он в состоянии выдержать это позднее отбывание вторичной повинности. Если же он в себе не уверен, то я отношусь не без сочувствия, но все-таки не высказываюсь против, ибо всякое учение благо и всегда на пользу» [1, с. 295].

Никольский как будто не заметит предупреждения в одном из писем Перцова (после знакомства с третьим изданием «Идеалов Пушкина», актовой речи В.В. Никольского) о том, что брошюра вызывает у него желание поспорить, но будет возмущен письмом с открытым «иду на вы». (Перцов подготовил рецензию на брошюру для журнала «Мир искусства»²⁹, в которой высмеял предложенную Никольским-старшим трактовку Пушкина как «пай-мальчика».) После этого в дневнике Никольского появится запись: «...утром письмо от дурака Перцова. Ну что вы с ним будете делать? Я решил ничего не отвечать, пока не прочту его статьи; тогда видно будет. Но трудно что-нибудь ответить. Раз человек сам считает свою рецензию такою, что я должен за нее с ним прекратить сношения, раз он сам особо меня о том уведомляет, – что же мне отвечать? Раз он не понимает, что разногласие литературное не может касаться личных отношений, то как с ним быть? Ведь очевидно, что это отражение его собственных понятий; он мне отрезает пути ко вразумлению его» [1, с. 363]³⁰.

Сопоставив эту запись с текстом письма Перцова, видишь, что Никольский понял его неправильно: Перцов как раз не собирался разрывать «личных

²⁷ См. примеч. 13 к п. 27.

²⁸ Перцов П. Смерть Пушкина // Мир искусства. 1899. Т. II, № 21/22. Лит. часть. Отд. II. С. 156–168. О пушкиниане Перцова см.: Эдельштейн М.Ю. Образ Пушкина в критическом наследии П. Перцова // Наш Пушкин. Иваново, 1999. С. 70–82.

²⁹ Перцов П. «Идеалы Пушкина» // Мир искусства. 1900. Т. III, № 9/10. Лит. отдел. С. 199–201.

³⁰ В примечаниях к изданию дневника эпизод ошибочно отнесен к другой статье Перцова, вообще не имеющей к Никольскому отношения (см.: Никольский Б.В. Дневник: В 2 т. Т.1: 1896–1903. С. 676, 674).

отношений», но, поскольку речь шла о дорогом для Никольского человеке, его покойном отце, счел нужным дважды предупредить о своем полемическом выступлении. Эта запись стала последним упоминанием о Перцове в дневнике Никольского, отзыва о статье, послужившей поводом к разрыву, он не сделал. Для Перцова же приближалась совершенно другая эпоха, целиком связанная с изданием журнала «Новый путь».

Текст переписки подготовлен по автографам: ГАРФ. Ф. 588. Оп. 1. Ед. хр. 582 (письма Перцова); ИРЛИ. Р. III. Оп. 12. № 1394–1404 (письма Никольского).

Список литературы

1. Никольский Б.В. Дневник: В 2 т. Т. 1: 1896–1903 / изд. подгот. Д.Н. Шилов и Ю.А. Кузьмин. СПб., 2015. 704 с.
2. Никольский Б.В. Дневник: В 2 т. Т. 2: 1904–1918. СПб., 2015. 654 с.
3. Соловьев Вл. Судьба Пушкина // Соловьев Вл.С. Собр. соч. Т. IX. 2-е изд. СПб., <1910>. С. 31–60.
4. Никольский Б.В. Суд над Пушкиным // Никольский Б.В. Сокрушить крамолу. М., 2009. С. 312–340.

References

1. Nikol'skiy, B.V. *Dnevnik v 2 t., t. 1: 1896–1903* [Diary in 2 vol.]. Saint-Petersburg, 2015. 704 p.
2. Nikol'skiy, B.V. *Dnevnik v 2 t., t. 2: 1904–1918* [Diary in 2 vol.]. Saint-Petersburg, 2015. 654 p.
3. Solov'ev, Vl. *Sud'ba Pushkina* [Pushkin's Destiny], in Solov'ev, Vl.S. *Sobranie sochineniy. T. IX* [Collected works]. Saint-Petersburg, <1910>, pp. 31–60.
4. Nikol'skiy, B.V. *Sud nad Pushkinym* [The trial of Pushkin], in Nikol'skiy, B.V. *Sokrushit' kramolu* [To overwhelm the sedition]. Moscow, 2009, pp. 312–340.

УДК 821.161.1.09"19"
ББК 83(2)

ПЕРЕПИСКА П.П. ПЕРЦОВА И Б.В. НИКОЛЬСКОГО (1896–1900)

Часть 1

Подготовка текста и примечания О.Л. Фетисенко

CORRESPONDENCE OF P.P. PERTSOV AND B.V. NIKOLSKY (1896–1900)

Part 1

Text origination and notes by O.L. Fetisenko

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.2.123-135

1

*П.П. Перцов – Б.В. Никольскому
2 февраля 1896 г., Петербург*

СПБ. 2 февраля 1896 г.

Многоуважаемый Борис Владимирович!

Простите, что не заходил к Вам. Причиною тому отнюдь не нежелание, а единственно то обстоятельство, что все среды, к<ак> нарочно, были у меня заняты работою с братом¹. В первую же свободную среду не премину воспользоваться Вашим любезным приглашением. Но еще до тех пор надеюсь побывать у Вас – и именно в воскресенье около 4 ч<асов> дня, если Вы ничего не имеете против этого дня и часа.

Благодарю за присылку рукописи². Само собою разумеется, что мною будут сделаны все нужные распоряжения относительно корректур и отдельных оттисков. Набираться статья Ваша будет, вероятно, в половине февраля. Теперь окончена набором, а отчасти и печатанием первая статья сборника (Мережковского о Пушкине – 5 листов), занимающая около ¼ всей книги³. С поста дело пойдет далее и, вероятно, быстрее.

Кроме того, мне хотелось бы условиться с Вами относительно гонорара. Тот гонорар (25 р<уб>. за лист), который был определен нами первоначально, есть гонорар лишь за перепечатки и в данном случае должен быть, очевидно, изменен, так как Вы внесли в Вашу статью не мало нового труда. Поэтому я предложил бы Вам – соображаясь с гонорарами остальных сотрудников сбор-

ника – остановиться на цифре 40 руб. за лист. Если Вы согласны, то будьте любезны уведомить меня, – буде же нет, сообщите Ваши условия.

Преданный Вам
П. Перцов

P.S. Меня очень поразила смерть Страхова⁴. Всего за 4 дня я был у него, мы беседовали, между прочим о сборнике, к<ото>рый я обещал ему привезти «в следующий раз». Правда, ему нездоровилось, но я был далек от мысли, что вижу его в последний раз. Благодаря отсутствию из города, мне не пришлось даже быть на панихидах и похоронах.

Итак, до свидания. Буду рад видеть Вас у себя.

П.П.

Примечания

¹ Имеется в виду кузен Перцова, воспитывавшийся в его семье, Владимир Владимирович Перцов (1875–1921), впоследствии известный статистик, в описываемое время – студент Лесного института. Он помогал в подготовке сборника «Философские течения русской поэзии».

² Письмо относится ко времени подготовки сборника «Философские течения русской поэзии», для которого Никольский переработал свою статью о Фете, впервые опубликованную в «Русском обозрении» в 1894 г. (см. примеч. 10 во вступ. статье).

³ Мережковский Д.С. А.С. Пушкин // Философские течения русской поэзии. СПб., 1896. С. 1–86.

⁴ Страхов скончался 24 января 1896 г. Розанову 8 ноября Перцов, вспоминая о Страхове, напишет: «Я лично видел Страхова мало – всего раза 3–4, незадолго до смерти, и только в то же время начал знакомиться с его книгами, но этот человек останется для меня одним из самых дорогих воспоминаний. Что-то было во всей его личности, во всем его высоком и суровом “служении” (как прекрасно Вы выразились), влекущее и покоряющее или – лучше сказать снова Ваши же словами – что-то “просветляющее” – просветляющее не столько в том, что он извне вносил в тебя новые взгляды и идеи, сколько в том, что он выяснял тебе твое собственное содержание и твой собственный долг – *выяснял самого тебя*» (РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. Ед. хр. 77).

2

*П.П. Перцов – Б.В. Никольскому
3 марта 1896 г., Петербург*

Пушкинская, «Пале-рояль», № 30

Многоуважаемый Борис Владимирович!

Благодарю Вас за фельетоны Николаева¹, при сем возвращаемые, за продолжением которых надеюсь следить при Вашем содействии. Всё же в статьях его много воды и «чистое золото» критики едва ли не целиком принадлежит покойному Страхову.

Вы должны простить мне перемены, произведенные – как Вы увидите – в Вашей пунктуации стихов Фета: увидав ее на практике, я не мог с ней прими-

риться. Я изменил также (впрочем, незначительно) порядок стихотворений, подобрав их по темам.

Полонский закончен² – и сборник быстро движется по направлению к цензуре.

Я был в прошлое воскресенье, по Вашему совету, у Арсеньевых³, но не застав их дома, не знаю, что мне следует предпринять, чтобы проникнуть на интересные рефераты (буде таковые последуют). Надеюсь достать у Вас статью Вашу о Страхове в «Русс<ком> Вест<нике>»⁴, так как журнала этого нигде не встречаю.

Преданный Вам
П. Перцов

3 марта 1896 г.

Примечания

¹ Речь идет о статьях Юрия Николаевича Говорухи-Отрока (один из его псевдонимов – Ю. Николаев) в «Московских ведомостях». Поскольку в письме говорится о том, что Перцов собирается следить за «продолжением», ясно, что Никольский прислал ему еще неоконченную статью «Поэзия Полонского» из цикла «Литературные заметки» (Московские ведомости. 1896. 8 февр. № 38; 15 февр. № 45; 18 февр. № 48; 22 февр. № 52; 25 февр. № 55; 29 февр. № 59; 3 марта. № 62; 7 марта. № 66; 10 марта. № 69; 14 марта. № 73; 17 марта. № 76; 18 марта. № 77). Критик откликнулся на выход Полного собрания стихотворений Полонского в 5 томах (изд. А.Ф. Маркса. СПб., 1896) и почти в каждой главе статьи ссылался на статью Н.Н. Страхова «Заметки о Пушкине и других поэтах» (8 февр. С. 3; 15 февр. С. 3–4; 18 февр. С. 3; 22 февр. С. 3–4; 25 февр. С. 3–4; 14 марта. С. 4; 17 марта. С. 3).

² Статья о Я.П. Полонском в сборнике принадлежала самому Перцову. См.: Перцов П.П. Я.П. Полонский // Философские течения русской поэзии. С. 281–303.

³ Никольский прятельствовал с сыновьями известного адвоката К.К. Арсеньева (1837–1919) Евгением (1873–1938), Борисом (1874–1825) и Константином (?–1900) и, видимо, рекомендовал Перцову это знакомство.

⁴ Статья была помещена не в «Русском», а в «Историческом вестнике». См.: Никольский Б. Н.Н. Страхов. Критико-биографический очерк // Исторический вестник. 1896. Апр. С. 215–268.

3

*П.П. Перцов – Б.В. Никольскому
4 апреля 1896 г., Петербург*

СПБ. 4 апреля 1896 г.

Многоуважаемый Борис Владимирович!

У меня есть к Вам просьба, к<ото>рую я забыл Вам передать вчера. Вы так часто бываете в редакции «Нов<ого> Времени», что, может быть, Вам не составит затруднения помочь мне отыскать там мою рукопись «*Пресса в провинции*» (размером на два фельетона, кажется), попавшую в прошлом году (помнится в феврале-марте 95 г.) к Суворину, предназначавшуюся им (если не ошибаюсь) к печати и затем бесследно канувшую в редакционные бездны.

Я просил об ее сохранении, и потому, быть может, в уважение моей просьбы она еще и доныне спит где-либо мирным сном в суворинских архивах. Само собою разумеется, что мне желательно бы выручить ее, хотя вряд ли она куда годится. Для облегчения поисков могу сообщить, что рукопись эта была доставлена Суворину моим двоюродным братом офицером Сергеем Николаевичем Перцовым¹, к которому он знает. Простите, пожалуйста, мою бесцеремонность, но не имею другого способа вернуть утраченное, а авторские чувства беспокожны. Вы же всегда так любезно относитесь ко мне, что у меня невольно является желание Вас эксплуатировать.

Ваш П. Перцов

P.S. Кстати – если увидите Шперка, не забудьте, пожалуйста, передать ему, что мой взгляд на Апухтина отнюдь не зависит от протопоповского². Есть фаготы и фаготы...³ При всей моей литерат<урной> и иной скромности было бы слишком обидно прочесть, что мой фагот играет по нотам г. Протопопова.

Еще раз Ваш П. П.

Примечания

¹ С.Н. Перцов (1867–не ранее 1917) – офицер лейб-гвардии Московского полка, с 1899 г. служил в Штабе Гвардейского корпуса, впоследствии (с дек. 1915) генерал-майор.

² Перцов знал, что Ф.Э. Шперк (1870–1897) готовится написать рецензию на издаваемый им сборник, включающий в себя и статью самого издателя об А.Н. Апухтине (см.: *Философские течения русской поэзии*. С. 347–356). Рецензия появится 8 мая в рубрике «Библиографические новости» (*Новое время*. 1896. 8 мая. № 7252. С. 4; подпись: Ф.Ш.). Статьи Перцова оценены здесь прохладно. Упомянув о двух статьях Перцова, критик отметил «поэтическую чуткость» их автора, но при этом упрекнул за недостаточность оригинальности и подражание стилю «педантичных немецких эстетиков». Михаил Алексеевич Протопопов (1848–1915) – литературный критик, публицист; вел рубрику «Письма о литературе» в журнале «Русская мысль», сотрудничал также в «Русском богатстве». Апухтину он посвятил статью «Писатель-дилетант» (*Русское богатство*. 1896. № 2).

³ Французская поговорка.

4

*П.П. Перцов – Б.В. Никольскому
28 апреля 1896 г., Петербург*

СПБ. 28 апреля 1896 г.

Благодарю за «первую ласточку»¹, Борис Владимирович. Оригинальность этого отзыва, на мой взгляд, во всяком случае бесспорнее «оригинальности» нашего сборника. Впрочем, по всем данным, рецензия написана *à livre ouvert*². – А что Буренин и его благосклонное внимание?³

С 1 мая я меняю адрес – *Спаская, 33, кв. 17*⁴. В Петербурге мне суждено обретаться – по всем видимостям – числа до 15 мая.

Ваш П. Перцов

Примечания

Закрытка. Адрес: *Здесь*. / Коломенская, 7, кв. 2 / ЕВБ / Борису Владимировичу *Никольскому*.

¹ Имеется в виду рецензия на сборник «Философские течения русской поэзии» в газете «Гражданин» (1896. 28 апр. № 34. С. 2).

² С листа, без подготовки (фр.).

³ Статья Буренина появится в августе (Буренин В.П. Критическое обозрение. Опыт философской критики // Новое время. 1896. 23 авг. № 7359). Кроме того, 31 мая в «Новом времени» будет напечатана статья А. П. Нечаева «Поэзия и философия» (№ 7275. С. 2), на которую в тот же день Никольский напишет возражение, опубликованное чуть позже: Никольский Б. Философия и поэзия // Новое время. 1896. 8 июня. № 7283. С. 2.

⁴ Улица в Литейной части, с 1923 г. – ул. Рылеева. Д. 33 на углу Знаменской (ул. Восстания) принадлежал Кондаковым.

5

П.П. Перцов – Б.В. Никольскому
22 сентября 1896 г., Петербург

22/IX 96 г.

Многоуважаемый
Борис Владимирович!

Из дальних странствий возвратясь¹, желал бы повидаться с Вами. Уведомьте, пожалуйста, когда и с каким поездом наиболее удобно прибыть в Ваши места.

Ваш П. Перцов.

СПБ. Спасская (уг<ол> Знаменской), 33, кв. 17

Примечания

Закрытка. Адрес: Николаевской ж<елезной> д<ороги> / станция *Любань* / ЕВБ / Борису Владимировичу *Никольскому*

¹ Крылатые слова из басни И. А. Крылова «Лжец» (1812 г.).

6

П.П. Перцов – Б.В. Никольскому
3 ноябрь 1896 г., Петербург

3 нояб<ря> 96 г.

Пушкинская, «Пале-рояль», № 78

Простите, многоуважаемый Борис Владимирович, что давно не давал о себе сведений. Но мой (невольный) девиз – *festina lente*¹.

Его же придется, кажется, применить и к поездке в Любань. По крайней мере, сейчас не пускает издание, которое закончится недели через две². А как долго Вы намерены пробыть в удалении? – Пл. А. Кусков³ расспрашивал меня про дорогу к Вам, но не знаю, был ли?

Спасибо за отписки⁴. Пока они хранятся (*не согнутые*) в моем столе.

До письменного свидания. Передайте мой поклон Екатерине Сергеевне⁵.

Ваш П. Перцов

Примечания

Закрытка. Адрес: *Николаевская ж<елезной> д<ороги>* / станция *Любань*. / ЕВБ / Борису Владимировичу *Никольскому*.

Адрес Перцова Никольский подчеркнут синим карандашом.

¹ Торопись медленно (лат.); девиз имп. Августа.

² Речь идет об издании книги Д.С. Мережковского «Вечные спутники».

³ Платон Александрович Кусков (1834–1909) – поэт, переводчик, критик. См. отзыв о нем в дневнике Никольского от 16 декабря 1899 г. (Никольский Б.В. Дневник: в 2 т. Т. 1. СПб., 2015. С. 332; далее ссылки на это издание даются сокращенно: *Дневник*).

⁴ Никольский, по-видимому, подарил Перцову отписки своих статей из «Исторического вестника».

⁵ Е.С. Никольская (урожд. Шубинская; 1875–1935) – жена Б.В. Никольского.

7

П.П. Перцов – Б.В. Никольскому
17 февраля 1897 г., Петербург

17, II, 97 г.

Благодарю, многоуважаемый Борис Владимирович, за фельетон Медведского¹. Убедился, пробежав его, что покойный Отрок² сменен и не заменен (хотя и не поклонник его). «Не благополучно» – говоря терминами статьи³. Более удовлетворил меня фельетон (на затылке вырезки) об «Альзасской свободе»...⁴

Ваш П. Перцов

Примечания

Открытка. Адрес: *Любань* / станция Николаевской железной дороги / ЕВБ / Борису Владимировичу *Никольскому*.

¹ Константин Петрович Медведский (1866, по др. свед. 1867–1922) в 1897–1898 гг. вел критический отдел «Московских ведомостей» («Литературные заметки»). Никольский прислал Перцову вырезку его статьи «Культе языческой красоты» (Московские ведомости. 1897. 9 янв. № 9. С. 3–4) о книге Мережковского «Вечные спутники», воспринятой как «реторика и довольно напыщенная» (Там же. С. 4).

² Имеется в виду Ю. Н. Говоруха-Отрок, скончавшийся 27 июля 1896 г.

³ Статья Медведского завершалась выводом: «Не благополучно с человеком, который ищет находящееся у него перед глазами, Не благополучно с человеком, которому в яркий день

мерещатся сумерки. И что можно сказать этому человеку? Очевидно, кто не замечает блеска дня, тот должен роптать на самого себя, а не винить в своей слепоте всё человечество, весь мир от века и до века. Это было бы дьявольскою гордыней, если бы не являлось очень смешною наивностью» (Там же).

⁴ Речь идет о статье заграничного корреспондента «Московских ведомостей» (с 1889 г.) А. Хозарского (наст. имя и фам. Анатолий Афанасьевич Коган; кон. 1840-х – нач. 1850-х – 1905 гг.) «Альзасская свобода (Из летних экскурсий)» (Там же). В «Московских ведомостях» Хозарский сотрудничал еще при Каткове, затем вел иностранный отдел в «Санкт-Петербургских ведомостях».

8

*П.П. Перцов – Б.В. Никольскому
14 марта 1897 г., Петербург*

18 14/III 97 г.

«Пале-рояль», № 78.

Благодарю, многоуважаемый Борис Владимирович, за возможность ознакомиться с поощрительными наставлениями какого-то консервативного «друга»¹. Что же? и за то спасибо после либерального лая.

Курьезно, что все эти рецензии (обоих «лагерей») можно бы написать заранее, накануне их появления. Так и знаешь, что если пишет «либеральный», то сейчас будет цитата из Мережковского о боевом кинжале и праздном кинжале², а если «консервативный», то из него же о православной свече перед иконою Божией Матери³.

Спасибо также за приглашение. Когда я воспользуюсь им – это зависит от календаря, который уверяет, что в ближайшем будущем предстоит весна (не врет ли? сегодня по крайней мере что-то уж очень усердно снег идет).

«Фил<ософские> Т<ечения>» идут более нежели плохо – за всю зиму Карбасников⁴ продал всего 20 экземпляров. Решительно не хотят нас с Вами читать.

Пока еще прощайте. Боюсь сказать «до свидания». Мой поклон Екатерине Сергеевне.

Преданный Вам
П. Перцов

P. S. Послал было пакет к Вам на городскую квартиру, но получил при сем прилагаемую «справку».

Примечания

¹ Речь идет, вероятно, о рецензии на книгу Мережковского «Вечные спутники».

² Подразумевается фрагмент из статьи Мережковского «А.Н. Майков». Напомнив об употребленном Лермонтовым сравнении поэзии с кинжалом, Мережковский заметил, что в поэзии Фета, Майкова и Полонского наточенный клинок был очищен от ржавчины, вставлен в золотые ножны «и повешен опять на прежнее место», между тем как «Эсхил и Софокл <...> предпочли бы ... меч омо-

* Эти обе рецензии написаны, конечно, одной рукой.

ченный во вражеской крови, праздному мечу в золотых ножнах с драгоценными камнями!..» (с. 320). Эту цитату припоминали и в рецензиях на книгу «Вечные спутники». Ср. в статье А.Г. Горнфельда «Критика и лирика»: Мережковский Д.С. Вечные спутники. СПб., 2007. С. 625.

³ Имеется в виду последняя строфа стихотворения А.В. Кольцова «Урожай», включенного в сборник «Философские течения русской поэзии» (с. 124).

⁴ Николай Павлович Карбасников (1852–1922) – книгопродавец и книгоиздатель.

9

*П.П. Перцов – Б.В. Никольскому
18 марта 1897 г., Петербург*

«Пале-рояль», № 78.

Многоуважаемый Борис Владимирович!

У меня просьба к Вам, а может быть и к Екатерине Сергеевне, как к аборигенам Любани и ее окрестностей. Помнится, Вы мне говорили что-то такое об имении В. В. Комарова («Свет»!) около Любани¹ и об его качествах, положительных или отрицательных не помню. Я даже не совсем уверен, что это говорили точно Вы, но допустим... А теперь дело в том, что Мережковские собираются снимать там дачу и я обещал им навести у Вас справки относительно климата, местоположения, флоры и фауны упомянутого места. Буде – сверх чаяния – Вам ничего о месте том неизвестно и Вы его видом не видали и слыхом о нем не слыхали, то передайте письмо это забвению. Если же знаете что-либо, то не оставьте уведомлением. С тою же покорнейшей просьбой обращаюсь и к Екатерине Сергеевне, на которую, вероятно, даже можно надеяться больше, чем на Вас, в виду ее исконного знакомства с Любанью.

Имение это расположено, как кажется, не в самой Любани, а где-то поблизости, вследствие чего возникает, между прочим, еще вопрос о качествах пути, туда ведущего.

Должно быть второй выпуск* «Философских течений» выйдет уже с пометкой «Любань» вм<есто> Санктпетербурга за переселением мало-помалу туда всех соучастников.

В ожидании ответа остаюсь Ваш

П. Перцов

18 18/III 97 г.

Примечания

¹ Издатель-редактор газеты «Свет» Виссарион Виссарионович Комаров (1838–1907) владел имением Драгодино в Тосненском уезде, где 1894 г. основал керамический завод.

* Не смею сказать «второе издание».

П. П. Перцов – Б. В. Никольскому
24 марта 1897 г., Петербург

18 24/III 97 г.

«Пале-рояль», № 78

Благодарю Вас, многоуважаемый Борис Владимирович, за сообщенные сведения. Кажется, что Мережковских устрасит расстояние и пути сообщения¹.

Что это Вы себе нажили? Я, в качестве человека не слишком трудолюбивого, не могу даже уяснить себе того термина немецкой медицины, к<ото>рый стоит в Вашем письме². Впрочем, задавать вопрос и таким образом способствовать развитию болезни было бы не слишком прилично, и оттого останавливаюсь пожеланием выздоровления.

О Полонском есть и в газетах. Неужели он не дотянет даже до 60-летнего своего юбилея (через 3 недели – 10 апреля сего года)?³ Но, впрочем, он ведь уже «лет 30 умирает, мальчик дряхлый и седой», как поется в какой-то песне. Здесь применимы обе половины цитаты.

Читали Вы заметку Шперка о Волынском в последнем «среднем» № «Нов<ого> Вр<емени>»?⁴ Вот уж точно не статья, а «поступок», как говорил наш с Вами Страхов, покойник. Знаете ли Вы, что до самого появления этой статьи г. Шперк состоял в дружеских отношениях с Флексером, с которым я же его и познакомил, как «поклонника». Два месяца этот, едва ли не единственный поклонник Флексера проповедовал его, как критика, до к<ото>рого «куда Брандесу!»⁵ (подлинное выражение), и убедившись в тщете своих стараний заслужить сотрудничество в «Сев<ерном> Вест<нике>»⁶, внезапно вылил на предмет своего поклонения ушат помой. Милые нравы? «Этика» Буренина, к<ото>рой тот же Шперк читал похвальные слова⁷, нашла, очевидно, достойного адепта. Это происшествие заставило меня прекратить знакомство со Шперком, отписав ему в вежливых выражениях, что он – мерзавец.

Будем ждать появления Вашей работы и подвергнем ее строжайшей издательской экспертизе⁸.

С пожеланием успеха остаюсь Ваш

П. Перцов

Примечания

¹ Впоследствии Мережковские будут нанимать дачи в Лужском уезде.

² Разъяснение см. в ответном письме ниже.

³ Имеется в виду юбилей «музы» (творческой деятельности) Полонского.

⁴ Имеется в виду наполненная антисемитскими выпадами статья о Волынском (его работах о Н.С. Лескове и книге «Русские критики»): Апокриф <Шперк Ф.Э.>. Полемические письма. I // Илл. прил. к «Новому времени». 1897. 19 марта. № 7564. С. 7. Основную черту Волынского-критика Шперк видит в «нахальной назойливости», считает его образцом «навязчивого писателя» (проявляется навязчивость, считает он, в однообразном повторении двух-трех мыслей, а также в приписывании разбираемым писателям, в частности Лескову, собственных представлений), а о книге «Русские критики» заявляет: «В этой книге автор подступал с ножом к горлу русских

критиков, требуя от них во что бы то ни стало перемены русского паспорта на еврейский или, менее картинно выражаясь, требуя, чтобы они перестали быть здоровыми, жизненными, конкретными русскими умами, а обратились в отвлеченно-риторических писателей семитического племени. За такое литературное “обрезание” он обещал им всякие блага: мировую душу, Будду, Веданту и еще какие-то иные внушительные сокровища... Разумеется, и это требование, и это обещание были курьезны, но зловерности особенной в них не заключалось; так как никому, конечно, и в голову не могло прийти – ни исполнить желание г. Вольнского, ни воспользоваться его обещаниями... Неприятно, конечно, и досадно, когда человек лезет к вам с нелепыми претензиями и с ненужными дарами и лезет притом с не совсем чисто плотными приемами, прямо хватая вас за горло своими цепкими и немножко сальными пальцами, не обращая никакого внимания на все ваши отквашивания от него... Но что же делать? В литературе, как и в жизни, приходится терпеть всякие вещи. Но, кажется мне, всему есть известный предел, и есть предел даже литературному нахальству и литературной назойливости. Предел этот и должен быть г. Вольнскому указан. Желать, чтобы русские писатели превратились в гг. Вольнских – можно; можно и предлагать им за это все блага декадентского самоупоевания, самозабвения и самосмакования всяких литературных посредственностей; но рассказывать, публично рассказывать, что даровитые русские писатели суть гг. Вольнские, суть литературные посредственности – это, мне кажется, уже чересчур сильно» (Апокриф <Шперк Ф.Э.>. Полемиические письма. С. 7). Розанов позднее вспоминал об этом инциденте в статье «Из старых писем» (1905 г.) (см.: Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского. Литературные очерки. О писателе и писателях. М., 1996. С. 472 (Собр. соч. Т. <7>). Ср. в письме Перцова к Розанову от 19 марта 1897 г.: «Как Вам понравилась сегодняшняя статья Шперка? Я просто поражен ею – поистине человеческая мерзость не имеет предела. Для нас с Вами “превращение” Шперка должно быть особенно рельефным — давно ли мы с Вами слышали от него ревностную защиту Вольнского. Помните, как однажды мы с Вами напали на этого последнего, доказывая, что он банален, а Шперк всячески оборонял его и расхваливал тех самых “Русских критиков”, о к<ото>рых теперь пишет, что это “требование еврейского паспорта” и прочие мерзости. Вот она – буренинская-то “этика”! Но ученик едва ли еще не превзошел своего учителя. <...> / Не знаю Ваших впечатлений, но сам я отписал г. Шперку, что считаю невозможным дальнейшие с ним отношения. / Скажите, всегда ли были такие скоты в литературе или теперь так легко изгадиться? И по каким причинам?» (РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. Ед. хр. 77).

Выпад против Вольнского был не единственным выступлением Шперка против символистской и окосимволистской литературы. До этого он опубликовал в приложении к «Новому времени» (1897. 27 февр. № 7543. С. 7) статью «Ненужное оправдание» – резко негативную рецензию на книгу Вл. Соловьева «Оправдание добра», после которой Розанов «решил “проучить” Шперка и устроил свидание с Вольнским, прочитавшим Шперку беспощадную, уничтожающую отповедь» (Голлербах Э. В.В. Розанов: Жизнь и творчество. Пб., 1922. С. 33; см. также: Голлербах Э. Встречи и впечатления. С. 58). Вольнский оставил мемуарное свидетельство об этой нотации: Вольнский А. Литература. Лица и лики // Жизнь искусства. 1923. 9 окт. № 40. С. 17–18. Добавим, что Соловьев отвечал Шперку в своих «Воскресных письмах» (Русь. 1897. 2 марта), вслед за чем тот напечатал свой «Ответ г. Влад. Соловьеву» (Илл. прил. к «Новому времени». 1897. 5 марта. № 4550. С. 7), а также добавил к статье о Вольнском постскрипту, продолжающий спор с автором «Оправдания добра» (подп.: Апо–ф). Зная, что Шперк – завсегдатай вечеров у Розановых, Вольнский 21 марта 1897 г. написал В.Д. Розановой, что не может более посещать их дом (РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 681).

⁵ Незадолго до этого Шперк написал рецензию на русский перевод книги Г. Брандеса «Литературные портреты» (СПб., 1896): Илл. прил. к «Новому времени». 1897. 1 янв. № 7488. С. 9–10.

⁶ Ср. в цитированном выше письме Перцова к Розанову: «Закулисная сторона этой овидиевой метаморфозы, конечно, достаточно прозрачна, особенно для меня, который сам познакомил Шперка с Флексером (по его желанию, как «почитателя»!) и был очевидцем, так сказать, его усилий пролезть в “Северный вестник”» (РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. Ед. хр. 77).

⁷ Имеется в виду отклик Шперка на статью Ф.И. Булгакова «В.П. Буренин, (к 35-летию его литературной деятельности)» (Новое время. 1896. 14 дек. № 7472. Прил. № 309. С. 1–2; подп.: Ф. Б.). Шперк дополнил ее восхвалением юбиляра как высококонравного писателя и замечанием, что для многих молодых литераторов «писания г. Буренина были школой литературной правдивости» (Читатель <Шперк Ф.Э.>. Письмо в редакцию // Новое время. 1896. 15 дек. № 7473. С. 4).

⁸ Вероятно, Никольский сообщил о начале своей работы над статьей «Суд над Пушкиным».

11

*Б.В. Никольский – П.П. Перцову
25 марта 1897 г., Любань*

25 марта 1897 г.
Любань, д. Челищева.

Многоуважаемый Петр Петрович,

Шрейбкрампф есть судорога мышц руки, вызываемая переутомлением от писанья (иногда и другими причинами) и состоящая в дрожании руки до полной неспособности написать что-нибудь похожее на слова или буквы и острых, непреодолимых болях от каждой попытки написать хотя бы несколько букв. Однажды нажитой шрейбкрампф часто остается на всю жизнь, еще чаще – десятка на полтора-два лет и лишь изредка оканчивается не так печально. Как видите, ужасная болезнь. Это своего рода ревматизм, но специальный и не простудный.

Заметку Шперка¹ я читал и, хотя ей подивился, но не особенно. Ваше письмо проливает новый свет на Шперка, засевавшего, подобно милому полковнику Вассосу², в средних приложениях³ и оттуда обстреливающего всех тех, кому, как большому кораблю, большое и плавание. Но как и относительно полковника Вассоса, я не перехожу к агрессивным действиям. Дело в том, что мне Шперк *всегда*, не исключая и самого последнего времени, отзывался о Волынском в сугубо-несочувственном духе, хотя признавал в нем какие-то, не совсем мне понятные, достоинства, – опять-таки всегда, до самого последнего времени. Но с другой стороны, как я высказывал и Шперку, я иногда затрудняюсь этической оценкой его литературных сущностей. Этот человек для меня загадка, – к чему я не привык. Не считая себя сердцеведом, я во всяком случае обладаю надежными критериями для оценки людей; но Шперк ставит меня в тупик. А оставлять нерешенною загадку, меня заинтересовавшую, мне не свойственно. Я тоже упрямо.

В апрельской или майской книжке «Ист<орического> Вест<ника>» мною будут помещены неоконченные воспоминания Страхова⁴, и Вы получите оттиск. Посылаю Вам оттиск моей заметки о Грибовском⁵. Она, как мне кажется, произвела впечатление; «Новое время» ее повторило своими словами⁶. Посмотрим, что скажут другие. – Теперь изготавливаю заметку об «Оправдании добра»⁷. Вздор эта книга – пирамидальный, как говорят немцы; но написать о

ней – трудно. Мудрено высказать веско, сильно и точно удовлетворительно-формулированное (удовлетворительно для себя самого) осуждение с непопулярной точки зрения произведению популярного шарлатана, бесстыдно эскамотирующего⁸ идеи, с Вашей же точки зрения высокие. Условия очень сложные. Вся задача в спокойствии тона и простоте приговора, чтобы не показаться почитателям – москькой, лающей на слона⁹, а в то же время не стрелять в свою церковь, куда укрылись мазурики. Словом, надо, чтобы вышло «возмутительно» при величайшей вежливости и спокойствии, чтобы осуждение опускалось с высоты (но не свысока), а не взлетало снизу ракетой. Если бы я сам был авторитет или знаменитость, мои слова получили бы вес моего имени; а теперь они должны сами весить. Не знаю, как то я разрешу свою задачу.

Покаместь – до свидания. Когда Вы собираетесь? Теперь тепло и хороша наша деревня, только улица грязна¹⁰.

Преданный Вам
Б. Н.

Примечания

¹ См. примеч. 4 к п. 10.

² Речь идет о герое греко-турецкой войны 1897 г., полковнике, впоследствии генерале греческой армии Тимолеоне Вассосе (1836–1929), возглавившем посланный на о. Крит экспедиционный корпус. Несмотря на препятствия «великих держав», корпус Вассоса героически удерживал позиции близ Ханьи (Канеи) до апреля 1897 г.

³ Подразумевается «Иллюстрированное приложение» к газете «Новое время», выходившее в среду.

⁴ Никольский опубликовал незавершенную статью Страхова «Воспоминания о ходе философской литературы» (Исторический вестник. 1897. Май. С. 423–434).

⁵ Имеется в виду рецензия на отдельное издание магистерской диссертации Вячеслава Михайловича Грибовского (1867–1924) «Народ и власть в византийском государстве. Опыт историко-догматического исследования» (Исторический вестник. 1897. Март. С. 1095–1101).

⁶ Никольский говорит о рецензии, подписанной криптонимом «В.К.» (Илл. прил. к «Новому времени». 1897. 5 марта. № 7550. С. 8. В статье Никольского книга В. М. Грибовского была оценена как «ученическое произведение», являющееся только «статистической единицей в области библиографии» (Исторический вестник. 1897. Май. С. 1096, 1101), в газетной рецензии также отмечалась «полнейшая зависимость от ученых авторитетов», отсутствие новизны.

⁷ Речь идет о рецензии на книгу Вл. Соловьева «Оправдание добра» (СПб., 1897). См.: Никольский Б.В. Оправдание добра. Нравственная философия Владимира Соловьева // Исторический вестник. 1897. Май. С. 600–604.

⁸ Эскамотировать (от *фр.* *escamoter*) – присваивать, подменять.

⁹ Образы из басни И.А. Крылова «Слон и москька» (1808 г.).

¹⁰ Шуточная народная песня (следующие строки: «Хороши наши ребята, только славушка худа»).

12

П.П. Перцов – Б.В. Никольскому
28 марта 1897 г., Петербург

18 28/III 97 г.

Благодарю, Борис Владимирович, за... намерение прислать мне оттиск Вашей заметки о Грибовском¹, ибо такового не получил.

Равно благодарю за будущий оттиск Страхова², но лишь под условием реального с ним ознакомления. Если не составит затруднения, просил бы прислать и Вашу предполагаемую аттику Владимира Соловьева³.

Ваш П. Перцов

Примечания

Закрытка. Адрес: Николаевская ж.д. / станция Любань / ЕВБ / Борису Владимировичу Никольскому.

¹ См. примеч. 5 к п. 11.

² См. примеч. 4 к п. 11.

³ *Аттика* – здесь: остроумная критика (с отсылкой к выражению «аттическая соль»); см. примеч. 7 к п. 11.

НАСЛЕДИЕ Н.Ф. ФЕДОРОВА В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ КОСМИЗМА

В 2019 году исполнилось 190 лет со дня рождения Николая Федоровича Федорова (1829–1903), философа, знаменитого библиотекаря Румянцевского музея, музеолога и педагога. Юбилейный год был ознаменован широкой программой научных конференций, лекций, семинаров, выставок, встреч в столице и регионах. 5–9 июня в Москве и на родине Федорова в Рязанской области прошли XVIII Международные научные чтения памяти Н.Ф. Федорова, в которых приняли участие исследователи из России, Франции, Италии, Польши, Сербии, Японии, а 18–19 сентября в Калуге состоялся международный симпозиум «“Философия общего дела” Н.Ф. Федорова в контексте отечественного и мирового космизма». В Музее-библиотеке Н.Ф. Федорова при Библиотеке № 180 г. Москвы был запущен проект «Диалоги о Федорове», в рамках которого выступали современные писатели, философы, деятели культуры. 190-летие мыслителя было отмечено не только Российской государственной библиотекой, наследницей библиотеки Румянцевского музея, где 25 лет, с 1874 по 1898 г., проработал Федоров, заложив в ней, по воспоминаниям современников, традиции «философской школы», но и Государственной публичной исторической библиотекой (ГПБИ), наследницей знаменитой Чертковской библиотеки, посвященной России и русской культуре, в которой в 1869 г. Федоров начал свое библиотечное служение. 5 декабря в ГПИБ в рамках ежегодных «Чертковских чтений» прошел круглый стол «Идея царской власти и христианской политики в Российской империи», посвященный 190-летию со дня рождения Федорова.

Журнал «Соловьёвские исследования» выступил информационным партнером как XVIII Международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова, так и круглого стола, проведенного в рамках VIII Чертковских чтений. Предлагаем читателям журнала статьи, подготовленные по материалам докладов на этих научных форумах, а также статьи, созданные в рамках проекта «Н.Ф. Федоров. Энциклопедия с онлайн-версией», который осуществляется Институтом мировой литературы им. А.М. Горького РАН при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ).

УДК 1:27(470) (091)

ББК 87.3(2)53

**«ПАСХА РОДИЛАСЬ С ЧЕЛОВЕКОМ, НЕ ОСТАВИТ ЕГО НИКОГДА...»
НИКОЛАЙ ФЕДОРОВ О СМЫСЛЕ ПАСХИ¹**

А.Г. ГАЧЕВА

Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН
ул. Поварская, д. 25а, Москва, 121069, Российская Федерация
E-mail: a-gacheva@yandex.ru

Предпринимается попытка раскрытия философской системы Н.Ф. Федорова через обращение к теме и образу Пасхи. Образ Пасхи рассматривается в качестве центральной категории философии активного христианства Федорова и как символ нового фундаментального выбора цивилизации. Выявлена связь с пасхальным догматом федоровской антропологии, онтологии, этики. Рассмотрены линии критики Федоровым антипасхального сознания и «антипасхального» вектора мира, утратившего веру в реальность Воскресения Христова. Подчеркивается, что, опираясь на пасхальный догмат, согласно которому Христос воскрес в полноте двух природ (Божественной и человеческой), Федоров выводит идею богочеловеческой синергии в эсхатологический план, распространяя ее на обетование воскресения всех умерших. Выявлен один из источников понятий «внехрамовая литургия» и «внехрамовая Пасха» у Федорова, в качестве которого выступает символизм пасхального богослужения. Категория пасхальности в философии Федорова рассматривается в соотношении с литературно-философской традицией и одновременно задает активное и проективное понимание Пасхи, повлиявшее на развитие воскресительной темы в литературе и философской мысли последней четверти XIX–XX в. (Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, В.В. Маяковский, А.П. Платонов, Б.Л. Пастернак и др.).

Ключевые слова: Пасха, пасхальный догмат, философия активного христианства Н.Ф. Федорова, Воскресение Христово, всеобщее воскрешение, антропология, этика, эсхатология

**«EASTER WAS BORN WITH A MAN, AND WILL NEVER LEAVE HIM...»
N. FEDOROV ON THE MEANING OF EASTER**

A. GACHEVA

A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences
Povarskaya str., 25, Moscow, 121069, Russian Federation
E-mail: a-gacheva@yandex.ru

The article presents the experience of revealing N. Fedorov's philosophical system through an appeal to the theme and image of Easter. It is shown that for Fedorov Easter is the Central category of the philosophy of active Christianity and at the same time a symbol of fundamentally new choice of civilization. The connection between Fedorov's anthropology, ontology, and ethics and the Easter dogma is revealed. The lines of Fedorov's criticism of the anti-Paschal consciousness and the anti-Paschal vector of the world that has lost faith in the reality of the Resurrection of Christ are considered. It is emphasized that appealing to the Paschal dogma, according to which Christ rose in the fullness of two natures (divine and human), Fedorov brings the idea of divine-human synergy to the eschatological plan, extending it to the promise of the resurrection of all the dead. The symbolism of the Easter service Fedo-

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

rov considers as the origin to such concepts as “extra-temple Liturgy” and “extra-temple Easter” It is shown that the category of paschality in Fedorov's philosophy correlates with the literary and philosophical tradition and simultaneously sets an active and projective understanding of Easter, which influenced the development of the resurrection theme in literature and philosophical thought in the last quarter of the XIX–XX centuries (F.M. Dostoevsky, V. Solovyov, S. Bulgakov, V.V. Mayakovsky, A. Platonov, B. Pasternak, et al).

Key words: *Easter, Paschal dogma, philosophy of N. Fedorov, philosophy of active Christianity, Resurrection of Christ, universal resurrection, anthropology, ethics, eschatology*

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.2.137-153

«Философия Общего Дела есть единственная в своем роде, могшая возникнуть только на христианской православной почве, ибо, во-первых, только христианству свойственен догмат соборно-личного и всеобщего воскресения из мертвых (в магометанство этот догмат перешел из христианства), и, во-вторых, только в православии Воскресение и Пасха стоят в абсолютном центре Евангельского Благовестия. В сущности, “утопия” Федорова есть пасхальный подарок православного философа всему человечеству». «Философия Общего Дела ... есть действительное выражение Пасхального Православия Воскрешения, соединенного с культом предков» [1, с. 8, 273], – писал философ, деятель русского зарубежья В.Н. Ильин в своей книге о Федорове, до сих пор остающейся архивным памятником XX века.

Всем строем своей философии Федоров выражает «пасхальный архетип»² русской культуры. Этот архетип, по мысли автора термина И.А. Есаулова, проявился уже в «Слове о законе и благодати» митр. Илариона, памятнике, которым отмечено рождение русской словесности, тексте, ставшем колыбелью как философии, так и литературы христианской Руси, недаром и само это «Слово...», начертавшее идеальный, богочеловеческий план русской истории, было произнесено на Пасху³. А затем многолико и многообразно выразило себя в вершинных творениях духовной и светской культуры: это и Новый Иерусалим патриарха Никона с его главным храмом Воскресения Христова, где в часовне Гроба Господня каждое воскресенье исполнялся Пасхальный канон⁴; и пушкинская «Сказка о мертвой царевне и о семи богатырях» (1833 г.), где королевич Елисей, подобный не только ветхозаветному пророку, воскресившему сына жены-сонамитянки, но и Христу, Небесному Жениху, пробуждает умершую невесту от смертного сна⁵; и гоголевское «Светлое Воскресенье», завер-

² См.: Есаулов И.А. Пасхальность русской словесности. М.: Круть, 2004. С.7 [2].

³ См.: Ужанков А.Н. Когда и где было прочитано Иларионом «Слово о Законе и Благодати» // Герменевтика древнерусской литературы. М.: ИМЛИ РАН, 1994. Сб. 7. Ч. 1. С. 75–106 [3]; Есаулов И.А. Пасхальность русской словесности. С. 8.

⁴ См.: Леонид (Кавелин), архим. Месяцеслов Воскресенского, именуемого Новый Иерусалим, монастыря для посетителей и богомольцев сей обители. М., 1875. С. 19–20 [4].

⁵ С.Г. Семенова, анализируя «Сказку о мертвой царевне и о семи богатырях», обращала внимание на, условно говоря, «федоровский» мотив этого текста: королевич воскрешает царевну не

шающее «Выбранные места из переписки с друзьями», где говорится, что Пасха нигде так светло и радостно не празднуется, как в русской земле⁶; и роман Достоевского «Братья Карамазовы», центрообразом которого является «Христос воскресший и воскрешающий»⁷, а в финале звучит обетование всеобщего восстания из мертвых: «Непременно восстанем, непременно увидим и весело, радостно расскажем друг другу все, что было»⁸. Федоровская «Философия общего дела» не просто встает в этот ряд, становясь еще одним проявлением пасхального ядра русской мысли и литературы, – она сама дает им пасхальный импульс, манифестирует активное и проективное понимание Пасхи, определившее целый ряд литературных и философских явлений последней четверти XIX–XX в.

Слово «Пасха» (и производные от него) в словаре Н.Ф. Федорова – одно из самых частотных, оно, как справедливо утверждает Н.В. Козловская, составляет ядро терминосистемы мыслителя⁹. Тексты философа пронизаны пасхальной символикой, в них возникают аллюзии на образы и сюжеты Евангелий, повествующих о Воскресении Спасителя, звучат строки Пасхального канона, последования Утрени Пасхи. Сам Федоров в пасхальные дни 1896 г. пишет вдохновенное «Величание и похвалу Пасхе», выстраивая его по образцу пасхальных стихир и превращая в апологию христианства как религии дела, проводя связь между пасхальным ликованием и будущим пасхальным деланием, исповеданием воскрешения и осуществлением его: «Пасха велия, сердца сынов отцам возвращающая! <...> Пасха, умам пытателей природы небесные пространства отверзающая и мрачные глубины могил светом знания озаряющая! <...> Пасха красная, прах и тлен в благолепие нетления облакающая, плач и рыдание в веселие вечное прелагающая!» [10, с. 306].

Федоров называл себя «воспитанным службой Крестных дней и Пасхальной утрени»¹⁰, а богослужения Страстной седмицы и Пасхи – кульминацией церковного года и его «матрицей», подчеркивая, что каждая из 52 седмиц (недель) есть «пятидесятикратное повторение двух недель, недели страдания и смерти и недели воскресения, в виде одного дня (воскресного)»¹¹ и что полнота христианства как религии воскресения раскрывается именно в эти дни: «тот, кто хоть раз был у пасхальной заутрени, тот не может не знать чувства сорадо-

путем традиционного сказочного поцелуя, а активным, волевым действием: «И о гроб невесты милой / Он ударился всей силой. / Гроб разбился. Дева вдруг / Ожила...» (см.: Семенова С.Г. Метафизика русской литературы: в 2 т. Т. 1. М.: Изд. дом ПоРог, 2004. С. 114 [5]).

⁶ См.: Гоголь Н.В. Духовная проза. М.: Русская книга, 1992. С. 268 [6].

⁷ См.: Гачева А.Г. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров: Встречи в русской культуре. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 434 [7].

⁸ См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 15. Л.: Наука, 1975. С. 197 [8].

⁹ См.: Козловская Н.В. Терминосистема // Н.Ф. Федоров. Энциклопедия (с онлайн-версией). Электронный ресурс: <http://enc-nffedorov.ru>. Дата обращения: 10.04.2020 [9].

¹⁰ См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 169 [11].

¹¹ См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Традиция, 1997. С. 427 [12].

вания; кто сострадал Распятому в Великий Пяток, кто спогребался Ему в Великую Субботу, тот не может не совоскреснуть, “воскресшу Ему”¹². Философ, особенно ценивший храмовый, литургический синтеза искусств, называя его «эстетическим Богословием», утверждал, что во всей полноте смысл Дня Христова Воскресения проявляется именно на пасхальной службе в Кремле. Пасхальная утренняя начинается вне храмовых стен: «первая весть о воскресении слышится *не под сводами храмов*, а под открытым небом», так что «весь Кремль делается храмом, алтарем воскресения, воскресной жертвы, а народ, сошедшийся в него со всех концов русской земли, объединяясь в общем порыве радости, христосованием, которое также не ограничивается только храмом, становится в этот момент Церковью»¹³.

Впечатления пасхальной службы в Кремле повлияли на становление федоровской идеи «внехрамовой литургии» и «внехрамовой Пасхи», под которыми философ понимал расширение церковного служения за стены храма, его выход в историю и культуру, вектор оцерковления жизни, противоположный секулярному вектору развития цивилизации, синтез всех областей мысли и практики, от экономики и политики до экологии, биологии, медицины вокруг главного Дела дел – возвращения жизни всем когда-либо жившим. Таинство Евхаристии, составляющее сердцевину литургии, мыслилось им как предварение будущей внехрамовой Евхаристии, пресуществления самой плоти мира, преобразования праха умерших в живые тело и кровь.

Пасха для Федорова – не просто исповедание Христова Воскресения устами в троекратном, ликующем «Христос Воскресе!». В отношении к пасхальному догмату особенно остро звучал главный упрек философа христианству, принявшему «напутственный молебен, крестное знамение, полагаемое пред начатием дела, за самое дело»¹⁴. Вслед за троекратным христосованием, которым братски приветствуем не только родных, но и чужих, манифестируя единство радости о Христе Воскресшем и то отношение любви, которое воцаряется между людьми, осознающими себя Церковью, Телом Христовым, должно, по Федорову последовать всеобъемлющее братское дело. Недаром на замысел цикла В.С. Соловьева «Воскресные письма» Федоров откликнулся письмом-заметкой с говорящим названием «О замене “Воскресных писем” “Воскресным Делом”»¹⁵, обозначая тем самым проективную природу своей философии, требование перехода от *рассуждения* к *исполнению*, от философии к литургии, от богословия к богодействию. Философ подчеркивал особый динамизм пасхальной службы – в отличие от статики великопостных богослужений с их медленным, протяжным ходом и пением. Утренняя Пасхи представляет собой сплошное движение, оно как бы побуждает верующих, приутоволивших

¹² См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. С. 172.

¹³ См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. С. 81.

¹⁴ См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. С. 378.

¹⁵ См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. С. 313.

себя сорокадневным постом, покаянием, причащением, приступить наконец к общему делу.

Акцент на активности в отношении к Пасхе и ее главному, смыслообразующему событию – Воскресению Христову – для федоровской мысли принципиален. Пасха для Федорова – и вопрос веры в будущее «воскресение мертвых», и вопрос дела, «осуществления чаемого» (Евр. 11, 1). Федоров последовательно и убежденно отстаивает веру в Христа-Воскресителя, Богочеловека, поправшего смерть, спорит с традицией теологической гуманистической критики, с Д. Штраусом, Э. Ренаном, Л. Толстым, отрицавшими Божественную природу Спасителя и Его воскресение. Не раз встречаются в его текстах гневные филиппики в адрес умствующих философов и «ученых»-позитивистов, сторонников «слепой эволюции», в душах которых «Христос не воскрес»¹⁶. В своей апологии Христа как Воскресшего и Воскресителя Федоров следует знаменитым словам апостола Павла: «Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес» (1 Кор. 15, 13) – и твердо стоит на святоотеческой почве, акцентируя утверждавшуюся свт. Афанасием Александрийским, свт. Григорием Нисским, преп. Иоанном Дамаскиным и другими связь догмата о воскресении с христологическим догматом¹⁷. Неслиянно-нераздельное единство во Христе двух природ и двух волей оказывается у мыслителя необходимым фундаментом трактовки догмата о воскресении, в котором через факт Воскресения Христова утверждается непреложность будущего всеобщего воскресения. Однако вернуть полноту веры в Христа-Воскресителя, в Его Богочеловечность, по мысли Федорова, можно лишь приняв участие в Его Деле, которое есть «не проповедание только всемирной любви», а «устройство Царствия Божия»¹⁸, требующее всецелого преодоления смерти, возвращения жизни всем жертвам времени и истории. Утверждаемую апостолом Павлом связь между воскресением Христа и конечным восстанием из мертвых, когда первое как бы «прообразует» второе, а невозможность второго делает невозможным и первое, философ дополняет третьим звеном – воскресительной работой человечества. Именно необходимостью совершения этой работы объясняет он колоссальный временной разрыв между первым и последним событиями, разрыв, вмещающий в себя всю историю нашей эры в ее прошлом, настоящем и будущем: «Одновременно с Воскресением Христа всеобщее Воскрешение и не могло совершиться, потому что оно есть сознательный труд объединенного на всем пространстве земного шара человеческого рода, область действия коего не ограничивается даже пределами земной планеты» [14, с. 146]. Комментируя подход Федорова, современный богослов В.А. Никитин подчеркивает, что он является «принципиально новым истолкованием Пасхального догмата», основанным «на буквальном понимании заповеди Спасителя: “Больных исцеляйте, прока-

¹⁶ См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. С. 394.

¹⁷ См.: Никитин В.А. Пасхальный догмат в русском богословии // Московский Сократ: Николай Федорович Федоров (1829–1903): сб. науч. ст. М.: Академический проект, 2018. С. 84–86 [13].

¹⁸ См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. С. 399.

женных очищайте, мертвых воскрешайте» (Мф. 10, 8)»: Федоров воспринял ее «как руководство к действию, категорический императив. <...> Тайна свободы в том, что Бог не хочет спасти нас помимо нашей воли, без нашего на то согласия и участия. *Люди призваны стать орудиями Бога, “орудиями Его воли в деле воскрешения”*» [13, с. 92].

Федоров раскрывает идею синергии Божественного и человеческого действия, лежащую в основании пасхального догмата: Христос воскресает как Бог и как человек, в единстве двух Своих природ, и так же, по мысли философа, должно совершиться неразрывно с ним связанное воскресение мертвых. «Воскресение Богочеловека потому и получает такое центральное значение в христианской вере, – пишет С.Г. Семенова, – что в нем воскресительную силу обрела и человеческая природа Иисуса» [15, с. 465]. Именно в акте Воскресения человеческого естество Христа, развивавшееся и возраставшее по ходу Его земной жизни, обретавшее и в чудотворениях Спасителя, и в Его Преображении на горе Фавор «все большую благодатную власть духовной силы над материальными процессами падшего мира»¹⁹, достигает полноты обожения. И далее это развитие и возрастание, по мысли Федорова, должно совершаться во всем человеческом роде – через его соучастие в Божественном домостроительстве: «Творец чрез нас воссоздает мир, воскрешает все погибшее»²⁰.

Важнейшей частью пасхального догмата является представление о «теле воскресения». Образ «тела духовного» (1 Кор. 15, 44), в которое предстоит облечься человеку, возникает и в свидетельстве апостола Павла, и в словах Христа: «в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах» (Мф. 22, 30), и в Его преображении на горе Фавор, и в явлениях Воскресшего Господа ученикам. В отличие от воскрешенного Лазаря, вернувшегося в жизнь в том же «теле смерти» (Рим. 7, 24), подверженном законам падшего естества, это уже *иная* телесность, осиянная, духоносная, неподвластная ветшанию, разрушению, смерти. Таковыми, согласно христианскому учению, будут по воскресении и наши тела. Федоров настойчиво подчеркивает момент преобразования в воскресительном процессе, рисует будущий «полноорганный» организм, в котором уже преодолено пожирание, слепое размножение, старение, смертность, который обретает способность к самообновлению, неограниченному перемещению в пространстве, ко «всемирности, последовательному вездесущию»²¹. Этот организм, по мысли философа, должен стать плодом богочеловеческой синергии: Господь преобразует материальное естество, но делает это через совокупное, творческое действие человечества, встающего на путь регуляции. Нетленность обретается через овладение внутренней и внешней стороной вещей, ее достижение неразрывно сопряжено

¹⁹ См.: Семенова С.Г. Глаголы вечной жизни. Евангельская история и метафизика в последовательности Четвероевангелия. М.: Академический проект, 2000. С. 464 [15].

²⁰ См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 255 [14].

²¹ Там же. С. 301.

со «знанием метаморфозы вещества», с полнотой управления природными процессами. И одновременно – с просветлением нашей духовно-душевной природы, идущим через покаяние, через любовь, через «труд воскрешения», в котором «человек, как самобытное, самосозданное, свободное существо, свободно привязывается к Богу любовью»²².

Антропология Федорова напрямую связана с пасхальным сознанием, всецело определяется им. То, что явил Христос в дни Его вочеловечения, служения и Воскресения, есть то, к чему призван каждый рожденный. Христос в самом себе носит подлинную, высшую норму человечности и дает ей осуществление в Своем служении и делах. Более того, человек по самой своей природе пасхален, ибо с самых первых своих шагов на земле не смиряется со смертью, противостоит безжалостной реке времен, воздвигает течение встречное, запечатлевая прошедшее в памятниках и творениях искусства, самосозидая себя как активное, творческое существо. «Пасха, – подытоживает Федоров, – родилась с человеком, не оставит его никогда, не может быть и им оставлена, потому что составляет самую сущность сынов человеческих, и мы встречаем ее везде и всегда под разными формами, начиная ... с первого востания, вертикального положения, этого первого сознательного человеческого акта, начала созидания себя человеком (Бог созидает человека чрез самого человека), и начиная с первого воссоздания сынами человеческими умерших отцов в виде памятников: это и есть первая Пасха, воскрешение» [12, с. 400].

Понимание Пасхи у Федорова выходит за конфессиональные пределы, расширяется до образа всякого сознательного или бессознательного, даже непрямого, подспудного – противодействия смерти. Если *отрицательно* пасхальное сознание есть неприятие смерти, то *положительно* оно есть манифестация воскресительного долга. Более того, Пасха у Федорова сопрягается с самим понятием жизни, причем жизни в ее возрастании, совершенствовании, усложнении, нравственном росте, которые совершаются через человека, как то же проявление жизни, но жизни самосознающей, чувствующей, творящей, несущей на себе образ и подобие Божие. И такое понимание имеет глубинно религиозные корни. «Воскресе Христос – и жизнь жительствоет!»²³ – эти слова свт. Иоанна Златоуста из «Слова огласительного во святыи и светоносный день... Воскресения» полагают во Христе источник совершенной, неиссякающей Жизни. Федоров не раз апеллирует к этому «Слову...», которое читается в конце Пасхальной утрени. Воскресение Христово предстает у него как энтелехия Царствия Божия, преображенного состояния мира. Пасха – его средоточие, жидущий центр не только истории человечества, но и истории природы, достигшей в человеке «сознания коренных недостатков своего настоящего состо-

²² См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. С. 255.

²³ См.: Свт. Иоанн Златоуст. Слово огласительное во Святыи и Светоносный день преславного и спасительного Христа Бога нашего Воскресения // Свт. Иоанн Златоуст. Творения. Кн. 1. Пг., 1916. С. 39 [16].

яния и чрез него же, чрез человека, чрез его действие» усиливающейся «перейти в высшее состояние»²⁴, как писал, излагая идеи Федорова Достоевскому, Н.П. Петерсон. В этом видении Пасхи как онтологического стержня бытия, восходящего к совершенству, – безусловная переключка между Федоровым и его младшим современником В.С. Соловьевым, который в статье «Христос Воскрес!», входящей в цикл «Воскресные письма», назвал Воскресение Христово ключевым событием процесса мирового развития, идущего через «непрерывную войну ... между живым духом и мертвым веществом»²⁵, между жизнью и смертью за полноту одухотворения и оживотворения бытия, вершинной точкой которого в соловьевском синтезе, как справедливо пишет В.А. Никитин, является «всеобщее воскресение мертвых и апокатастасис твари»²⁶. И В.А. Никитин и С.Г. Семенова, ведущие исследователи религиозно-философских идей Н.Ф. Федорова, справедливо сопоставляют видение Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева с представлениями выдающегося богослова XX в. П. Тейяра де Шардена о «стреле ноогенеза», духовной силе, направляющей творческую эволюцию мира»²⁷, с его видением «Вселенского Христа» как «мотора эволюции», призывающего человека к «сыновнему, синергическому соучастию» в Своем деле²⁸.

В свете подобного понимания бытие вне Пасхи, вне Воскресения – это бытие в состоянии падения и распада, движущееся к неизбежному концу, к угасанию, к тотальному «нулю», причем пессимистическая онтология рождает еще более пессимистическую антропологию. В распадающемся, смертном мире, где правит бал смерть и нет воскресения, человек с его рефлексивным сознанием оказывается не нужен. Более того, само это сознание становится источником муки – вспомним, как страдает у Достоевского князь Мышкин, сознавая себя «выкидышем» на «пиру жизни», отлученным от «общей гармонии»²⁹, гармонии бессознательных, инстинктивно живущих существ, которым неведомо, что они смертны. В мире, где смерть неизбежна, где маячит перспектива тотального уничтожения жизни – а именно в такой картине мира после того, как Р. Клаузиус, переформулировав «второе начало термодинамики», выдвинул идею «тепловой смерти вселенной», жили современники Н.Ф. Федорова, Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева, – человек оказывается существом нелепым, избыточным и абсурдным. «Бунтующие» герои Достоевского убеждены: человек – это злая насмешка природы, а его сознание – «болезнь», неиссякающий источник страдания и дисгармонии.

²⁴ См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. С. 511.

²⁵ См.: Соловьев В.С. Христос воскрес! // Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-пресс, 1993. С. 103 [17].

²⁶ См.: Никитин В.А. Пасхальный догмат в русском богословии. С. 89.

²⁷ Там же.

²⁸ См.: Семенова С.Г. Паломник в будущее: Пьер Тейяр де Шарден. СПб.: РХГА, 2009. С. 439, 441 [19].

²⁹ См.: Достоевский Ф.М. Идиот // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 8. Л.: Наука, 1973. С. 351–352 [18].

Пасхальное мировидение, ставящее в центр бытия и истории факт Воскресения Христова, не позволяет им распасться, раскрошиться, стереться в безвидную пыль и одновременно – дает вектор развития человеку, открывая ему перспективу преобразования – не тотальной смерти и не бесконечного буксования-круговорота (идея «вечного возвращения» Ф. Ницше), а восходящего, возрастающего движения, деятельным агентом которого является человек, исполняющий заповедь Спасителя «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48).

Итак, по Федорову, в самой природе, в самой ткани вещей кроется импульс к преодолению смерти, действует пасхальное, воскресительное стремление, и человек по своей природе есть воскреситель, даже на самых ранних мифически-магических стадиях развития, еще до явления в мир христианства. Философ интерпретирует в воскресительном духе и древнеславянский праздник «кресин» – день летнего солнцестояния, «праздник высшего проявления силы солнца, силы оживления, кресения», и зороастризм с его верой в будущее воскресение мертвых и преобразование мира, так называемое «фрашо керети», т. е. «прекрасное, доброе дело»³⁰, а обращаясь к быту христианских народов, проводит параллель между крестьянским календарем, тесно связанным с земледельческим циклом, и календарем христианским, осмысляя в духе своего учения совпадение ряда земледельческих праздников с праздниками годового церковного круга (Пасхи – с праздниками и обрядами, связанными с началом весны, пахотой и весенним севом). В совпадении Пасхи с весной, в ее наступлении всегда после дня весеннего равноденствия, когда совершается поворот солнца с зимы на лето и жизнь символически побеждает смерть, мыслитель видит чаяние самой природы перейти в новое, преображенное состояние: в весеннем торжестве сил жизни и обновления природа как бы манифестирует свое стремление избавиться от слепых и смертных законов, заставляющих ее убивать порожденное ею. И труд крестьянина на земле, имеющий дело «с живою природою, с живыми силами» (а не расчленяющий-препарирующий природные ткани на фабрике), неразрывно слитый с обрядом, в своем глубинном задании как бы раскрывает это житнетворящее, воскресительное начало природы. Философ *религионизирует* земледелие, называя его «прообразом воскрешения»³¹, через евангельскую метафору зерна: оно брошено в землю весной (образ умирания, смерти), а затем прорастает сквозь почву, давая росток, цвет и плод, тем самым пресуществляясь, *воскресая* в новую жизнь. Подобным же образом и в общем деле «посеянные» в землю семена-тела умерших воскресают через возделывающий труд живущих, в котором молитва соединена со знанием, житнетворящие силы природы – с творческими усилиями человека. В пасхальном ключе осмысляет Федоров образ крестьянского хора, закликавшего Солнце с зимы на лето. *Хороводы*, бывшие в народном представлении *солнцеводами*, как

³⁰ См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. С. 303.

³¹ Там же. С. 97.

бы «воскрешавшие» Солнце, выведившие его из плена тьмы, холода, смерти, Федоров называет первым – «неученым» – «орудием» регуляции, соединяя их с «пасхальными ходами», т.е. крестными ходами на Пасху и на Светлой седмице, как и с тем хождением на кладбище, к могилам отцов и предков для «христосования» с ними, которое было распространено в народной, крестьянской среде в самый день Пасхи и на Красную Горку. Крестьянин, по Федорову, первый пытатель и испытатель природы, исследователь и регулятор ее законов. В будущем общем деле это опытное и интуитивное знание должно обогатиться реальным исследованием природных законов и их регуляцией, основанной на всей полноте знания внутренних механизмов жизни. Движение «от Пасхи Страдания к Пасхе Воскресения, – подчеркивает мыслитель, – будет естественным следствием Естествознания, достигшего высшей степени, когда сын человеческий почувствует в себе силу, возможность дать слепой, бесчувственной, смертоносной силе, под гнетом которой он жил в себе, согласное с божественною волею, с Волею Бога отцов направление» [12, с. 407].

Воскресение Христово, знаменующее победу жизни над смертью и тем неразрывно связанное со Всеобщим воскресением, предстает у Федорова и опорой нового фундаментального выбора цивилизации, и основанием этики. В этом мыслитель прямо следует апостольскому и святоотеческому богословию. Вспомним слова ап. Павла, смысл которых заключается в следующем: если «Христос не воскрес» и «нет воскресения мертвых», то «мы несчастнее всех человеков» (1 Кор. 15, 19). Вера в Христово Воскресение и будущее восстановление всех когда-либо живших не просто полагает основания надежды в душе человека, но и придает его жизни векторность, смысл, в то время как неверие в воскресение оборачивается языческим *carpe diem*, стремлением забыться в наслаждениях от ужаса смертного часа. Комментируя слова апостола, преп. Иоанн Дамаскин восклицает: «Если нет воскресения, то ... да устремимся к жизни, состоящей в удовольствиях и полной наслаждений!» [20, с. 268]. Федоров дает свою версию этой причинно-следственной связи: неверие в воскресение Христово влечет за собой неверие в будущее воскресение умерших отцов и предков, а значит – снимает с сынов и дочерей, коими, подчеркивает философ, являются все живущие, как *рожденные*, принявшие жизнь от своих родителей, долг соучастия в возвращении жизни. Из этого и возникает, по мысли Федорова, *неязыческий* уклад современной цивилизации, *антипасхальной* и *апостасийной*, слагается общество «блудных сынов», «пирующее на могилах отцов»³².

Подобно Ф.И. Тютчеву, для которого «между Христом и бешенством нет середины»³³, Федоров ставит перед своими современниками два противоположных и друг с другом несовместимых ценностных выбора, обозначая их символически как «Пасха» и «Антипасха». Эта оппозиция появляется у фило-

³² См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. С. 143.

³³ Цит. по: Тарасов Б.Н. Куда движется история? (Метаморфозы идей и людей в свете христианской традиции). СПб.: Алетейя, 2002. С. 119 [21].

софа в период работы над итоговым изложением учения всеобщего дела, в окончательной версии получившим название «Супраморализм, или Всеобщий синтез, т. е. всеобщее объединение» (1902 г.). Философ организует его в виде двенадцати «пасхальных вопросов», построенных буквально по-достоевски, в духе выдвинутой писателем альтернативы: «или вера, или жечь»³⁴, где одна формулировка вопроса-ответа относится к миру, каков он есть, а другая – к миру, каким он должен быть. «Вопросу о богатстве и бедности» здесь противопоставлен вопрос «о смерти и жизни», эксплуатации природы, ведущей к истощению земли, – ее регуляция; «воле к рождению» – «воля к воскрешению»; «культу вещи»³⁵ и похоти – воскресительная память; науке, служащей фабрике и торгу, – наука, работающая на возвращение жизни; истории как «взаимному истреблению» – история как «работа спасения» (последнюю философ символически сравнивает с пасхальным крестным ходом, противопоставляя ей «антипасхальные» движения современного мира – войны, политические конфликты, массовый исход из сел в города, удаляющий сынов от праха отцов, торговые войны и пр.).

Федоров утверждает «пасхальность» как принцип мышления, перестраивая на его основе существующие философские понятия и категории, перенастраивая их в воскресительном векторе. «Субъектом» пасхальных вопросов он ставит «не отвлеченного человека и смертного, а ... сынов и дочерей умерших родителей», «объектом же Пасхи» – «всех умерших, всех предков» и всю природу, подчеркивая, что отношения между субъектом и объектом в философии воскрешения проективны, и это «проект объединения в деле и знании, в науке и искусстве», направленный на «возвращение живущими (сынами) жизни умершим (отцам)»³⁶. В пасхальном, воскресительном свете рассматривает Федоров философские учения прошлого и современности, смело внося в них собственные акценты и смыслы: теоретическому, отвлеченному разуму, забывающему умерших, он противопоставляет «истинный разум», единый с любовью и памятью об отцах; трактуя логику Гегеля, предлагает заменить «логос-слово» – «делом», «понятие» – «проектом», «сущность» – «осуществлением»; ницшевской философии трагедии противопоставляет литургию; этико-эстетически понятому «опьянению» – покаянное «отрезвление», воскресительный призыв; а комментируя книгу В.С. Соловьева «Оправдание добра», противопоставляет нравственности «зооантропической», стоящей на атомарности, требующей «права на личное наслаждение», лишённой сознания сыновства, нравственность «теоантропическую» (богочеловеческую), для которой «Воскрешение и нравственное совершенство тождественны»³⁷. Пасхальная этика для Федорова

³⁴ См.: Достоевский Ф.М. Бесы. Подготовительные материалы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 11. Л.: Наука, 1974. С. 182 [22].

³⁵ См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. С. 397.

³⁶ Там же. С. 336.

³⁷ См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. С. 169, 177.

– это этика всечеловеческого родства, «возвращения сердец сынов к отцам»³⁸, этика всеобщего дела.

Примечательно, что, рисуя два противоположных образа мира, Федоров для обозначения падшего варианта развития использует слово «Антипасха», которым в церковной традиции обозначается праздник, приходящийся на вторую неделю после Пасхи, завершающий Светлую седмицу и посвященный «уверению Фомы». При этом, расширяя и перестраивая в своем тексте смысл понятия Антипасха, он не просто акцентирует мотив, связанный с неверием апостола Фомы в воскресение Иисуса, но как бы фиксирует и продлевает во времени «экспозицию» сюжета «уверения Фомы», символически перенося неверие апостола на сегодняшний мир, также не готовый поверить в реальность восстания из мертвых Спасителя, как и в возможность преодоления смерти и возвращения к жизни всех ее жертв. Однако, акцентируя этот «отрицательный» смысл Антипасхи, Федоров не забывает о ее положительном смысле: как апостол Фома, вложивший персты в раны Воскресшего Господа, воскликнул «Господь мой и Бог мой» (Ин. 20, 28), так и человеческий род, по мысли философа, может и должен отречься от ложных путей, но уже не так, как Фома, а по слову Христову: «Блаженны не видевшие и уверовавшие» (Ин. 20, 29).

Переворот в душе апостола – символ чаемого поворота мира на Божьи пути. Федоров разворачивает воображаемые картины будущей «умоперемены», когда «блудные сыны», забывшие об отцах, возвращаются к их могилам, а место «всемирной Выставки», этого образа заблудшего и блудящего мира, занимает Музей, единящийся с Храмом, Школой, Обсерваторией – религией, наукой, искусством, и они становятся соработницами в воскресительном делании. Философ демонстрирует, как включенность в общее дело преображает «вся внутренняя» человека, меняет строй социума, оцерковляет жизнь, тогда как «суетная работа» иссушает и опустошает личность, лишая жизнь цельности. Пасхальный вектор истории меняет само ощущение времени. Светская неделя, где 6 дней отданы торгово-промышленной суете, а воскресный день – даже не Богу, а «священной праздности», сменяется церковной седмицей, становящейся школой общего дела: Богу в ней посвящен не один воскресный, а каждый день и служение не ограничивается лишь исповеданием, а выходит за стены храма, становится «исполнением долга воскресения», «внехрамовой литургией»³⁹.

Пасхальное мироотношение, для которого вера в Воскресение Христово неразрывна с чаянием «всеобщего воскресения» и соучастием в нем, коренным образом изменяет направление и содержание деятельности самых разных областей человеческой практики. Политика и экономика, педагогика и психология, искусство и литература перестают быть проявлениями «небратского состоя-

³⁸ См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. С. 9.

³⁹ См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. С. 314.

ния» человечества, но напротив – становятся орудиями преодоления небратства, перехода «общества из юридико-экономического строя в родственно-нравственный»⁴⁰. Более того, Федоров стремится разглядеть в прошедшей и настоящей истории ростки нового типа отношений, будь то строительство обыденных храмов, деревенские помочи и толоки, наконец, инициатива Николая П, обратившегося в августе 1898 г. к мировым державам с призывом к разоружению, – эту инициативу философ оценивал особенно высоко, сравнивая миротворческий призыв России с «Пасхальным благовестом»⁴¹. Проектируя будущее, Федоров задает новый аксиологический вектор и журналистике, называя ее «новым родом миссионерства»⁴². «Пасхальная журналистика, <...> должна стать во главе пасхального движения, [стать] сознанием его»⁴³, – пишет он и даже набрасывает собственный проект программы газеты, которая могла бы стать органом активно-христианского воспитания и просвещения, собирающего и вдохновляющего на общее дело.

Это дело, несмотря на определение «общее», не уравниловка. Пасхальный труд, для Федорова, есть раскрытие каждого «я» как субъекта, а не функции, есть неслиянность и нераздельность субъектов действия, есть, наконец, становление личности, любящей, страдающей, развернутой к людям, миру и Богу, и не только живущим, но и умершим. По мысли философа, исследование, обращенное к ушедшим, одновременно является и самоисследованием, потому что отцы, деды, прадеды... все наши предки запечатлели себя в нас, и наша задача – восстановить их живые образы как бы из себя, так, чтобы ушедшие из незнанных стали известными и любимыми. В процессе же разворачивания родовой цепи в глубь поколений выявляются оборванные, утерянные, забытые связи родства и дальние, незнанные вдруг оказываются родственниками, пятиродные, шестиродные, семиродные припадают к единому корню, своему пра-пра-пра. Когда же полотно человеческого рода будет развернуто целиком, вплоть до первопредка Адама, тогда не будет чужих, все станут родными.

Пасхальная философия Федорова оплодотворила многие явления русской культуры. В контексте определения Пасхи «как праздника и как дела воскресения»⁴⁴, где исповедание соединено с исполнением, а восклицание «Христос воскрес из мертвых!» звучит как призыв к «сынам человеческим» возратить жизнь отцам, раскрываются во всей полноте воскресительные мотивы последнего романа Достоевского, в подготовительных материалах к которому прямо заявлена мысль о том, что «Воскресение предков зависит от нас»⁴⁵. Лишь на фоне федоровской трактовки искупительного смысла пасхального догмата («искупление в его полной конкретной форме есть воскресение»), соединен-

⁴⁰ См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. С. 494.

⁴¹ См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. С. 386.

⁴² См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. С. 410.

⁴³ См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. С. 140.

⁴⁴ См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. С. 399.

⁴⁵ См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. С. 204.

ной с призывом «обратить орудия истребления в орудия спасения»⁴⁶, может быть адекватно понят финал поэмы Маяковского «Война и мир» (1916 г.): здесь возникает картина возвращения к жизни всех жертв войны («Земля, встань тыщами, в ризы зарев разодетых лазарей!»⁴⁷), разливается атмосфера поистине пасхального ликования, звучит тема апокатастасиса: «Земля, откуда любовь такая нам? Представь – там под деревом видели с Каином играющего в шашки Христа»⁴⁸. И именно с федоровским пониманием знания как орудия пасхального дела, науки, ставящей «в основу вопрос о жизни и смерти»⁴⁹, призванной раскрыть и исполнить «план воскрешения», соотносится финал другой поэмы В. Маяковского «Про это» (1923 г.) со знаменитой «мастерской человеческих воскрешений», что «рассиявшись, высится веками», и той же атмосферой пасхального ликования: «Чтоб всей вселенной шла любовь»⁵⁰.

Пасхальное сознание Федорова объясняет странные, «юродивые» жесты героев Андрея Платонова, вроде того, что в романе «Чевенгур» (1927–1928) делает Захар Павлович, изготавливающий «перед Пасхой» прочный гроб для Саши Дванова, дабы сохранить его «если не живым, то целым для памяти и любви» и каждые десять лет «откапывать сына из могилы, чтобы видеть его и чувствовать себя вместе с ним»⁵¹. Взгляд на Пасху как на «осуществление братотворения»⁵², как на сознательное движение человеческого рода к новому, совершенному типу общности, образом-образцом которой является неслиянно-нераздельное единство, связующее Лица Пресвятой Троицы, отзывается в творчестве М.М. Пришвина, в его исканиях «Невидимого града», образе «идеальной коммуны»⁵³. В свете чеканной формулы Федорова: «Воскресение Христа есть начаток всеобщего Воскрешения, а последующая история – продолжение его»⁵⁴ обретает новый смысловой горизонт и пастернаковский «Доктор Живаго» с его знаменитым определением истории как «установления вековых работ по последовательной разгадке смерти и ее будущему преодолению», которому служат религия, наука, искусство («для этого открывают математическую бесконечность и электромагнитные волны, для этого пишут симфонии») ⁵⁵.

⁴⁶ См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. С. 298.

⁴⁷ См.: Маяковский В.В. Война и мир // Маяковский В.В. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 1. М.: ГИХЛ, 1955. С. 234 [23].

⁴⁸ Там же. С. 241.

⁴⁹ См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. С. 426.

⁵⁰ См.: Маяковский В.В. Про это // Маяковский В.В. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 4. М.: ГИХЛ, 1957. С.184 [24].

⁵¹ См.: Маяковский В.В. Война и мир. С. 79.

⁵² См.: Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. С. 317.

⁵³ См.: Кнорре Е.Ю. Сюжет «Пути в Невидимый град» в творчестве М.М. Пришвина 1900–1930-х гг.: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2019 [26].

⁵⁴ См.: Козловская Н.В. Терминосистема. с. 146.

⁵⁵ См.: Платонов А.П. Чевенгур // Платонов А.П. Чевенгур: Роман; Котлован: Повесть. М.: Время, 2011. С. 13 [25].

И наконец, федоровская трактовка Воскресения Христова как главного события всемирной истории, превращающего ее из истории грехопадения в историю спасения, является неотъемлемой частью пасхального дискурса русской философии и богословия конца XIX–XX века. Несмотря на неоднозначность отношения к идеям Федорова таких мыслителей, как Г.В. Флоровский, дерзновенная мысль Московского Сократа о соучастии человеческого рода в осуществлении воскресительных обетований, нашла отклик и продолжение не только у его современника В.С. Соловьева, но и у А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева и даже – с определенными оговорками – у С.Н. Булгакова в первой книге трилогии «О Богочеловечестве», где он, апеллируя к халкидонскому догмату о равночестности во Христе двух природ, утверждал, что Спаситель сделал «причастным к Своему царскому служению Свое человечество» и Его «второе пришествие» «есть акт не односторонний, но обоюдосторонний», требующий встречной активности рода людского, которому будет даровано и «участие во всеобщем воскресении, согласно проекту Федорова»: «человечество Христово, живущее в Церкви, во Имя Его осуществит все доступное человеку на пути к всеобщему воскресению. И это увенчает собой земное дело человечества» [28, с. 449–450].

Список литературы

1. Ильин В.Н. Н.Ф. Федоров. Философия общего дела. Авторизованная машинопись // Архив Музея-библиотеки Н.Ф. Федорова (Москва). 414 с.
2. Есаулов И.А. Пасхальность русской словесности. М.: Кругъ, 2004. 560 с.
3. Ужанков А.Н. Когда и где было прочитано Иларионом «Слово о Законе и Благодати» // Герменевтика древнерусской литературы. М.: ИМЛИ РАН, 1994. Сб. 7. Ч. 1. С. 75–106.
4. Леонид (Кавелин), архим. Месяцеслов Воскресенского, именуемого Новый Иерусалим, монастыря для посетителей и богомольцев сей обители. М., 1875. 83 с.
5. Семенова С.Г. Метафизика русской литературы: в 2 т. Т. 1. М.: Изд. дом «ПоРог», 2004. 512 с.
6. Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями // Гоголь Н.В. Духовная проза. М.: Русская книга, 1992. С. 35–278.
7. Гачева А.Г. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров: Встречи в русской культуре. М.: ИМЛИ РАН, 2008. 576 с.
8. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 15. Л.: Наука, 1975. С. 5–197.
9. Козловская Н.В. Терминосистема // Н.Ф. Федоров. Энциклопедия (с онлайн-версией). Электронный ресурс: <http://enc-nffedorov.ru>. Дата обращения: 10.04.2020.
10. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Традиция, 1999. 688 с.
11. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. 544 с.
12. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Традиция, 1997. 744 с.
13. Никитин В.А. Пасхальный догмат в русском богословии // Московский Сократ: Николай Федорович Федоров (1829–1903): сб. науч. ст. М.: Академический проект, 2018. С. 83–93.
14. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. 518 с.
15. Семенова С.Г. Глаголы вечной жизни. Евангельская история и метафизика в последовательности Четвероевангелия. М.: Академический проект, 2000. 479 с.

16. Свт. Иоанн Златоуст. Слово огласительное во Святый и Светоносный день преславно-го и спасительного Христа Бога нашего Воскресения // Свт. Иоанн Златоуст. Творения. Кн. 1. Пг., 1916. С. 38–39.
17. Соловьев В.С. Христос воскрес! // Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-пресс, 1993. С. 103–106.
18. Достоевский Ф.М. Идиот // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 8. Л.: Наука, 1973. С. 5–510.
19. Семенова С.Г. Паломник в будущее. Пьер Тейяр де Шарден. СПб.: РХГА, 2009. 672 с.
20. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М.: Братство святителя Алексия; Ростов н/Д/: Изд-во «Приазовский край», 1996. 446 с.
21. Тарасов Б.Н. Куда движется история? (Метаморфозы идей и людей в свете христианской традиции). СПб.: Алетейя, 2002. 346 с.
22. Достоевский Ф.М. Бесы. Подготовительные материалы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 11. Л.: Наука, 1974. С. 58–308.
23. Маяковский В.В. Война и мир // Маяковский В.В. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 1. М.: ГИХЛ, 1955. С. 209–242.
24. Маяковский В.В. Про это // Маяковский В.В. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 4. М.: ГИХЛ, 1957. С. 135–184.
25. Платонов А.П. Чевенгур // Платонов А.П. Чевенгур: Роман; Котлован: Повесть. М.: Время, 2011. С. 9–534.
26. Кнорре Е.Ю. Сюжет «Пути в Невидимый град» в творчестве М.М. Пришвина 1900–1930-х гг.: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2019. 33 с.
27. Пастернак Б.Л. Доктор Живаго // Пастернак Б.Л. Полн. собр. соч.: в 11 т. Т. 4. Доктор Живаго. М.: Слово, 2004. С. 5–548.
28. Булгаков С.Н. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. 1. М.: Общедоступный православный университет, 2000. 464 с.

References

1. Il'in, V.N. N.F. Fedorov. Filosofiya obshchego dela. Avtorizovannaya mashinopis' [N.F. Fedorov. Philosophy of the common cause. Authorized typewriting], in *Arkhiv Muzeya-biblioteki N.F. Fedorova*. 414 p.
2. Esaulov, I.A. *Paskhal'nost' russkoy slovesnosti* [The Paschal archetype of Russian literature]. Moscow: Krug", 2004. 560 p.
3. Uzhanov, A.N. Kogda i gde bylo pročitano Ilarionom «Slovo o Zakone i Blagodati [When and where was read by Hilarion «The Word about Law and Grace»], in *Germenevtika drevnerusskoy literatury* [Hermeneutics of the Old Russian Literature]. Moscow: IMLI RAN, 1994, vol. 7(1), pp. 75–106.
4. Leonid (Kavelin), arkhim. *Mesyatseslov Voskresenskogo, imenuemogo Novyy Ierusalim, monastyrya dlya posetiteley i bogomol'tsev sey obiteli* [A calendar of the monastery of the resurrection, called the New Jerusalem]. Moscow, 1875. 83 p.
5. Semenova, S.G. *Metafizika russkoy literatury v 2 t., t. 1* [Metaphysics of Russian literature v 2 vol., vol. 1]. Moscow: Izdatel'skiy dom «PoRog», 2004. 512 p.
6. Gogol', N.V. Vybrannye mesta iz perepiski s druz'yami [Selected places from conversations with friends], in Gogol', N.V. *Dukhovnaya proza* [Spiritual prose]. Moscow: Russkaya kniga, 1992. 560 p.
7. Gacheva, A.G. *F.M. Dostoevskiy i N.F. Fedorov: Vstrechi v russkoy kul'ture* [Dostoevsky and N.F. Fedorov: Meetings in Russian culture]. Moscow: IMLI RAN, 2008. 576 p.
8. Dostoevskiy, F.M. Brat'ya Karamazovy [The Brothers Karamazov], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 15* [Complete works in 30 vol., vol. 15]. Leningrad: Nauka, 1975, pp. 5–197.
9. Kozlovskaya, N.V. Terminosistema [System of terms], in *N.F. Fedorov. Entsiklopediya (s onlayn-versiy)*. Available at: <http://enc-nffedorov.ru>. Data obrashcheniya: 10.04.2020.

10. Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 4* [Collected Works in 4 vol., vol. 4]. Moscow: Traditsiya, 1999. 688 p.
11. 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.
12. Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Collected Works in 4 vol., vol. 3]. Moscow: Traditsiya, 1999. 744 p.
13. Nikitin, V.A. Paskhal'nyy dogmat v russkom bogoslovii [The dogma of Easter in Russian theology], in *Sbornik nauchnykh statey «Moskovskiy Sokrat: Nikolay Fedorovich Fedorov (1829–1903)»*. Moscow: Akademicheskii proekt, 2018, pp. 83–93.
14. Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected Works in 4 vol., vol. 1]. Moscow: Izdatel'skaya gruppa «Progress», 1995. 518 p.
15. Semenova, S.G. *Glagoly vechnoy zhizni. Evangel'skaya istoriya i metafizika v posledovatel'nosti Chetveroevangeliya* [The words of eternal life. Evangelical history and metaphysics in the sequence of the four Gospels]. Moscow: Akademicheskii proekt, 2000. 479 p.
16. Svt. Ioann Zlatoust. Slovo oglasitel'noe vo Svyatyy i Svetonosnyy den' preslavnogo i spasitel'nogo Khrista Boga nashego Voskreseniya [The catechumenical word on the day of Resurrection], in Svt. Ioann Zlatoust. *Tvoreniya. Book 1* [St. John Chrysostom. Works, vol. 1]. Petrograd, 1916, pp. 38–39.
17. Solov'ev, V.S. Khristos voskres! [Christ is risen!], in *Russkiy kosmizm: Antologiya filosofskoy mysli* [Russian cosmism. Anthology of philosophical thought]. Moscow: Pedagogika-press, 1993, pp. 103–106.
18. Dostoevskiy, F.M. Idiot [Idiot], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 8* [Complete works in 30 t., t. 8]. Leningrad: Nauka, 1973, pp. 5–510.
19. Semenova, S.G. *Palomnik v budushchee. Per Teyyar de Sharden* [Pilgrim to the future. Pierre Teilhard de Chardin]. Saint-Petersburg: RKhGA, 2009. 672 p.
20. Ioann Damaskin. *Tochnoe izlozhenie pravoslavnoy very* [An accurate statement of the Orthodox faith]. Moscow: Bratstvo svyatitelya Aleksiya; Rostov-na-Donu: Izdatel'stvo «Priazovskiy kray», 1996. 446 p.
21. Tarasov, B.N. *Kuda dvizhetsya istoriya? (Metamorfozy idey i lyudey v svete khristianskoy traditsii)* [Where is history going? (Metamorphoses of ideas and people in the light of the Christian tradition)]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 2002. 346 p.
22. Dostoevskiy, F.M. Besy. Podgotovitel'nye materialy [«Devils». Preparatory material], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t. T. 11* [Complete works, in 30 vol., vol. 11]. Leningrad: Nauka, 1974, pp. 58–308.
23. Mayakovskiy, V.V. Voyna i mir [War and peace], in Mayakovskiy, V.V. *Polnoe sobranie sochineniy v 13 t., t. 1* [Collected works in 13 vol., vol. 1]. Moscow: GIKhL, 1955, pp. 209–242.
24. Mayakovskiy, V.V. Pro eto [«About it»], in Mayakovskiy, V.V. *Polnoe sobranie sochineniy v 13 t., t. 4* [Collected works in 13 vol., vol. 4]. Moscow: GIKhL, 1957, pp. 135–184.
25. Platonov, A.P. Chevengur [Chevengur], in Platonov, A.P. *Chevengur: Roman; Kotlovan: Povest'* [Chevengur. Novel. Pit. Story]. Moscow: Vremya, 2011, pp. 9–534.
26. Knorre, E.Yu. *Syuzhet «Puti v Nevidimyy grad» v tvorchestve M.M. Prishvina 1900–1930*. Avtoref. diss... kand. filol. nauk [The plot of «the Way to the Invisible city» in the works of M. M. Prishvin 1900–1930. Abstract cand. philol. sci. diss.]. Moscow, 2019. 33 p.
27. Pasternak, B.L. Doctor Zhivago [Doctor Zhivago], in Pasternak, B.L. *Polnoe sobranie sochineniy v 11 t., t. 4* [Collected works in 11 vol., vol. 4]. Moscow: Slovo, 2004. 756 p.
28. Bulgakov, S.N. *Agnets Bozhii. O Bogochelovechestve. Ch. 1* [Lamb of God. About God-Manhood. Part 1]. Moscow: Obshchedostupnyy pravoslavnyy universitet, 2000. 464 p.

УДК 1:27(47)
ББК 87.3(2)53-688

ТЕРМИНОСИСТЕМА Н.Ф. ФЕДОРОВА КАК ОБЪЕКТ ПЕРСОНАЛЬНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ ФИЛОСОФА¹

Н.В. КОЗЛОВСКАЯ

Институт лингвистических исследований РАН
Тучков пер., д. 9, г. Санкт-Петербург, 199053, Российская Федерация
E-mail: mnegolosbyl@gmail.com

Представлены результаты работы по описанию авторской философской терминосистемы Н.Ф. Федорова, проделанной в рамках фундаментального проекта по подготовке и изданию персональной энциклопедии «Н.Ф. Федоров». Излагаются основные принципы внутренней организации авторской философской терминосистемы, обосновывается ее полевой характер. Обосновываются идеи системности терминосистемы, отдельно характеризуются ядро и периферия. Для выявления ключевых терминов использованы методы контекстуального анализа, частотный, корпусной лингвистики. Для характеристики терминов использованы лингвистические методы изучения терминов: компонентный анализ, комбинаторный анализ, дефиниционный анализ, а также метод построения парадигм. Предложена общая тематическая классификация специальной лексики. Представлен анализ способов терминообразования, дана характеристика каждого способа: семантическое терминообразование и его разновидности, синтаксический и словообразовательный способы. Отдельно проанализировано явление привлечения терминов. Особое внимание уделено явлению междусистемного взаимодействия, сопровождающего семантическое терминообразование. Выявлены авторские неологизмы, рассмотрены способы их образования и особенности функционирования. Дан анализ текстовых парадигматических связей (терминологические оппозиции, гипонимия, синонимия), выявлены ассоциативно-деривационные связи ключевых терминов. В заключение кратко охарактеризованы основные дискурсивные практики дефинирования понятий в творчестве Н.Ф. Федорова: определяемость целым текстом, метафоричность. Сделаны выводы о качественном и количественном своеобразии проанализированных авторских философских терминов и о специфике авторской термино-системы.

Ключевые слова: термин, авторский философский термин, авторская философская терминосистема, философское терминообразование, терминологизация, транстерми-нологизация, морфологический способ терминообразования, синтаксический способ терминообразования, дискурсивная функция термина, терминосистема, терминотворчество

N. F. FEDOROV'S TERM SYSTEM AS AN OBJECT OF REFLECTION IN THE PERSONAL ENCYCLOPEDIA

N.V. KOZLOVSKAYA

Institute for Linguistic Studies
Russian Academy of Sciences
9, Tuchkov, Saint-Petersburg, 199053, Russian Federation
E-mail: mnegolosbyl@gmail.com

The article presents the results of the work on the description of the author's philosophical terminological system by N.F. Fedorov and analyzes the basic types of N. F. Fedorov philosophical terms

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

and focuses on their creation methods. The basic principles of the internal organization of the author's philosophical terminological system are stated, its field character is justified. The ideas of the terminological system are substantiated, the core and the periphery are separately characterized. To identify key terms, methods of contextual analysis, frequency, corpus linguistics are used. To characterize the terms, linguistic methods for studying the following terms are used: componential analysis, combinatorial analysis, definitional analysis, and also a method for constructing paradigms. A general thematic classification of special vocabulary is proposed. The analysis of the methods of term formation is presented, a characteristic of each method is given: semantic term formation and its varieties, syntactic and word-formation methods. The phenomenon of term acquisition is separately analyzed. Particular attention is paid to the phenomenon of intersystem interaction that accompanies semantic term formation. Author's neologisms are pointed out, ways of their formation and features of functioning are considered. The analysis of textual paradigmatic connections is given (terminological opposition, hyponymy, synonymy), associative-derivative connections of key terms are revealed. In conclusion, the main discursive practice of defining concepts is briefly characterized: definability by the whole text and metaphor. Conclusions about the qualitative and quantitative originality of the analyzed author's philosophical terms and the specifics of the author's term system are made.

Key words: term, authorial philosophical term, authorial philosophical terminology, the formation of philosophical terms (philosophical term creation), terminologization, transterminologization, morphological method of term formation, syntactic method of term formation, discursive function of the term, term system, term creation

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.2.154-165

Персональная энциклопедия «Н.Ф. Федоров» – фундаментальный проект, предполагающий всестороннее освещение всех аспектов интеллектуальной и духовной деятельности русского философа-космиста Н.Ф. Федорова.

Описание базовых концептов «Философии общего дела» требует максимально полного анализа языковых форм их репрезентации в оригинальной терминологической системе.

Выявление основных свойств философского термина, философской терминосистемы и анализ основных механизмов философского терминотворчества конкретного автора составляет одну из важнейших задач современной лингвистики. Философский текст Н.Ф. Федорова представляет с этой точки зрения богатый материал для исследования. Основу лексической структуры произведений Н.Ф. Федорова составляют авторские философские термины – вербализующие философские концепты единицы метаязыка, значение которых определяется только в составе философской терминосистемы конкретного автора, или авторской терминосистемы².

В современной науке терминосистема определяется как структура, отражающая специальную картину мира. Так, Л.А. Манерко определяет терминосистему как сознательно конструируемую совокупность терминов, выявленную посредством категоризированной и концептуализированной информации на ос-

² См.: Козловская Н.В. Авторский философский термин как объект лингвистического описания // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Сер.: Гуманитарные и социальные науки. 2018. № 2. С. 85 [1].

нове логико-понятийных, когнитивно-языковых, дискурсивных и собственно терминологических требований³.

Терминосистема является результатом сознательного упорядочения лингвистом терминологических единиц того или иного дискурса. Одним из существенных признаков терминологии философии как интеллектуальной и духовной деятельности является наличие в ее составе нескольких соотнесенных между собой терминосистем, которые организованы по своим внутренним законам, имеют собственные правила образования и функционирования.

Представляется вероятным, что терминология русской философии может быть описана только как совокупность авторских терминосистем, отражающих индивидуальные философские картины мира русских мыслителей. В этом плане описание авторской терминосистемы Н.Ф. Федорова является значимым вкладом в изучение терминологии русской философии, которая как комплексное явление лингвистически не описана и не проанализирована.

Важность изучения таких терминосистем определяется тем, что авторский философский термин существует только в пределах оригинальной мировоззренческой концепции. Эта концепция описывается целостной системой взаимосвязанных терминов. Кроме того, анализ терминосистемы – единственный путь описания значения включенной в нее единицы – «изолированного авторского термина не существует»⁴.

Важнейшим признаком авторской терминосистемы является ее целостность, которая проявляется в том, что элементами терминосистемы охвачены все необходимые и достаточные элементы специальной области. Личностная философская терминосистема Н.Ф. Федорова служит для выражения комплекса онтологических идей: преодоление смерти, разумное управление силами природы, обращение мира из «неродственного» состояния в «родство и братство», воскрешение умерших, выход человечества в космос, объединение людей в общем деле воскрешения и преобразования мира.

Совокупность терминов включает в себя следующие составляющие: термины, называющие учение (*супраморализм, всеобщее дело*); термины, составляющие философские предпосылки учения «общего дела» (*неродственность, небратство, смерть, рождение, сыны, отцы, ученые, неученые, проект*); термины, обозначающие различные аспекты регуляции природы (*метеорический, космический и теллуросолярный процессы, органосозидание, естественное тканетворение*); термины, связанные с темой космоса (*миры вселенной, эфирозоты, корабли, электроходы, эфирное пространство*) и т.д. Всего таких терминов, совокупность которых восстанавливает и отражает философскую картину мира автора «Философии общего дела», по нашим подсчетам, около 200.

³ См.: Манерко Л.А. Понятие «терминосистема» в современном терминоведении // Современные тенденции в лексикологии, терминологии и теории LSP: сб. науч. тр. М.: Изд-во МГОУ, 2009. С. 119–120 [2].

⁴ См.: Захаров В.П., Богданова С.Ю. Корпусная лингвистика. Иркутск: ИГЛУ, 2011. С. 53 [3].

Философская терминосистема Н.Ф. Федорова имеет полевою структуру: в состав ядра входят термины, обозначающие ключевые концепты мировоззрения автора. Основными критериями отнесения терминов к ядру авторской терминосистемы являются такие параметры, как частота, соотношенность термина с основным философским концептом, степень реализации деривационного потенциала в тексте, вхождение в ряды терминологических парадигм, смысловая и формальная соотношенность с другими ядерными терминами.

Для подтверждения первоначально полученных данных о ключевом статусе терминов были использованы подкорпус текста 1–2 томов «Собрания сочинений Н.Ф. Федорова» 1995–2000 гг., введенный в систему *Sketch Engine*⁵, и ее программные средства. Под корпусом, вслед за В.П. Захаровым и С.Ю. Богдановой, мы понимаем «большой, представленный в машиночитаемом виде, унифицированный, структурированный, размеченный, филологически компетентный массив языковых данных, предназначенный для решения конкретных лингвистических задач»⁶. После предварительной обработки в пользовательском корпусе, названном «Федоров», стал доступным полный набор аналитических инструментов (анализаторов).

Инструменты корпусного анализа *Sketch Engine* помогают исследователю извлекать из специально созданного корпуса данные о частотности единиц, формировать перечни ключевых слов и терминов, анализировать единицы со сходной дистрибуцией. Функция *Wordlist* позволила сформировать частотный список слов по всему корпусу «Федоров»: как и ожидалось, первые 35 позиций занимают союзы и предлоги (*и, в, на*), частицы (*только, не*), местоимения разных разрядов (*все, что, это*), глагол *быть* и модальные глаголы. Первое мировоззренчески значимое слово в полученном списке – сыны (абсолютная частота 1122).

Анализатор *Keywords: terminology extraction* позволяет охарактеризовать тему подкорпуса и выявить отдельные слова (токены) и словосочетания, которые появляются в подкорпусе чаще, чем в справочном корпусе. Согласно полученным в системе *Sketch Engine* данным, ядро авторской терминосистемы Н.Ф. Федорова составляют единицы *супраморализм, Пасха, воскресение, регуляция, сыны, отцы, психократия, музей, неродственность* и некоторые другие, отражающие ключевые понятия «Философии общего дела». Ядерный характер этих терминов подтверждается не только данными контекстуального анализа терминопорождающего текста, но и фактом упоминания их в терми-нофиксирующем тексте – в словарной статье энциклопедии «Русская философия»⁷.

Дополнительными показателями отнесенности этих лексем к ядру терминосистемы являются включения их в развернутые, подробно раскрывающие содержание работы заголовки, которые составляют отличительную черту федоров-

⁵<https://the.sketchengine.co.uk>

⁶ См.: Сложеникина Ю.В., Растягаев А.В., Кухно И.Ю. Авторский термин: к определению понятия // *Онтология проектирования*. 2018. Т. 8, № 1(27). С. 7 [4].

⁷ См.: *Русская философия: энциклопедия* / под ред. М.А. Маслина; сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков. М.: Алгоритм, 2007. 736 с. [5].

ского идиостиля, например: «*Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства*»; «*Супраморализм, или всеобщий синтез*» и др.

К ядру терминосистемы примыкает зона ближней периферии, к которой относятся термины, обозначающие видовые и аспектные понятия. Так, производными понятиями по отношению к термину «регуляция природы» являются лексические единицы, обозначающие конкретные проявления победы человеческого разума и труда над стихийными силами природы: *санитарный вопрос, продовольственный вопрос, возвращение разложившихся частиц, влажные и сухие течения воздуха, небесное пространство, экономический вопрос, крейсерство, аэро- и эфиронавтические средства, органотворение, ткане-творение.*

К видовым и аспектным понятиям, связанным с ядерным термином «музей», относятся слова и словосочетания разной степени терминологичности, обозначающие родо-видовые отношения и создающие микросистему: *музей знаний, музей подвоя, всенаучный музей, проективный музей, музей-собор, гномон, музей идеала, музей действия, обсерватория, пассивный музей.*

Дальнюю периферию терминосистемы Н.Ф. Федорова составляют непереосмысляемые (привлеченные) философские термины, общенаучные термины и термины других наук: *абсолютный, гегелевский, гегельянство, гностик, гностицизм, гуманистический, идеализм, индивидуализм, кантизм, марксизм, позитивизм, онтология и др.; закон (закон мира, закон Бога, гносеологический закон); принцип (принцип новой истории, принцип формального легитимизма); система (индустриальная система, система конкретного идеализма); астрономия, атом, вибрация, волна, геологический разрез, змейковый аппарат, междупланетное пространство, химия неорганического и органического вещества и др.*

Значимыми единицами лексической структуры произведений Федорова, примыкающими к авторской философской терминосистеме, являются имена философов (*Парменид, Сократ, Платон, Декарт, Лейбниц, Гаман, Кант, Ницше, Ричль, Киреевский, Соловьев, Шопенгауэр и др.*), писателей (*Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Толстой, Достоевский, Гёте, Байрон, Шекспир*), богословов и церковных деятелей (*свт. Кирилл Александрийский, свт. Василий Великий, свт. Иоанн Златоуст, св. Исаак Сирин, Иоанн Дамаскин, Фома Аквинский, преп. Сергий Радонежский, свт. Митрофан Воронежский, свт. Филарет Московский, преп. Серафим Саровский*).

Особой чертой философского идиостиля можно назвать концептуализацию топонимов, среди которых выделяются следующие группы: географические названия (*Запад, Рим, Русь, Россия, Москва, Туркестан, Царьград, Китай, Памир, Индия, Скифия, Ассирия и Урарту, Дальний Запад*); названия музеев, храмов и др. зданий (*Румянцевский музей, Храм Св. Троицы, Храм Святого Николая, Кремль, Московский Кремль, Баженовский Кремль, Московский Музей, Воронежский губернский музей, Воронежский окружной суд, Асхабадский музей, храм Софии*).

Авторская терминосистема Н.Ф. Федорова включает в себя и неавторские

терминологические единицы (привлеченные термины различных областей знания), а также особую нетерминологическую лексику – названия известных философских трудов и имена их авторов.

Основными способами терминообразования у Федорова являются: семантический и его разновидности, синтаксический и морфологический.

Семантическое терминообразование обязательно сопровождается междусистемным взаимодействием⁸: приобретая специальное значение, слово из лексической системы общего языка переходит в терминосистему или переходит из одной терминосистемы в другую. К семантическому способу терминообразования у Федорова относятся следующие разновидности: терминологизация общепотребительной лексики и явление консубстанциональности; транстерминологизация (переосмысление) – перенесение термина из одной терминологии в другую. Следует отметить, что помимо транстерминологизации Федоров активно использует привлечение – перенесение термина из одной терминологии в другую без изменения понятийного содержания.

Семантические неологизмы – важнейший способ обогащения авторской терминосистемы Федорова. Консубстанциональность является доминирующим терминотворческим приемом для русского философского текста вообще и для языка Н.Ф. Федорова в частности. Мыслитель активно использует механизм терминологизации общезыковых лексем для обозначения ключевых понятий своего мировоззрения: *выставка (демонстрация ложных экономических достижений торгово-промышленной цивилизации), отцы (все старшие поколения, подлежащие воскрешению), родство (сознательное объединение сынов в едином деле регуляции и воскрешения отцов), школа, музей, храм («живые» научные, образовательные и воспитательные учреждения нового типа), университет (отмирающее образовательно-научное учреждение, служащее целям индустриализма)*. Эти и другие консубстанциональные термины отличаются от обычного слова когнитивной природой номинируемого понятия.

Религиозный характер философского учения Н.Ф. Федорова обуславливает наличие в его произведениях большого количества привлеченных единиц религиозного дискурса: названий религиозных праздников (*Рождество Иисуса Христа, Рождество Христа (Христово), Великий Пяток, Живоначальная Троица, Еврейская Суббота*); прецедентные имена (феномены) библейского происхождения (*Иоанн, Евангелие, Лазарь, Вифания, Капернаум, поклонение Младенцу, Воскреситель, Нагорная проповедь, Заповедь «Шедше, научите», Голиаф, Давид, текст «Слава в вышних Богу [и] на земле мир»*); теологические термины (*Символ веры, Крест, Агатодицея, Теодицея Творца, Страшный Суд, Первосвященническая молитва, Бог, Бог-Отец, Православие*).

Механизм философского переосмысления терминов, используемых в вербализации религиозных концептов, является одним из основных в творчестве

⁸ См.: Куликова И.С., Салмина Д.В. Лингвистическая терминология в профессиональном аспекте. СПб.: Свое издательство, 2017. 320 с. [6].

Н.Ф. Федорова. К переосмысляемым концептам относятся: *Пасха (пасха), Пятидесятница (пятидесятница), Рождество (рождество), литургия, крещение, преображение* и некоторые другие.

Большинство теотерминов используются в двух функциях: со специализацией значения (переосмысление) и без нее (привлечение). В качестве примера приведем термин *пятидесятница*, анализ функционирования которого в творчестве Федорова, позволяет описать одно из направлений терминотворчества.

Привлеченный термин *пятидесятница* отражает семантическое пространство христианской концептосферы – это номинация одного из двенадцатых православных праздников, регулирующих календарное время (день Святой Троицы, или Троица), который празднуется на пятидесятый день после Пасхи.

Переосмысленный термин вербализует информацию, подвергшуюся специальной когнитивной обработке: элементы исходного содержания понятия заменяются новыми. Например, голубь как «символ любви и согласия» заменяется на образ «дочери человеческой», воплощающей «замену рождения воскресением»; «огненные языки» – на «регулятор или громопровод». Взаимодействие разных содержательных структур порождает когнитивную метафору, символом которой является соединение. Новый термин (*пятидесятница* как объединение людей в деле воскресения) трансформирует семантический континуум христианской концептосферы: в тексте формулируется новое знание о Боге и человеке и описывается новый ритуал.

Сочетание процессов лексико-семантического и синтаксического терминообразования привело к появлению двухкомпонентного авторского термина *этнографическая пятидесятница* (со строчной буквы), значение которого – «духовное родство, крестовое братство». Еще один двухкомпонентный термин образуется аналогичным способом: *филологическая пятидесятница* (со строчной буквы): объединение человечества в одном «всемирном, всенародном, всеязыческом, христианском» языке, который должен быть «результатом сравнительного языкознания»; единство в слове.

Естественно-научная основа большинства федоровских проектов (освоение космоса, преодоление смерти, возможность замены человеческих органов и тканей, регуляция природы, повышение урожайности, уничтожение болезней) обусловила появление и функционирование большого количества транстерминологизированных лексем: *нервно-мозговой аппарат, гистотерапия, гетеротрофный, генетическая палеонтология, теллуросолярный, теллуросолярический, эволюция, космос, большой космос* и др. Функционирование естественно-научных терминов в произведениях Н.Ф. Федорова характеризуют два процесса: транстерминологизация и привлечение. Привлеченные термины заимствуются из других областей знания, но представляют собой неотъемлемую часть периферии терминосистемы: специализация их значения не происходит. Привлечение терминов других наук в философию Федорова предполагает, в отличие от транстерминологизации, сохранение их понятийного объема и содержания в новом текстовом окружении.

Черты словоупотребления у Н.Ф. Федорова особенно ясно просматрива-

ются на фоне его «магического и технического натурализма» (Г.В. Флоровский), который и определил появление в трудах философа большого количества терминов медицины, биологии, генетики, метеорологии, физики, химии и других естественных наук, а также технических терминов.

Непереосмысляемые привлеченные термины используются для описания различных технических, физических и биологических процессов – уже протекающих или проектируемых. «Проективное начало» федоровских текстов создается при помощи особой лексической структуры, основу которой составляет специальная (в широком смысле слова) лексика: *метеорическая регуляция, метеорический механизм, сейсмические явления, воспроизводить погоду, естествоиспытательная сила, змейковый аппарат, градобойные мортиры*.

Задача выхода человека в космос обусловила появление в лексической структуре «Философии общего дела» большого количества терминов, связанных с астрономией, физикой, изучением космоса: *солнечная система, воздухоплавание, космология, астрономия, космический процесс, космические вещества, космическая материя, космическая сила, звездные системы, макрокосм, мегакосм, вселенная*.

Перед человеком в «Философии общего дела» ставится задача вечной жизни, для реализации которой необходима возможность заменять утраченные органы и ткани: «Нужно, чтобы микроскопы, микрофоны, спектроскопы и т.д. были естественною, но сознательною принадлежностью каждого человека, т.е. чтобы каждый обладал способностью воспроизводить себя из элементарных веществ, атомов, молекул, потому что только тогда он будет способен жить во всех средах, принимать всякие формулы и быть в гостях у всех поколений...»⁹. Эта задача формулируется мыслителем при помощи большого количества терминов биологии, генетики, анатомии: *гистология, организм, форма организма, нервномозговой аппарат, микроскоп, спектроскоп*.

Для терминотворчества Федорова, в отличие от других философов конца XIX–начала XX в., нехарактерно переосмысление философской лексики, однако к переосмысляемым обозначениям значимых феноменов бытия можно отнести концепты *жизнь, истина, ложь, смерть, память*.

Значительная часть заимствуемых из других наук терминов переосмыляется Федоровым. Как правило, переосмыляемые лексемы становятся элементами составных терминов, при этом к процессу терминологического заимствования добавляется процесс синтаксического терминообразования, например: *атмосферная регуляция, регуляция метеорических явлений, регуляция метеорическими процессами, воздухоплавательные парки, патологические органы, функция мыслящего органа*.

Синтаксический способ является продуктивным средством пополнения терминологической лексики у Н.Ф. Федорова и часто используется в сочетании с

⁹ Федоров Н.Ф. Заметки о статье В.С. Соловьева «Лермонтов» // Федоров Н.Ф. Собр. соч.. Т.4 / сост., подгот. текста и коммент. А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновы. М.: Прогресс, 1999. С. 78 [7].

семантическим. В состав многокомпонентных терминов могут входить специализированные термины других наук, богословские термины, а также консубстанциональные общеупотребительные лексемы: *бессознательная эволюция, всеобщий синтез, крестовое братство, внехрамовая литургия, регуляция природы, имманентное воскрешение, пасхальные вопросы, искусственный пауперизм, естественный пауперизм, полнота знания, санитарный вопрос, продовольственный вопрос, сын умерших отцов, горизонтальное положение, вертикальное положение, сторожевое положение; местное умиротворение, всемирное умиротворение, эстетический супраморализм, русско-всемирная история.*

Авторские неологизмы терминологического характера образуются Н.Ф. Федоровым на базе русских и заимствованных слов и словообразовательных формантов: *военно-крепостное, всемирно-крестьянский, гистогенезис, змей-громоотвод, зооантропический, икона-картина, материократия, патрофикация, психократия, супралегальный, супраморализм, хаосография.*

Для терминотворчества Н.Ф. Федорова наиболее характерными способами словообразования являются способ сложения (соединяются русские или заимствованные корни (элементы) с соединительной гласной) и способ терминологизации «живого слова». Кроме того, философ активно использует синтаксический способ терминообразования и транстерминологизацию, переосмысляя теологические и естественно-научные термины.

Лингвистическая целостность и связность терминосистемы Н.Ф. Федорова проявляется в парадигматических, синтагматических и деривационных отношениях между терминами. На каждом участке терминосистемы возникают микросистемы, т. е. объединения слов-терминов на основе парадигматических, синтагматических и деривационных отношений.

Супраморализм – неоднократно определяемый на протяжении целого текста многоаспектный термин, обозначающий название философского учения Н.Ф. Федорова, – образует многообразные парадигматические связи: *супраморализм, всеобщий синтез, всеобщее объединение, супралегальность* (синонимы); *гегелианизм, имморализм, имморализм Ницше, имморализм Толстого, мистицизм, мистицизм Достоевского, мистицизм славянофилов, псевдоморализм Канта* (гипонимы). Словообразовательное гнездо также представляет собой микросистему в рамках авторской терминосистемы: *супраморализм – супраморалистический*. прослеживается в трех направлениях: антонима *материократия*, синонимов и аналогов *братотворение, взаимознание*, а также в наличии деривационных связей: *психократический, психократизация.*

Авторские новообразования играют важную роль в организации текстовых парадигматических связей. Так, лексическая структура следующего фрагмента организована противопоставлением контекстуальных антонимов окказиональной природы: *полноорганные существа – орудия-лица / лица-орудия*: «А между тем только такие полноорганные существа и могут составить глубочайшее, нераздельное соединение равных лиц; соединение же особой-органов не может быть обществом понимающих друг друга лиц, а может быть лишь соединением нена-

видящих друг друга существ, если только они сохранили в себе свойства лица, сохранили в себе задатки или остатки души, т. е. не сделались ещё исключительно орудиями; и те, которые играют роль ума в этом обществе-организме, не могут быть довольны орудиями-лицами, если эти последние не вполне утратили личные свойства. Если же эти лица-орудия сделались исключительно орудиями, потеряли всякие свойства лица, совершенно перестали быть лицами, то общество, составленное из таких лиц-орудий, перестаёт быть обществом...»¹⁰

Образование текстовых парадигм, в которые наряду с авторскими неологизмами включаются общеупотребительные лексемы, можно назвать яркой особенностью идиостиля Н. Ф. Федорова.

Большая роль в формировании ядра авторской терминосистемы Н.Ф. Федорова принадлежит терминам, которые с некоторой оговоркой можно обозначить как «термины родства»: *сыны, отцы* (преимущественно во множественном числе), *родство, родственность, неродственность, брат, братство, небратство* и т. д. Дериватология этих терминов устанавливает многочисленные семантические (а вместе с тем и понятийные) связи между ними и является одним из ярких проявлений системности: *братский (обмен, дело), небратский (деятельность, состояние), противобратский (состояние), братотворение; сыновство, сыновний, бессыновний; отцелюбие, отцетворение, отец-праотец, отцеподобный (душа), праотчина (Памир); родственный, родственник, противородственный*.

Одним из средств реализации лингвистической связности авторской философской терминосистемы является образование производных терминов на базе уже имеющихся в системе единиц: *братство – небратство и небратственность; отец – отца-место, отцетворение, отцы-предки; проект – проективный, проективно, проективность; супралегальный – супралегально, супралегальность; сын – сыновство, сыны-потомки*. Производные и сложные термины могут объединяться в родо-видовые парадигмы: *музей-библиотека, музей-собор, музей-храм, музей-школа; школа-выставка, школа-кремль, школа-лагерь, школа-музей, школа-храм*.

Целостность и связность философской терминосистемы Н.Ф. Федорова проявляется также в наличии ряда терминологических оппозиций: *психократия – материализм; родственность – неродственность; совершеннолетие – несовершеннолетие; ученые – неученые*.

Философские термины в произведениях Н.Ф. Федорова представлены большей частью существительными (имена нарицательные с конкретной и абстрактной семантикой), а также словосочетаниями атрибутивного типа (*продовольственный вопрос, искусственный пауперизм*).

В заключение кратко охарактеризуем основные дискурсивные практики дефинирования понятий в творчестве Н.Ф. Федорова: ключевые термины опре-

¹⁰ Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве... // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: Т. 1 / сост., подгот. текста и коммент. А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновы. М.: Прогресс, 1995. С. 332 [8].

деляются многократно, с использованием нескольких родовых идентификаторов, например: *супраморализм* – это «синтез двух разумов» и «синтез науки и искусства в религии»; «долг к отцам-предкам, воскрешение»; «всеобщая нравственность»; «синоним, или перевод, наибольшей заповеди»; «вопрос о двух рознях и о двух объединениях»¹¹.

Важной особенностью авторских дефиниций является метафоричность. Так, *патрофикация* определяется Н.Ф. Федоровым как объединение распавшихся миров; *психократия* – как вложение души во все материальные отправления.

Выявленное количественное и качественное многообразие ядерных и периферийных терминов свидетельствует о том, что терминосистема Н.Ф. Федорова носит ярко выраженный авторский характер и является частью общей терминологической системы русского религиозно-философского текста.

Семантическая неоднозначность строевых элементов, обусловленная различными трактовками философских понятий разными мыслителями и разными философскими школами, является характерным явлением религиозно-философской терминосистемы как целостного явления. Смысловое содержание философского термина определяется и уточняется в процессе его реального функционирования в составе конкретной системы, в которой он обретает относительную однозначность. Это еще один важный аргумент в пользу изучения не отдельных терминов или их алфавитных списков, а терминов в составе парадигмы, поля, системы.

Список литературы

1. Козловская Н.В. Авторский философский термин как объект лингвистического описания // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Сер.: Гуманитарные и социальные науки. 2018. № 2. С. 84–91.
2. Манерко Л.А. Понятие «терминосистема» в современном терминоведении // Современные тенденции в лексикологии, терминологии и теории LSP: сб. науч. тр. М.: Изд-во МГОУ, 2009. С. 207–220.
3. Захаров В.П., Богданова С.Ю. Корпусная лингвистика. Иркутск: ИГЛУ, 2011. 161 с.
4. Сложеникина Ю.В., Растягаев А.В., Кухно И.Ю. Авторский термин: к определению понятия // Онтология проектирования. 2018. Т. 8, № 1(27). С. 49–57.
5. Русская философия: энциклопедия / под ред. М.А. Маслина; сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков. М.: Алгоритм, 2007. 736 с.
6. Куликова И.С., Салмина Д.В. Лингвистическая терминология в профессиональном аспекте. СПб.: Свое издательство, 2017. 320 с.
7. Федоров Н.Ф. Заметки о статье В.С. Соловьева «Лермонтов» // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений. Т.4 / сост., подгот. текста и коммент. А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновой. М.: Прогресс, 1999. С. 76–83.
8. Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве... // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: Т. 1 / сост., подгот. текста и коммент. А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновой. М.: Прогресс, 1995. С. 35–303.
9. Федоров Н.Ф. Супраморализм, или всеобщий синтез // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: Т. 1 / сост., подгот. текста и коммент. А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновой. М.: Прогресс, 1995. С. 412. [9].

¹¹ Федоров Н.Ф. Супраморализм // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: Т. 1 / сост., подгот. текста и коммент. А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновой. М.: Прогресс, 1995. С. 412. [9].

ний: Т. 1 / сост., подгот. текста и коммент. А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновой. М.: Прогресс, 1995. С. 388–442.

10. Sketch Engine URL: <https://www.sketchengine.eu/>

References

1. Kozlovskaya, N.V. Avtorskiy filosofskiy termin kak ob"ekt lingvisticheskogo opisaniya [Authorial philosophical term as an object of linguistic study], in *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, 2018, no. 2, pp. 84–91.

2. Manerko, L.A. Ponyatie «terminosistema» v sovremennom terminovedenii [The term «Term system» in modern terminology], in *Sovremennye tendentsii v leksikologii, terminologii i teorii LSP* [Current trends in lexicology, terminology and theory of LSP]. Moscow: Izdatel'stvo MGOU, 2009, pp. 207–220.

3. Zakharov, V.P., Bogdanova, S.Yu. *Korpusnaya lingvistika* [Corpus Linguistics]. Irkutsk: IGLU, 2011. 161 p.

4. Slozhenikina, Yu.V., Rastyagaev, A.V., Kukhno, I.Yu. Avtorskiy termin: k opredeleniyu ponyatiya [Authorial term: to the definition of concept], in *Ontologiya proektirovaniya*, 2018, vol. 8, no. 1(27), pp. 49–57.

5. *Russkaya filosofiya: entsiklopediya* [Russian philosophy: Encyclopedia]. Moscow: Algoritm, 2007. 736 p.

6. Kulikova, I.S., Salmina, D.V. *Lingvisticheskaya terminologiya v professional'nom aspekte* [Linguistic terminology: professional aspect]. Saint-Petersburg: Svoe izdatel'stvo, 2017. 320 p.

7. Fedorov, N.F. Zametki o stat'e V.S. Solov'eva «Lermontov» [Notes on the article "Lermontov" by V.S. Solovyov] // *Sobranie sochineniy v 4 t.* [Collected Works in 4 vol.]. V. 4. Moscow: Progress, 1999, pp. 76–83.

8. Fedorov, N.F. Vopros o bratstve, ili rodstve... [The question of brotherhood, or kinship...] // *Sobranie sochineniy v 4 t.* [Collected Works in 4 vol.]. V. 1. Moscow: Progress, 1995, pp. 35–303.

9. Fedorov, N.F. Supramoralizm, ili vseobshchiy sintez [Supramoralism, or general synthesis] // *Sobranie sochineniy v 4 t.* [Collected Works in 4 vol.]. V. 1. Moscow: Progress, 1995, pp. 388–442.

10. Sketch Engine URL: <https://www.sketchengine.eu/>

УДК 17.023.33
ББК 87.70(2)

ФИЛОСОФИЯ СМЕРТИ Н. Ф. ФЕДОРОВА: ТАНАТОЛОГИЯ, ИММОРТОЛОГИЯ ИЛИ НРАВСТВЕННЫЙ ВЫЗОВ?¹

В.В. ВАРАВА

Финансовый университет при Правительстве РФ,
Ленинградский пр., д. 49, г. Москва, 125993 (ГСП-3), Российская Федерация
E-mail: vladimir_varava@list.ru

Рассматривается вопрос о наиболее адекватном именовании «философии общего дела» Н.Ф. Федорова в современных философских понятиях. Объектом анализа являются такие распространённые сегодня направления, имеющие непосредственное отношение к проблеме смерти/бессмертия, как иммортология и танатология. Проводится сравнительный анализ собственно федоровского отношения к смерти и тех «дискурсов смерти», которые имеют место в современной иммортологии и танатологии. Выявлено нравственное ядро отношения Н.Ф. Федорова к смерти, которое является существенным отличием его учения от вышеобозначенных направлений. Учение Н.Ф. Федорова с его философией смерти как «нравственного вызова» характеризуется как одно из наиболее ярких воплощений и проявлений этикоцентричной сущности русской философии.

Ключевые слова: *этика Н.Ф. Федорова, супраморализм, философия смерти, танатология, иммортология, космизм, трансгуманизм, идея бессмертия*

PHILOSOPHY OF DEATH OF N.F. FEDOROV: TANATOLOGY, IMMORTOLOGY OR MORAL CHALLENGE?

V.V. VARAVA

Financial University under the Government of the Russian Federation,
49 Leningradsky pr., Moscow, 125993 (GSP-3), Russian Federation
E-mail: vladimir_varava@list.ru

The question of the most adequate naming of the «philosophy of the common cause» of N.F. Fedorov in modern philosophical concepts is considered. The object of the analysis includes areas common today directly related to the problem of death / immortality, such as immortology and thanatology. A comparative analysis of Fedorov's attitude towards death and those «death discourses» taking place in modern immortology and thanatology is carried out. The moral core of the relationship of N.F. Fedorov to death, which is significantly different from his teachings and the above areas, is revealed. N.F. Fedorov's doctrine with his philosophy of death as a «moral challenge» is characterized as one of the most striking incarnations and manifestations of the ethical-centric essence of Russian philosophy

Keywords: *ethics of N.F. Fedorov, supramoralism, philosophy of death, thanatology, immortality, cosmism, transhumanism, the idea of immortality*

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.2.166-177

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

Споры вокруг личности и учения Н.Ф. Федорова сегодня приобретают новое измерение, свидетельствующее, по крайней мере, о двух вещах. Во-первых, о том, что «философия общего дела» в действительности обладает очень большим эвристическим потенциалом, способным и ранее (в момент своего появления), и сегодня определять сильнейший философский дискурс *pro et contra*. Во-вторых, о том, что русская философия в своем творческом потенциале жива вопреки многочисленным пессимистическим заявлениям о ее небытии. В этом плане учение Федорова на сегодняшний день является мощнейшим интеллектуальным катализатором, способным актуализировать живую философскую мысль. Не про все имена русской философии XIX века можно такое сказать.

С нашей точки зрения сейчас очень важно дать точное терминологическое определение сущности философских построений Федорова, поскольку от этого зависит его дальнейшая судьба в истории русской и вообще мировой философской мысли. Титул «родоначальника русского космизма», безусловно достойный и благородный, и, конечно же, справедливый, явно не охватывает всю масштабность его мышления.

Почему важно именно терминологическое определение, несмотря на то, что сам мыслитель всегда настаивал на духе, а не на букве и, несмотря на очевидное, что сила философских идей измеряется не принадлежностью к тому или иному течению, а своим внутренним содержанием? И все-таки сейчас это необходимо.

Одна из видимых причин заключается в том, что в последнее время имя Федорова фигурирует в предтечах такого псевдонаучного и вообще откровенно абсурдного направления в современной бездумной культуре, как трансгуманизм. Обсуждать это явление не входит в рамки нашего исследования², но необходимо отметить одно: появление имени русского философа в контексте данного «направления» – это сильнейшая профанация и дискредитация не только его идей, но и вообще всей русской философии, которая как раз при глубоком ее понимании представляет собой антитезу подобным «теориям», в которых совершенно выхолощена этическая и метафизическая сущность человека.

Что в учении Федорова является наиболее привлекательным для трансгуманизма? Это, конечно же, его «иммортиализм», который мы берем в кавычки по причине того, что сам философ не употреблял этого термина, поскольку он приобрел хождение только в XX веке. Сегодня иммортиализм, даже безотносительно к трансгуманизму, – достаточно распространенное явление, связанное со многими факторами, но, прежде всего, с развитием биотехнологий. Это развитие доходит до некоего предела, когда смерть как бы теряет свою извечную неприступность и становится «прозрачной» для биотехнологических манипу-

² См. материалы круглого стола: Трансгуманизм: *pro et contra* // Русская философия в России и мире. М.: Объединенное Движение «Русская Философия», 2019. С. 145–195 [1].

ляций, которые экстраполируют свои проекты до возможности физического бессмертия человека.

Никто не будет спорить с тем, что смерть – в центре всех идей и проектов Федорова, и не просто смерть, а особое гипервнимание к вопросу о смерти. Можно цитировать всего Федорова от начала до конца, чтобы убедиться в этом. Но все же приведем несколько показательных высказываний, в которых видна особая заостренность внимания мыслителя на вопросах, связанных со смертью и смертностью: «Как ни глубоки причины смертности, смертность не изначальна; она не представляет безусловной необходимости»³; «не только всеобщее возвращение жизни, всеобщее воскрешение, но даже и смерть доселе не сделались предметом знания и основательного суждения, которые расследовали бы в точности и полноте, какими причинами и условиями вызвано это явление»⁴; «наука или философия требует от разумного существа суеверного признания факта, выраженного в смерти, в господстве слепой силы над сознающим существом. Если и дозволяется смерть или смертоносную силу делать предметом исследования, то с строгим воспрещением относиться критически к ее законности, к ее господству. У науки нет ни совести, ни стыда, ни сострадания. Нынешнее знание есть сила, но сила безнравственная, т.е. бесстрастная»⁵; «сознавать свою смертность значит осознать каждому общую причину своих частных, личных бедствий; а только тот и может быть назван разумным существом и сыном человеческим, кто знает действительную, общую со всеми другими сынами человеческими причину страданий и кто обращение слепой, смертоносной силы в живоносную делает целью всей своей жизни и также – со всеми другими»⁶; «практическая философия нашего времени вычеркнула этот вопрос из своей программы: она освободила сынов от долга, а закон вытеснения, смерть, этим самым признала неизбежным»⁷ и т.д.

Акцент на воскрешении всех умерших как бы переводит учение Федорова в разряд иммортологических. И это, к сожалению, воспринимается многими как данность и очевидность.

Возникает вопрос: насколько уместно федоровскую идею воскрешения, которая, прежде всего, является *нравственным долгом*, называть иммортализмом?

Мы делаем акцент на нравственном долге, так как именно он очень часто игнорируется имморталистами, ослепленными погоней за «чистым» бессмер-

³ См.: Федоров Н.Ф. О смертности // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. II. М.: Прогресс, 1995. С. 201 [2].

⁴ См.: Федоров Н.Ф. Непорочность физическая и нравственная – неперемное условие бессмертия // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. II. М.: Прогресс, 1995. С. 200 [3].

⁵ См.: Федоров Н.Ф. Живоносный Памир и смертоносная Индия // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. III. М.: Традиция, 1997. С. 218 [4].

⁶ См.: Федоров Н.Ф. О смертности // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. II. М.: Прогресс, 1995. С. 200 [5].

⁷ См.: Федоров Н.Ф. [Нужно] признать категории привычками // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. III. М.: Традиция, 1997. С. 267 [6].

тием, возможностью бессмертия как такового, т. е. бессмертия исключительно с биологической точки зрения.

В строгом смысле иммортологию нельзя причислять к философии, несмотря на то что сам *вопрос о бессмертии*, конечно же, находится в центре философских построений. Едва ли мы встретим хотя бы одно достойное имя в истории философии, чье мышление не было бы озабочено вопросом о *смерти/бессмертии*. Но это философия, а иммортология – это в большей мере научное понимание бессмертия и научное обоснование этой возможности. И в той мере, в какой наука не имеет отношения к философии, а она, с нашей точки зрения, не имеет к ней сущностного отношения, иммортология тоже не имеет отношения к самой философии. В этом смысле важно терминологическое различие между «иммортологией» и «бессмертием», т.е. научным принципом бессмертия и философской рефлексией на бессмертие.

И такое различие имеет место. На сегодняшний день можно говорить о двух направлениях в иммортологии, бытующих в отечественном интеллектуальном и философском пространстве. Первое, условно говоря, *научно-гуманистическое*, связано с работами И.В. Вишева; второе – *этико-философское*, разрабатывается исследователем русской философии О.С. Пугачевым.

Проиллюстрируем их позиции, поскольку они, с нашей точки зрения, являются весьма показательными, репрезентирующими целые направления. Вот что пишет И.В. Вишев в одной из своих последних работ 2020 года, которую можно рассматривать как своеобразный итог и манифест его позиции: «Главный интерес вызывают сегодня исследования с позиций гуманизма с конечной целью достижения реального личного бессмертия. Это, прежде всего, достижения в области клонирования, расшифровки генома человека, регенерации стволовых и плюрипотентных клеток, крионики и др. Главными направлениями в разработке данной проблемы являются в наше время трансгуманизм и иммортология» [7, с. 286].

Очевидно, что ни крионика, ни расшифровка генома и прочие подобные вещи не относятся к философии. Они, конечно, могут быть предметом критического осмысления со стороны философии, но ее собственным «предметом» – никогда. Да и сам И.В. Вишев настаивает на исключительно научном и гуманистическом подходе в обосновании вопроса о бессмертии. Под этим углом зрения в его учебном пособии «Проблема жизни, смерти и бессмертия человека в истории русской философской мысли» рассматриваются взгляды некоторых представителей русской философия, среди которых К.Н. Леонтьев, Н.Ф. Федоров, С. Соловьев, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев и П.А. Флоренский, которые, за исключением, конечно, Н.Ф. Федорова, сделав тему смерти и бессмертия важнейшей для своей мысли, все же не «дотянули» до истинного оптимистического и гуманистического миропонимания, которое автором пособия связывается исключительно с научно-техническим прогрессом. Резюмирует И.В. Вишев свое исследование следующим образом: «В целом и главным и эти, и другие

религиозные философы и вместе, и каждый в отдельности связывают свои упования насчет достижения личного бессмертия не с посторонним бытием людей, а с верой в потустороннее их существование, принося видимое в жертву невидимому и устраняя тем самым сколько-нибудь определенные границы игры воображения. Проблема фатальности, неотвратимости реальной смерти, следовательно, остается принципиально неразрешимой, а значит, по-прежнему открытой. <...> Научно-оптимистический подход и взгляд на решение проблемы личного бессмертия становится поистине велением нашего времени» [8, с. 384-385]. В свою очередь, с нашей точки зрения остается открытым вопрос, обращенный к самому автору: зачем уделять столько внимания тем философам, которые так ничего и не достигли в позитивном, с его точки зрения, плане, поскольку фатальность в отношении к смерти остается «принципиально неразрешимой».

Обратимся к работам О.Г. Пугачева, в которых представлен иной, во многом противоположный подход. Ему принадлежит монография под названием «Введение в иммортологию: историко-философский и этический анализ», в которой он сразу заявляет *этический ракурс* исследования: «Смерть есть не только и даже не столько “предмет” физического мира, сколько мира морального, того, что связан с человеческими чувствами и сознанием, добром и злом, а поэтому идея бессмертия столь же естественна, сколько естественно разделение в душе человека и вне ее лежащем мире, добра и зла, правды и лжи» [9, с. 5].

Это радикальное отличие философского подхода к смерти, для которого последняя всегда трансцендентна, то есть не природна, не имеет собственно биологической природы, но имеет исключительно моральное значение для человека (быть для него добром или злом). Для такого подхода требуется еще и понимание того, что в действительности мы никогда не имеем дело со смертью как таковой, но всегда с результатом ее «работы», то есть с умершими. В этом плане необходимо еще одно важное различие, которое не улавливается «имморталистической эпистемологией». Это различие между смертью как причиной и ее следствиями (трупом, покойником, мертвецом, умершим). Смешивание трансцендентной причины с эмпирическими следствиями, исходящее из непонимания природы смерти, приводит, мягко говоря, к сциентистским утопиям, среди которых иммортологическая – на первом месте.

Примечательно то, что в названиях монографий О.Г. Пугачева, посвященных исследованию этических аспектов бессмертия в русской философии, нет термина «иммортология»: «Идея бессмертия в русской религиозной философии. Конец XIX – начало XX века» (1996 г.)⁸; «Этический контекст проблемы бессмертия в русской религиозной философии (конец XIX – начало XX ве-

⁸ См.: Пугачев О.С. Идея бессмертия в русской религиозной философии. Конец XIX – начало XX века. Пенза: ПГСХА, 1996. 267 с. [10].

ка)» (1998 г.)⁹. Полагаем, что это очень важное терминологическое различие: если мировую философскую мысль, рефлекслирующую по поводу бессмертия, еще можно назвать «иммортологией», то отечественную – нет. И в этом огромное отличие русской философской традиции от всех остальных, в этом ее уникальность, самобытность и своеобразие. Иммортология, как и танатология, о чем мы скажем ниже, чужеродные явления для русской, в том числе и для религиозной, философии.

В работах О.С. Пугачева представлен философский анализ вопроса о бессмертии, который имеет совершенно иную специфику, нежели научный курс иммортологии. Много места в них посвящено Н.Ф. Федорову, учение которого трактуется исключительно через нравственную призму, являющуюся истинной мерой для оценки русской философии, в которой в принципе нет и не может быть места тому феномену, который обозначается научным термином «иммортология». В этом плане очень показательны следующие слова О.С. Пугачева о Федорове: «Он первым после Канта заговорил снова об этике долга, но уже как необходимости практического его исполнения перед ушедшими поколениями, за счет которых живут живые, долг, возвращенный через воскрешение. Молодой современник Н.Ф. Федорова, Владимир Соловьев, указывает на неразрывность идеи бессмертия и нравственного совершенства, потому что одно без другого бессмысленно... Пожалуй, это лейтмотив всей русской философии» [10, с. 3].

Вот она ключевая мысль – бессмертие вне нравственного совершенствования бессмысленно. Об этом очень хорошо писал В.С. Соловьев в «Смысле любви»¹⁰. В этой работе с потрясающей силой показана бессмысленность неограниченного эмпирического существования не только для «широкой публики», но даже и для таких выдающихся личностей, как Александр Македонский, Ньютон и Шекспир. И Федоров, разумеется, говорил о немыслимости бессмертия вне нравственности: «Смерть представляется для большинства *безусловным, неизбежным* явлением; но насколько неосновательно такое заключение, видно из того, что о противоположности смерти, о бессмертии и даже о воскрешении, считают позволительным говорить, да и говорят, как о чем-то возможном при одновременном существовании всевозможных пороков у людей и при наличности всевозможных бедствий и зол, из неразумия природы исходящих» [2, с. 200].

Представляется, что в иммортологии вопрос о нравственности как о ценности не возникает вообще, поскольку физическое долголетие и биологическое бессмертие полагаются там безусловной ценностью. В этом плане иммортология, появившаяся в XX веке, является существенным шагом назад по сравне-

⁹ См.: Пугачев О.С. Этический контекст проблемы бессмертия в русской религиозной философии (конец XIX – начало XX века). Пермь: Перм. гос. техн. ун-т, 1998. 166 с. [11].

¹⁰ См.: Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 493–547 [12].

нию с русской философией XIX века, где уже был поставлен вопрос о смысле бессмертия и его нравственной оправданности.

Попутно нужно заметить, что вышеприведенные слова О.С. Пугачева говорят о том, что этическая дистанция между Федоровым и Кантом не так уж и велика, несмотря на то что именно Кант был одним из главных оппонентов русского философа, чью систему он называл уничижительно «иго Канта». Но Федоров, исходя из глубины своего учения и личностных пристрастий, имел на это право; мы же не имеем, и в задачу современного исследователя входит не противопоставлять Федорова другим философам, а как раз находить общее. Иначе Федоров будет потерян, предстанет как мыслитель-изгой, маргинал и чудак, что, кстати, и происходит, когда делается акцент на «технологии воскрешения» в его учении. Это в конце концов у него не главное, это, может быть, даже и его заблуждение, которое сегодня никак нельзя принимать буквально, не повредив нравственному облику философа. Признание «непогрешимости», т.е. канонизация и догматизация взглядов какого-то, пусть и выдающегося, автора – это остановка динамичности его идей, это своего рода запрет на их дальнейшее творческое развитие.

В этом контексте неизбежно возникает вопрос о танатологии: насколько уместно «философию общего дела» Федорова называть танатологией?

Вопрос также принципиальный, поскольку в XX веке и в России, и на Западе сложился специфический «танатологический дискурс», который отличается от того, что можно назвать просто философией смерти. Танатология, конечно, более весомое и достойное направление, нежели иммертология, поскольку в эпицентр ее исследований попадает такой предмет, как смерть в различных её измерениях без каких бы то ни было интенций достижения бессмертия. Выводы танатологии в целом, можно сказать, неутешительны для иммертологии, поскольку анализ феномена смерти (и прежде всего, философский) раскрывает такие его черты этого феномена, как апофатичность (непостижимость), неустранимость и позитивность для нравственного состояния человека.

Очевидно, что все эти три черты, обозначенные в танатологии, абсолютно неприемлемы для Федорова, для которого смерть никакая не тайна, устранима и всегда имеет исключительно отрицательную величину. В этом смысле «философия общего дела» как раз антитанатологична. Являясь как бы «интегральной танатологией», поскольку в центре «философии общего дела» так или иначе, но «исследование смерти», в своих практических, проективных задачах она противоречит танатологическим выводам о непостижимости смерти. Это как раз самый важный момент для Федорова – расхождение между мыслью философии и ее делом.

Здесь важно то, что некоторые критики танатологии отмечают ее принципиальную невозможность и анти-философичность. Это связано как раз с той самой апофатичностью «предмета» танатологии, к которому она приходит. Как можно исследовать то, чего нет, что не соответствует ни одной предметной сущности и не имеет совершенно никакой субстанции, кроме функции?

Действительно, смерть как беспредметность и несубстанциональность, т.е. смерть в своей трансцендентной природе, может быть исключительно предметом для философской рефлексии, и никакое ее изучение, даже в рамках танатологии, просто невозможно. Очень весомые аргументы против возможности танатологии даны в известной книге В. Янкелевича «Смерть», в которой обнаруживаем следующее: «Интенциональность мысли, такие свойства мыслимой вещи, как присутствие и наличие особенностей, как будто бы оправдывают номинализм, свидетельствуя в то же время против возможности “танатологии”. С этой точки зрения, смерть “мыслима” в столь же малой степени, как Бог, время, свобода или таинство музыки» [13, с. 42]. Следовательно, заключает французский философ, «смерть, собственно, немислима». «Зато, – продолжает он, делая важнейшие выводы, – можно мыслить о смертных, а это живые существа, в какой бы момент они ни стали объектом мышления. Таким образом, кто мыслит о смерти, мыслит о жизни. Человек обречен мыслить только во всей полноте, познавать только утвердительную позитивность смертного, полного жизни!» [13, с. 42].

С этим трудно поспорить; Бог, время, свобода и таинство музыки – такие же апофатические сущности, как и смерть, по поводу которых можно лишь сказать так, как говорил Августин в «Исповеди», что когда его не спрашивают о том, что такое время, то он понимает его, но стоит только начать отвечать и размышлять по этому поводу, как сразу исчезает всяческое понимание. Такова парадоксальная сущность этих вещей, чья метафизика есть реальное проявление их «физики». И в этом смысле любой дискурс смерти просто-напросто невозможен, поскольку главный предмет этого дискурса непостижим и недостижим. О смерти мы можем судить лишь по ее *функции* – уничтожить живое, но, что это за *сущность*, природна она или трансцендентна, божественна или внебожественна и т.д., мы не можем судить в принципе никогда. И любое «знание» именно о сущности смерти всегда или глупость, или шарлатанство. По крайней мере, оно точно за пределами философии.

Танатология как таковая имеет множество различных направлений и ответвлений, и можно было бы с некоторой долей условности причислить учение Федорова к тому, что идет под титулом «научной танатологии». Но дело в том, что Федоров не употреблял термин «танатология», его изначальное введение в научный оборот его ввел И.И. Мечников. Даже самый поверхностный взгляд сможет уловить, сколь существенно различие между мечниковской концепцией ортобиоза и федоровской концепцией воскрешения. Хотя у Федорова много «научного элемента» в его понимании смерти. Скорее, его учение можно было бы назвать, как мы уже говорили, интегральной танатологией, поскольку его «начала и концы» упираются в смерть. Но «воскресительный» вектор его учения, ставящий конкретную задачу по преодолению смерти, абсолютно чужд беспристрастной аналитике смерти в танатологии, которая никогда никаких задач, кроме исследовательских, не ставит.

Если учение Федорова не иммортология, не танатология, не космизм, то каким термином его более всего уместно обозначить? И есть ли вообще подходящее для него определение? Или само учение Федорова и есть особое направление в человеческой мысли, которое только так, по имени своего основателя и можно назвать?

Скорее всего, так оно и есть. Здесь очень важна мысль С.Г. Семеновой, которая в книге «Философ будущего века» пишет: «...сферу действия и влияния идей Федорова нельзя ограничивать религиозной или ноосферной мыслью. Его наследие – прежде всего знаменательный факт русской культуры, в которой сошлись вековые духовные, нравственные традиции, живые и для современности, чрезвычайно нужные ей» [14, с. 8]. Акцент на нравственных традициях, которые в учении Федорова достигли определенного предела, кажется, проясняет своеобразие его учения, которое именно в этом плане вписывается в традиционный этикоцентричный контекст русской философии и культуры.

Почему нравственный пласт наиболее органичен для адекватной трактовки учения Федорова? На первый взгляд кажется, что это религиозное учение с очень сильным богословским элементом. Но против этого есть существенное возражение. Несмотря на то, что как человек Федоров был верующим православным христианином, причем воцерковленным и благочестивым верующим, и несмотря на то, что по своим убеждениям он был консерватором православно-монархического толка, идея воскрешения, являющаяся смысловым центром его философии, совершенно неприемлема с точки зрения ортодоксальной догматики. В этом, кажется, полное единодушие большинства богословов, и современных, и прежних.

Хорошо известна именно богословская оценка учения Федорова, данная Г.В. Флоровским, которую можно назвать стандартной именно для богословия. Воззрения Флоровского часто приводились в контексте богословской критики учения Н.Ф. Федорова, а вот позиция другого известного богослова и историка церкви А.В. Карташева не столь известна. В своей работе «IV Вселенский собор», в которой он анализирует историю русской философской мысли через призму «халкидонской темы», он пишет следующее: «Оригинальный современник этих двух антагонистов – Соловьева и Леонтьева, – оказавший значительное влияние на первого, Николай Федорович Федоров явил собой тип мыслителя и богослова, впавшего в ересь несторианскую. Освящение Федоровым прогресса научно-технического и возведение его в достоинство теургического процесса воскрешения из мертвых всех наших праотцев во Христе есть несомненное нарушение халкидонской заповеди равновесия двух природ и присвоение неподобающего примата природе человека и космоса» [15, с. 116].

Но не только Федоров нарушил «халкидонскую заповедь». По мнению А.В. Карташева, ее так или иначе нарушили и такие отечественные философы и писатели, как Гоголь, Достоевский, арх. Феодор Бухарев, Соловьев, Леонтьев, Розанов, Бердяев, Мережковский, С. и Е. Трубецкие, Булгаков, Флоренский, Франк, Карсавин, воззрения которых богослов подвергает критическому разбору.

Несторианская ересь, в которую впал Федоров, – это упрек со стороны ортодоксального богослова. Хотелось бы привести еще показательную точку зрения не богослова, которая тем и ценна, поскольку сделана публицистом и журналистом А.С. Панкратовым по поводу религиозности Федорова: «Сердцем Федоров был православный. Но философский ум его подрывал фундамент церковного православия, поэтому в православии он остается – еретиком <...> своей верой в научные способы спасения Федоров совершенно уничтожает существующее православие, так как зачеркивает весь его мистицизм: монашество, евхаристию и все таинства, силу божественной благодати и т.д.» [16, с. 361].

Однако такая еретичность с точки зрения ортодоксии нисколько не умаляет значимость Федоровского учения, скорее наоборот, о чем и говорит А.С. Панкратов: «...нельзя не признать в этом учении грандиозного полета творческой мысли Федорова»¹¹. Мы бы сюда добавили: «нравственной высоты», но сущность выражена точно. Именно поэтому взгляды Федорова никого не оставляли равнодушным, кто бы с ними ни сталкивался. А сталкивались многие, среди которых и В.С. Соловьев, и Ф.М. Достоевский, и А.А. Фет, и Л.Н. Толстой, и Н.А. Бердяев, и С.Н. Булгаков, и В.Н. Ильин, и Л. Шестов и др.

Заостренное внимание на смерти не характерно именно для христианской (православной) культуры в целом, которая как бы давно уже решила эту проблему, успокоилась и молитвенно чаёт «воскресения мертвых и жизни будущего века». «Символ веры» является для православных христиан исчерпывающим «документом», своего рода «духовной инструкцией», чего делать, а чего не делать. И в нем ни слова не сказано о том, что сам человек своими собственными усилиями должен осуществить акт воскрешения, который в силу своей абсолютной невозможности является чистейшим трансцендентным чудом невероятного масштаба. И человеку здесь делать абсолютно нечего, это, как говорится, не в его компетенции.

Но Федоров не приемлет именно такого, как он говорит, «пассивного христианства», которое вместо спасения занимается «апологией смерти. т.е. обожествлением и преклонением перед смертью, в чем оно мало чем отличается от существующей науки, для которой смерть – непреложный закон природы. Такое ощущение, что как будто и не было вопроса о смерти до Федорова, что только он впервые с такой силой и полнотой на протяжении всей своей жизни ставит его в центр своего учения.

Конечно, это свидетельство кризиса христианства (или точнее – христианской культуры), который со своей стороны зафиксировал Ф. Ницше – еще один радикально отвергаемый Федоровым философ. Но, как и в случае с Кантом, мы должны не противопоставлять их, а видеть в каждом сильнейшего критика духовной ситуации своего времени. Критика пассивного исторического христианства Федоровым и «антихристианство» Ницше – однопорядковые в своей глубинной сущности явления.

¹¹ См.: Семенова С.Г. *Философ будущего века: Николай Федоров*. М.: Пашков дом, 2004. С. 358 [14].

С точки зрения отношения Федорова к науке, философии и религиозным институтам его времени его учение есть как бы «ничейная земля»: для философии он слишком научен и религиозен; для науки слишком религиозен и утопичен; для религии слишком научен и еретичен.

Таким образом, говоря о наиболее адекватном термине, отражающего суть учения Федорова, отношение к смерти, то можно сказать следующее. Очевидно, что это не иммортология, не танатология, не традиционное христианское воскрешение. Более точно этико-философскую систему взглядов Федорова можно назвать *нравственным вызовом* не только смерти, но и тем институтам существующей культуры, той форме морали («фарисейской морали»), которые не борются со смертью, но поддерживают ее статус кво.

По другому можно сказать, что это *нравственная сотериология*, поскольку Федоров обнажил наиболее острую и болезную тему русской философии, нащупал ее больной нерв – вопрос о смерти в нравственном ключе. Долг воскрешения – это не научная технология и механика воскресительного акта, а, прежде всего, нравственное усилие человека. В этом суть супраморалистической позиции Федорова. Любые попытки конкретизировать воскрешение будут приводить к грубой натурализации высочайшей нравственной идеи – долга воскрешения.

Если проигнорировать этот важнейший нравственный аспект в учении Федорова, то все его учение окажется банальной иммортологией, место которой на задворках трансгуманизма. Но если глубоко вникнуть в этот нравственный пласт, то окажется, что мы имеем дело с высочайшей моральной философией не только русской, но и мировой.

Список литературы

1. Трансгуманизм: pro et contra // Русская философия в России и мире. М.: Объединенное Движение «Русская Философия», 2019. С. 145–195.
2. Федоров Н.Ф. О смертности // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. II. М.: Прогресс, 1995. С. 200–201.
3. Федоров Н.Ф. Непорочность физическая и нравственная – непереносимое условие бессмертия // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. II. М.: Прогресс, 1995. С. 200.
4. Федоров Н.Ф. Живоносный Памир и смертоносная Индия // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. III. М.: Традиция, 1997. С. 218–219.
5. Федоров Н.Ф. О смертности // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. II. М.: Прогресс, 1995. С. 200–201.
6. Федоров Н.Ф. [Нужно] признать категории привычками // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. III. М.: Традиция, 1997. С. 265–269.
7. Вишев И.В. Реальное личное бессмертие как гуманистическая ценность: исторический аспект // Евразийское научное объединение. 2020. № 1–4 (59). С. 286–290.
8. Вишев И.В. Проблема жизни, смерти и бессмертия человека в истории русской философской мысли. М.: Академический проект, 2005. 432 с.
9. Пугачев О.С. Введение в иммортологию: историко-философский и этический анализ. Пенза: РИО ПГСХА, 2001. 152 с.
10. Пугачев О.С. Идея бессмертия в русской религиозной философии. Конец XIX – начало XX века. Пенза: ПГСХА, 1996. 267 с.

11. Пугачев О.С. Этический контекст проблемы бессмертия в русской религиозной философии (конец XIX – начало XX века). Пермь: Перм. гос. техн. ун-т, 1998. 166 с.
12. Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 493–547.
13. Янкевич В. Смерть. М.: Из-во Литературного института, 1999. 448 с.
14. Семенова С.Г. Философ будущего века: Николай Федоров. М.: Пашков дом, 2004. 584 с.
15. Карташев В.А. IV Вселенский собор // Карташев В.А. Церковь. История. Россия. М.: Пробел, 1996. С. 80–119.
16. Пакратов А.С. Философ-праведник // Н.Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 2004. С. 352–363.

References

1. Transgumanizm: pro et contra [Transhumanism: pro et contra], in *Russkaya filosofiya v Rossii i mire* [Russian Philosophy in Russia and the World]. Moscow: Ob"edinennoe Dvizhenie «Russkaya Filosofiya», 2019, pp. 145–195.
2. Fedorov, N.F. O smernosti [About Mortality], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected Works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Progress, 1995, pp. 200–201.
3. Fedorov, N.F. Neporochnost' fizicheskaya i npravstvennaya – nepremennoe uslovie bessmertiya [Physical and Moral Fragility], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected Works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Progress, 1995, p. 200.
4. Fedorov, N.F. Zhivonosnyy Pamiir i smertonosnaya Indiya [The Lively Pamir and Deadly India], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Collected Works in 4 vol., vol. 3]. Moscow: Traditsiya, 1997, pp. 218–219.
5. Fedorov, N.F. O smernosti [About Mortality], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected Works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Progress, 1995, pp. 200–201.
6. Fedorov, N.F. [Nuzhno] priznat' kategorii privychkami [We Need To Recognize Categories as Habits], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Collected Works in 4 vol., vol. 3]. Moscow: Traditsiya, 1997, pp. 265–269.
7. Vishev, I.V. Real'noe lichnoe bessmertie kak gumanisticheskaya tsennost': istoricheskiy aspekt [Real personal immortality as a humanistic value: historical aspect], in *Evraziyskoe nauchnoe ob"edinenie*, 2020, no. 1–4 (59), pp. 286–290.
8. Vishev, I.V. *Problema zhizni, smerti i bessmertiya cheloveka v istorii russkoy filosofskoy mysli* [The problem of human life, death, and immortality in the history of Russian philosophical thought]. Moscow: Akademicheskii proekt, 2005. 432 p.
9. Pugachev, O.S. *Vvedenie v immortologiyu: istoriko-filosofskiy i eticheskiy analiz* [Introduction Into Immortology: Historical, Philosophical and Ethical Analysis]. Penza: RIO PGSKhA, 2001. 152 p.
10. Pugachev, O.S. *Ideya bessmertiya v russkoy religioznoy filosofii. Konets XIX — nachalo XX veka* [The Idea of Immortality in the Russian Religious Philosophy]. Penza: PGSKhA, 1996. 267 p.
11. Pugachev, O.S. *Eticheskiy kontekst problemy bessmertiya v russkoy religioznoy filosofii (konets XIX – nachalo XX veka)* [Ethical Context of the Problem of Immortality in the Russian Religious Philosophy (the End of XIX – the Beginning of XX Century)]. Perm': Permskiy gosudarstvennyy tekhnicheskii universitet, 1998. 166 p.
12. Solov'ev, V.S. Smysl lyubvi [The Sense of Love], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Collected Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 493–547.
13. Yankelevich, V. *Smert'* [Death]. Moscow: Izdatel'stvo Literaturnogo instituta, 1999. 448 p.
14. Semenova, S.G. *Filosof budushchego veka: Nikolay Fedorov* [The Philosopher of the Future Century]. Moscow: Pashkov dom, 2004. 584 p.
15. Kartashev, V.A. IV Vselenskiy sobor [IV Ecumenical Council], in Kartashev, V.A. *Tserkov'. Istoriya. Rossiya*. Moscow: Probел, 1996, pp. 80–119.
16. Pakratov, A.S. Filozof-pravednik [Righteous Philosopher], in *N.F. Fedorov: pro et contra: V 2 kn., kn. 1*. Saint-Petersburg: RKhGI, 2004, pp. 352–363.

УДК 1 (140): 7.01
ББК 87.8:85.1(2)

ВЛАСТЬ И РИТУАЛ: ЭСТЕТИКА ОБРЯДА ВЕНЧАНИЯ НА ЦАРСТВО В ТРАКТОВКЕ Н.Ф. ФЕДОРОВА¹

Е.М. ТИТАРЕНКО

Санкт-Петербургский государственный университет
Университетская наб., д.11, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация
E-mail: titem@mail.ru

Рассматривается семиозис обряда венчания на царство в «Философии общего дела» Николая Федоровича Федорова. Эта проблема еще не была предметом специального исследования, вместе с тем ее решение позволяет приблизиться к пониманию онтологии федоровского проекта эстетического супраморализма. Анализируются его философские сочинения «Самодержавие», «Эстетический супраморализм», «Пасха в Кремле с коронацией», «К росписи стен Кремля», «О памятнике Александру III...», «К предстоящей коронации». Определяются особенности интерпретации знаковой системы коронационного ритуала в контексте эстетики супраморализма. Показана связь проективного образа коронации с государственным и социальным идеалом, который сложился в христианском универсализме Федорова. Проведено сравнение федоровского проекта обряда венчания на царство с ритуалом коронации в церемониальной культуре Российской империи. Раскрывается понимание Федоровым символизма императорских регалий и значение включения им в ритуал древнего византийского обряда акакии. Исследование образов пространства и времени в трактовке Федорова позволило увидеть литургические основания эстетики его проекта. Показано значение толковательного и проективного экфрасиса в процессе интерпретации Федоровым монументальных произведений изобразительного искусства, выражающих эстетическое и дидактическое содержание коронационного обряда.

Ключевые слова: философия Н.Ф. Федорова, супраморализм, эстетика обряда венчания на царство, христианский государственный идеал, теургия, императорские регалии, акакия, сакральное пространство, семиозис, проективный экфрасис

REIGN AND RITUAL: CROWNING OF THE TSARAESTHETICS IN THE INTERPRETATION OF N.F. FYODOROV

E.M. TITARENKO

Saint Petersburg State University,
11, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation
E-mail: titem@mail.ru

The article is dedicated to the semiosis of the tsar's crowning ritual in Nikolay Fyodorovich Fyodorov's «Philosophy of the Common Task». This problem has never been an object of a special research but it helps to get closer to the understanding of ontology of Fyodorov's aesthetic supramoralism project. His philosophical works «Monarchy», «Aesthetic Supramoralism», «Easter in the Kremlin with Coronation», «About the Kremlin Walls Paintings», «About the Monument to Alexander III...», «For the Forthcoming Coronation» are analyzed in the article. The interpretation particularities of the

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

coronation ritual semiotic system in the context of supramoralism aesthetics are defined. The projective connection of the coronation with governmental social ideal is shown in the article, this ideal was formed in Fyodorov's Christian universalism. The comparison is made between Fyodorov's project of the tsar's crowning ritual and coronation in the Russian Empire ceremonial culture. Fyodorov's understanding of the emperor's regalia symbolism and meaning of the ancient Byzantine acacius ritual inclusion are disclosed in the article. The analysis of time and space images in Fyodorov's interpretation allowed seeing liturgic basis of his project aesthetics. The importance of the explanatory and projective ephrasis is demonstrated in the process of Fyodorov's interpretation of the monumental visual art that express aesthetic and didactic meaning of the crowning ritual.

Key words: *philosophy of N.F. Fyodorov, supramoralism, aesthetics of crowning of the tsar, Christian governmental ideal, theurgy, emperor's regalia, acacius, sacred space, semiosis, projective ephrasis*

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.2.178-190

«Православный люд привык с благоговением относиться к особе своего Царя, и в этом нельзя не усмотреть проявления воли Божией»². Это суждение П.П. Пятницкого, с которого начинаются его очерки о венчании русских царей на царство, дает основание для различного рода интерпретаций, одна из которых приводится в сочинениях Н.Ф. Федорова. Его философское учение стало значительным явлением христианского универсализма, выводящим размышления о пути и судьбе России из тесного пространства спора между западниками и славянофилами в сферу эсхатологии с открывающимися горизонтами христологического взгляда на человека и историю человечества. Острота и всеохватный синтетизм федоровского супраморализма привлекали особое внимание русских мыслителей в XX веке. Теургическое беспокойство, характерное для русской философии, «нашло в Федорове, – по словам В.В. Зеньковского, – свое высокое выражение, свое, можно сказать, завершение»³.

В основе проективных идей мыслителя, указывающих на путь спасения как соединения творческих усилий человека, лежит христианская вера. Он был близок к пониманию творения как ипостасного кенотического акта Бога. «В современном же православном богословии, – отмечает иеромонах Мефодий (Зинковский), – кенозис рассматривается как важнейшее божественное свойство, характерное для бытия Лиц Святой Троицы»⁴. Проективная философия Федорова представляет собой попытку поиска согласия и соборности в богочеловеческом пути, синергичном участии христиан в осуществлении Божественного плана спасения мира. Творчество – «рекреатура», воссоздание преображенным человечеством мира в его совершенном состоянии, воплощающем

² См.: Пятницкий П.П. Сказание о венчании на царство Русских Царей и императоров / сост. П.П. Пятницкий. М.: Типо-литография О.И. Лашкевич и К, 1896. С. 1 [1].

³ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. 2 изд. Paris: YMCA-press, 1989. С. 132 [2].

⁴ См.: Зинковский С.А. (Мефодий, иером.). Кенотичность как ипостасное или личностное свойство // Актуальные вопросы церковной науки: научный журнал. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургской Духовной Академии, 2019. №2. С. 219 [3].

Царство Божие на земле. Это конечный идеал федоровского учения, основывающийся на вере в преодоление смерти и воскрешение всех живших. Трактую апокалиптические пророчества как дидактическое наставление, Федоров на этом основании создает свой проект эстетического супраморализма, видя в воскресительном долге детей перед отцами источник искусства. Из указанного исходного принципа теoантропоургической эстетики его «Философии общего дела» следовали представления о «птолемеевском» и «коперниканском» искусстве как искусстве подобий и искусстве действительности, о сущности красоты как воплощении божественной воли и замысла мироустройства. Антиномия прекрасного и безобразного в эстетике Федорова приобретает вид противоречия, заключенного в самой природе мира. Прекрасное – Бог, Троиединство; безобразное – природа и человек, отпавшие от Бога, обреченные на разрушение и смерть. Достижение абсолютной красоты – конечный идеал, видимый в проекции ценностных установок супраморализма.

Эти идеи определяли взгляд мыслителя на императорскую власть и выразительные стороны ритуала, утверждавшего не только легитимность, но и сакральный смысл самодержавия. Речь идет о федоровском понимании сущности самодержавия, его сакральной миссии. Здесь соединяются религиозные, историко-философские, социально-политические, эстетические воззрения мыслителя, и в этом состоит причина его исключительного внимания к коронации как сакральному и важнейшему событию жизни Российской империи. Выявление особенностей трактовки Федоровым выразительной и символической стороны обряда венчания на царство еще не стало предметом специального рассмотрения, поэтому исследование этой проблемы даст возможность приблизиться к пониманию онтологии федоровского проекта эстетического супраморализма.

Апология самодержавия – так можно определить позицию Федорова в отношении к власти царя. Во многих его статьях и заметках затрагивается эта тема: «Регуляция внутренняя и внешняя с эстетической стороны, или в чем состоит блаженство. Пасха в Кремле» (1896 г.), «Пасха в Кремле с коронацией» (1896 г.), «К Пасхе в Кремле с коронацией» (1896 г.) и др. В своей основополагающей работе «Самодержавие», написанной во второй половине 1890-х годов и развивающей идеи главного сочинения Федорова «Вопрос о братстве, или родстве... Записка от неученых к ученым», образ царской власти предстает в свете учения супраморализма средством объединения человечества по образу Пресвятой Троицы. Мыслитель основывается на представлении об идеальной, должной власти, ставшей «орудием Бога-отцов», средством «исполнения воли *Животворящей* Троицы»⁵. В эпоху нарастающей секуляризации он обращается к христианскому государственному идеалу, сложившемуся в Византии и воспринятому крещеной Русью и Российской империей, полагая необходимым следовать этому идеалу, принимая сакральный смысл самодержавия, выражае-

⁵ См.: Федоров Н.Ф. Самодержавие // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2 / сост., подгот. текста и коммент. А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновы. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. С. 19 [4].

мый священнодействием венчания на царство. «Венчание на царство, или коронационный акт, – пишет он, – есть возведение самодержавия в священное, христианское, нравственное, словом, в родственное дело, есть, так сказать, религиозизация самодержавия в эпоху всеобщей секуляризации, в эпоху возвращения к язычеству» [4, с. 27]. В этой связи столь важным для Федорова оказывается рассмотрение всей системы ритуала как определенным образом оформленного действия, утверждающего величие императора, призвание его к правлению Божественным Провидением. Духом этой идеи пронизаны, как считал Г.А. Острогорский, «обряды императорского придворного церемониала, особое значение которым придает изобилие символов с сакральной фигурой императора»⁶. В трактовке этого ритуала Федоров обращается к христианской традиции, сложившейся в Византии, переосмысляя ее в свете понимания императорской власти как путеводительства в примирении всех народов, всеобщем объединении, осознании братства и родства всех в едином деле воскрешения. Он подчеркивал: «*Самодержец*, как стоящий в отцов-место, в венчании на царство получает от Бога-отцов, Бога Триединого, высшее освящение, делается орудием Божественной воли, чтобы руководить делом всех сынов человеческих, т.е. сынов всех умерших отцов, переживших своих отцов и даже повинных в их вытеснении, в их смерти, чтобы руководить их в деле отеческом, объединяя самих сынов в этом деле по образу Бога Триединого» [4, с.14]. В фокусе внимания мыслителя было переживание священного, связанного с эстетически и символически оформленными действиями, составляющими коронационный ритуал. В федоровском понимании ритуала коронования видится идеологема иконичности, определяющая эстетику обрядового действия как «живой иконы», наглядного, символического изображения, «симфонии» между Церковью и властью в соборном действии воскрешения.

По замыслу Федорова, таким элементом мог бы стать обряд акакии. «Это освящение, или посвящение самодержца на руководство сынами в деле отеческом, – писал он, – выражается не в исповедании лишь веры, а главным образом в *акакии*, этой самой существенной части коронационного акта, которая в настоящее время заменена, по словам Горского, поклонением коронуящегося предкам в Архангельском соборе, почему и требуется, не оставляя поклонения предкам, восстановить акакию...» [4, с. 14]. Поклонение гробам предков как замену византийской акакии воспринимали многие историки, сопоставляющие греческий чин венчания с обрядом, принятым у русских князей⁷. Рассуждения Федорова о необходимости введения древнего ритуала, которому следовали византийские базилиевсы, в чин венчания на царство российских императоров отражали не только стремление указать на духовное преем-

⁶ См.: Острогорский Г.А. Византийский император и иерархическое мироустройство // Русско-Византийский вестник. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургской Духовной Академии, 2018. № 1. С. 17 [5].

⁷ О тождестве «нравственного значения» этих обычаев свидетельствует С.П. Бартев, большой знаток отечественной истории и архитектуры Московского Кремля (см.: Бартев С.П. Московский Кремль в старину и теперь. Т. 2 / сост. С.П. Бартев. М.: Русский импульс, 2011. С. 93 [6]).

ство второго и третьего Рима. Проективная эстетика супраморализма нуждалась в обретении символического образа, наглядно выражающего идею активного христианства, соединяющего веру и дело.

Таким символически-иконическим действием, следуя замыслу проекта эстетического супраморализма, Федоров полагал коронационный обряд *акакии*, упоминаемый и изъясняемый Симеоном Солунским, к свидетельству которого обращается А.В. Горский. «Архиепископ солунский Симеон, – писал он, – кроме других отличий царского достоинства, которыми украшается помазуемый царь, упоминает еще об акакии, или о шелковом платке с землею, который был возлагаем при короновании в левую руку государя, в напоминание о тленности земного величия» [7, с. 13]. В исторических очерках рассказывается также об имевшем место в Византии обычае подносить императору сосуд, наполненный человеческими костями, и сжигать при этом клочок льняной ткани в момент наивысшего ликования, когда венценосный избранник Божий после обряда венчания выходит под приветственные возгласы к народу⁸. Напоминанием о тленности и смерти в пик торжества венчания перед одариванием народа эпикомвией (тряпичными свертками, содержащими три золотые монеты, три серебряные и три оболы, которые разбрасывали народу, окружавшему дворец) было явление перед императором «мраморниц и гробоздателей», когда «принесшие показывают ему мраморы и камни от различных лиц, и внидут к нему и глаголют, которым лицом велит бысти держава твоя, гробу твоему»⁹.

О толковании этих обрядов как напоминании о скоротечности земного могущества, о царском служении как пути к личному спасению Федоров знал, но в понимании сути акакии он следовал изъяснению таинств последователя Григория Паламы – святителя Симеона Солунского, который утверждал: «И цари, помазуясь вторично, делаются помазанниками Господними и являются вожжами благочестивых» [10, с. 47]. Миропомазание – кульминация русского обряда царского венчания. Оно совершалось во время литургии, начинающейся после возложения на монарха регалий. Миропомазание наделяет царя сакральной харизмой, умаляет прежде обретенные грехи, осеняет премудростью и красотой. Этот важнейший момент чина венчания Федоров трактует в контексте эстетики супраморализма, видя красоту ритуала в выражении хриstopодобия царя. Он пишет: «Самодержец и помазывается для осуществления проекта, во Святой Троице заповеданного» [4, с. 38]. Обращаясь к византийским истокам чина венчания на царство, Федоров оказывается верным идее исторической преемственности обычая. Российская императорская церемониальная культура, основываясь на православной византийской литургической и государственной

⁸ См. кн.: История Российской монархии. Венчание на царство. Коронационный ритуал. М.: Эксмо, 2011. С. 12 [8].

⁹ Так свидетельствует об этом коронационном обычае в своем «хождении» в Царьград в 1389 году «О венчании Мануила царя на царство» московский патриарх Пимен // Русский временник, сиречь Летописец, содержащий российскую историю от 862 до 1681 лета. Ч. I. М.: Синодальная типография, 1820. С. 315 [9].

обрядовой традиции, следовала этому обычаю, допуская изменения в ритуале, которые, как правило, отражались в описаниях коронационных торжеств¹⁰.

В проективной трактовке Федоровым коронационного ритуала возвращение акакии можно считать завершением реконструкции константинопольского сценария обряда для его воспроизведения в священном пространстве Московского Кремля. Этот проект демонстрирует следование инварианту, характеризующему историю церковного посвящения на царство русских князей и государей. Неизменным в меняющемся историческом контексте остается принятие византийского образца как формы или канона венчального священнодействия, что нашло отражение в представлениях об этапах становления ритуала. Н. Белозерская замечала, что «императорское венчание не внесло никаких существенных добавлений в церковном чиноположении» [12, с. 7].

Федоровский проект чина венчания на царство содержал существенные дополнения к принятому в императорской России обряду. Проект, не оставляя идеи преемственности власти российских государей от византийских императоров, менял смысловые акценты древнего ритуала и был основан на обращении к духовному и эстетическому опыту Византии. Федоров не принимал византизм в его формальном, стилистическом выражении как моды, выражающейся в заимствовании элементов стиля, их использовании в эклектическом ретроспективизме «историзма» или модерна. В универсалистской эстетике Федорова идея единства истины, добра и красоты последовательно проведена. Эти неделимые «три свойства Бога и человека» представлялись основанием богочеловеческого пути и Царствия Божьего на земле¹¹.

Позицию мыслителя отличает особое внимание к истории возникновения символических образов и к их знаковой системе. Это позволяет расширить границы интерпретации, дает возможность более глубокого понимания смыслов, открывающихся при восприятии образов. Подобная трактовка частей обряда венчания на царство просматривается в суждениях Федорова о происхождении акакии. Об этом же сообщают обращения Федорова к объяснению значения императорских регалий. Обоснование необходимости введения акакии в чин венчания содержит не только идею актуализации духовного и церемониального наследия византийской империи, но и напоминание о древнем обычае, имеющем дохристианские корни и бытующем в народной жизни. Единство смысла части византийской церемонии венчания на царство и русского крестьянского обычая, называемого Федоровым «крестьянской акакией», доказывает, по его мнению, органичность принятия акакии в обряде венчания на царство российских императоров. «Есть, можно сказать, – пишет он, – две акакии – императорская и крестьянская, одна другую поясняющие; крестьянская акакия выра-

¹⁰ См.: Попов К.М. Чин священного коронования. Исторический очерк образования чина // Богословский вестник. Сергиев Посад: Московская Духовная Академия, 1896. С. 72 [11].

¹¹ См.: Федоров Н.Ф. Дополнение к статье «Музей» // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2 / сост., подгот. текста и коммент. А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновы. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. С. 437 [13].

жается в обычае брать с собою при перенесении горсть земли с могил отцов, т.е. прах предков. <...> Императорская акакия – двойная: постоянная в Державе, употребляемой во всяких торжественных случаях, и другая – временная, употребляемая во время коронации» [4, с. 32]. В такой интерпретации акакия предстает символом, выражающим родство, связь с предками, первородный грех, страдание и смерть, искупление и всеобщее дело исполнения долга воскрешения, предводителем которого является помазанный самодержец.

Эстетика коронационного обряда предполагала создание выразительных форм, возвышающих и украшающих императора в сакральном действе венчания на царство. Инсигнии (украшения), драгоценности империи, регалии, являющиеся знаком власти, могущества, высочайшего статуса, выполняли эту роль. Именно этой стороне инсигний нередко уделялось большее внимание хроникеров и историков, пишущих о коронации, чем пояснению символики этих знаков царского достоинства. Так, в описании венчания на царство императора Александра III (15мая 1883 г.) находим подробное изложение сведений о размерах порфиры, весе и стоимости знаменитого бриллианта «Орлов», венчающего скипетр, о шпинели, украшающей корону, изготовленную Ж. Позье к коронации Екатерины II, об истории создания регалий и множество других фактов, указывающих на роскошь и великолепие драгоценных коронационных предметов¹².

Этот аспект эстетики обряда Федоров не затрагивает. Его увлекает символическая и поучительная сторона коронационных регалий и главное – возможность введения в чин венчания на царство акакии, что означало бы изменение состава императорских инсигний. В коронационные символы должен быть, по его убеждению, включен платок, наполненный землей. Этот предмет, столь же сакральный, как корона, скипетр, держава, порфиры, коронационные знаки ордена Св. Андрея Первозванного, государственная церемониальная печать, государственный меч, государственное знамя, трон, по замыслу Федорова, коренным образом трансформировал бы смысловое пространство ритуала коронации. Очевидно, что эстетическая выразительность горсти праха в левой руке коронуемого, считает мыслитель, превосходила своим символическим значением красоту и великолепие работ ювелиров, создававших драгоценный ансамбль царских регалий. В трактовке Федорова, держава, в которую помещалась земля как «прах отцов», символизировала власть, данную Богом на царствование, правление от имени не только живых, но и предков разных народов, вошедших в состав Российской империи. Так же, как царский титул, эта регалия выражала «умиротворение или собирание земель и народов» и напоминала не о смерти, а о воскресении¹³. Коронационное «яблоко», держава, золотой шар, украшенный драгоценными камнями и увенчанный крестом, в интерпре-

¹² См.: Пятницкий П.П. Сказание о венчании на царство Русских Царей и императоров. С. 76.

¹³ См.: Федоров Н.Ф. К предстоящей коронации // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3 / сост., подгот. текста и коммент. А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновы. М.: Традиция, 1997. С. 156 [14].

тации Федорова оказывается символом, близким по своему значению к символу воскресения «Кресту Животворящего древа». Эта святыня, по легенде входящая в состав даров императора Константина Мономаха, со времени венчания на царство Ивана IV в 1547 г. стала частью царских инсигний. С наперстного возложения на царя креста из Животворящего Древа начиналось восхождение царя на престол¹⁴. В переносе регалий Константином Мономахом и Владимиром Мономахом на север Федоров видел символический смысл, указывая в статье «Внутренняя роспись храма», что он заключается в том, чтобы «придать тому месту, где они водворятся, значение 3-го Рима ... т.е. значение нового объединения, самого глубокого, так как 4-му Риму не быть, значение Царства Божия...» [16, с. 476].

Образ древней столицы и сакрального пространства Московского Кремля является важнейшей темой семиозиса царской власти в эстетике супраморализма. Слова Императора Александра III «Москва – храм России, а Кремль – алтарь этого храма» стали эпитафией к статьям мыслителя¹⁵. Он глубоко верил в сакральное значение Кремля, знал его историю и видел в нем пространство главного события жизни империи – совершения коронационного обряда. Кремль являлся духовной столицей православного государства, средоточием священных реликвий, чудотворных икон, храмов. Стены Кремля обнимали около сотни престолов, освященных в соборах, церквях и их приделах. «Он был и остается в сущности наибольшим на Руси монастырем», – писал С.П. Бартенев о Московском Кремле [18, с. 135].

Для Федорова Успенский собор – место собирания, объединения под властью царя земель и народов для умиротворения и соборного действия преобразования мира – «рекреатуры». Это значение главного храма России отражается, по мнению Федорова, в чине венчания на царство и в древнем обычае прочтения царского титула «в храме собирания русской земли, Успенском соборе, и в областных соборах накануне Рождества И. Христа, пришедшего водворить мир на всей земле»¹⁶. Образ собора как шествия к воскресению определял истолкование Федоровым обряда венчания на царство, воспринимаемого нераздельно от литургии, после которой царь и сопровождающие его лица следовали в Архангельский собор на поклонение гробам предков. Хождение в царский некрополь вступающего на престол монарха определялось чином венчания на царство. Значение и цель этого обряда виделись в молитвенных

¹⁴ См. об этом: Мартынова М.В. Крест Животворящего Древа в иконе – ковчеге // Венчания на царство и коронации в Московском Кремле. Ч. I. XVI–XVII вв. М.: Музеи Московского Кремля, 2013. С. 52 [15].

¹⁵ См., например: Федоров Н.Ф. Поющая башня Кремля // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3 / сост., подгот. текста и коммент. А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновы. М.: Традиция, 1997. С. 101–102 [17].

¹⁶ См.: Федоров Н.Ф. Самодержавие // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. С. 3.

просьбах благополучия царствования¹⁷. Историк церкви А.В. Горский писал, что, «прощаясь у гробов» царственных предков своих, видели они и «конец престающего (2 Кор. 3, 13)»¹⁸. Для Федорова поклонение гробам предков в Архангельском соборе представлялось не напоминанием о тленности и преходящей славе земной, а знаком, как и акакия, «к земле, к праху отцов возвращения и будущего этого праха оживления»¹⁹. Такая трактовка исходила из главной идеи учения супраморализма. Вместе с тем есть основания полагать, что Федоров видел историческую преемственность традиций, идущих от Византии, в почитании Архангела Михаила как покровителя царской власти. Возможно, что и пространство собора, росписи которого включали цикл «Символ веры» с фрагментом «Чаю воскресения мертвых» (Западная стена. Фреска. 1652–1666 гг.), а также надгробные иконостасы с патрональными иконами были наглядными образами, обращающими к теме воскресения, и воспринимались мыслителем как выражение в «искусстве подобию» веры в воскресительное дело «искусства действительности». В сочинениях Федорова, содержащих описания проектов росписи храмов, прочитываются образы Кремля, темы и сюжеты росписей кремлевских соборов, включенные в живописную программу проекта построения храма-музея Троицы при Московском публичном и Румянцевском музеях. Так, изображение пасхального крестного хода в Кремле видится Федорову центром композиции наружной фрески южной стены «музейского храма».²⁰

В триедином храмовом пространстве Соборной площади Благовещенский собор занимал особое место. Сюда из Архангельского собора, согласно чину венчания, шествовал царь на поклонение «царской святости». В ризнице и царской казне собора хранилось множество мощей вселенских и русских святых, родовые святыни великокняжеского, а затем царского дома: панагии, наперстные кресты, особо чтимые иконы – главная святыня Благовещенского собора чудотворная «Богоматерь Умиление Донская» (последняя четверть XIV в., ГТГ) и запрестольная икона «Богоматерь Одигитрия Пименовская (последняя четверть XIV в., ГТГ)²¹. Сакральный характер царской власти как хранительницы православной веры выражали величественные росписи паперти

¹⁷ См. об этом: Баталов А.Л. Архангельский собор в контексте учения о власти русских государей // Архангельский собор. К 500-летию Архангельского собора Московского Кремля. М.: Изд-во «Пинакотека», 2008. С. 170 [19].

¹⁸ См.: Горский А.В. О священнодействии венчания и помазания царей на царство. С. 31.

¹⁹ См.: Федоров Н.Ф. Пасха в Кремле с коронацией // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3 / сост., подгот. текста и коммент. А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновы. М.: Традиция, 1997. С. 85 [20].

²⁰ См., например: Федоров Н.Ф. Роспись наружных стен храма... // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3 / сост., подгот. текста и коммент. А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновы. М.: Традиция, 1997. С. 469 [21].

²¹ См.: Щенникова Л.А. Чтимые иконы и их драгоценные украшения. Царский храм. Святыни Благовещенского собора в Кремле. М.: Изд. дом Максима Светланова, 2003. С. 79 [22].

собора, на сводах которого были помещены многофигурное «Древо Иессеево» (1520 г.) и «Собор апостолов». Объединением этих двух сюжетов «подчеркивалась параллель между богоизбранным родом Иессея и династией московских князей»²². Существенное место в росписи Благовещенского собора занимает фреска «Апокалипсис», в иконографии которой прослеживается связь с композицией прославленной иконы Успенского собора²³.

Живописное выражение апокалиптических пророчеств, образа родства, единства и близости людей с их небесными покровителями, иконостас с деисусом – все эти и другие сюжеты были близки Федорову и вдохновляли мыслителя на описание проектов храмовых росписей, наглядно выражающих идею «общего дела» в его статье «Внутренняя роспись храма», излагающей программу росписи храма-музея, посвященного памяти императора Александра III. Федоров воспринимал Московский Кремль как целостный образ, как священное пространство, подобие Иерусалима или Царьграда. Кремль, являющийся по замыслу его создателей пространственной иконой и земным воплощением Небесного града, содержал в своей структуре множество проектов, реконструкция и понимание которых, как отмечает А.М. Лидов, может основываться на архетипе сакрального пространства – образе Небесного Иерусалима²⁴.

Такое основание для истолкования пространства Московского Кремля характерно и для Федорова, но в его проекте иконический образ Кремля мыслится сакральным центром, объединяющим и преобразующим человечество. В его трактовке эстетика пространства чина венчания на царство определяется эстетикой литургии, символизмом, красотой и архитектурной священнодействительности. Именно эта интерпретация просматривается в хронотопе коронационного ритуала, время которого проектом эстетического супраморализма погружено в православный годовой круг. Главное событие жизни империи – венчание на царство. Оно должно происходить, согласно федоровскому проекту, в дни главного праздника православных христиан – в день Святой Пасхи. Он писал: «Коронация в день Пасхи в *Кремле 3-го Рима*, на кладбище собирателей Русской земли, коронация как принятие становящимся в отцов место долга воскрешения (т.е. долга восприимчивости и долга душеприказчества) раскрывала бы истинное значение и назначение Царской власти как поставляемой *в праотца место...*» [20, с. 85]. В этом движении к истории как проекту самодержец,

²² См. об этом: Качалова И.Я. Царский храм // Царский храм. Святыни Благовещенского собора в Кремле. М.: Изд. дом Максима Светланова, 2003. С. 13 [23].

²³ См.: Качалова И.Я. Апокалипсис в стенописи Благовещенского собора // Благовещенский собор Московского Кремля. Материалы и исследования. М.: Изд-во «Прогресс», 1999. С. 51 [24].

²⁴ См.: Лидов А.М. О константинопольском прототипе царского храма // Царский храм. Благовещенский собор Московского Кремля в истории русской культуры. Материалы и исследования. Вып. XIX. М.: ИПП «Куна», 2008. С. 7–42 [25].

по мысли Федорова, ведет народы, а обряд венчания на царство является сакральным и эстетически выразительным образом, указывающим на цель пути.

Трактовка Н.Ф. Федоровым обряда венчания на царство отражает характерные черты его проективной религиозной эстетики, основывающейся на принципах христианского универсализма. Обращение к истокам и содержанию ритуала венчания на царство представлялось создателю учения супраморализма способом обоснования предназначения самодержавной власти. Тема власти и содержание ритуала в проекции на его идеи всеобщего синтеза отражали дух эпохи и остались важной составляющей пророческого проекта Федорова, значимого для истории русской культуры.

Список литературы

1. Пятницкий П.П. Сказание о венчании на царство Русских Царей и императоров / сост. П.П. Пятницкий. М.: Типо-литография О.И. Лашкевич и К, 1896. 108 с.
2. Зеньковский В.В. История русской философии. 2 изд. Paris: YMCA-press, 1989. 476 с.
3. Зинковский С.А. (Мефодий, иером.). Кенотичность как ипостасное или личностное свойство // Актуальные вопросы церковной науки: научный журнал. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургской Духовной Академии, 2019. № 2. С. 218–227.
4. Федоров Н.Ф. Самодержавие // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2 / сост., подгот. текста и коммент. А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновы. М.: Прогресс, 1995. С. 3–38.
5. Острогорский Г.А. Византийский император и иерархическое мироустройство // Русско-Византийский вестник. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургской Духовной Академии, 2018. № 1. С. 16–25.
6. Бартевев С.П. Московский Кремль в старину и теперь. Т. 2 / сост. С.П. Бартевев. М.: Русский импульс, 2011. 344 с.
7. Горский А.В. О священнодействии венчания и помазания царей на царство. М., 1882. 35 с.
8. История Российской монархии. Венчание на царство. Коронационный ритуал. М.: Эксмо, 2011. 512 с.
9. Русский временник, сиречь Летописец, содержащий российскую историю от 862 до 1681 лета. Ч. I. М.: Синодальная типография, 1820. 363 с.
10. Труды Блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. М.: Типография Т-ва Рябушинских, 1916. 480 с.
11. Попов К.М. Чин священного коронования. Исторический очерк образования чина // Богословский вестник. Сергиев Посад: Московская Духовная Академия, 1896. С. 57–72.
12. Белозерская Н.А. Царское венчание в России. Исторический очерк. СПб., 1896. 92 с.
13. Федоров Н.Ф. Дополнение к статье «Музей» // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2 / сост., подгот. текста и коммент. А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновы. М.: Прогресс, 1995. С. 430–437.
14. Федоров Н.Ф. К предстоящей коронации // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3 / сост., подгот. текста и коммент. А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновы. М.: Традиция, 1997. С. 155–158.
15. Мартынова М.В. Крест Животворящего Древа в иконе – ковчеге // Венчания на царство и коронации в Московском Кремле. Ч. I. XVI–XVII вв. М.: Музеи Московского Кремля, 2013. С. 52–53.
16. Федоров Н.Ф. Внутренняя роспись храма // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3 / сост., подгот. текста и коммент. А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновы. М.: Традиция, 1997. С. 473–480.
17. Федоров Н.Ф. Поющая башня Кремля // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3 / сост., подгот. текста и коммент. А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновы. М.: Традиция, 1997. С. 101–102.
18. Бартевев С.П. Московский Кремль в старину и теперь. Т. 1 / сост. С.П. Бартевев. М.: Русский импульс, 2011. 259 с.

19. Баталов А.Л. Архангельский собор в контексте учения о власти русских государей // Архангельский собор. К 500-летию Архангельского собора Московского Кремля. М.: Изд-во «Пинакотека», 2008. С. 161–180.
20. Федоров Н.Ф. Пасха в Кремле с коронацией // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3 / сост., подгот. текста и коммент. А.Г. Гачевой и С.Г. Семенов. М.: Традиция, 1997. С. 85–86.
21. Федоров Н.Ф. Роспись наружных стен храма... // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3 / сост., подгот. текста и коммент. А.Г. Гачевой и С.Г. Семенов. М.: Традиция, 1997. С. 457–473.
22. Щенникова Л.А. Чтимые иконы и их драгоценные украшения // Царский храм. Святые Благовещенского собора в Кремле. М.: Изд. дом Максима Светланова, 2003. С. 79–83.
23. Качалова И.Я. Царский храм // Царский храм. Святые Благовещенского собора в Кремле. М.: Изд. дом Максима Светланова, 2003. С. 8–23.
24. Качалова И.Я. Апокалипсис в стенописи Благовещенского собора // Благовещенский собор Московского Кремля. Материалы и исследования. М.: Изд-во «Прогресс», 1999. С. 30–53.
25. Лидов А.М. О константинопольском прототипе царского храма // Царский храм. Благовещенский собор Московского Кремля в истории русской культуры. Материалы и исследования. Вып. XIX. М.: ИПП «Куна», 2008. С. 7–42.

References

1. Pyatnitskiy, P.P. *Skazanie o venchanii na tsarstvo Russkikh Tsarey i imperatorov* [Story About Crowning of the Russian Tsars and Emperors]. Moscow: Tipo-litografiya O.I. Lashkevich i K, 1896. 108 p.
2. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian Philosophy]. Paris: YMCA-press, 1989. 476 p.
3. Zinkovskiy, S.A. (Mefodiy, ierom.). Kenotichnost' kak ipostasnoe ili lichnostnoe svoystvo [Kenoticity as Hypostatic or Personal Characteristic], in *Aktual'nye voprosy tserkovnoy nauki: nauchnyy zhurnal* [Topical Issues of the Church Science: Science Journal]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskoy Dukhovnoy Akademii, 2019, no. 2, pp. 218–227.
4. Fedorov, N.F. Samoderzhavie [Monarchy], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected Works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Progress, 1995, pp. 3–38.
5. Ostrogorskiy, G.A. Vizantiyskiy imperator i ierarkhicheskoe miroustroystvo [Byzantine Emperor and Hierarchic World Order], in *Russko-Vizantiyskiy vestnik* [Russian-Byzantine Herald]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskoy Dukhovnoy Akademii, 2018, no. 1, pp. 16–25.
6. Bartenev, S.P. *Moskovskiy Kreml' v starinu i teper'. T. 2* [Moscow Kremlin in the Old Day and Now. Vol. 2]. Moscow: Russkiy impul's, 2011. 344 p.
7. Gorskiy, A.V. *O svyashchennodeystvii venchaniya i pomazaniya tsarey na tsarstvo* [About the Sacred Crowning and Anointing of the Tsars]. Moscow, 1882. 35 p.
8. *Istoriya Rossiyskoy monarkhii. Venchanie na tsarstvo. Koronatsionnyy ritual* [History of Russian Monarchy. Crowning of the Tsars. Constitutional Ritual]. Moscow: Eksmo, 2011. 512 p.
9. *Russkiy vremennik, sirech' Letopisets, sodержashchiy rossiyskuyu istoriyu ot 862 do 1681 leta. Ch. I* [Russian Chronicle, in Other Words Memorial About Russian History from 862 to 1681 Years. Part 1]. Moscow: Sinodal'naya tipografiya, 1820. 363 p.
10. *Trudy Blazhennogo Simeona, arkhiepiskopa Fessalonikiyskogo* [Works of the Blessed Simeon, Archbishop of Thessalonica]. Moscow: Tipografiya Tovarishchestva Ryabushinskiykh, 1916. 480 p.
11. Popov, K.M. Chin svyashchennogo koronovaniya. Istoricheskiy ocherk obrazovaniya china [Ceremony of the Sacred Coronation. Historical Essay About the Ceremony Formation], in *Bogoslovskiy vestnik* [Bogoslov Herald]. Sergiev Posad: Moskovskaya Dukhovnaya Akademiya, 1896, pp. 57–72.
12. Belozerskaya, N.A. *Tsarskoe venchanie v Rossii. Istoricheskiy ocherk* [Tsar's Crowning in Russia. Historical Essay]. Saint-Petersburg, 1896. 92 p.

13. Fedorov, N.F. Dopolnenie k stat'e «Muzei» [Addition to the Article «Museum»], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected Works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Progress, 1995, pp. 430–437.
14. Fedorov, N.F. K predstoyashchey koronatsii [For the Forthcoming Coronation], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Collected Works in 4 vol., vol. 3]. Moscow: Traditsiya, 1997, pp. 155–158.
15. Martynova, M.V. Krest Zhivotvoryashchego Dreva v ikone – kovchege [Life-Giving Tree Cross in an Icon – Reliquary], in *Venchaniya na tsarstvo i koronatsii v Moskovskom Kremle. Ch. I. XVI–XVII vv.* [Crownings of the Tsars and Coronations in Moscow Kremlin. Part I. XVI–XVII Centuries]. Moscow: Muzei Moskovskogo Kremlya, 2013, pp. 52–53.
16. Fedorov, N.F. Vnutrennyaya rospis' khrama [Inner Wall Paintings of the Church], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Collected Works in 4 vol., vol. 3]. Moscow: Traditsiya, 1997, pp. 473–480.
17. Fedorov, N.F. Poyushchaya bashnya Kremlya [Singing Tower of Kremlin], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Collected Works in 4 vol., vol. 3]. Moscow: Traditsiya, 1997, pp. 101–102.
18. Bartenev, S.P. *Moskovskiy Krem' v starinu i teper'. T. 1* [Moscow Kremlin in the Old Days and Now. Vol. 1]. Moscow: Russkiy impul's, 2011. 259 p.
19. Batalov, A.L. Arkhangel'skiy sobor v kontekste ucheniya o vlasti russkikh gosudarey [Cathedral of the Archangel in the Context of a Study About the Power of Russian Tsars], in *Arkhangel'skiy sobor. K 500-letiyu Arkhangel'skogo sobora Moskovskogo Kremlya* [Cathedral of the Archangel. To the 500th Anniversary of the Archangel Cathedral of Moscow Kremlin]. Moscow: Izdatel'stvo «Pinakoteka», 2008, pp. 161–180.
20. Fedorov, N.F. Paskha v Kremle s koronatsieyu [Easter in Kremlin with Coronation], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Collected Works in 4 vol., vol. 3]. Moscow: Traditsiya, 1997, pp. 85–86.
21. Fedorov, N.F. Rospis' naruzhnykh sten khrama... [About the External Walls Paintings...], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Collected Works in 4 vol., vol. 3]. Moscow: Traditsiya, 1997, pp. 457–473.
22. Shchennikova, L.A. Chtimye ikony i ikh dragotsennyye ukrasheniya [Sacred Icons and Their Precious Decorations], in *Tsarskiy khram. Svyatyni Blagoveshchenskogo sobora v Kremle* [Tsar's Cathedral. Sanctuaries of the Cathedral of the Annunciation in Kremlin]. Moscow: Izdatel'skiy dom Maksima Svetlanova, 2003, pp. 79–83.
23. Kachalova, I. Ya. Tsarskiy khram [Tsar's Cathedral], in *Tsarskiy khram. Svyatyni Blagoveshchenskogo sobora v Kremle* [Tsar's Cathedral. Sanctuaries of the Cathedral of the Annunciation in Kremlin]. Moscow: Izdatel'skiy dom Maksima Svetlanova, 2003, pp. 8–23.
24. Kachalova, I.Ya. Apokalipsis v stenopisi Blagoveshchenskogo sobora [Apocalypses in the Wall Paintings of the Cathedral of the Annunciation], in *Blagoveshchenskiy sobor Moskovskogo Kremlya. Materialy i issledovaniya* [Cathedral of the Annunciation in Moscow Kremlin. Materials and Research]. Moscow: Izdatel'stvo «Progress», 1999, pp. 30–53.
25. Lidov, A.M. O konstantinopol'skom prototipe tsarskogo khrama [About Constantinople Prototype of the Tsar's Cathedral], in *Tsarskiy khram. Blagoveshchenskiy sobor Moskovskogo Kremlya v istorii russkoy kul'tury. Materialy i issledovaniya. Vyp. XIX* [Tsar's Cathedral. Cathedral of the Annunciation in Moscow Kremlin in History of Russian Culture. Materials and Research. Edition XIX]. Moscow: IPP «Kuna», 2008, pp. 7–42.

НАШИ АВТОРЫ

- Буллер**
Андреас
Dr. phil., референт уполномоченного по вопросам демографии земли Баден-Вюртемберг, Штутгарт, Германия.
E-mail: andreas.buller@gmail.com
- Осьминина**
Елена Анатольевна
доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры коммуникативных технологий Московского государственного лингвистического университета,
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: eleosminina@mail.ru
- Илизаров**
Симон Семенович
доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник, заведующий отделом историографии и источниковедения истории науки и техники Института истории естествознания и техники имени С.И. Вавилова РАН,
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: sinsja@mail.ru
- Куприянов**
Виктор Александрович
кандидат философских наук, научный сотрудник сектора социальных и когнитивных проблем науки Санкт-Петербургского филиала Института истории естествознания и техники имени С.И. Вавилова РАН,
г. Санкт-Петербург. Российская Федерация.
E-mail: nonignarus-artis@mail.ru
- Едошина**
Ирина Анатольевна
доктор культурологии, профессор, профессор кафедры истории Костромского государственного университета,
г. Кострома, Российская Федерация.
E-mail: tettixgreek@yandex.ru
- Ермичев**
Александр Александрович
доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Русской христианской гуманитарной академии,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: ozo.rchga@gmail.com

- Зябликов**
Алексей Вячеславович доктор исторических наук,
заведующий кафедрой философии,
культурологии и социальных коммуникаций
Костромского государственного университета,
г. Кострома, Российская Федерация.
E-mail: a.zyablikov@yandex.ru
- Фетисенко**
Ольга Леонидовна доктор филологических наук, ведущий научный
сотрудник Отдела новой русской литературы
Института русской литературы (Пушкинский Дом)
Российской академии наук,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: betsy98@mail.ru
- Гачева**
Анастасия
Георгиевна доктор филологических наук, ведущий научный
сотрудник Отдела новейшей русской литературы
Институт мировой литературы имени
А.М. Горького Российской академии наук,
г. Москва, Российская Федерация
E-mail: a-gacheva@yandex.ru
- Козловская**
Наталья Витальевна доктор филологических наук, заведующая
аспирантурой Институт лингвистических
исследований Российской академии наук,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: mnegolosbyl@gmail.com
- Варава**
Владимир
Владимирович доктор философских наук, профессор,
профессор Департамента социологии, истории
и философии Финансового университета
при Правительстве РФ,
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: vladimir_varava@list.ru
- Титаренко**
Евгений Михайлович кандидат философских наук, доцент,
сотрудник Санкт-Петербургского государственного
университета,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: titem@mail.ru

OUR AUTHORS

- Buller** Andreas
 Dr. phil., Assistant Commissioner for Demography,
 Baden-Wurttemberg,
 Stuttgart, Germany.
 Email: andreas.buller@gmail.com
- Osminina**
 Elena Anatolyevna
 Advanced PhD (Philology), Associate Professor,
 Professor of the department of communication
 technologies of the Moscow State Linguistic
 University,
 Moscow, Russian federation.
 E-mail: eleosminina@mail.ru
- Ilizarov**
 Simon Semenovich
 Advanced PhD (History), Professor, Chief Research
 Scientist, Head of the Department of historiography
 and Source study of the history of science
 and technology of S.I.Vavilov Institute
 for the History of Science and Technology, RAS,
 Moscow, Russian Federation.
 E-mail: sinsja@mail.ru
- Kupriyanov**
 Victor Aleksandrovich
 PhD (Philosophy), Research Scientist of the sector
 of social and cognitive problems of science
 of the St. Petersburg branch of S.I. Vavilov Institute
 for the History of Science and Technology, RAS,
 St. Petersburg, Russian Federation.
 E-mail: nonignarus-artis@mail.ru
- Edoshina**
 Irina Anatolyevna
 Advanced PhD (Culturology), Professor,
 Professor of the Department of History
 of the Kostroma State University,
 Kostroma, Russian Federation.
 E-mail: tettixgreek@yandex.ru
- Ermichyov**
 Aleksandr
 Aleksandrovich
 Advanced PhD (Philosophy), Professor,
 Professor of the Department of Philosophy
 of The Russian Christian Academy of the Humanities,
 St. Petersburg, Russian Federation.
 E-mail: ozo.rchga@gmail.com

- Zyablikov**
Aleksey
Vyacheslavovich
Advanced PhD (History), Head of the Department of Philosophy, Culturology and Social Communications of the Kostroma State University, Kostroma, Russian federation.
E-mail: a.zyablikov@yandex.ru
- Fetisenko**
Olga Leonidovna
Advanced PhD (Philology), Chief Scientist Researcher of the Department of New Russian Literature of the Institute of Russian Literature (Pushkin House), RAS, St. Petersburg, Russian Federation.
E-mail: betsy98@mail.ru
- Gacheva**
Anastasia Georgievna
Advanced PhD (Philology), Chief Scientist Researcher of the Department of the Contemporary Russian Literature of A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.
E-mail: a-gacheva@yandex.ru
- Kozlovskaya**
Natalia Vitalyevna
Advanced PhD (Philology), Associate Professor, Head of the Post-graduate Department of the Institute for Linguistic Studies, RAS, St. Petersburg, Russian Federation.
E-mail: mnegolosbyl@gmail.com
- Varava**
Vladimir Vladimirovich
Advanced PhD (Philosophy), Professor, Professor of the Department of Sociology, History and Philosophy of the Financial University under the Government of the Russian Federation, Moscow, Russian federation.
E-mail: vladimir_varava@list.ru
- Titarenko**
Evgeny Mikhailovich
PhD (Philosophy), Associate Professor, Member of St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russian Federation.
E-mail: titem@mail.ru

О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»**О журнале «Соловьёвские исследования»
“Solov’evskie issledovaniya” (ISSN 2076-9210)**

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издаётся с 2001 г., в состав его редколлегии входят специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов, Польши, Болгарии, Украины, Соединённых Штатов Америки, Италии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресу: <http://www.ispu.ru/node/6623>

Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

- 09.00.01 – Онтология и теория познания (философские науки),
- 09.00.03 – История философии (философские науки),
- 09.00.04 – Эстетика (философские науки),
- 09.00.05 – Этика (философские науки),
- 09.00.11 – Социальная философия (философские науки),
- 09.00.13 – Философская антропология, философия культуры (философские науки),
- 09.00.14 – Философия религии и религиоведение (философские науки),
- 10.01.01 – Русская литература (филологические науки),
- 10.01.03 – Литература народов стран зарубежья (с указанием конкретной литературы) (филологические науки),
- 10.01.08 – Теория литературы. Текстология (филологические науки),
- 24.00.01 – Теория и история культуры (культурология)

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, д. 34, ИГЭУ,
Межрегиональный научно-образовательный центр исследований
наследия В.С. Соловьёва – Соловьёвский семинар
т. (4932) 26-97-70, 26-98-57
e-mail: *maximov@philosophy.ispu.ru*
koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: *http://solovyov-studies.ispu.ru*

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также
на: *http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071*

Главный редактор
Максимов Михаил Викторович,
д-р филос. наук, профессор
т. (4932) 26-97-70
факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96
e-mail: *maximov@philosophy.ispu.ru*; *mvmaximov@yandex.ru*

О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Копию квитанции необходимо высылать на адрес редколлегии:

153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, Максимова М.В., или по E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.

Для публикации в «Соловьёвских исследованиях» принимаются научные статьи, обзоры, рецензии и другие материалы, соответствующие тематике журнала и научным направлениям – философия, филология, культурология.

Обязательным условием публикации является **годовая** подписка на журнал «Соловьёвские исследования».

Плата за публикацию статьи в журнале не взимается.

Аспиранты, магистранты и студенты предоставляют на присылаемые статьи отзыв научного руководителя.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ, ПУБЛИКУЕМЫХ В ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

1. Объем статьи – до 1 п.л. (40000 знаков с пробелами, включая аннотацию, список литературы и References), обзоров и рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD с распечаткой либо по электронной почте maximov@philosophy.ispu.ru (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см; нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см; высота – 23,5 см.

2. Структура статьи должна быть следующей:

– в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;

– через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, прописными (заглавными) буквами, шрифт полужирный, кегль 11, перенос запрещен (на русском языке);

– через 1.0 интервал ФИО автора/авторов (инициалы ставятся перед фамилией) по центру, прописными (заглавными) буквами, без указания степени и звания, кегль 11, (на русском языке); ниже строчными буквами указывается полное название организации, ее адрес с почтовым индексом, страна (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;

– 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);
- через 1.0 интервал на английском языке печатаются: название статьи, автор/авторы (с указанием полного названия организации, ее адреса, страны и адреса электронной почты автора), аннотация и ключевые слова – в той же последовательности и в соответствии с теми же требованиями, что и на русском языке;
- через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, межстрочный интервал по всему тексту – одинарный, отступ абзаца – 1 см (5 знаков), автоматический перенос слов включён, кавычки по всему тексту *только* угловые, *внутри цитаты* использовать кавычки другого вида: «”.....”»;
- через 1.0 интервал печатается библиографический список на русском языке (название «Список литературы») и список литературы на латинице (название References) (включают использованную литературу; в библиографическом описании указываются все авторы).

3. Содержание и структура аннотации.

Аннотация должна отражать основное смысловое содержание статьи и её характеристику (с использованием глагольных форм и словосочетаний следующего типа: рассматриваются..., излагаются..., утверждается..., предлагается..., обосновывается...; используются методы..., обосновываются положения (концепции, идеи)..., дается обзор ...; рассмотрены..., изложены..., выявлены..., предложены...; дан анализ..., сделан вывод..., изложена теория (концепция)... и т. п.).

В связи с подготовкой журнала к индексированию в Международной информационной аналитической системе Sciverse Scopus редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.

4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). Нумерация Списка литературы и ссылки на нее в тексте выполняются *без применения автоматической расстановки ссылок*.

В библиографическом описании в разделе References заглавия статей из журналов и сборников опускаются (при сохранении заглавий статей необходимо включать в описание их перевод на английский язык); оригинальные названия книжных изданий (монографии, сборники, материалы конференций), изданных на кириллице, даются в транслитерации (курсивом) и на английском языке (в квадратных скобках); выходные данные (город (для книжных изданий), том (vol.), номер (no.), страницы (pp., p.)) переводятся на английский язык. Обязательные выходные данные: для статей из журналов – год, том, номер, страницы; для книжных изданий – место издания, год, количество страниц. Если «Список литературы» содержит все ссылки только на латинице, то раздел References может отсутствовать.

Применяется одна система транслитерации, которая доступна по адресу <http://translit.ru> (в раскрывающемся списке «Варианты» выбираем вариант BGN). Примеры оформления библиографических описаний в разделах «Список литературы» и References размещены на сайте журнала: <http://solovyov-studies.ispu.ru> и на странице журнала на сайте ИГЭУ: <http://www.ispu.ru/node/6623>

5. *Оформление ссылок.* Ссылки на цитируемую литературу оформляются в тексте при использовании прямого цитирования (если цитата представляет собой развернутое, законченное высказывание) в квадратных скобках. Цитата обязательно должна вводиться в текст статьи, т.е. сопровождаться словами автора с указанием источника ци-

тирования, например: В работе «Диалектика мифа» (1930 г.) А.Ф. Лосев пишет: «*Текст цитаты*» [1, с. 15] (первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника). Если используются приемы непрямого цитирования или частичное цитирование (т.е. отдельные слова, словосочетания, обороты речи), то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9, дается библиографическое описание цитируемого источника, например: ¹См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 15–25 [1]). Так же, как подстрочная ссылка (верхним индексом), оформляются и авторские примечания.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объемом 4500 знаков без пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

- Ф.И.О. полностью;
- ученая степень и ученое звание;
- должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;
- название организации (полное) / места работы;
- почтовый индекс и адрес организации / места работы;
- почтовый индекс и адрес для переписки;
- телефон;
- E-mail.

Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.

При отклонении материалов рукописи не возвращаются.

Гл. редактор, профессор Михаил Максимов

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru ; mvmaximov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2020. Вып. 2(66)

Редактор С.М. Коткова
Компьютерная верстка и макетирование
М.А. Баркова

Обложка А. Лебедев

Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-64667 от 22.01.16 г.

Подписано в печать 10.06.2020. Дата выхода в свет 30.06.2020.
Формат 70x100 1/16. Печать плоская. Усл. печ. л. 15,88. 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.