

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

Выпуск 3(55) 2017

Issue 3(55) 2017

Редакционная коллегия:

- М.В. Максимов* (гл. редактор), д-р филос. наук, г. Иваново, Россия
А.П. Козырев (зам. гл. редактора), канд. филос. наук, г. Москва, Россия
Е.М. Амелина, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
И.И. Евлампиев, д-р филос. наук, г. Санкт-Петербург, Россия
И.А. Едошина, д-р культурологии, г. Кострома, Россия
К.Л. Ерофеева, д-р филос. наук, г. Иваново, Россия
Н.В. Котрелев, ст. науч. сотр., г. Москва, Россия
Л.М. Максимова, канд. филос. наук, г. Иваново, 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
С.Д. Титаренко, д-р филол. наук, г. Санкт-Петербург, Россия
Д.Л. Шукуров, д-р филол. наук, г. Иваново, 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. Маршадье, д-р славяноведения, г. Париж, Франция
Т. Немет, д-р филос. наук, г. Нью-Йорк, Соединенные Штаты Америки

Адрес редакции:

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

Тел. (4932), 26-97-70, 26-97-75; факс (4932) 26-97-96

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

<http://www.solovyov-seminar.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.

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 (США).

© М.В. Максимов, составление, 2017

© Авторы статей, 2017

© ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина», 2017

СОДЕРЖАНИЕ

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

Волков Ю.К. Идея В.С. Соловьёва об автономности нравственной жизни человека и проблема естественных оснований этики добра.....	6
Публикация Н.В. Котрелева. Из неизданного и несобранного Владимира Соловьёва: Письмо О.К. Нотовичу, 3 января 1891 г.; Новые оракулы; Из разговора с П.Е. Оставь-его; Приписываемое: Анонимные заметки «Новости и биржевая газета». СПб., 1891. 11 янв. (№ 11); 12 янв. (№ 12); 17 янв. (№ 17).....	17

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Ермишин О.Т. Князь С.Н. Трубецкой в истории русской мысли.....	46
---	----

А.Ф. ЛОСЕВ И КУЛЬТУРА СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Оболевич Т. Восприятие творчества А.Ф. Лосева в Польше в XX и XXI вв. в контексте его эстетической мысли.....	56
Крочак Ю. Роль А.Ф. Лосева в формировании взглядов С.С. Аверинцева на русско-византийские культурные связи.....	78
Римонди Д. Музыкальное восприятие мира в прозе А.Ф. Лосева.....	88

ИДЕЯ РЕВОЛЮЦИИ В ИСТОРИИ РУССКОЙ МЫСЛИ И В СОВРЕМЕННЫХ ДИСКУССИЯХ

Кошарный В.П. Учение о религиозной революции Д.С. Мережковского, З.Н. Гиппиус и Д.В. Filosofova.....	96
Димитрова Н.И. «Мягкая революция» мистического анархизма.....	112
Гарциано С.А. Некоторые замечания по поводу памяти о русской революции в культуре эмиграции.....	122
Гаман Л.А. Христианский мыслитель о революции: некоторые аспекты концепции русской революции 1917 г. Ф.А. Степуна.....	135

ФИЛОСОФИЯ И ЛИТЕРАТУРА

Роцинский С.Б. Земное существование поэта и божественная сущность поэзии.....	149
Баршт К.А. «Вещество жизни» Андрея Платонова и категория «ци» в китайской философской традиции.....	163

МОНОГРАФИЯ В ЖУРНАЛЕ

Евламиев И.И. Неискаженное христианство и его первоисточники.....	182
НАШИ АВТОРЫ.....	204
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	206
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	209
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ.....	209

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

Editorial Board:

M.V. Maksimov (Chief Editor), Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia
A.P. Kozyrev (Chief Editor Assistant), Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,
E.M. Amelina, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,
I.I. Evlampiev, Doctor of Philosophy, St. Petersburg, Russia,
I.A. Edoshina, Doctor of Cultural Studies, Kostroma, Russia
K.L. Erofeeva, Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia,
N.V. Kotrelev, Senior Researcher, Moscow, Russia,
L.M. Maksimova (responsible secretary), Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia,
B.V. Mezhev, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,
VI. 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,
S.D. Titarenko, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,
D.L. Shukurov, Doctor of Philology, Ivanovo, 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 Zweerde, Doctor of Philosophy, Nijmegen, Netherlands,
Ya. Krasicki, Doctor of Philosophy, Wroclaw, Poland,
B. Marchadier, Slavonic studies doctor, Paris, France,
Nemeth T., Doctor of Philosophy, New York, United States of America

Address:

Russian Scientific and Educational Center of V. S. Solov'ev Studies,
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://www.solovyov-seminar.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.

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 registered in the foreign database Ulrich's Periodicals Directory.

© M.V. Maksimov, preparation, 2017

© Authors of Articles, 2017

© Federal State-Financed Educational Institution of Higher Professional Education «Ivanovo State Power Engineering University named after V.I. Lenin», 2017

CONTENT

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

Volkov Yu.K. V.S. Solovyev's idea about the autonomy of the moral life of the man and the problem of the natural basics the ethics of good.....	6
From the Vladimir Solovyov's unpublished and uncollected works: The letter to O.K. Notovich, 3 Jan 1891.; New oracles; From a conversation with P.E. Leave-it (Ostav' ego); Attributed to Vladimir Solovyov: Anonymous notes from «Novosyi i Birzhevaia gazeta». SPB., 1891. 11 Jan. (No.11); 12 Jan. (No.12); 17 Jan. (No.17).....	17

THE HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Ermishin O.T. Prince S.N.Troubetsky in the history of Russian thought.....	46
---	----

A.F. LOSEV AND CULTURE OF SILVER AGE

Obolevitch T. Reception of A.F. Losev creativity in Poland in the 20 th and the 21 st century in the context of his aesthetical thought.....	56
Krocak Yu. The role of A.F. Losev in forming S.S. Averincev's views on cultural relations between byzantine and old rus'.....	78
Rimondi G. Musical perception of the world in A.F. Losev's prose.....	88

REVOLUTIONAL IDEA IN THE HISTORY OF RUSSIAN CONCEPTION AND THE MODERN DEBATES

Kosharnyy V.P. The doctrine about religious revolution D.S. Merezhkovsky, Z.N. Gippius and D.V. Filosofov.....	96
Dimitrova N.I. The «Soft revolution» of mystical anarchism.....	112
Garziano S. Some remarks on the memory of the Russian revolution in migr culture.....	122
Gaman L.A. Christian thinker about the revolution: some aspects of F.A. Stepun's concept of the Russian revolution 1917.....	135

PHILOSOPHY AND LITERATURE

Rotsinsky S.B. Terrestrial existence of the poet and divine essence of poetry.....	149
Barsht K.A. Andrei Platonov's «Substance of life» and the category «qi» in the chinese philosophical tradition.....	163

MONOGRAPF IN THE JOURNAL

Evlampiev I.I. Unbiased christianity and its sources.....	182
OUR AUTHORS.....	204
ON «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL.....	206
ON SUBSCRIPTION TO «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL.....	209
INFORMATION FOR AUTHORS.....	209

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

УДК 17:111.84(47)

ББК 87.70(2)

ИДЕЯ В.С. СОЛОВЬЁВА ОБ АВТОНОМНОСТИ НРАВСТВЕННОЙ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА И ПРОБЛЕМА ЕСТЕСТВЕННЫХ ОСНОВАНИЙ ЭТИКИ ДОБРА

Ю.К. ВОЛКОВ

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет
имени Н.И. Лобачевского. Арзамасский филиал
ул. К. Маркса, 36, Нижегородская область, г. Арзамас,
607220, Российская Федерация
E-mail: yu.k.volkov@yandex.ru

Рассматривается мало исследованная с учётом современных подходов в решении проблемы врождённых и приобретённых свойств в поведении человека идея В.С. Соловьёва об автономности нравственной жизни, изложенная им в первой части его работы «Оправдание добра». Материалами для анализа послужили, кроме самого текста произведения В.С. Соловьёва, философские, психологические, биологические и социологические исследования современных авторов, посвящённые вопросам естественных оснований человеческой культуры. Показано, что защищаемая В.С. Соловьёвым гипотеза об исключительности человеческой природе стыда, несмотря на ряд существенных позднейших дополнений, по-прежнему сохраняет свою актуальность. В ходе проведённого анализа установлено, что умозрительным в свете современных знаний выглядит предположение философа о существовании наследственных признаков, похожих на чувство благоговения как религиозного начала нравственной жизни человека. Утверждается, что исходя из современных представлений о значении альтруистических поведенческих стратегий в процессе группового отбора успешность существования группы обеспечивает увеличение числа индивидов, обладающих такими первичными проявлениями добра, как чувство жалости по отношению к «своим». Делается вывод о том, что противоречивость позиции В.С. Соловьёва в понимании автономной природы этического сознания обусловлена его дуалистическим подходом к решению мировоззренческой дилеммы: человек есть либо продукт естественных видоизменений, либо результат высшего творческого акта. В то же время признание одновременного существования в человеке двух противоположных сущностей, определяющих характер его «вертикальных» отношений к низшему и высшему, оставляет открытым вопрос о природе «горизонтальных» межчеловеческих связей, выходящих за границы этики добра.

Ключевые слова: автономность нравственной жизни, этика добра, естественные основания нравственности, стыд, жалость, благоговение, естественная религия, поведенческие стратегии, групповой отбор, альтруизм, мировоззренческая дилемма.

**V.S. SOLOVYEV'S IDEA
ABOUT THE AUTONOMY OF THE MORAL LIFE OF THE MAN
AND THE PROBLEM OF THE NATURAL BASICS THE ETHICS OF GOOD**

Yu.K. VOLKOV

National research N.I. Lobachevsky Nizhny Novgorod State University, Arzamas branch
36, K. Marx str., Nizhegorodsky region, c. Arzamas, 607220, Russian Federation
E-mail: yu.k.volkov@yandex.ru

It is considering little investigated taking into account modern approaches in addressing the problem of congenital and acquired properties in human behavior V.S. Solovyov's idea of the autonomy of the ethical consciousness and the moral life contained them in the first part of the «Justification of the good». In the article are used in addition to the text of the work of V.S. Solovyov materials from the philosophical, psychological, biological and sociological research of modern authors devoted to the issues of the natural bases of human culture. It is shown that the hypothesis about the purely human nature of shame which V.S. Solovyov is protected still retains its value despite a number of the latest significant additions. During the carried out analysis it is found that the assumption of the philosopher about the existence of the hereditary traits similar to the sense of piety as the religious beginning of the moral human life in light of current knowledge is speculative. It is alleged that on the basis of modern ideas about the meaning of altruistic behavioral strategies in the process of group selection the success of the group's existence could provide an increase in the number of individuals possessing such a primary manifestation of good feeling as pity for the «its». The conclusion is made that the contradiction of the position of V.S. Solovyov in understanding the autonomy of the nature of the ethical consciousness emerged due to its dualistic approach in addressing the worldview dilemma: man is a product of natural adaptations, or the result of the highest creative act. At the same time acknowledging the simultaneous existence of two opposite entities in man that define the nature of its «vertical» relations to the lowest and highest leaves open the question of the nature of the «horizontal» interpersonal relationships beyond the bounds of ethics of goodness.

Key words: autonomy of the moral life, ethics of good, natural foundation of morality, shame, pity, piety, natural religion, behavioral strategies, group selection, altruism, worldview dilemma.

Содержание учения В.С. Соловьёва о естественных основаниях нравственности, изложенное им в первой части его работы «Оправдание добра», подробно описано и проанализировано в многочисленных отечественных и зарубежных публикациях, тематической характеристике которых посвящены специальные разделы научно-квалификационных работ¹. В значительно меньшей степени исследована ценностно-смысловая структура соловьёвской гипотезы происхождения нравственности в её сравнении с содержанием эволюционной теории². Современное понимание проблемы соотношения врождённого и приобретённого в по-

¹ См., напр.: Беккер М. Начала нравственной философии в «Оправдании добра» Владимира Соловьёва: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2002. С. 3–8 [1]; Краснов А.М. Проблема абсолютного добра в этике В.С. Соловьёва и Н.О. Лосского: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тула, 2008. С. 5–8 [3]; Кривова Е.В. Этика В.С. Соловьёва: дис. ... канд. филос. наук. М., 2005. С. 4–10 [4].

² См.: Сестра Тереза Оболевич. Мотив эволюции в творчестве В.С. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 4 (24). С. 112–122 [5].

ведении человека в контексте идеи В.С. Соловьёва об автономности трёх начал нравственной жизни составляет главный предмет настоящего исследования.

Восходящие к учению Декарта идеи морального нативизма к концу XIX столетия потеряли свою научную актуальность. Вместе с тем попытки эволюционного синтеза нативизма и генетизма в социальной этике³ свидетельствовали о сохраняющемся метанаучном значении нативистской гипотезы. В.С. Соловьёв в своём учении об автономности нравственной жизни также использует идею этического формализма, одновременно отклоняя те мировоззренческие ориентации, которые не находят «для себя твёрдых точек опоры в самой нравственной природе человека»⁴.

Среди других естественных начал человеческой нравственности на первое место В.С. Соловьёв поставил стыд как чувство, которое определяет этическое отношение человека к материальной природе «не только внешней, но и своей собственной»⁵. Кроме человека, как утверждает В.С. Соловьёв, ни у каких животных нет никаких зачатков стыдливости. В то время как даже «самый дикий и неразвитый человек ... скрывает такой физиологический акт, который не только удовлетворяет его собственные ... потребности, но сверх того полезен и необходим для поддержания рода»⁶. Никакие аргументы в пользу тезиса об отсутствии стыда у некоторых племён и народов, а также у представителей «низших» слоёв населения и преступников, по мнению В.С. Соловьёва, не являются убедительными в силу их человеческой аномальности⁷.

Будучи исключительно родовым врождённым качеством, стыд, по мнению В.С. Соловьёва, позволяет человеку выйти за пределы своих природных влечений и показать, «что он не есть только это природное материальное существо, а ещё нечто другое и высшее»⁸. Отсюда вытекает указание автора «Оправдания добра» на тот жизненный путь, который должен выбрать человек в своём противодействии материальной природе. Этот путь, по мнению В.С. Соловьёва, лежит в практике такой формы аскетизма, которая отрицает плотские проявления мира и руководствуется следующей нравственной нормой: «животная жизнь в человеке должна быть подчинена духовной»⁹. Попробуем оценить значение рассуждений В.С. Соловьёва о нравственной уникальности человека, как существа наделённого врождённым чувством стыда, с позиции накопленных современных знаний.

По теме стыда за период времени, прошедший после выхода «Оправдания добра», опубликовано большое количество исследовательских работ. При этом

³ См.: Спенсер Г. Синтетическая философия: пер. с англ. Киев: Ника-Центр, 1997. С. 444–506 [6].

⁴ См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1 / сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.И. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1990. С. 119 [7].

⁵ Там же. С. 123.

⁶ Там же. С. 121.

⁷ Там же. С. 122–123.

⁸ Там же. С. 123.

⁹ Там же. С. 139.

преобладают биолого-психологические исследования, в которых, наряду с психоаналитическими объяснениями природы стыда¹⁰, всё большее распространение получают исследования, направленные на изучение психофизиологических и социально-психологических особенностей проявления чувства вины и стыда¹¹. Обширный материал для изучения социальных, культурологических и эстетических аспектов стыда предоставляют история, искусствоведение, литературоведение и лингвистика¹². Вместе с тем в теориологии стыда до настоящего времени не предложено каких-либо общепризнанных концепций, принципиальным образом отличающихся от гипотезы В. С. Соловьёва, хотя выяснены некоторые существенные моменты, касающиеся понимания релятивистской природы этого явления.

Так, например, в свете позднейших исследований, развивающих идеи И. Канта¹³ о личностной саморазрушительности таких трансформаций стыда, как чувства вины и страха¹⁴, спорной представляется идея В.С. Соловьёва о природной полезности стыда для человека¹⁵. Существенно дополняют позицию В.С. Соловьёва в вопросе о происхождении стыда социобиологические¹⁶ и другие междисциплинарные исследования человеческой сексуальности¹⁷. Тем не менее даже на современном эвристическом фоне можно говорить о сохраняющейся конкурентоспособности концепции стыда В.С. Соловьёва. Такая оценка гипотезы российского философа, на наш взгляд, объясняется тем, что любые биологи-

¹⁰ См.: Kinston W. A Theoretical Context for Shame / пер. с англ. Д.Г. Борисова [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.psyq.ru/publications/kinston_shame.html [8].

¹¹ См.: Алимов А.А. Вина и стыд: возрастная специфика переживания // О некоторых вопросах и проблемах психологии и педагогики / Сборник научных трудов по итогам международной научно-практической конференции. Красноярск: Инновационный центр развития образования и науки, 2014. С. 133–135 [9]; Кузьмина Е.А. Психологические особенности переживания стыда и вины женщинами // Новый университет. Сер.: Актуальные проблемы гуманитарных и общественных наук. 2013. № 10(31). С. 57–60 [10]; Манхаева О.М. Переживание чувства вины у мужчин с различной социальной направленностью: автореф. дис. ... канд. психол. наук. Хабаровск, 2012. С. 13–23 [11].

¹² См.: Баженов М.В. Предыстория европейского понимания стыда // Вестник Удмурт. ун-та. 1995. № 6. С. 66–74 [12]; Данилова Ю.Н. Вина и стыд в культурах Запада, России и Востока: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Омск, 2016. С. 8–9 [13]; Дженкова Е.А. Концепты «стыд» и «вина» в русской и немецкой лингвокультурах: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Волгоград, 2005. С. 7–9 [14]; Мартен Ж.-П. Книга стыда. Стыд в истории литературы: пер. с фр. М.: Текст, 2009 [15].

¹³ См.: Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 500 [16].

¹⁴ См.: Изард К.Э. Психология эмоций: пер. с англ. СПб.: Изд-во «Питер», 1999. С. 319, 354–366 [17].

¹⁵ В.С. Соловьёв объясняет разрушительную природу плотских желаний проявлением в них животной энергии, которая «сильна только слабостью духа, живёт только его смертью» (см.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. С. 141).

¹⁶ См.: Моррис Д. Людской зверинец: пер. с англ. М.: Амфора, 2004 [18].

¹⁷ См.: Кон И.С. Введение в сексологию. М.: Медицина, 1988. С. 74–85 [19].

ческие, психологические и социологические сюжеты на тему стыда не могут иметь законченный вид без учёта фактора свободной воли, не подчиняющейся законам группового отбора¹⁸. Именно такое автономное начало центрирует все другие детерминанты нравственной жизни и предоставляет индивидам возможность «максимально свободно подчиниться обществу».

Вторым естественным началом «вертикали» нравственной жизни в доктрине В.С. Соловьёва выступает чувство благоговения (*pietas*), которое философ связывает с возвышающей человека религиозностью¹⁹. В связи со сказанным, можно сослаться на более поздние исследования, в которых так же используется идея «культуры верха»²⁰. Нас же в данном контексте интересует вопрос о том, насколько обоснована с учётом накопленных современных знаний используемая В.С. Соловьёвым гипотеза о существовании естественного религиозного чувства благоговения, которое в своей элементарной форме «зарождается безотчётно и у других тварей, кроме человека»²¹.

Просвещенческая гипотеза о естественных началах религиозности постепенно трансформировалась в теорию о существовании у человека иерархии биологических и социальных инстинктов²². В.С. Соловьёв, используя аргументы «естественнонаучного трансформизма», направленные на доказательство тезиса о существовании некоторых зачатков религиозности у животных, вместе с тем указывает на отличие нравственно-религиозного чувства благоговения от похожих чувств, которые можно найти в отношениях между прирученными животными и хозяином²³. Главная мысль В.С. Соловьёва, акцентирующего внимание на качественной стороне такого отличия, заключается не только в указании на разумный характер проявления естественной религиозности у человека, из которой «получают свою разумную санкцию все требования нравственности»²⁴. Другой, не менее существенной стороной благоговения, по утверждению философа, выступает присущая только человеку сложность и многогранность этого чувства²⁵. Для обоснования этого дискутируемого вопроса В.С. Соловьёв

¹⁸ Об отрицательном отношении В.С. Соловьёва к гипотезе Ч. Дарвина об инстинктивной обусловленности стыда потребностями группы см.: Соловьёв В.С. *Оправдание добра. Нравственная философия* // Соловьёв В.С. *Сочинения* в 2 т. Т. 1. С. 120–123.

¹⁹ Там же. С. 129.

²⁰ См.: Бахтин М. М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*. 2-е изд. М.: Худож. лит., 1990 [20]; Маркузе Г. *Эрос и цивилизация*: пер. с англ. М.: ООО «Изд-во АСЕ»; ЗАО НПП «Ермак», 2003. С. 42–46 [21].

²¹ См.: Соловьёв В.С. *Оправдание добра. Нравственная философия* // Соловьёв В.С. *Сочинения* в 2 т. Т. 1. С. 129.

²² См.: Протопопов А.И., Вязовский А.В. *Инстинкты человека (Попытка описания и классификации)* [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.ethology.ru/library/?id=407> [22]; Сериков А.Е. *Дискуссии об инстинктах человека* // *Вестник Самарской гуманитарной академии. Сер. Философия. Филология*. 2015. № 1(17). С. 65–87 [23].

²³ См.: Соловьёв В.С. *Оправдание добра. Нравственная философия* // Соловьёв В.С. *Сочинения* в 2 т. Т. 1. С. 129–130.

²⁴ Там же. С. 180.

²⁵ Там же. С. 178.

рассматривает естественные основания процесса возникновения и развития религиозной идеи²⁶. Вывод, к которому приходит автор «Оправдания добра», состоит в признании существования высшей воли, которая определяет наше существование через призванных людей²⁷. Подобная этизация и мистификация В.С. Соловьёвым религиозного начала, в основе которого, по его мнению, лежит чувство благоговения, заставляет обратиться к другим существующим сегодня объяснениям истоков человеческой религиозности.

На первое место здесь, пожалуй, можно поставить переработанную Э. Фроммом версию известной идеи Л. Фейербаха о любви к Богу как превращённой родовой потребности человека в любви к другому человеку. Дополнив указанный антропологический подход психоаналитической гипотезой о бессознательном влечении к отцу, Э. Фромм рассуждает об особенностях религиозного чувства любви в «материнских» и «отцовских» религиях²⁸, без обязательного прохождения которых человек «не сможет развить в себе более зрелую любовь к Богу»²⁹.

Принципиально иначе, дистанцируясь от психоаналитических интенций фрейдомарксизма, объясняются естественные предпосылки религиозности человека в палеопсихологической гипотезе Б.Ф. Поршнева³⁰ и его последователей³¹. Здесь в качестве основы проторелигиозного чувства выступает специализированное и связанное с дивергенцией палеоантропов и неоантропов архаичное и негативное отношение к таким гипотетическим предкам человека, как суггесторы-антропофаги.

Более реалистическую картину возникновения религиозного чувства, во многом схожую с культурно-функционалистским подходом Б. Малиновского, предлагает Ю.И. Семёнов. С позиции реконструируемого мировоззрения палеоантропов забота о мёртвых сородичах интерпретируются им как условие сохранения группового единства³². В то же время, как отмечает Ю.И. Семёнов, такое проторелигиозное отношение к умершим членам группы одновременно включало в себя страх перед ними³³. Вероятно, на основе похожего амбивалентного отношения к покойникам могло возникнуть столь же двойственное отношение к другим объектам анимистических обрядов и верований³⁴.

²⁶ См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. С. 176–180.

²⁷ Там же. С.182–183.

²⁸ См.: Фромм Э. Искусство любви (Исследование природы любви). Вып. 2. М.: Знание, 1991. С. 19 [24].

²⁹ Там же. С. 20.

³⁰ См.: Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории. Проблемы палеопсихологии. СПб.: Алетейя, 2007 [25].

³¹ См.: Диденко Б.А. Цивилизация каннибалов. Человечество как оно есть. М.: МП Китеж, 1996 [26].

³² См.: Семёнов Ю.И. На заре человеческой истории. М.: Мысль, 1989. С. 230–233 [27].

³³ Там же. С. 234–235.

³⁴ См.: Тэйлор Э. Первобытная культура: пер. с англ. / под ред., с предисл. и примеч. В.К. Никольского. М.: Гос. соц. - экон. изд-во, 1939. С. 259–473 [28].

Следовательно, непередаваемые генетическим путём поведенческие стереотипы, сопровождающиеся заботой о «своих» или признаваемых такими членах сообщества, страх перед «чужими» и статусными «своими», потребность во взаимовыгодном подчинении и иерархическом доминировании обнаруживаются в группах всех совместно проживающих животных, включая представителей гоминидов³⁵. Однако едва ли перечисленные этологические стереотипы можно относить к числу религиозных инстинктов или естественных начал религиозного чувства. В этом смысле утверждение В.С. Соловьёва о существовании хотя и слабой, но всё же актуальной связи между человеческим чувством благоговения и похожим чувством в поведении животных выглядит как некая уступка дарвинизму в ситуации, когда эволюционное учение не противоречит идее о природно-божественной сущности человека.

Третьим естественным началом нравственности в соловьёвской «вертикально-горизонтальной» модели автономного человека выступает жалость. Чувство жалости, как считает автор «Оправдания добра», связывает человека с миром в двояком смысле: «во-первых, потому, что оно принадлежит человеку вместе со всеми другими живыми существами, а во-вторых, потому, что все живые существа могут и должны стать предметом этого чувства для человека»³⁶. Подобно тому, как чувство стыда связано с практикой аскетизма, из жалости, по мнению В.С. Соловьёва, вытекают правила альтруизма³⁷. С другой стороны, возникновение альтруистического направления в европейской этике В.С. Соловьёв связывает с реакцией на средневековый аскетизм, который, по его словам, превращал аскетов в воплощённых дьяволов³⁸.

Разбирая далее вопрос о сущности жалости, автор «Оправдания добра» обращает внимание на противоположность чувства жалости соучастию в чужом удовольствии³⁹. С этим важным уточнением связан ответ на вопрос о том, на кого может быть направлена жалость. По мнению В.С. Соловьёва, жалости достоин не только человек, но и животные⁴⁰. В этом смысле В.С. Соловьёв, соглашаясь с метафизической формой обобщений А. Шопенгауэра о бытийной сути сострадания, солидаризируется с их действительным содержанием⁴¹.

Наряду с таким расширительным толкованием масштабов жалости, В.С. Соловьёв одновременно определяет границу человеческого сострадания, связанную с осознанием человеком автономности своего собственного суще-

³⁵ Современный этолог Р. Докинз считает, что хотя с точки зрения дарвинизма религия бесполезна, однако поведенческие характеристики, связанные с религиозностью, могли повлиять на условия естественного отбора. См.: Докинз Р. Какая польза от религии? [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.scepsis.net/Библиотека/id_151.html [29].

³⁶ См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. С. 153.

³⁷ См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. С. 164.

³⁸ Там же. С. 153.

³⁹ Там же. С. 157–158.

⁴⁰ Там же. С. 154.

⁴¹ Там же.

ствования. «Когда я жалею другого человека или животное, – замечает В.С. Соловьёв, – я вовсе не смешиваю себя с ним ..., а только вижу в нём ... подобное мне существо ...» [7, с. 165]. Отсюда, как заключает философ, можно сделать вывод о том, что безжалостное отношение к другим существам проистекает из того, что искажается истинное понимание этого реального отношения⁴².

Современное решение проблемы соотношения врождённого и приобретённого в альтруистических и делинквентных формах поведения⁴³ содержит в себе целый комплекс более частных вопросов, связанных с выяснением условий перехода форм биотического поведения в социальные действия и взаимодействия⁴⁴. С этой точки зрения косвенным подтверждением преимущества альтруизма для всех сообществ, успешно участвующих в групповом отборе, служат реконструкции различных стадий антропогенной эволюции. В то же время, как свидетельствуют результаты специальных исследований, эффект группового отбора не означает «автоматического» увеличения в популяции числа генов «самопожертвования»⁴⁵. Следовательно, сопровождаемая чувством жалости потребность в заботе о «своих» полностью не переводится на язык биологии.

Возвращаясь к идее В.С. Соловьёва о самоценности трёх первоначал нравственности, которые в силу естественным образом содержащегося в них потенциала добра дают человеку правила нравственного поведения, попытаемся ответить на вопрос – как эти основания этики связаны с соловьёвским пониманием добродетельной природы человека? Согласно концепции В.С. Соловьёва, добродетельность определяется тремя видами отношений должного: к низшему, высшему и подобному⁴⁶. В этой триаде разнонаправленных отношений автономного и целостного по своей заявленной сути этического сознания содержится не только противоречие, связанное с дуалистическим подходом автора «Оправдания добра» к решению центральной мировоззренческой дилеммы: человек есть или продукт «видоизменений животных организаций или непосредственное произведение высшего творческого акта»⁴⁷. Признание одновременного существования в человеке двух противоположных сущностей, определяющих характер его «вертикальных» отношений к низшему и высшему, оставляет открытым вопрос о природе «горизон-

⁴² См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. С. 165–166.

⁴³ См. об этом подробнее: Грэхэм Л.Р. Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе: пер. с англ. М.: Политиздат, 1991. С. 227–249 [30].

⁴⁴ Вебер М. Избранные произведения: пер. с нем. / сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайдено. М.: Прогресс, 1990 [31].

⁴⁵ См.: Дубинин Н.П., Карпец И.И., Кудрявцев В.Н. Генетика, поведение, ответственность: О природе антиобщественных поступков и путях их предупреждения. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Политиздат, 1989. С. 230–231 [32].

⁴⁶ См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. С. 185.

⁴⁷ Там же. С. 120.

тальных» межчеловеческих связей, выходящих за границы этики добра. Отказавшись в «Оправдании добра» от чуждой христианской идентичности идеи абсолютизации мирового зла⁴⁸, философ уже в самом конце своего творческого пути не решается дать ответ на волнующий его вопрос о происхождении социального зла, заменив его «простоватой пословицей» об антихристовой сущности поддельного добра⁴⁹.

Список литературы

1. Беккер М. Начала нравственной философии в «Оправдании добра» Владимира Соловьёва: дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2002. 125 с.
2. Душина С.А. Проблема нравственного идеала в философии В.С. Соловьёва: дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1998. 128 с.
3. Краснов А.М. Проблема абсолютного добра в этике В.С. Соловьёва и Н.О. Лосского: дис. ... канд. филос. наук. Тула, 2008. 187 с.
4. Кривога Е.В. Этика В.С. Соловьёва: дис. ... канд. филос. наук. М., 2005. 133 с.
5. Сестра Тереза Оболевич. Мотив эволюции в творчестве В.С. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2009. Выпуск 4 (24). С. 112–122.
6. Спенсер Г. Синтетическая философия: пер. с англ. Киев: Ника-Центр, 1997. 512 с.
7. Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1 / сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.И. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1990. 892 с.
8. Kinston W. A Theoretical Context for Shame / пер. с англ. Д.Г. Борисова [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.psyq.ru/publications/kinston_shame.html
9. Алимов А.А. Вина и стыд: возрастная специфика переживания // О некоторых вопросах и проблемах психологии и педагогики: сб. науч. тр. по итогам междунар. науч.-практ. конф. Красноярск: Инновационный центр развития образования и науки, 2014. 144 с.
10. Кузьмина Е.А. Психологические особенности переживания стыда и вины женщинами // Новый университет. Сер.: Актуальные проблемы гуманитарных и общественных наук. 2013. № 10 (31). С. 57–60.
11. Манжаева О.М. Переживание чувства вины у мужчин с различной социальной направленностью: автореф. дис. ... канд. психол. наук. Хабаровск, 2012. 22 с.
12. Баженов М.В. Предыстория европейского понимания стыда // Вестник Удмурт. ун-та. 1995. № 6. С. 66–74.
13. Данилова Ю.Н. Вина и стыд в культурах Запада, России и Востока: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Омск, 2016. 24 с.
14. Дженкова Е.А. Концепты «стыд» и «вина» в русской и немецкой лингвокультурах: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Волгоград, 2005. 22 с.
15. Мартен Ж.-П. Книга стыда. Стыд в истории литературы: пер. с фр. М.: Текст, 2009. 288 с.
16. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. 743 с.
17. Изард К.Э. Психология эмоций: пер. с англ. СПб.: Изд-во «Питер», 1999. 464 с.
18. Моррис Д. Людской зверинец: пер. с англ. М.: Амфора, 2004. 287 с.
19. Кон И.С. Введение в сексологию. М.: Медицина, 1988. 320 с.

⁴⁸ См.: Красицкий Я. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьёва / под ред. Е.Б. Рашковского; пер. с польск. С.М. Червонной. М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 8 [33].

⁴⁹ См.: Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2 / общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1990. С. 761 [34].

20. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. 2-е изд. М.: Худож. лит., 1990. 543 с.
21. Маркузе Г. Эрос и цивилизация: пер. с англ. М.: ООО «Изд-во АСЕ»; ЗАО НПП «Ермак», 2003. 312 с.
22. Протопопов А.И., Вязовский А.В. Инстинкты человека (Попытка описания и классификации) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.ethology.ru/library/?id=407>
23. Сериков А.Е. Дискуссии об инстинктах человека // Вестник Самарской гуманитарной академии. Сер. Философия. Филология. 2015. № 1(17). С. 65–87.
24. Фромм Э. Искусство любви (Исследование природы любви). Вып. 2. М.: Знание, 1991. 64 с.
25. Поршнева Б.Ф. О начале человеческой истории. Проблемы палеопсихологии. СПб.: Алетейя, 2007. 714 с.
26. Диденко Б.А. Цивилизация каннибалов. Человечество как оно есть. М.: МП Китеж, 1996. 160 с.
27. Семёнов Ю.И. На заре человеческой истории. М.: Мысль, 1989. 318 с.
28. Гэйлор Э. Первобытная культура: пер. с англ. / под ред., с предисл. и примеч. В.К. Никольского. М.: Гос. соц.-экон. изд-во, 1939. 567 с.
29. Докинз Р. Какая польза от религии? [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.scpersis.net/Библиотека/id_151.html
30. Грэхэм Л.Р. Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе: пер. с англ. М.: Политиздат, 1991. 480 с.
31. Вебер М. Избранные произведения: пер. с нем. / сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайдено. М.: Прогресс, 1990. 808 с.
32. Дубинин Н.П., Карпец И.И., Кудрявцев В.Н. Генетика, поведение, ответственность: О природе антиобщественных поступков и путях их предупреждения. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Политиздат, 1989. 315 с.
33. Красицкий Я. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьёва / под ред. Е.Б. Рашковского; пер. с польск. С.М. Червонной. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 448 с.
34. Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2 / общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1990. 822 с.

References

1. Bekker, M. *Nachala npravstvennoy filosofii v «Opravdaniu dobra» Vladimira Solov'eva*. Diss. kand. filos. nauk [The beginnings of moral Philosophy in the “Justification of good” of Vladimir Soloviev. Cand. philos. sci. diss.]. Saint-Petersburg, 2002. 125 p.
2. Dushina, S.A. *Problema npravstvennogo ideala v filosofii V.S. Solov'eva*. Diss. kand. filos. nauk [The problem of moral nonpareil in Philosophy of V.S. Soloviev. Cand. philos. sci. diss.]. Saint-Petersburg, 1998. 128 p.
3. Krasnov, A.M. *Problema absolyutnogo dobra v etike V.S. Solov'eva i N.O. Losskogo*. Diss. kand. filos. nauk [The problem of total good in ethics of V.S. Soloviev and N.O. Losskiy. Cand. philos. sci. diss.]. Tula, 2008. 187 p.
4. Krivova, E.V. *Etika V.S. Solov'eva*. Diss. kand. filos. nauk [V.S. Soloviev's ethics. Cand. philos. sci. diss.]. Moscow, 2005. 133 p.
5. Sestra Tereza Obolevich. Motiv evolyutsii v tvorchestve V.S. Solov'eva [The motive of evolution in Soloviev's work], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2009, issue 4 (24), pp. 112–122.
6. Spenser, G. *Sinteticheskaya filosofiya* [Synthetic Philosophy]. Kiev: Nika-Tsentr, 1997. 512 p.
7. Solov'ev, V.S. *Opravdanie dobra. Npravstvennaya filosofiya* [Justification of the good. Moral philosophy], in *Solov'ev; V.S. Sochineniya v 2 t., t. I* [Works in 2 vol., vol 1]. Moscow: Mysl', 1990. 892 p.
8. Kinston, W.A. Theoretical Context for Shame. Available at: https://www.psyq.ru/publications/kinston_shame.html

9. Alimov, A.A. Vina i styd: vozrastnaya spetsifika perezhivaniya [Guilt and shame: age-related particularity of ruefulness], in *Sbornik nauchnykh trudov po itogam mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii «O nekotorykh voprosakh i problemakh psikhologii i pedagogiki»* [The collection of scientific papers on the results of the international scientific and practice conference «Some questions and problems of Psychology and Pedagogics»]. Krasnoyarsk: Innovatsionnyy tsentr razvitiya obrazovaniya i nauki, 2014. 144 p.
10. Kuz'minova, E.A. Psikhologicheskie osobennosti perezhivaniya styda i viny zhenshchinami [The psychological features of guilt and shame sufferings by women], in *Novyy universitet. Ser.: Aktual'nye problemy gumanitarnykh i obshchestvennykh nauk*, 2013, no. 10 (31), pp. 57–60.
11. Mankhaeva, O.M. *Perezhivanie chuvstva viny u muzhchin s razlichnoy sotsial'noy napravlennoy'yu*. Avtoref. diss. kand. psikhol. nauk [The suffering of guilt by men with different social dimension. Abstract Cand. psychol. sci. diss.]. Khabarovsk, 2012. 22 p.
12. Bazhenov, M.V. Predystoriya evropeyskogo ponimaniya styda [The prehistory of European guilt conception], in *Vestnik Udmurtskogo universiteta*, 1995, no. 6, pp. 66–74.
13. Danilova, Yu.N. *Vina i styd v kul'turakh Zapada, Rossii i Vostoka*. Avtoref. diss. kand. filos. nauk [Guilt and shame in the West culture. Abstract cand. philos. sci. diss.]. Omsk, 2016. 24 p.
14. Dzhenkova, E.A. *Kontsepty «styda» i «vina» v russkoy i nemetskoy lingvokul'turakh*. Avtoref. dis. kand. filol. nauk [The concepts of “shame” and “guilt” in Russian and German linguocultures: author's abstract. Cand. philol. sci. diss.]. Volgograd, 2005. 22 p.
15. Marten, Zh.-P. *Kniga styda. Styd v istorii literatury* [The shame book. Shame in the history of literature]. Moscow: Tekst, 2009. 288 p.
16. Kant, I. Antropologiya s pragmaticheskoy tochki zreniya [Anthropology in the context of pragmatism], in Kant, I. *Sochineniya v 6 t., t. 6* [Works in 6 vol., vol. 6]. Moscow: Mysl', 1966. 743 p.
17. Izard, K.E. *Psikhologiya emotsiy* [Psychology of emotions]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo «Piter», 1999. 464 p.
18. Morris, D. *Lyudskoy zverinets* [Human menagerie]. Moscow: Amfora, 2004. 287 p.
19. Kon, I.S. *Vvedenie v seksologiyu* [Introduction to Sexual Medicine]. Moscow: Meditsina, 1988. 320 p.
20. Bakhtin, M.M. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura srednevekov'ya i Renessansa* [The works of Fransua Rable and the folklife culture of Middle Ages and Renaissance]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1990. 543 p.
21. Markuze, G. *Eros i tsivilizatsiya* [Eros and civilization]. Moscow: OOO «Izd-vo ASE»; ZAO NPP «Ermak», 2003. 312 p.
22. Protopopov, A.I., Vyazovskiy, A.V. *Instinkty cheloveka (Popytka opisaniya i klassifikatsii)* [Human instincts (Effort of description and classification)]. Available at: <http://www.ethology.ru/library/?id=407>
23. Serikov, A.E. Diskussii ob instinktakh cheloveka [The discussion about human instincts], in *Vestnik Samarskoy gumanitarnoy akademii. Seriya Filosofiya. Filologiya*, 2015, no. 1(17), pp. 65–87.
24. Fromm, E. *Iskusstvo lyubvi (Issledovanie prirody lyubvi)*. Vyp. 2 [The love art (Exploration of love nature)]. Moscow: Znanie, 1991. 64 p.
25. Porshnev, B.F. *O nachale chelovecheskoy istorii. Problemy paleopsikhologii* [The beginning of human history. The problems of Paleopsychology]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 2007. 714 p.
26. Didenko, B.A. *Tsivilizatsiya kannibalov. Chelovechestvo kak ono est'* [Cannibals' civilization. Humanity as it stands]. Moscow: MP Kitezh, 1996. 160 p.
27. Semenov, Yu.I. *Na zare chelovecheskoy istorii* [In the earliest days of human history]. Moscow: Mysl', 1989. 318 p.
28. Teylor, E. *Pervobytnaya kul'tura* [Primitive culture]. Moscow: Gosudarstvennoe sotsial'no-ekonomicheskoe izdatel'stvo, 1939. 567 p.
29. Dokinz, R. *Kakaya pol'za ot religii?* [What is the benefit of religion?]. Available at: http://www.scepsis.net/Biblioteka/id_151.html
30. Grekhem, L.R. *Estestvoznaniye, filosofiya i nauki o chelovecheskom povedenii v Sovetskom Soyuze* [Natural science, philosophy and the science of human behavior in the Soviet Union]. Moscow: Politizdat, 1991. 480 p.

31. Veber, M. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works]. Moscow: Progress, 1990. 808 p.
32. Dubinin, N.P. *Genetika, povedenie, otvetstvennost': O prirode antiobshchestvennykh postupkov i putyakh ikh preduprezhdeniya* [Genetics, behavior, responsibility: about the nature of asocial act and the ways of their warning]. Moscow: Politizdat, 1989. 315 p.
33. Krasitskiy, Ya. *Bog, chelovek i zlo. Issledovanie filosofii Vladimira Solov'eva* [Three talks about the war, the progress and the end of world history]. Moscow: Progress-Traditsiya, 2009. 448 p.
34. Solov'ev, V.S. *Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vseмирnoy istorii* [Three Conversations on War, Progress and the End of World History], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1990. 822 p.

УДК 111(47)

ББК 873(2)522-685

**ИЗ НЕИЗДАННОГО И НЕСОБРАННОГО ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА:
ПИСЬМО О.К. НОТОВИЧУ, 3 ЯНВАРЯ 1891 Г.;
НОВЫЕ ОРАКУЛЫ; ИЗ РАЗГОВОРА С П.Е. ОСТАВЬ-ЕГО;
ПРИПИСЫВАЕМОЕ: АНОНИМНЫЕ ЗАМЕТКИ
«НОВОСТИ И БИРЖЕВАЯ ГАЗЕТА». СПБ., 1891.
11 ЯНВ. (№ 11); 12 ЯНВ. (№ 12); 17 ЯНВ. (№ 17)¹**

ПУБЛИКАЦИЯ Н.В. КОТРЕЛЕВА²

Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН
ул. Поварская, 25а, г. Москва, 121069, Российская Федерация
E-mail: kotrelev-n-v@yandex.ru

**FROM THE VLADIMIR SOLOVYOV'S UNPUBLISHED
AND UNCOLLECTED WORKS: THE LETTER TO O. K. NOTOVICH,
3 JAN 1891; NEW ORACLES; FROM A CONVERSATION
WITH P. E. LEAVE-IT (OSTAV' EGO);
ATTRIBUTED TO VLADIMIR SOLOVYOV: ANONYMOUS NOTES
FROM «NOVOSYI I BIRZHEVAIA GAZETA». SPB., 1891.
11 JAN. (NO. 11); 12 JAN. (NO. 12); 17 JAN. (NO. 17)**

PUBLICATION by N.V. KOTRELEV

A.M.Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences
25A, Povarskaya street, Moscow, 121069, Russian Federation
E-mail: kotrelev-n-v@yandex.ru

¹ См. предыдущую публикацию: Из неизданного и несобранного Владимира Соловьёва: Письмо О.К. Нотовичу, 28 (?) февраля 1890 г. – Тип византийца XI века / публ. Н.В. Котрелева // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 25. С. 61–69. – Часть материала предлагаемой публикации была предварительно напечатана: Из неизданного и несобранного Владимира Соловьёва: Письмо О.К. Нотовичу, 3 января 1891 г. – Из разговора с П.Е. Оставь-Его / публ. Николая Котрелева // Самопознание: Информационный бюллетень Форума «Бердяевские чтения». М., 2016. № 6. С. 50–60.

² В публикуемых материалах сохранены орфография и пунктуация источников.

3 января 1891 г. Владимир Соловьёв обратился с письмом к редактору-издателю крупной петербургской газеты:

ВЛ.С. СОЛОВЬЕВ – О.К. НОТОВИЧУ³
3 января 1891 г. Петербург

Многоуважаемый Осип Константинович,
Поздравляю Вас с Новым Годом (я не совсем здоров и эти дни не выезжаю) и предлагаю Вам, если угодно, свои услуги по поводу сегодняшнего великолепия в «Новом Времени». Упустить такой благодарный случай было бы грех.

Если Вы дадите мне знать через моего друга Геца⁴ или иначе, что Вы представляете мне эту экзекуцию, то я могу ее исполнить в одну ночь.

Душевно Вам преданный

Влад. Соловьёв

В подлиннике письмо не датировано, однако оно несомненно упоминает, как «сегодняшнее великолепие», нижеследующее интервью с П.Е. Астафьевым, появившееся в «Новом Времени» 3 января 1891 г.

Для того, чтобы можно было понять и оценить соловьёвские тексты – основной предмет предлагаемой публикации, необходимо воспроизвести целиком и материал, критикуемый и пародируемый Владимиром Соловьёвым.

ИЗ РАЗГОВОРА С П.Е. АСТАФЬЕВЫМ (Письмо в редакцию)

Следя за газетною полемикою по еврейскому вопросу, я припомнил мой недавний разговор с одним из крупных представителей философской мысли в России, бывшим инспектором катковского лицея П.Е. Астафьевым. Разговор этот касался самой интересной и существенной стороны еврейского вопроса –

³ ИРЛИ. Ф. 207.185. Л. 3–4. Автограф. Письмо датируется по упоминанию «сегодняшнего великолепия в “Новом Времени”» – статьи С.Ф. Шарапова (см.: Шарапов С.Ф. Из разговора с П.Е. Астафьевым (Письмо в редакцию) // Новое время. СПб., 1891. 3 янв. (№ 5333). С. 1).

⁴ Файвель Меер Бенцелевич Гец (1853–1931) – еврейский публицист; писал на русском, немецком и еврейском языках. Был близок с Владимиром Соловьёвым, их дружба началась с того, что Соловьёв брал у Геца уроки древнееврейского языка. Инициатор и ближайший участник многих выступлений Соловьёва по «еврейскому вопросу», в частности т. н. «Протеста против антисемитического движения в печати» (1890 г., в России не был опубликован, напечатан за границей – см.: Соловьёв Вл.С. Сочинения: в 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2: Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика / сост., подгот. текста и примеч. Н.В. Котрелева; примеч. Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского. С. 281–282; с. 682–683) и книги: Гец Ф.Б. Слово подсудимому! С письмами графа Л.Н. Толстого, Б.Н. Чичерина, Владимира Сергеевича Соловьёва и В.Г. Короленко (СПб., 1891, отпечатана в типографии газеты «Новости», принадлежавшей адресату комментируемого письма; издание было конфисковано Петербургским цензурным комитетом; соловьёвское предисловие к книге датировано: Москва 5-го Марта 1891 г.). См. также: «...Память моего незабвенного друга мне слишком дорога»: (В.С. Соловьёв в письмах Файвеля Геца к Эрнесту Радлову) / публ. Д. Белкина // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского дома на 2000 год / отв. ред. Т.Г. Иванова. СПб., 2004. С. 267–312.

его психологических оснований. Не отваживаясь писать по памяти, я нарочно съездил на днях к нашему философу и имел с ним чисто корреспондентское interview⁵, сущность которого передаю вам почти дословно в форме протокола.

Вот что говорил мне Петр Евгениевич.

– Чтобы вы меня хорошо поняли, я должен сделать такое вступление. Современная психология признает, что *разум, чувство и воля* представляют не три отдельные области, а лишь три стороны одного нераздельного процесса. Эти элементы вступают между собою в разные комбинации, причем каждый может являться преобладающим. Преобладание разума, чувства или воли и составляет тот или другой характер, все равно, личный, общественный или расовый⁶.

Евреи вместе с другими семитами отличаются замечательной слабостью эмоциональной, чувственной стороны и вместе с тем крайним развитием стороны формально-рассудочной. Это выражается общеизвестным психологическим законом, по которому эмоциональность душевных состояний обратно пропорциональна их интеллектуальному характеру. Чтобы проверить этот закон, достаточно определить характер еврейского воображения. Оно имеет дело не с живыми образами, а с математическими схемами. И это кладет особый отпечаток на весь характер еврейского творчества. Оно сплошь носит формально-положительный характер, резко отвращаясь от всего неопределенного, бесконечного. У еврея все реально, позитивно, начиная с религии, имеющей резко формальный характер. Прибавьте сюда другие черты: крайне стойкую и упорную волю, неотклоняемую никакими эмоциями, волю, направляющуюся *только* к действиям, дающим определенные, наглядные результаты. Еврей всегда и во всем *практический позитивист*.

Теперь идите дальше. Во всех своих побуждениях и поступках позитивист-еврей руководится *единственно положительными формами и законами*. У него отсутствует всякое иное нравственное начало и отсюда неизбежное следствие: во всех неясностях положительных форм и законов еврейство обходит их с самой спокойной совестью. Второе неизбежное следствие – крайний материализм и утилитаризм. Утилитаризмом наполнена вся еврейская религия, на нем же основаны вся их жизнь и деятельность. Практически-утилитарный характер проглядывает даже в псалмах царя Давида, не говоря уже про Моисеево законодательство.

Соедините теперь воедино этот крайний утилитаризм с неуклонною волею, отсутствием эмоциональности, отсутствием высшего руководящего (не формального) начала, отсутствием стремления к бесконечному и бескорыстному и социальная роль еврейства станет совершенно ясна. Еврейство неизменно везде ведет борьбу с другими народами, между которыми оно живет, но нигде эта борьба не носит такого страшного характера, как в России. Повсюду евреи являются

⁵ Слово еще не прижилось в русском языке, воспринимается и подается как нарочитый варваризм.

⁶ См. академическую трактовку этого вопроса: Астафьев П.Е. Чувство как нравственное начало: (психологический очерк): Реферат, читанный (под заглавием «о любви как начале морали») в публичном заседании Общества Любителей Духовного Просвещения 30 мая 1886 г. М., 1886. С. 20–52.

элементом *абсолютно бесполезным в духовной экономике народа*. Отсутствие стремлений к бесконечному и бескорыстному, создавая им силу для практической эксплуатации, обуславливает их величайшее духовное убожество в смысле творчества. Обратим внимание, что свидетельствует история науки и искусств. Ни одна раса не давала столько одаренных всесторонне людей во всех областях жизни и ни одна не давала так мало гениев, ибо именно *гений есть проба бесконечного и бескорыстного*. Еврейство дало лишь одного гения, Спинозу, да и то сомнительного, не принимаемого ни евреями, ни христианами.

Теперь представьте себе русский народ, обладающий совсем противоположными психическими свойствами. Полное отвращение к формальному и положительному. Особенное развитие высшего нравственного начала. Отсутствие воли и настойчивости ради утилитарных целей и великая эмоциональность. Я утверждаю, что борьба этому народу с еврейством совершенно невозможна. Еврей, если его не сдерживать самыми искусственными и сильными мерами, будет побивать нас на всех поприщах практической жизни. Другим народам, например, французам, немцам, англичанам, присущи отчасти еврейские свойства: формальный разум, воля, утилитаризм, словом, “умеренность и аккуратность”⁷. В нашем национальном характере лежит чуть не презрение ко всему этому. Отсюда мы ничего не можем противопоставить ни еврейской сплоченности, ни еврейской трезвости, умеренности, практичности, семейному началу и т. д. Мы относительно еврейства – раса самая незащищенная.

– Хорошо. Но что же делать в таком случае?

– А вот этого уж не спрашивайте. Я говорю о началах, а не о практических мероприятиях.

– Да, но, ведь, из этих начал необходимо должно вытекать, что общечеловеческие рассуждения к нашим отношениям с евреями совершенно неприменимы?

– Разумеется.

– Вы знаете, что евреи страшно размножаются и начинают уже теснить нас со всех сторон?

– Конечно.

– Полагаете ли вы, что так можно жить дальше?

– Опять же это дело государственных людей.

– Позвольте. Все-таки же у вас есть свои мнения по этому предмету. Я поставлю Вам вопросы.

– Извольте.

– Полагаете ли вы, что можно было бы ожидать успеха от некоторого давления в смысле перехода евреев в христианство?

– Наоборот. Я считаю, что еврей-христианин в психическом отношении то же самое, что еврей, но как христианин он становится совершенно неуязвимым.

– Думаете ли Вы, что может быть польза от скрещения рас, т. е. от смешанных браков?

⁷ Из комедии А.С. Грибоедова «Горе от ума» (действ. 3, явл. 3), – слова презренного персонажа, Молчалина, с гордостью объявляющего главные достоинства своего характера – приспособленчество и расчетливый практицизм.

– Я этого вопроса не исследовал. Но можно сказать аргіоі, что такое получится от этого скрещения.

– Последний вопрос: следует ли открыть черту еврейской оседлости, ибо евреи там видимо задыхаются?

– Это было бы страшным несчастьем для России. В десять лет мы были бы охвачены еврейством. Смотрите, какова Москва сейчас!

– Тогда что же? Ведь надобно же решать вопрос!

– Решайте, как знаете. Я за это не берусь.

На этом кончился наш разговор.

Сергей Шарапов⁸.

Предложение Соловьева было принято, управился ли «эксекUTOR» за одну ночь, я не знаю, но его материал появился в газете Нотовича 8 января:

НОВЫЕ ОРАКУЛЫ

Весьма назидательно и утешительно смотреть на те неудобные положения, в которые попадает известная часть русской печати в последнее время. С внешней стороны, казалось бы, она обретается в полном авантаже; но никакой извне обеспеченный успех не может избавить торжествующих победителей от сознания своего идейного бессилия и своей нравственной неправоты. Одних фраз о патриотизме и народном благе оказывается недостаточно. Слишком уж легко всякому сообразить, что патриотизм бывает различной пробы и что под народным благом позволительно разуместь нечто лучшее, чем всецелое и нераздельное торжество туземного кулака. Заявлять претензию на истинный патриотизм ничего не стоит, но нужно же ее оправдать хоть чем-нибудь. При отсутствии идеи, которая могла бы постоять за себя силою своего внутреннего содержания, приходится обращаться к авторитетам, а за неимением на своей стороне настоящих авторитетов нужно сочинять фальшивые. Но тут-то и ждет наших сочинителей рука карающей Немезиды. Создавать фальшивые авторитеты, конечно, ничего не стоит, но, ведь, и разрушать их не трудно. Наши «торжествующие победители» могли бы безнаказанно морочить публику своими авторитетами лишь в том случае, если бы в русской литературе не оставалось ни одного человека, способного раскрыть их игру, а до этого, слава Богу, дело еще не дошло.

Нашли, например, *своего* авторитетного историка в лице составителя плохих учебников и еще более плохой «пространной» компиляции из настоящих историков; но истинное качество этой дешевой работы *под* Карамзина, *под* Соловьева и *под* Ключевского не замедлило обнаружиться; и фальшивый авторитет исчез не без стыда для своих изобретателей⁹. Выдвинули так-

⁸ Шарапов С.Ф. Из разговора с П.Е. Астафьевым: (Письмо в редакцию) // Новое время. СПб., 1891. 3 янв. (№ 5333). С. 1.

⁹ Речь идет о Д.И. Иловайском, столкновение Соловьева с которым будет подробно рассмотрено при публикации его следующего письма к О.К. Нотовичу.

же *своего* ученого критика, – писателя, действительно образованного и даже мыслящего, но, к несчастью, «заеденного» общественной средою, отказавшегося втихомолку от своих лучших идеалов и утратившего под бременем «рокового вопроса» всякую твердость принципов и убеждений. Внезапно на склоне дней возведенный почти до такой же высоты, как г. Иловайский, почтенный автор «рокового вопроса» также не избегнул падения с этой головокружительной высоты. Превращенный по собственной неосторожности из судьи в подсудимого, он запутался в ложных показаниях и принужден был умолкнуть¹⁰.

Зато на этих днях найдено два новых авторитета: свой авторитетный философ, г. Астафьев, и свой авторитетный оценщик всех авторитетов, г. Шарапов. Это знаменательное событие удостоверено в № 5333 «Нового Времени» (3-го января текущего года). Здесь на первой странице на видном месте читаем следующее: «Из разговора с П.Е. Астафьевым. (Письмо в редакцию). Следя за газетною полемикою по еврейскому вопросу, я припомнил мой недавний разговор с одним из крупных представителей философской мысли в России, бывшим инспектором катковского лицея П.Е. Астафьевым. Разговор этот касался самой интересной и существенной стороны еврейского вопроса – его психологических оснований. Не отваживаясь писать по памяти, я нарочно съездил на днях к нашему философу и имел с ним чисто (?) корреспондентское interview, сущность которого передаю вам почти дословно в форме протокола». Затем следует сам «протокол» и подпись *Сергей Шарапов*.

Хотя и трудно поверить, чтобы interview между г. Шараповым и г. Астафьевым имело что-нибудь общее с «чистотою», тем не менее, мы должны признать, что новообретенные авторитеты «Нового Времени» имеют перед прежними одно важное преимущество: их не нужно разрушать, ими достаточно только любоваться. Для того, чтобы обнаружить истинное качество «авторитетного историка» нужно было не только читать объемистую книгу, но и сличать ее с теми сочинениями, по которым она составлена; для того, чтобы доказать несостоятельность «авторитетного критика» приходилось разбираться в его хитросплетенных рассуждениях, раскрывая его внутренние противоречия и неверные показания. Одним словом, и того и другого

¹⁰ Соловьев намекает на Н.Н. Страхова, статья которого «Роковой вопрос» в 1863 г. послужила поводом к цензурному запрещению журнала братьев Достоевских «Время». Эта статья была понята критиками и цензурой как полонофильская, знаменательно, что и Соловьев, близко знавший Страхова, истолковывает ее в том же ключе (если только за упреком в измене «принципам и убеждениям» стоит реальное понимание давнего выступления Страхова, а не эксплуатация в полемических целях поверхностной репутации). Ближайшим образом Соловьев имеет в виду свою полемику со Страховым, вспыхнувшую в 1888 г., к началу 1891 г. она далеко не закончилась, но Соловьев и публично, и в частной переписке настойчиво называл себя победителем (ср.: Из неизданного Владимира Соловьева: Некролог Н.Н. Страхова / Предупреждение и публикация Н.В. Котрелева // Соловьёвские исследования: периодич. сб. науч. тр. Вып. 11. Иваново, 2005. С. 158–167).

писателя приходилось *разоблачать*. Но нужно ли и можно ли разоблачать г. Астафьева? Едва ли кто-нибудь мог это сделать лучше его самого. Полюбуетесь же нашим «крупным представителем философской мысли» в его откровенном самообличении.

Преподав своему собеседнику маленький урок из учебника элементарной психологии, одобренного ученым комитетом при министерстве народного просвещения, г. Астафьев изрекает, по способу оракулов, свою характеристику еврейства: «Евреи, вместе с другими семитами, отличаются замечательной слабостью эмоциональной, чувственной стороны, и, вместе с тем, крайним развитием стороны формально-рассудочной». Вероятно, по этой именно причине евреи всегда отличались особенною способностью к музыке и лирике: ведь для этих искусств нужен только формальный рассудок, а «эмоциональности» никакой не требуется. Далее наш оракул так определяет характер еврейского воображения: «Оно имеет дело не с живыми образами, а с математическими схемами». Чтобы убедиться в верности этого авторитетного указания, стоит только внимательно перечитать еврейскую Библию: ни в книге Бытия, ни в Псалтыри, ни у Иова, ни у пророка Исаии никаких живых образов вы не найдете, – все одни только математические схемы! При отсутствии «эмоциональности» и живого воображения у евреев, – гласит наш оракул, – отсутствует также стремление к бесконечному. Этим, вероятно, объясняется еврейский монотеизм, а также тот факт, что на почве еврейства зародились и под влиянием еврейства образовались обе религии бесконечного духа: мусульманство, понимающее этот дух как бесконечную силу, и христианство, понимающее его как бесконечное совершенство.

«Теперь идите дальше, – зовет нас оракул. – Во всех своих побуждениях и поступках позитивист-еврей *руководится единственно положительными формами и законами* (курсив оракула). У него отсутствует всякое иное нравственное начало». Вероятно, оно отсутствовало и у тех еврейских пророков, которые с такою силою обличали всякую формальную религиозность, утверждая, что Богу противны все законные жертвоприношения и празднества, если с ними не соединяются чистота сердца и любовь к ближнему. Эти пророки отвергали даже главное знамение национальной религии – обрезание, говоря, что плотское обрезание ничего не дает без обрезания сердца, т.е. без отречения от злой воли и дурных чувств. Но, может быть, г. Астафьев истинными представителями еврейства считает не пророков, а только тех, кого они обличали. В таком случае истинными представителями эллинского духа нужно считать не Анаксагора или Сократа, а только преследовавшую их афинскую чернь. Впрочем, г. Астафьев не щадит и самих пророков. Свое осуждение еврейства он распространяет и на Библию и дурные свойства еврейской нации усматривает «даже в псалмах царя Давида, не говоря уже про Моисеево законодательство». Для воинствующего православия наших «патриотов» священное писание совсем ненужно, достаточно одного человеконенавистничества. Господа Шарапов и Астафьев, очевидно, стоят на той же точке зрения, как знаменитый Ашинов, который, услышавши, что абиссинцы не православные, а монофизиты, с негодованием возразил: «Как? Абиссинцы-

то не православные? Да они православнее нас русских: еще в прошлом году двадцать католических миссионеров повесили»¹¹.

Оценивая Библию, как какой-нибудь философ прошлого века, г. Астафьев весьма кстати вспоминает про религиозную точку зрения, когда дело идет об оценке Спинозы. «Еврейство, – говорит он, – дало лишь одного гения, Спинозу, да и то сомнительного, не принимаемого ни евреями, ни христианами». Казалось бы, что из этого неприятия следует только, что Спиноза не принадлежал ни к еврейскому, ни к христианскому вероисповеданию. Но это так лишь, по «формальному рассудку», осуждаемому нашим оракулом. А по его собственным высшим соображениям, факт отвержения Спинозы синагогою и церковью доказывает, что он был сомнительный *гений*. Очень хорошо и само утверждение, что еврейство не дало человечеству никаких гениев, кроме «сомнительного» Спинозы. Очевидно, что творцы Ветхого и Нового Завета от Моисея до апостола Павла были не гении, а лишь мелкие таланты.

Если вы думаете, что это опорочение еврейского народа и библейских писателей нужно для вящего прославления нас самих, то вы ошибаетесь: новый оракул беспощаден и к русскому народу. Правда, он находит в нем «особенное развитие высшего нравственного начала», но начавши, таким образом, за здравие, сводит на упокой. «Я утверждаю, – гласит он, – что борьба этому народу (т. е. русскому) с еврейством совершенно невозможна. Еврей, если его не сдерживать *самыми искусственными и сильными мерами*, будет побивать нас на всех поприщах практической жизни. Другим народам, например, французам, немцам, англичанам, присущи отчасти еврейские свойства: формальный *разум*, *воля*, утилитаризм, словом, «умеренность и аккуратность». В нашем национальном характере лежит чуть не презрение ко всему этому. Отсюда мы ничего не можем противопоставить ни еврейской сплоченности, ни еврейской трезвости, умеренности, практичности, семейному началу и т. д. Мы, относительно еврейства, раса самая беззащитная.

– «Хорошо. Но что же делать в таком случае? – вопрошает г. Шарапов своего оракула.

¹¹ Николай Иванович Ашинов (1856–1902) – авантюрист, мещанин, выдававший себя за казака; в 1883 г. в Абиссинии, не имея на то ни официального, ни тайного мандата, но представляясь агентом русского правительства, пытался утвердить русское присутствие в африканской империи, способствовать политическому и церковному сближению Абиссинии с Российской Империей. В 1888 г. он попробовал снова проникнуть в Абиссинию и основать там русскую колонию, на этот раз во главе небольшого отряда казаков с женщинами и детьми, но был схвачен французами и водворен в Россию. В лексиконе Соловьева Ашинов стал символом бесшабашного и безответственного церковно-политического авантюризма (см., например, его запись в «Альбоме признаний» Т.Л. Сухотиной: «32. Какое историческое событие вызывает в Вас наибольшее сочувствие? Конец экспедиции Ашинова» (Соловьев Вл.С. Письма / под ред. Э.Л. Радлова. Пб., 1923. С. 239. (Э.Л. Радлов датирует эту запись интервалом времени от 29 ноября 1888 г. до 10 июля 1890 г. – на основании сведений о провале второй экспедиции Ашинова не следует ли отнести «признания» к концу 1888 – началу 1889 г., когда разыгралась эта эпопея и русские газеты были переполнены сведениями о развитии событий?).

– «А вот этого уж не спрашивайте, – скромно отвечает сей последний. Я говорю о началах, а не о практических мероприятиях.

– «Да, – продолжает г. Шарапов, наводя свою пифию на желательное заключение, – да, но, ведь, из этих начал необходимо должно вытекать, что общечеловеческие рассуждения к нашим отношениям с евреями совершенно неприложимы.

– «Разумеется». Разумеется, как же можно прилагать общечеловеческие рассуждения по отношению к расе, которая отличается трезвостью, умеренностью, развитием разума, воли, семейного начала и т. д. Такую расу следует искоренять или, как выражается г. Астафьев, принимать относительно нее «самые сильные и самые искусственные меры». Теперь мы понимаем, что значит «особое развитие высшего нравственного начала», по мысли нашего оракула, это значит способность отказываться от общечеловеческих рассуждений относительно наших ближних, всякий раз, как нам покажется, что эти ближние, своими хорошими практическими качествами, могут превзойти нас на разных житейских поприщах. Что так думают гг. Астафьев и Шарапов, – это совершенно понятно. Но зачем же они клеветают на русский народ, который вовсе не склонен к лицемерному злодейству и никогда не давал завистливому и трусливому кулачеству таких названий, как «высшее нравственное начало». Впрочем, негодовать на наших оракулов было бы совершенно неприлично. Лучше полюбуемся ими до конца. Г. Шарапов просит позволения «поставить вопросы».

– «Извольте.

– «Полагаете ли вы, что можно было бы ожидать успеха от некоторого давления в смысле перехода евреев в христианство?» *Некоторое давление* – это прелесть! Но г. Астафьев не одобряет такой мысли. «Наоборот, – отвечает он. Я считаю, что еврей-христианин в психическом отношении то же самое, что еврей, но как христианин он становится совершенно неуязвимым». Очевидно, с точки зрения «высшего нравственного начала», главное дело для нас в том, чтобы *уязвлять* неприятные нам народы. Второй вопрос г. Шаропова: «Думаете ли Вы, что может быть польза от скрещения рас, т. е. от смешанных браков?»

– «Я этого вопроса не исследовал, но можно сказать аргюти, что такое получится от такого скрещения».

Однако, что же, именно, – это интересно. По взгляду самого г. Астафьева, должно бы получиться, между прочим, соединение «высшей нравственности» и «великой эмоциональности», присущих русскому народу, с еврейской умеренностью, трезвостью, практичностью, семейным началом, – соединение довольно благопотребное. Но, так выходит по «формальному разуму», а у оракулов своя логика, по которой от сочетания высшей нравственности с практичностью должно произойти непременно что-нибудь ужасное, вроде чумы или нашествия иноплеменных¹².

– «Последний вопрос: следует ли открыть черту еврейской оседлости, *так как евреи там видимо задыхаются?*

¹² Слова из молитвы на литии: Диакон: Еще молимся о еже сохранитися граду сему <...> от глада, губительства, труса, потопа, огня, меча, нашествия иноплеменников и междуусобных брани <...>.

– «Это было бы страшным несчастьем для России. В десять лет мы были бы охвачены еврейством. Смотрите, какова Москва сейчас!

– «Тогда что же? Ведь, надобно же решать вопрос!

– «Решайте, как знаете. Я за это не берусь.

На этом окончился наш разговор».

Оракулы всегда не договаривают. Но, в настоящем случае, разгадка ясна всякому. Очевидно, решение еврейского вопроса состоит в том, чтобы посредством «самых сильных и самых искусственных мер» ускорить процесс задыхания евреев.

Мы думаем, что само «Новое Время» не было очень уверенно в великом авторитете г. Астафьева, которого имя, вероятно, впервые стало известно редакции этой газеты. Но зато она твердо убеждена в высшем авторитете г. Шарاپова, свидетельствующего о философском значении г. Астафьева. И вот этот двойной оракул торжественно объявляет на страницах патриотического издания, что Россия совершенно беззащитна и бессильна перед евреями, потому что у них есть разум, воля, трезвость, умеренность, семейное начало и т. д., тогда как у нас, будто бы, ничего этого нет, а потому мы не можем относиться по-человечески к этим людям, «задыхающимся» в черте оседлости. Но ведь это ни более, ни менее как объявление нашего нравственного банкротства! Что же? Не тут ли обнаружился истинный патриотизм «Нового Времени» и его оракулов?...

S.¹³

(Запомним летроним, которым подписался Владимир Соловьев – он сыграет ключевую роль в истории отношений философа и публициста с редакционным кружком газеты «Новости».)

Традиционно-полемический жанр, однако, не удовлетворил Соловьева, и Астафьев и Шарапов через день подверглись прямому осмеянию:

ИЗ РАЗГОВОРА С П.Е. ОСТАВЬ-ЕГО.

(Письмо в редакцию)

Следя с неусыпным вниманием за всеми вопросами, интересующими современное русское общество, я припомнил мой недавний разговор с одним из крупнейших представителей философской мысли в России, бывшим квартальным надзирателем Петром Евдокимовичем Оставь-Его. Прежде чем передать сущность этого разговора, позволю себе сообщить два слова о самом философе. К стыду нашему, мы до сих пор так мало интересуемся отечественными талантами, что иной раз вопрошаем с недоумением, это кто еще? – когда заходит речь об оригинальном и солидном мыслителе, чуждом рекламы и кружковщины. В этом отношении П.Е. Оставь-Его может служить поучительным и прекрасным примером. Скоро будет 5 лет, как, отказавшись от скромной, но полезной должности «квартального», наш философ поселился на Сивцевом-Вражке и весь отдался исследованиям в области отечественной психологии, логики и философии...

¹³ Новые оракулы / S. // Новости и Биржевая газета. СПб., 1891. 8 янв. (№ 8). С. 2.

И вот, к такому-то мудрецу, которого, к сожалению, знают только специально посвятившие себя высшим философским абстракциям (а их так немного!), я решился отправиться на днях, чтобы побеседовать с ним о новом назревающем вопросе: всем известно, что теперь на очереди вопрос – армянский. Не отваживаясь писать на память, я имел с «нашим философом» чисто корреспондентское *inetrview*, сущность которого передаю вам, к сожалению, точно.

Вот что говорил мне Петр Евдокимович:

– Чтобы вы меня поняли, я должен сделать такое вступление. Выработанная мною новая национальная психология (которая вскоре будет напечатана под общим, быть может, несколько туманным заглавием «Психология Сивцева-Вражка») признает, что душевный процесс каждой расы распадается на идеал, интерес, облик и темперамент, но это отнюдь не отдельные области, а лишь четыре стороны одного и того же духовно-физического организма (другие ученые называют его физически-духовным, но это неправильно). Преобладание идеала, интереса, облика или темперамента составляет тот или другой характер – все равно, личный или безличный. Все это, как вы видите, в сущности очень, просто.

Армяне отличаются замечательною слабостью эмоциональной или, так сказать, сверх-чувственной стороны и, вместе с тем, крайним развитием угловатого облика (заметьте профиль армянина!), пылкого темперамента и денежного интереса. По известному закону, о котором уже догадывался Ньютон, но который впервые формулирован мною, во всяком народе сила тяготения к капиталу обратно пропорциональна квадрату расстояния идеи от темперамента. Чтобы проверить этот, в высшей степени простой, закон, стоит обратить внимание на армянина, когда он, стоя за прилавком, отмеривает аршином кавказскую материю. Я, конечно, беру пример популярный. Всмотритесь в его облик: где отражается в нем идеал? Решительно нигде. Напротив, хищнический темперамент так и сверкает в его глазах. Резко-угловатый профиль проникнут идеей национального эгоизма, а шелк так и шуршит, так и шуршит, как будто хочет сказать ему: остановись! Армянин не имеет дела с живыми образами, а только с мертвыми, хотя и шелковыми материями. У него все реально, все позитивно. Прибавьте к этому упорную и крайне упругую волю, не отклоняемую никакими эмоциями. Армянин руководится единственно установленными мерами и весом: аршин, в его глазах, играет роль высшего руководящего начала. Теперь вы поймете, почему этот народ страшен везде, но, в особенности, в России. Всем известно их духовное убожество в смысле творчества: ведь они не изобрели даже лезгинки, а единственный их драматический гений, Адамианц давно уже подвизается в адвокатуре под псевдонимом Адамова.

Теперь представьте себе русский народ, обладающий совсем противоположными свойствами. Полное отвращение к формальному и положительному. Когда я еще занимался экспериментальной психологией, в должности квартального надзирателя, я, нередко, встречал поразительные примеры этого темперамента: например, отказ от подписания протокола – не есть ли чисто национальный, полубессознательный, так сказать, протест, против формализма? Затем обратите внимание на особенное развитие высшего нравственного начала. Какого? спросите вы. Я отвечу вам просто и ясно: обособленности. Россия – для

русских, но не для всех и, в особенности, не для всяких, а для истинно-русских. Может ли еврей, немец, поляк или армянин быть истинно-русским – это вопрос, который может быть разрешен только при помощи моей формулы, но вычисления мои еще не окончены и ничего решительного я еще возвестить не могу. Но вы спросите: что же им делать, не истинно-русским, а просто жителям России? Я отвечу вам: стараться исправиться от своих национальных недостатков и особенностей, стараться быть, насколько возможно, истинно-русскими. Я, впрочем, могу сообщить вам уже теперь, что, по все вероятности, звание истинно-русских людей придется ограничить великороссами. Малороссы сомнительны, Белороссы также. Но вернемся к армянскому вопросу. Я утверждаю, что борьба с армянином нам совершенно не под силу. Армянин, «если его не сдерживать самыми искусственными и сильными мерами», будет побивать нас на всех прищах практической жизни. Другим народам, например, французам, немцам, англичанам присущи отчасти армянские свойства: формальный разум, воля, утилитаризм, – словом, умеренность и аккуратность. У русского же народа нет формального разума, совершенно отсутствует воля, а уж об утилитаризме – и речи быть не может. Вы скажете, что народ, так богато одаренный, как русский, не может быть лишен формального разума, что народ, сплотившийся в такое громадное и сильное государство, несомненно, обладает громадною волею, что, наконец, практическая сметливость и исконная склонность к торговле, конечно, характеризуют русский утилитаризм – и я, пожалуй, согласился бы с вами, если бы все эти свойства не бледнели перед страшною силою армянства. Все ваши национальные силы перед армянством – ничтожны. Мы перед ними – раса беззащитных.

– Хорошо, – сказал я, хотя не понимал, что тут, собственно, хорошего. – Что же, однако, нам делать в таком случае?

– А вот уж этого не спрашивайте. Я говорю о началах, а концы до меня не касаются.

– Да, но, ведь, из ваших начал вытекает заключение, что нам с армянами церемонится нечего?

– Разумеется.

– Вы знаете, что армяне страшно размножаются и начинают теснить нашу торговлю не только за Кавказом, но даже на Невском?

– Конечно.

– Полагаете ли вы, что так можно жить и дальше?

– Опять же это дело государственных людей.

– Позвольте. Все-таки у вас, – хотя вы и философ, – есть же какие-нибудь мнения по этому предмету, я поставлю вам вопросы.

– Извольте.

Философ откинулся назад и на устах его заиграла рассеянная улыбка. Я смотрел на него в упор. Он провел рукою по бледному челу, как бы отгоняя докучливую думу или гениальную мысль.

– Полагаете ли вы, что полезно было бы произвести некоторое давление против армяно-грегорианского вероисповедания?

– Наоборот. Армянин должен остаться армянином, иначе он неуязвим.

– Да ведь вы же сами сказали, что он, как инородец, должен стремиться к слиянию с господствующей расой.

– Да, но это только кажущееся противоречие: русская раса не должна допускать этого слияния.

– Что вы скажете о скрещении рас?

– Я этого вопроса не исследовал. Но можно сказать а priori, что такое получится от этого скрещення.

Такой ответ, признаюсь, поставил меня в тупик. Я переспросил, но П.Е. Остафьев-Его ответил с легким раздражением.

– Все это будет изложено и разъяснено в свое время.

– Последний вопрос: не следует ли ввести черту армянской оседлости?

– Да, следует. У меня даже проектировано ограничить оседлость армян Закавказьем и южным берегом Крыма.

– Помилуйте, да ведь это же лучшая часть России. Если вы запрете там армян, они расплодятся, как евреи. На юге живут добродушные и ленивые расы. Чем же они-то виноваты? Зачем же вы их-то обрекаете на задушение армянством?

– Пусть лучше страдает часть, чем целое.

– Однако, мне казалось, что справедливее, чтобы все несли тягость армянского соседства и армянской эксплуатации. Да и целесообразнее, кажется, дать этому вредному элементу распуститься в многомиллионном русском море, чем сконцентрировать его, именно, на юге, в благодатной стране, которую они всю засидят, так сказать, до невыносимости?

– Это старая история. Юг уже привык к армянам. Там помочь делу нельзя. Нужно уберечь от этой язвы север и восток.

– А я, видите ли, думал, что разбавленный яд может быть даже лекарством. Армянин юрок и деятельен, довольствуется малым, питается кишмишем. Почему вы хотите запереть его на юге? Пусть себе попробует счастья на севере – и еще неизвестно, как-то он сладит с великорусским, смышленным и энергическим кулачеством.

– Довольно! – вдруг вскрикнул философ и выпрямился во весь рост, обнаружив при этом большую неисправность в туалете, – довольно! Армянский вопрос – насущный вопрос. Обойти его нельзя. Опасность растет с каждым днем. Все меры уже испробованы: мы, конечно, рекомендовали бы эмиграцию en masse – но, ведь, иностранные государства могут запротестовать. Можно бы ограничить гражданские права армян для того, чтобы развить в них гражданские чувства, сделать из них лучших граждан, но целесообразность этой меры сомнительна. Можно ограничить их профессиональные занятия – это, конечно, будет полезно для конкурентов одинаковой профессии, но полезно ли для общества, вместо гласных деятелей – иметь негласных, ускользающих от всякого контроля? Да, наконец, все это, согласитесь, паллиативы, а не радикальные меры. В чем главное зло? В страшной плодовитости армян, в этом беспрестанно растущем человеческом море. Как сдерживать это размножение? Как пресечь его, так сказать, в самом корне?

– В самом деле, как остановить размножение этой вредной расы, без которой так хорошо и уютно жилось бы на земном шаре?

– Вы подошли к самой сути: как остановить это страшное размножение?
Философ достал кипу корректур.

– Вопрос решен, – сказал он вполголоса. – Я решил его – и бесповоротно. Другого решения нет... Смотрите сюда: вот глава X моего сочинения. Прочтите ее заглавие: «Теория обязательной экспроприации предосудительнейшего из инстинктов».

Я был поражен простотою и смелостью этого грандиозного проекта. «Экспроприация предосудительного инстинкта» для рас, признанных вредными, производится обязательно в известные сроки, как тиражи погашения. Выдержавшие операцию получают премию, состоящую из процентных бумаг особого выпуска. Премия эта вычислена по чрезвычайно сложным таблицам, основанным на законе о вероятностях и предположении о более или менее многочисленном потомстве. Принимается, конечно, в расчет общественное положение, степень образованности, семейное положение и резвость характера подвергнутого «экспроприации». По мнению П. А. Оставь-Его, в течении 10-ти лет прирост вредного населения будет уменьшен на 42,2 проц., а через 100 лет меру эту, как временную, можно будет даже приостановить, так как последние экземпляры вредной расы будут уже, в некотором роде, антропологическими редкостями¹⁴.

С.Ш. Арапов¹⁵.

Воспроизведенные псевдонимные произведения Вл. Соловьева – интересное прибавление к корпусу текстов философа: прежде всего, в типологическом плане – текстов юмористических (пародия Вл. Соловьева-Арапова), а в плане содержательном – текстов, посвященных «еврейскому вопросу». Для уяснения смысла этого творческого жеста необходимо хотя бы вкратце обрисовать его ближайший контекст.

Адресат напечатанного выше письма – *Осип Константинович Нотович* (1847–1914) – достаточно известный в свое время литератор. Он писал и переводил пьесы, некоторые из которых ставились на сцене. Он написал несколько книг на философские темы, в профессиональной среде ему успеха не доставивших, поскольку легкость изложения не окупалась сколько-нибудь глубиной или интересом мысли. В рамках предлежащей публикации не представляют особенного интереса ни попытка полемики Нотовича с религиозной проповедью Льва

¹⁴ Ср.: Письмо Соловьева к Ф.Б. Гёцу лета 1887 г. – ответ на предложение организовать общественное выступление против антисемитизма: «Вы видите, что мое перо всегда готово к защите бедствующего Израиля, но то, что Вы пишете о моих “друзьях”, фантастично. Один из названных Вами, пожалуй, в устной беседе и заявит гуманные взгляды, но наверно ни одного слова в пользу Евреев не напишет и не напечатает, а другой (не хочу говорить, кто именно) почти серьезно доказывал, что всех Евреев нужно подвергнуть известной операции, которая раз навсегда отнимет у них способность к размножению! Вот Вам и коллективное заявление в пользу евреев». – Соловьев Вл.С. Письма Владимира Сергеевича Соловьева / под ред. Э.Л. Радлова. В 3 т. СПб., 1908–1911. Т. II. 1909. С. 150–151.

¹⁵ Соловьев Вл.С. Из разговора с П.Е. Оставь-Его / С.Ш. Арапов // Новости и Биржевая газета. СПб., 1891. 10 янв. (№ 10). С. 2.

Толстого¹⁶, ни его размышления о свободе воли¹⁷; напротив, стоит упомянуть реплику Нотовича на одну из работ Соловьева, весьма по-журналистски независимую по тону, но по существу незначительную¹⁸. Эта статья Нотовича многократно перепечатывалась в составе его книги, начиная с пятого издания из девяти, которые представляли собою образцы т. н. «титульного издания» – блок книги был отпечатан однажды большим тиражом, текст не менялся, не освежался от раза к разу, менялась только обложка и титульный лист, насыщенный рекламной информацией, с номером и годом нового издания¹⁹.

Наиболее памятно имя О.К. Нотовича в истории русского газетного дела. В 1873–1874 гг. он был издателем «Нового времени», с которым позднее не просто конкурировал, но неустанно враждовал. Уступив газету другому владельцу, Нотович остался в ней на некоторое время влиятельным сотрудником. В 1876 г. Нотович приобрел небольшую петербургскую газету «Новости», которую в 1890 г. соединил с другим изданием – «Биржевой газетой». Объединенная «Новости и Биржевая газета» выходила в свет до 1905 г., в двух ежедневных изданиях и с литературным приложением, правда, нерегулярным. Нотович оставался постоянным редактором газеты. Издателем обозначался либо сам Нотович, либо акционерные общества, специализировавшиеся в типографском деле и производстве бумаги²⁰. Нотович сумел поставить «большую», общероссийскую газету, по типу подобную катковским «Московским ведомостям», суворинскому «Новому времени», «Русским ведомостям». Отличительной чертой газеты Нотовича была недекларируемая, но и нескрываемая ангажированность в острейшем общественном столкновении эпохи – в «еврейском вопросе». Специальная функция «Новостей и Биржевой газеты» в системе русской периодики 1880–1890 гг. именно в том, что, в отличие от достаточно многочисленных изданий, предназначенных для собственно еврейской аудитории, газета Нотовича неуклонно ставила «еврейский вопрос» на общеимперской политической сцене. Реакция правительства была самооче-

¹⁶ Нотович О.К. Немножко философии: Софизмы и парадоксы по поводу религиозно-философских произведений графа Л.Н. Толстого / Маркизь О'Квич. СПб., 1886 (Тип. газ. «Новости»).

¹⁷ Нотович О.К. Еще немножко философии: (К вопросу о свободе воли): Софизмы и парадоксы. СПб., 1887 (Тип. газ. «Новости»).

¹⁸ Нотович О.К. Красота: По поводу статьи Вс. <Так! –НК>Соловьева. – «Вопросы философии и психологии», изд. под ред. Н.Я. Грота / Маркизь О'Квич // Новости и Биржевая газета. СПб., 1889. 21 нояб. (№ 321). С. 2–3. Фельетон – отклик на статью Вл. Соловьева «Красота в природе. Маркизь О'Квич – О.К. <Ното>вич – обычный псевдоним Нотовича.

¹⁹ Нотович О.К. Любовь: Филос.-психол. этюд. – Красота: Критико-филос. этюд / О.К. Нотович (Маркизь О'Квич); предисл. Ц. Ломброзо и Г. Ферреро; Письма к автору с Олимпа Д.Л. Мордовцева. 5-е изд. СПб., 1895. – Девятое издание книги было выпущено в свет в 1906 г. – Перепечатка статьи 1889 г. сопровождается предуведомлением: «Предлагаемый этюд написан был в 1889 г. по поводу статьи о “Красоте в природе” В.С. Соловьева, напечатанной в журнале “Вопросы философии и психологии”. Критический разбор этой статьи, заключающийся в первых двух главах этюда, послужил автору поводом к изложению своих собственных воззрений на красоту, которые читатели найдут в последних трех главах». – Указ. соч., с. 3, третья паг.

²⁰ Лисовский Н.М. Русская периодическая печать, 1703–1894 гг.: (Библиография и графические таблицы) / сост. и изд. Н.М. Лисовский. Пг., 1915. С. 68.

видна, как это явствует, например, из «Всеподданнейшего доклада Министра Внутренних Дел» по Главному Управлению по делам печати:

О втором предостережении газете «Новости»

Между наиболее распространенными в публике периодическими изданиями газета «Новости», редактируемая евреем Нотовичем, особенно отличается своим вредным направлением. Если она настолько осторожна, что нельзя встретить в ней явно дерзких статей, то тем не менее яд, изо дня в день распространяемый ею, причиняет не мало зла. В сущности это исключительно орган еврейский, непрерывно сообщающий ложные сведения о бедственном будто бы положении единоверцев редактора Нотовича и тем самым порождающий недовольство и смуту в среде еврейского населения. Наиболее яркое доказательство этого представили «Новости»; когда по поводу адреса в пользу евреев, задуманного бывшим Московским профессором Соловьевым, с ожесточением набрасывались на все русское общество, не сочувствовавшее этой нелепой затее, обвиняя его в кровожадности и человеконенавистничестве. Наряду с этим означенная газета, усвоив себе космополитические воззрения и теории фальшивого либерализма, относится с озлоблением ко всякому проявлению истинного национального чувства и самое слово «патриотизм» видимо считается ею чем-то предосудительным; неоднократно высказывала она, что гуманность и справедливость совершенно несовместимы с государственной точкой зрения. Политическая ее программа сводится к проповеди о необходимости самого широкого самоуправления для России; вследствие того, не решаясь открыто порицать реформы последних лет, имевшие целью упорядочить это самоуправление, «Новости» довольствуются тем, что тщательно оглашают мелкие и случайные факты, которые, по мнению их, должны набросить на совершаемые преобразования неблагоприятную тень.

Ввиду изложенного, согласно заключению Совета Главного управления по делам печати, признал необходимым объявить газете «Новости» второе <слово «второе» подчеркнуто красным карандашом – НК> предостережение в лице издателя-редактора Кандидата прав Осипа Нотовича.

О таком моем распоряжении долгом поставляю довести до ВЫСОЧАЙШЕГО ВАШЕГО ИМПЕРАТОРСКОГО ВЕЛИЧЕСТВА сведения.

Статс-секретарь Дурново
20^{го} Марта 1891 года²¹.

Хронологически события, составляющие предмет подлежащей публикации, опережают, собственно, подготавливают этот документ, но нам он необхо-

²¹ РГИА. – Ф. 776.1.27 – Л. 3 и об. Резолюция Государя (синий карандаш): «Очень хорошо»; тут же скрепа И.Н. Дурново: «20 марта 1891 г.» – Л. 3. Официальная публикация предостережения: Правительственный вестник. СПб., 1891. 21 марта (№ 64). С. 1. См. также: Правительственный вестник / без подп. // Гражданин. СПб., 1891. 22 марта (№ 81). С. 3. – Ср.: Левитина В.Б. ...и еврей – моя кровь: (Еврейская драма – русская сцена) / Виктория Левитина. М., 1991. С. 63.

дим сейчас, поскольку в обоснование предлагаемой меры министр указывает на позицию, занятую газетой Нотовича по отношению к «Протесту против антисемитического движения в печати», подготовленному Соловьевым и ставшему достоянием гласности еще в 1890 г. (см. выше, сноску 3). Для нашей темы важно то, что в глазах власти и Высшей власти именно Владимир Соловьев определяет лицо газеты О.К. Нотовича, усвоившей «космополитические воззрения и теории фальшивого либерализма».

Возможность сотрудничества с Нотовичем представлялась для Соловьева желательной, вероятно, уже во второй половине 1880-х гг., когда он выходит из круга православной и славянофильской журналистики и устанавливает новые для себя каналы связи с публикой. К этому сотрудничеству стремился привлечь Соловьева упомянутый в напечатанном выше письме Ф.Б. Гец. Летом 1887 г. философ писал ему: «Спешу ответить Вам, что с удовольствием исполню Ваше желание – написать для “Новостей” статью по еврейскому вопросу. Против “Новостей” я ничего не имею»²². Во исполнение обещания Соловьевым была написана статья «Грехи России», более того, эта статья должна была стать началом целого цикла, к продолжению которого имелись уже черновики. Однако О.К. Нотович и первую работу печатать отказался, скорее всего убоявшись цензурного преследования²³. 10 ноября 1887 г. Соловьев говорил в письме к Ф.Б. Гецу: «Очень сожалею и негодую, что Вам

Заметим, составление и распространение воззвания Соловьевым не составляло секрета, однако, не представленное в публичном пространстве и формально никак не связанное с газетой, это предприятие не могло быть вменено изданию, почему в официальной мотивации цензурного предостережения Соловьев не упомянут:

Распоряжение Министра Внутренних Дел.

20-го марта 1891 года

Принимая в соображение, что «Новости и Биржевая Газета» старается постоянно изображать положение еврейского населения в ложном свете и таким образом без всякого повода возбуждает недовольство в его среде; что означенная газета относится враждебно ко всякому проявлению русского национального чувства, а к различным мероприятиям Правительства с точки зрения фальшивого либерализма; что такое явно вредное направление ее выразилось, между прочим, в целом ряде статей, посвященных полемике по еврейскому вопросу, а также в статье № 39 «Литература и жизнь» и в других Министр Внутренних Дел, на основании ст. 144 уст. «авг» ценз. «урнго», св. «од» зак. «онов» т. «ом» XIV (изд. «ание» 1886 г.), и согласно заключению совета Главного Управления по делам печати, определил: объявить газете «Новости и Биржевая Газета» второе предостережение в лице издателя-редактора, кандидата прав Осипа Нотовича. – Упомянута статья: Соловьев Е.А. Литература и жизнь / П. Скриба // Новости и Биржевая Газета. СПб., 1891. 6 февр. (№ 39). С. 2. – Е.А. Соловьев резко противопоставляет высокую общественную и личную этику шестидесятников (Н.В. Шелгунова, Д.И. Писарева и т. п.) глубокой безнравственности современных «притких господ» патриотов, «ежеминутно стоящих на страже интересов своей родины». В качестве последних Е.А. Соловьев называет поименно лишь двух – Н.Н. Страхова и Д.И. Иловайского. Следует заметить, что в выборе обличаемых он зависит от Вл.С. Соловьева, чья грубая полемика со Страховым и многонедельная кампания в газете Нотовича против Иловайского (см. выше, сноски 8 и 9) легитимировала в глазах молодого критика его адресный пафос.

²² Соловьев Вл.С. Письма Владимира Сергеевича Соловьева / под ред. Э.Л. Радлова. В 3 т. СПб., 1908–1911. Т. II. 1909. С. 150.

²³ Там же. С. 150, 191, 152, 153.

приходится до сих пор возиться с вокабулами вследствие бесправия еврейства. Но, как Вы теперь вероятно убедились, мое негодование должно таиться в глубине моего сердца, так как даже г. Нотович находит неудобным печатное его выражение»²⁴, – сотрудничество не состоялось, вернее, было отложено. Для создания и поддержания образа «большой», общероссийской газеты О.К. Нотовичу требовались «подписи», публикации писателей с «именем», физического слияния двух газет в одну было недостаточно. Владимир Соловьев к 1890 г., году соединения заголовков «Новости» и «Биржевая газета», по всем статьям был более чем желанным сотрудником. Реальное и продуктивное знакомство Соловьева с Нотовичем относится к началу 1890 г., как видно из первого нам известного письма философа и публициста к редактору²⁵. Перепечатанные выше материалы – второе и третье выступление Владимира Соловьева в газете О.К. Нотовича.

Интервьюировавший П.Е. Астафьева *Сергей Федорович Шарапов* (1855–1911) – публицист, общественный деятель, предприниматель²⁶. Издатель и редактор целого ряда газет и журналов славянофильского направления («Русское дело», «Русский труд»), зачастую вызывавших правительственное неудовольствие, вплоть до самых цензурных прещений – газета «Русское дело» была закрыта.

Отношения с Шараповым завязались у Соловьева рано, в ту пору, когда философ был еще многообещающим публицистом славянофильского лагеря²⁷. Эволюция взглядов Соловьева-публициста в сторону филокатоличества и либерализма вызвала резкую критику Шарапова, на которую Соловьев реагировал, по своему обыкновению, страстным поношением: «Конечно этот прохвост, у которого под всяким делом скрывается воровство и шантаж, не дождется, во веки веков, чтобы я ему отвечал, или даже назвал его благородное имя в печати», – писал он А.С. Суворину²⁸. Как бы то ни было, Соловьев не

²⁴ Соловьев Вл.С. Письма Владимира Сергеевича Соловьева / под ред. Э.Л. Радлова. В 3 т. СПб., 1908–1911 (Тип. т-ва «Общественная польза»). Т. II. 1909. С. 153.

²⁵ Из неизданного и несобранного Владимира Соловьева: Письмо О.К. Нотовичу, 28 (?) февраля 1890 г. – Тип византийца XI века / публ. Н.В. Котрелева // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 25. С. 61.

²⁶ В последние годы предпринимаются попытки восстановления памяти об этом видном в свое время литераторе, облегчается доступ к некоторым его текстам (см., например: Шарапов Сергей. Россия будущего / сост., предисл., примеч., именной словарь А.Д. Каплина; отв. ред. О.А. Платонов. М., 2011; специально о Вл. Соловьёве – с. 256–264), его наследие привлекает внимание историков: Сарычев Я.В. В.В. Розанов: логика творческого становления: (1880–1890-е годы). Воронеж, 2006. С. 177–257; Катасонов В.Ю. Русская социологическая мысль на рубеже XIX–XX веков. К. Леонтьев, Л. Тихомиров, В. Соловьёв, С. Булгаков, С. Шарапов / отв. ред. Н.Н. Бойко. М., 2015. С. 391–456. Особо следует отметить случаи расширения источниковой базы наших знаний о будто бы второстепенных исторических деятелях – Мандрика Ю.Л. Н.М. Чукмалдин и С.Ф. Шарапов // Вторые Чукмалдинские чтения: Книга как памятник культуры: тезисы науч.-практ. конф. (Тюмень, 23–24 ноября 2011 г.). Тюмень: Титул, 2001. С. 57–67; Переписка И.С. Аксакова и С.Ф. Шарапова (1883–1886) / (вступ. ст., подгот. текста и коммент. О.Л. Фетисенко) // Русская литература. СПб., 2005. № 1. С. 149–179.

²⁷ См., в частности: Фетисенко О. Вл. Соловьёв в «Голосе Москвы»: (Новые материалы) // Вечное и преходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьёва: Материалы междунар. науч.-конф. 14–15 февраля 2003 года. СПб., 2003. С. 388–395.

забрал у Шарапов свою статью «Что требуется от русской партии?». Шарапов напечатал этот определенно критичный по отношению к гражданской и церковной власти текст²⁹. Соловьев воспринимается еще как теоретик – хотя и находящийся во «внутренней оппозиции» – славянофильской, в широком смысле слова, «русской, партии». Статья была важна и для Соловьева, позднее он включил ее в свою важнейшую книгу³⁰, однако, когда Шарапов выпустил ее в свет, избегая цензурные препоны, Соловьев остался крайне недоволен – жалуюсь на всевозможные беды, его пронзавшие, он писал брату: «Пятая пика <...>, или лучше сказать – из навоза вынутый кол. С.Ф. Шарапов напечатал в своем сборнике мою статью (мною забытую), весьма способную рассердить Победоносцева и отразиться на судьбах моей книги» (Соловьев надеялся, что его напечатанная в Загребе книга «История и будущность теократии» будет разрешена к распространению в России)³¹. Ни эта история, однако, ни дальней-

²⁸ См.: Письма русских писателей к А.С. Суворину / подгот. к печ. Д.И. Абрамович. Л., 1927. С. 174–175. Письмо написано в конце октября – не позднее 2 ноября 1886 г.

²⁹ См.: Московский сборник из произведений М.Д. Скобелева, И.С. Аксакова, В.С. Соловьева, О.Ф. Миллера, А.А. Киреева, А.М. Кояловича, П.И. Аристова и др. / под ред. Сергея Шарапова. М., 1887. С. 46–53. Отметим уведомление «От редактора: “Московский Сборник” издается, как естественное дополнение к “Русскому Делу”. В него вошли статьи, которые по разным причинам не могли быть напечатаны в “Русском Деле” до 1-го ноября 1886 г., как известно, состоявшем под предварительной цензурой, а с 19 декабря приостановленном г. министром внутренних дел на 3 месяца» (Там же. С. VII). Между прочим, сборник был выпущен в свет с цензурным изъятием с. 1–5, содержащих письма М.Д. Скобелева (см.: Дар Губара: Каталог собрания Павла Викентьевича Губара в музеях и библиотеках России / авт.-сост. Н.И. Михайлова, Е.А. Усова. М., 2006. С. 121 (№ 1025)).

³⁰ Соловьев Вл.С. Национальный вопрос в России. Изд. 2-е, доп. СПб., 1888. С. 103–112; Национальный вопрос в России. СПб., 1891. Вып. 1. Изд. 3.

³¹ Соловьев Вл.С. Письма / под ред. Э.Л. Радлова. Пб.: 1923. С. 109. Подробно историю публикации статьи у Шарапова Соловьев изложил в письме к А.Ф. Аксаковой, написанном, кажется, в тот же день, что и письмо к брату: «... письмо Ваше удивило и огорчило меня вдвойне: во-первых, известием, что Ш.<арапов> напечатал (без моего разрешения) мою статью; а во-вторых, тем что Вы, сами пострадавшие от бесцеремонности этого почтенного человека, не предположили, что и я сделался жертвою той же бесцеремонности. А именно так и было. В прошлом году, когда он только что начинал свой журнал, и когда его характер еще не выяснился (для меня, по крайней мере), я дал ему маленькую статью, которую Суворин побоялся напечатать в «Новом Времени». Но и Ш.<арапов>, который в то время ухаживал за Победоносцевым, сказал, что эта статья может ему повредить и что он мне ее пришлет обратно. А я тогда уезжал за границу и, вернувшись, был уверен, что рукопись была прислана и валяется где-нибудь в хаосе моих бумаг. Затем Ш.<арапов> стал печатать самые фантастические ругательства на меня, и хотя я видел, несмотря на это, свое имя в объявлениях о будущем сборнике, но я почитал это за простую рекламу и только изумлялся наглости человека. Но вот эта наглость оказалась еще изумительнее, чем я мог предполагать. – Помимо неприятной литературной солидарности с Ш.<араповым>, напечатание этой статьи где бы то ни было для меня неудобно в настоящее время, ибо если П.<обедоносцев> (который читает все, кроме серьезного) ее прочтет, то это может повредить моей книге, с которой и без того что-то случилось. Она вышла в конце Апреля, а до сих пор ни один экземпляр еще никем не получен» (РГАЛИ. Ф. 10.2.36. Л. 55–56). См. также письмо Соловьева к канонику Ф. Рачки – Strémooukhoff D. Vladimir Solovjev et son oeuvre messianique. Paris, 1935. P. 301–302).

шие критические выпады в печати³² не порвали, как кажется, личных отношений Соловьёва и Шарапова³³.

Главный осмеянный, *Петр Евгеньевич Астафьев* (1846–1893) – философ и публицист. Философские его интересы лежали по преимуществу в области психологии, как публицист он ориентировался на славянофильскую систему взглядов. Астафьев был весьма заметен среди московских интеллектуалов, в частности, был значимой фигурой в окружении К.Н. Леонтьева. Сведения о его связях с Вл. Соловьёвым обрывочны, но несомненно, что их общение иногда бывало достаточно близким. Так, Соловьёв мог доверительно отвечать на ключевой вопрос о смысле его проповеди, о чем во всех публичных выступлениях умалчивал: «Астафьев еще в <18>83 году рассказывал мне, – передавал К.Н. Леонтьев, – следующее. – Он спросил у Вл<адимира> Серг<еевича>: “что такое будет у Вас в вашем предполагаемом третьем отделении, в *Теўргии*? (Теософия, Теократия, Теўргия; Богомудрие (Крит<ика>отвл<еченных> начал; Боговластие; Бого-творчество). Соловьёв отвечал, например>: “Там будет *о семи Таинствах*, под влиянием которых, после примирения Церквей, весь мир переродится не только нравственно, но и физически и эстетически”»³⁴. Исследование взаимоотношений Вл. Соловьёва с П.Е. Астафьевым, хотя бы как эпизода культурной – философской и газетно-журнальной – жизни Москвы, есть специальная задача будущего. Ограничимся лишь указанием на тот факт, что замысел, первоначальная проработка и крушение плана большой, трехсторонней – П.Е. Астафьев–К.Н. Леонтьев–Вл.С. Соловьёв – дискуссии по национальному вопросу относится именно ко времени, затрагиваемому предложенной публикацией. Спор был задуман Леонтьевым в ответ на обидное для него лично выступление Астафьева. Соловьёву отводилась роль суперарбитра, но и участника, он первоначально согласился на это, но неожиданно отказался от участия, что похоронило весь замысел³⁵.

Рассуждения П.Е. Астафьева вызвали недоуменную реплику церковного издания. Резюмировав собственно психологический «портрет» еврея в обрисов-

³² См., например: Шарапов С.Ф. «Русская идея» (По поводу брошюры «L'idée russe» г. Вл. Соловьёва) // Русское дело. М., 1888. 20 авг. (№ 34). С. 1–2.

³³ Ср., например: свидетельство Шарапова об отношении Соловьёва к его еженедельнику «Русский труд» (при том что демаркационная линия неуклонно обозначена): «Я обращаю внимание на этот факт < “что Евреи высаживают потихоньку нас, хозяев Земли Русской, отовсюду”>, а также на то, что самый этот вопрос замалчивают, что говорить о нем считается нелиберальным. Вл.С. Соловьёв, например, просил мне как-то передать, что он очень ценит “Русский Труд”, но писать там ничего не будет, пока я сею национальную вражду, возбуждаю против Евреев» (см.: Шарапов С.Ф. По душе. LXXXII / Сергей Шарапов // Русский Труд. СПб., 1899. № 16–17. С. 22. – «Русский труд» издавался с 1897 г., к этому времени относится и отзыв Соловьёва о газете).

³⁴ «Преимство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. О.Л. Фетисенко. СПб. С. 270. (Приложение к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: в 12 т. Кн. 1).

³⁵ Там же. С. 238, 242, 251, 253, 281, 303, 312, 314 (отсылаю к документам с датами от октября 1890 до апреля 1891 года; о резком и окончательном выходе Соловьёва из предприятия он уведомил Леонтьева 18 марта 1891 г. – см. с. 303). Наиболее полное и документированное изложение истории: Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. СПб., 2009. Т. 8, кн. 2 / подгот. текстов и коммент., сост. В.А. Котельников, О.Л. Фетисенко. С. 57–179, 1229–1289 и др.

ке Volkspychologie Астафьева, «Церковный вестник» предостерегал: «Соответственно своему взгляду автор также смотрит и на евреев, принявших крещение. Еврей-христианин, говорит он, в психическом отношении тоже самое, что вообще еврей, но, как христианин, он делается совершенно неуязвимым. Ставя последнее положение на историческую почву, едва ли можно с ним согласиться. Разве первоначальное христианское общество образовалось не из евреев? Разве христианство и его идеалы не перерождают духовно людей? Нам кажется, что вопрос о принятии евреями христианства можно и должно рассматривать не столько с психологической точки, сколько со стороны глубины и искренности убеждения принимающего христианство. Иначе мы до того запутаемся, дойдем до таких выводов, что в нас самих не видно будет христиан»³⁶.

Уже на следующий день это разумное замечание, тем более что оно исходило из источника официозного, было подхвачено газетой О.К. Нотовича:

Смехотворная «теория» новоявленного «философа из Сивцева вражка». Астафьева, так блистательно интерпретированная г. Шараповым на страницах «Нового времени», обратила на себя внимание и «Церковного Вестника».

Приведа нелепую мысль г. Астафьева, что «еврей-христианин в психическом отношении то же самое, что вообще еврей, но как христианин делается неуязвимым», «Церковный Вестник» от себя замечает:

Ставя последнее положение на историческую почву, едва ли можно с ним согласиться. Разве первоначальное христианское общество образовалось не из евреев? Разве христианство и его идеалы не перерождают духовно людей? Нам кажется, – говорит газета, – что вопрос о принятии евреями христианства можно и должно рассматривать не столько с психологической точки зрения, сколько со стороны глубины и искренности убеждения принимающего христианство. Иначе мы до того запутаемся, дойдем до таких выводов, что в нас самих не видно будет христиан.

Вразумительно!³⁷

Заметим, что причиной отказа Соловьева стала его ссора по «еврейскому вопросу» с ближайшим другом, кн. Д.Н. Цертелевым (с. 1248–1249). Маловероятно, что Астафьев не знал, кто стоит за криптонимными выступлениями «Новостей» против него, но, как бы то ни было, он был среди тех, кто рекомендовал 24 января 1891 г. Соловьева в почетные члены Московского Психологического общества (Соловьев был избран 21 голосом против 3)(см.: Психологическое Общество. I. Закрытое заседание 24 января 1891 г. // Вопросы философии и психологии. М., 1891. № 3 (Кн. 7). С. 142, паг. отд. «Приложения». Сколько-нибудь детальное выяснение отношений Вл. Соловьева и П.Е. Астафьева – актуальная задача (см. в этой связи работу, усматривающую известные схождения в теоретических построениях двух философов: Прасолов М.А. К последней достоверности: В.С. Соловьев и П.Е. Астафьев о субъекте как метафизическом принципе // Sredonew: Теоретический журнал. СПб., 2004. № 3. С. 49–59).

³⁶ См.: Мнения печати ... Евреи с психологической точки зрения. – Можно ли рассматривать с той же точки зрения и принятие ими христианства? / без подп. // Церковный вестник, издаваемый при С.-Петербургской Духовной академии. СПб., 1891. 10 янв. (№ 2). С. 20.

³⁷ См.: Русская печать / без подп. // Новости и биржевая газета. СПб., 1891. 11 янв. (№ 11). С. 2 (Цитата из «Церковного вестника» в газете, как обычно в таких случаях, набрана более мелким кеглем, по сравнению с основным текстом заметки).

Я предполагаю, что этот небольшой полемический текст (но энергичный и эффектный) принадлежит Вл. Соловьёву. По ходу дальнейшей публикации материалов ежедневной полемики «Новостей и Биржевой газеты», связанных участием в ней философа-публициста, мы увидим, что подобные анонимные выступления уже по содержанию своему не могут принадлежать никому, кроме Вл. Соловьёва, и тогда сама плотность их ряда уже окажется серьезным доводом в пользу моей атрибуции. Сейчас же ограничимся только заявлением склонности приписать приведенный текст Вл. Соловьёву, отложив на более поздний час развитие аргументации.

12-го января и «Новое время» присоединилось к полемике. Газета привела все тот же абзац из «Церковного вестника» (с грубой опечаткой, впрочем нас не интересующей): «Ставя последнее положение на историческую почву, едва ли можно с ним согласиться. Разве первоначальное христианское общество образовалось не из евреев? Разве христианство и его идеалы не порождают <так – *Н.К.*> духовно людей? Нам кажется, что вопрос о принятии евреями христианства можно и должно рассматривать не столько с психологической точки, сколько со стороны глубины и искренности убеждения принимающего христианство». От себя «Новое время» присовокупило: «К сожалению, однако, надо признать, что большинство евреев принимают христианство исключительно ради практических выгод, сопряженных с таким переходом, и потому “о глубине и искренности убеждения” неопита тут нечего толковать. Нельзя, стало быть, рассчитывать в этом случае и на нравственное влияние идеалов христианства. Теперешние евреи, переходящие в христианство, вовсе не Савлы, уразумевшие истину»³⁸.

«Новости и Биржевая газета» не упомянула, но и полемика с «Церковным вестником» не педалирована. Скорее всего, эта реплика «Нового времени» представляет собою простое возражение «по факту» «Новостям», и цитата, с опущением одной фразы, взята именно из «Новостей», а не из церковного официоза³⁹.

³⁸ См.: Среди газет и журналов / без подп. // Новое время. СПб., 1891. 12 янв. (№ 5342). С. 3.

³⁹ Цель публикации – восполнение корпуса текстов Вл. Соловьёва в контексте формально обозначенных межтекстовых связей, поэтому в нашу задачу не может войти обзор или анализ всей газетно-журнальной дискуссии, возникшей в связи с публикацией интервью П.Е. Астафьева. Ограничимся освещением позиции самого виновника «великолепия в “Новом Времени”», спровоцировавшего соловьевскую «экзакуцию». Астафьев, несомненно, чувствует себя обязанным закрыть самую возможность понимания его заявления в ключе практических выводов, которые настойчиво предлагал ему С.Ф. Шарапов. В петербургской газете «Русская жизнь» он поместил несколько статей, фундирующих в историко-социологическом плане его взгляд на «еврейский вопрос», а перепечатку статей в книге сопроводил предисловием, где возвращался к первопричине всей полемики и, в частности, говорил: «Вполне признавая глубокую, жизненнейшую важность выдвинутого последним временем на очередь “еврейского вопроса”, и составив себе совершенно определенный взгляд на него, в связи с моим общим понятием о роли и значении представительницы социального начала, буржуазии, во всей новой Европейской истории, я не располагал однако высказывать этот взгляд печатно. И ждал, чтобы более меня компетентные в вопросах политической жизни, ближе с ними знакомые, высказали этот взгляд, представлявшийся мне единственно-возможным, идейным и справедливым, без сентиментальности, более основательно и авторитетно, чем мог это сделать я. Себе я предоставлял только высказаться, при случае, о психологической сто-

Не псевдонимный полемический выпад Соловьева-публициста против Астафьева и Шарапова, а именно соловьевская карикатура вызвала реакцию крайне-правого «Гражданина», для которого «еврейский вопрос» был едва ли не наи-

роне вопроса, той стороне его, в оценке которой имею основание считать себя не столь беспомощным и дурно-вооруженным, как в обсуждении вопроса чисто-политического. Этот случай и представился мне, когда г. Шарапов ко мне, как профессиональному психологу, обратился с вопросом, в чем я вижу и чем себе объясняю психологические особенности еврейского характера. С удовольствием удовлетворив его желание (не для того же я двадцать лет занимаюсь философией и психологиею, чтобы держать в секрете добытые мною, верные или неверные, выводы!?), я ничего не имел и против напечатания им, в извлечении, разговора его со мною об этом предмете. В «Новом Времени» от 3-го января 1891 года и появился отчет г. Шарапова об этом разговоре. Этот краткий отчет, в котором психологическая сторона моего взгляда на еврейство передана г. Шараповым с почти безупречною точностью, вызвал в печати много и сочувственных моей мысли и враждебных ей откликов. К сожалению – и сочувствие и негодование относились не к верно переданной моим собеседником, психологической части нашего разговора, а к практическим и политическим выводам из моего взгляда, – выводам, которые и моим собеседником и читателями его отчета могли только предполагаться, так как я сам их и не высказывал и даже совершенно определенно отказался высказать моему собеседнику. В этих предполагаемых выводах из моего взгляда было высказано столько недоразумений, столько безыдейной страсти и столько неосновательных и грубокорыстных притязаний с другой, что я считал себя уже не вправе долее воздерживаться от разъяснения недоумений, к которым невольно дал повод. Вот что вызвало и мои письма «Еврейство и Россия»; – письма, в которых я стараюсь объяснить роль еврейства в современной жизни, как роль наиболее законченного, последовательного и характерного представителя жизненных начал и стремлений чисто-социальной, но негосударственной и ненациональной буржуазии, так всесторонне и решительно повлиявшей на ход новой Европейской истории. В этом для меня и весь смысл вопроса и его решение.

Выпуская снова в свет эти письма, я думаю, что выяснению их задачи и повода может только содействовать перепечатка здесь, из «Нового Времени» первой, психологической части сообщения г. Шарапова о его разговоре со мною. В изложении этой части я изменяю только два-три слова, которыми мой собеседник не вполне точно или удачно передал первоначально мои мысли». (Далее следует воспроизведение текста первой части интервью, действительно практически не отличного от публикации в «Новом времени»). См.: Астафьев П.Е. Из итогов века: С приложением писем «Еврейство и Россия» / П.Е. Астафьев; изд. М.И. Астафьевой. М., 1891 (Тип. П.Е. Астафьева). С. II–IV; см. также с. 95–96, где Астафьев не только разъясняет мысли своей беседы с Шараповым, но и возвращается к ее тексту. – Независимо от того, знал ли Астафьев о соловьевском авторстве двух реплик на его интервью, целесообразно предположить, что заглавие цикла его статей «Еврейство и Россия» полемически подразумевало заглавие важнейшего выступления Вл. Соловьева – брошюры «Еврейство и христианский вопрос» (М., 1884). Астафьев сводил «космополитический», общехристианский вопрос к проблеме одного, своего государства. Заметим также, что Астафьев, несомненно, торопился с выпуском своей брошюры – то ли ради оправдания, то ли для того, чтобы не выпасть из злобы дня: предисловие к ней помечено 5 апреля 1891 г., а цензурой брошюра была разрешена 13 апреля, причем цензурное разрешение пропечатано на весьма непривычном месте – на с. 117, при конце последнего «письма» (обычно его приводили на обороте титульного листа, на последней странице книги, на обложке – в позиции привилегированной, смотровой); предисловие к книге целиком посвящено именно интервью и письмам, оправдывает их перепечатку; набор оглавления столь пестр, что складывается впечатление, что сведения о «письмах» припечатывались вдогонку к сведениям об основной части брошюры.

важнейшей темой общественной злобы дня. Сначала газета поместила достаточно внимательное изложение вышеприведенного интервью сразу после его появления в «Новом времени»⁴⁰. Через три дня «Гражданин» находит, что наблюдения Астафьева подтверждаются наглядным изменением баланса христианского и еврейского населения в Польше, и особенно в Варшаве (статистические данные взяты из свежей статьи в «Новом времени»)⁴¹. Несколько дней спустя последовала попытка посмеяться над выступлением «Новостей»: «Сегодня четверг, но две наши газеты – “Новое Время” и “Новости” – острят совсем по-воскресному. “Новости” изливают свое остроумие в пародии, служащей якобы ответом на упомянутую на-днях нами беседу П.Е. Астафьева, причем вся соль пародии сводится на переделку из фамилии Астафьева – Оставь-Его. “Следя с неусыпным вниманием, за всеми вопросами, интересующими современное русское общество, я припомнил мой недавний разговор с одним из крупнейших представителей философской мысли в России, бывшим квартальным надзирателем Петром Евдокимовичем Оставь-Его”. И так далее... Форма ответа для столичной, да еще “европейской”, газеты, как будто бы и не подходящая»⁴². Беззубая ирония «Гражданина», не выходящая из пошлого обихода тогдашней журналистики, без сомнения, не вызвала бы никакой реакции – ни Соловьева, ни «общественной». Но еще несколько дней спустя маскированный пародист получил острый укол:

По поводу армянского вопроса

I.

Печатное слово есть обоюдоострое оружие – аксиома, которой, надеюсь, никто не станет отрицать. Если печатным словом у нас позволительно злоупотреблять в каких-либо мелких случаях, касающихся мелких счетов и делишек, то нельзя допустить того же в более или менее важных случаях, затрагивающих вопросы, требующие беспристрастного и зрелого обсуждения. И сколько известно, ни один руководитель печатного слова, сколько-нибудь уважающий себя и свой орган, не отступает от этого правила.

Чем важнее вопрос, затрагиваемый печатью, тем серьезнее должен быть способ его разрешения. Если же кому «не под силу» разрешать подобные вопросы, тому лучше и не браться за них и заниматься обычным разведением гешефтмастерства; оно и под силу, и по вкусу. А разбирая дело вкривь и вкось, не будучи посвящена в суть его, извращая факты, печать может только вводить общество в заблуждение и вызвать крайне нежелательные последствия, диамет-

⁴⁰ См.: Столичная печать / без подп. // Гражданин. СПб., 1891. 4 янв. (№ 4). С. 2.

⁴¹ См.: Столичная печать / без подп. // Гражданин. СПб., 1891. 7 янв. (№ 7). С. 2–3. «Гражданин» ссылается на газету, с которой постоянно находится в полемике (чаще всего, вероятно, наигранной ради стимуляции читательского интереса) – см.: Общественная роль еврейства в цифрах / без подп. // Новое время. СПб., 1891. 6 янв. (№ 5336). С. 1–2. При этом газета кн. В.П. Мещерского указывала и фактографический источник «Нового времени», опиравшегося на «длинный ряд статей, озаглавленных “Евреи и поляки” и печатавшихся в “Русском Деле” <издания С. Ф. Шарапова – Н.К.> 1888 года».

⁴² См.: Столичная печать / без подп. // Гражданин. СПб., 1891. 11 янв. (№ 7). С. 2.

рально противоположные тем, которые должны бы иметь место в общей гармонии интересов государства и общества.

Скажите, читатель, Бога ради, что за ахинею понесли «Новости», в № 10, в «разговоре с отставным квартальным надзирателем», по поводу так называемого «армянского вопроса». И по форме изложения, и по содержанию, это не есть статья, сколько-нибудь выдерживающая литературную критику. Шутовство, да и только. Шута же разыгрывать в печати не приходится, а тем более под благонамеренным видом разрешения такого серьезного вопроса, как вопрос, касающийся целой почтенной народности, давшей государству не мало полезных деятелей, подвизавшихся и ныне с честью на поприще военной и гражданской службы.

Понятно, почему автор свою белиберду вложил в уста квартального надзирателя. Этим он желал, конечно, оставить за собою путь к отступлению. Иначе чем объяснить такие недостойные отзывы о великом русском народе, интересам которого будто посвящена названная статья, как: «борьба с армянином нам совершенно не под силу; все наши национальные силы перед армянством ничтожны; мы перед ним раса беззащитная» и т. п., или предлагаемые автором тамерлановские способы разрешения армянского вопроса, путем истребления целого народа, под туманным, не всем понятным иностранным словом «экспроприация», – должно быть и самому автору совестно назвать свою меру простым, ясным словом.

По шутовскому проекту «квартального надзирателя», в течении 10 лет прирост вредного (т. е. армянского) населения будет уменьшен на 42,2 проц., а через 100 лет меру эту, как временную, можно будет даже приостановить, так как последние экземпляры вредной расы будут уже, в некотором роде, антропологическими редкостями.

И такое оскорбительное глумление над целым народом позволяет себе большая столичная газета, выступающая с громом и молнией на других, каждый раз, когда кто-нибудь заденет евреев...

Воображаю, какой гвалт подняли бы заправители «Новостей», если бы такую же меру предложили относительно евреев. «Ай-вай, гвалт!» - их крикам не было бы конца. И не из защитительных в пользу евреев статей, которыми нагромождены столбцы «Новостей», позаимствованы приведенные выше строки, унижающие добродушный народ, готовый всегда по-братски делиться своим собственным добром, и с евреем, и с армянином, и со всеми, лишь бы злом не отплачивали ему за него.

Но оставим глупости «Новостей» и перейдем к делу. Армянский вопрос действительно *назрел*, и назрел в очень серьезных размерах, и требует безотлагательного разрешения.

Прежде чем разрешить этот вопрос, необходимо уяснить себе, что такое армянский вопрос. «Новости», понаслышке, вопрос этот обобщают и относят к армянам, живущим в России. Между тем, у нас, в России, такой вопрос немислим, не может и, во всяком случае, *не должен* иметь места.

Под термином «армянский вопрос», среди интеллигентного общества принято понимать вопрос, возбужденный известными пунктами сан-стефанского и берлинского договоров относительно улучшения положения армянского народа в пределах турецкой империи, об обеспечении его от нашествия курдов и черкесов и притеснений местных турецких властей». Далее следует изложение не-

которых исторических аспектов «вопроса», шедшего от одной резни к другой и разрешившегося геноцидом 1915 г.⁴³

Кто скрылся под псевдонимом, выставленным в конце процитированной статьи, я не знаю, во всяком случае, автором не был издатель редактор газеты кн. В.П. Мещерский, судя по мемуарным фрагментам – путешествия по Армении в 1865 г. Но нельзя исключить, что именно начальные абзацы, связывающие статью с соловьевской пародией и приведенные выше, либо приписаны, либо прописаны редактором-издателем «Гражданина». Выпад был настолько чувствительный, что газета Нотовича вынуждена была оправдываться. Имея в виду плотность ряда заметок в «Новостях» января и февраля 1891 г., связанных с криптонимными публикациями Владимира Соловьева, я предполагаю, что автором их был сам философ. Вот ответ «Гражданину» по поводу «армянского вопроса»:

Читатели, конечно, помнят напечатанную несколько дней тому назад в нашей газете пародию на «разговор г. Шарапова с философом Астафьевым». Наша пародия, под заглавием: «Из разговора с П.Е. Оставь-Его», заключала в себе лишь юмористический пересказ рассуждений г-на Астафьева о евреях, в применении к армянам. Цель же пародии заключалась, конечно, в осмеянии псевдо-национальной философии г. Астафьева. Представьте же себе теперь, что «Гражданин» подвергает нашу пародию весьма серьезному разбору, выступая защитником армян против инсинуаций «Новостей»!!! Пародия, видите ли, написана с целью оклеветать армян!!! Можно ли даже вообразить себе более смехотворный пример газетного донкихотства? Нет, «Гражданин» положительно – сумасшедший дом!⁴⁴

Ответ Соловьева как бы не замечает, в чем суть возмущения реакционной газеты. Как очевидно из текста «Гражданина», он опознает в соловьевском материале именно пародию, юмористику: «Шутовство, да и только». «Новостям» вменяется не жанр, а неуместность жанра в данном случае и пространстве, при этом обвиняется автор «Новостей и Биржевой газеты» в смехе ради смеха, ибо тема его выступления – всего лишь предлог: «Шута же разыгрывать в печати не приходится, а тем более под благонамеренным видом разрешения такого серьезного вопроса, как вопрос, касающийся целой почтенной народности, давшей государству не мало полезных деятелей, подвизающихся и ныне с честью на поприще военной и гражданской службы».

Более того, автор газеты кн. Мещерского даже и поддерживает, там, где ему выгодно, игру Соловьева: он будто бы принимает за чистую монету образ полицейского, как носителя философской мысли, и вместо того, чтобы заявить об очернении законной власти, выставляет кварталного, по обиходному, чтобы не сказать пошлomu, клише, злонамеренным идиотом (всесветный, «вечный образ» полицейс-

⁴³ См.: Столичная печать / X. // Гражданин. СПб., 1891. 16 янв. (№ 16). С. 1–2. Статья имела продолжение, к соловьевскому выступлению сколько-нибудь определенного отношения не имевшее. См. там же. 17 янв. (№ 17). С. 1; 18 янв. (№ 18). С. 1–2 (Подпись стоит только в конце третьей части статьи, первые две части даны без подписи).

⁴⁴ См.: Русская печать / без подп. // Новости и Биржевая газета. СПб., 1891. 17 янв. (№ 17). С. 2.

кого, жандарма, мента и т. д.): «Понятно, почему автор свою белиберду вложил в уста квартального надзирателя. Этим он желал, конечно, оставить за собою путь к отступлению. Иначе чем объяснить такие недостойные отзывы о великом русском народе, интересам которого будто посвящена названная статья...». Несомненно, пародист из «Новостей», превращая инспектора Катковского лица в квартального надзирателя, рассчитывал на оживление в читательском сознании тех черт «вечного образа», которые делают его представителем «живой власти». А оппонент из «Гражданина» этого заметить не хочет, он обращает против пародиста еще не институализированный закон политкорректности. И Соловьев вынужден апеллировать к презумпции абсолютной неподсудности юмора, тотальной иронии⁴⁵.

⁴⁵ Не может вызвать возражений сближение соответствующих деталей приведенной выше соловьевской пародии с обращением к ходячему образу носатых лиц «кавказской национальности» в шуточной мистерии Владимира Соловьева «Белая Лилия»:

ЯВЛЕНИЕ ТРЕТЬЕ

Входят Галактея и Халдей

Галактея

<...>

(Смотрит на него пристально.)

А знаете, у вас очень красивый нос, – я прежде и не замечала.

<...> Скажите, вы не итальянец?

(в сторону)

Боже, какой у него красивый нос!

Халдей

Нет, я не итальянец, но могу заменить его с успехом.

Галактея

Впрочем, я и забыла, что вы Халдей.

Халдей

О, это не более как каламбур судьбы.

Галактея

<...> Но какая же ваша нация?

Халдей

Это страшная тайна. А впрочем...

(Говорит ей на ухо)

Я – грузин!

Галактея

(вне себя от восторга)

Грузин!!

(Прыгает и бьет в ладоши.)

Он – грузин, он – грузин!

Халдей

(самодовольно)

Я – грузин, я – грузин!

Это знаю я один.

Галактея

(в экстазе)

Он – грузин, он – грузин!

Это знает он один!..

Берут друг друга за руки и поспешно убегают.

(Соловьев Вл.С. Стихотворения и шуточные пьесы // Владимир Соловьев / вступ. ст., сост. и примеч. З.Г. Минц. Л. : Сов. писатель, 1974. С. 217–219.)

ПРИЛОЖЕНИЕ

Осмелимся добавить в список материалов, которые мы приписываем авторству Владимира Соловьева еще один, отдавая себе отчет в том, что атрибуция Соловьёву может показаться читателю весьма ненадежной. В самом деле, отнести его к соловьёвским текстам можно лишь потому, что он находится в плотном ряду однотемных псевдонимных и анонимных произведений философа-публициста, появившихся в результате его сотрудничества в газете О.К. Нотовича. Этот текст, лишенный, практически, авторского соловьёвского слова, является, тем не менее, весьма значимым авторским жестом:

В «С.-Петербургских Ведомостях» закончился длинный ряд статей, под заглавием: «Современный антисемитизм в Германии». Их составитель, пользовавшийся различными источниками, пришел в заключении к тому выводу, что

в возбуждении и поддержании анти-семитического движения в Германии играли существенную роль узкие интересы аграрной партии, католического и лютеранского духовенства, равно как и разрушительные стремления анти-христианской партии. Представители этих интересов легко могли, – говорит он далее, – перейти к полной агитации, благодаря, преимущественно, необычайному разочарованию, произведенному в средних и низших слоях немецкого народа войною 1870–1871 г., когда, вместо ожидавшегося золотого дождя от французской контрибуции, налоги стали чрезмерно возрастать, а к тому еще десятки тысяч семейств оказались лишенными своих естественных кормильцев. Для маскирования реальных интересов, лежавших в основе этой агитации, равно как и для искусственного подъема духа немецкого народа, необходимо было, однако, пустить в толпу какую-нибудь действительно возвышенную идею, и для этой цели оказалась очень пригодною национальная идея, в ее более или менее карикатурном виде. Агитаторам анти-семитам, в самом деле, вовсе не был бы на руку подъем национального сознания, в его действительно возвышающем смысле, особенно же в смысле подъема сознания истинной национальной чести, требующей общего упорного труда для процветания отечества, подъема сознания обязанностей перед ближними, чувства справедливости к другим народам и пр.: напротив, этим агитаторам нужны были лишь пустые крики о национальной идее, – крики, способные лишь заглушать лучшие чувства народов.

Так действуют лже-патриоты не в одной Германии.

Отсюда, верно заключает автор,

современному анти-семитическому движению в Германии, несомненно существенным образом, содействовала карикатура национальной идеи, пущенная в ход кн. Бисмарком для прикрытия своего насилия над Франциею, особенно же над Эльзасом и Лотарингиею, и подхваченная вожаками толпы, алчными ко всяким пертурбациям спокойной народной жизни. Эта карикатура национальной идеи действительно столь расплывчато-неопределенна, что ею легко могли прикрыться враждебные немецкому народу стремления аграрной партии, анти-государственные замыслы католического духовенства, жадность к политическому влиянию лютеранского духовенства и разрушительные тенденции анти-христианской партии.

В итоге же, немцы, своими антисемитическими движениями в исходе второго десятилетия нашего века и в новейшее время, два раза доказали, что они пока не способны к роли действительно великой нации. Истинно великий народ достигает осуществления своих государственных и культурных задач постоянным слиянием живущих среди него инородцев с господствующим населением, причем эти инородцы приобщаются к общим государственным

ным стремлениям. В этом процессе слияния инородцев с господствующим населением и приобщения их к общим государственным задачам играет существенную роль не столько количественное отношение инородцев, сколько способность ассимилирования господствующего населения. Способность же ассимилирования расстроенного организма, как известно, весьма заметно понижается⁴⁶.

⁴⁶ См.: Русская печать // Новости и Биржевая газета / без подп. СПб., 1891. 12 янв. (№ 12). С. 2.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 111(09)(47)
ББК 873(2)53-362

КНЯЗЬ С.Н. ТРУБЕЦКОЙ В ИСТОРИИ РУССКОЙ МЫСЛИ*

О.Т. ЕРМИШИН

Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына
ул. Нижняя Радищевская, д. 2, г. Москва, 109240, Российская Федерация
E-mail: oleg_ermishin@mail.ru

Рассмотрено влияние С.Н. Трубецкого (1862–1905) на развитие русской философии. Дан обзор историко-философских взглядов С.Н. Трубецкого и его общего философского мировоззрения, в формировании которого отмечено влияние платонизма и критики немецкого идеализма. Дан анализ основной идеи С.Н. Трубецкого, известной под названием «конкретный идеализм», и ее развития в учениях его современников и последующего поколения русских философов. На материале работ Л.М. Лопатина, П.А. Флоренского, Н.О. Лосского прослеживаются вариации и интерпретации «конкретного идеализма», или, по определению Н.О. Лосского, «идеи конкретности»: система «конкретного спиритуализма» Л.М. Лопатина, считавшего, что отвлеченный рационализм можно преодолеть через идею субстанции; «конкретная метафизика» П.А. Флоренского и «органический конкретный идеал-реализм» Н.О. Лосского, которые показали широкие возможности для развития и интерпретации «конкретного идеализма». Делается вывод о том, что С.Н. Трубецкой заложил основы «конкретного идеализма», который стал оригинальным направлением в русской философии начала XX в. и альтернативой «метафизике всеединства», значимой для развития русской философии, что заслуживает пристального внимания исследователей и может способствовать преодолению сложившихся стереотипов и мифов о русской мысли.

Ключевые слова: история философии, русская философия, метафизика, конкретный идеализм, античная религия, платонизм, спиритуализм, идеал-реализм, интуитивизм, идея конкретности.

PRINCE SN TROUBETSKY IN THE HISTORY OF RUSSIAN THOUGHT *

O.T. ERMISHIN

House of Russian Abroad named after Alexander Solzhenitsyn
2, ul. Nizhnyaya Radischevskaya, Moscow, 109240, Russian Federation

The article devoted to S.N. Troubetskoy's influence to the development of Russian philosophy. The author of article considered S.N. Troubetskoy's historico-philosophical views and his general philosophical world view, the influence of platonism and German idealism's criticism to the S.N. Troubetskoy's philosophy.

* Данная статья содержит размышления, которые не вошли в мою книгу «Князь С.Н. Трубецкой. Жизнь и философия» (М., 2011) и служат своеобразным дополнением к ней.

He analyzed S.N. Troubetskoy's main idea of «concrete idealism» and her development in the doctrines of Troubetskoy's contemporaries and next generation of the Russian philosophers. The author of article researched the variations and interpretations of «concrete idealism» in the works of L.M. Lopatin, P.A. Florensky, N.O. Lossky, or, by N.O. Lossky's definition, «the idea of concreteness». In author's opinion, the elements of «concrete idealism» are in L.M. Lopatin's system of «concrete spiritualism» with the idea of substance, P.A. Florensky's «concrete metaphysics» and N.O. Lossky's «organic concrete ideal-realism». These three thinkers have shown the opportunities of «concrete idealism», the ways of his development. The author of article concluded that S.N. Troubetskoy created the foundations of «concrete idealism», original direction in Russian philosophy of the beginning of the 20th century and alternative to the «metaphysics of 'vseedinstvo'». S.N. Troubetskoy's philosophical ideas were significant for the development of Russian philosophy. «Concrete idealism» of S.N. Troubetskoy is necessary for overcoming the stereotypes and myths in modern researches of Russian thought.

Key words: history of philosophy, Russian philosophy, metaphysics, concrete idealism, antique religion, platonism, spiritualism, ideal-realism, intuitivism, idea of concreteness

Князь Сергей Николаевич Трубецкой (1862–1905), несомненно, оказал большое влияние на развитие русской философии, но это влияние не является очевидным и до сих пор по достоинству не оценено. Чтобы понять С.Н. Трубецкого как оригинального мыслителя, предложившего ряд магистральных идей для русской мысли, следует отказаться от разного рода ярлыков («последователь Владимира Соловьева», «сторонник философии всеединства» и т. д.) и проанализировать его философское мирозерцание начиная от самых первоначальных истоков и импульсов.

Прежде всего, необходимо определить отношение С.Н. Трубецкого к мировой философии, его историко-философскую преемственность. В понимании идеализма С.Н. Трубецкой ориентировался на два основных источника – древнегреческую и немецкую философии. Системы немецких мыслителей привлекали Трубецкого масштабностью поставленных вопросов, но гораздо большее значение он придавал античным истокам идеализма. Сократ и Платон занимали в мировоззрении С.Н. Трубецкого определяющее место. С точки зрения Трубецкого, они были символами как философской мысли, так и религиозной истины в античную эпоху. Следует обратить внимание, что почти все исследования Трубецкого по истории античной философии можно легко зачислить в разряд историко-философских работ, которые формально можно не считать изложением собственных философских взглядов. На примере Трубецкого подобный формализм не работает. Погружаясь в изучение античной мысли, Трубецкой соединяет анализ материала с личным пониманием. Как считал С.Н. Трубецкой, философская мысль имеет смысл только как поиск Высшей Истины. Высокое предназначение философии («любви к мудрости») осознали и обосновали Сократ и Платон. Однако их понимание философии естественным образом вытекает из эволюции философского познания, которая имеет истоки в древнегреческой религии. Исходя из этой связи религии и философии, Трубецкой посвящает религии первую главу в диссертации «Метафизика в Древней Греции» и вторую главу в «Курсе истории древней философии». Отдельно Трубецкой написал «Этюды по истории греческой религии», которые наглядно демонстрируют его общий подход к изучению религии.

В «Этюдах по истории греческой религии» Трубецкой ненавязчиво изложил свое представление об особенностях древнегреческого религиозного мирозерцания. Его взгляд на античную религию совершенно не догматичен, но за гипотезами скрывается последовательная точка зрения. Античная религия формировалась под влиянием двух основных факторов. Во-первых, одним из главных ее источников был культ, который фиксировал религиозные представления. Во-вторых, происходили взаимодействие и ассимиляция как иноплеменных, так и иноземных культов, т. е. шел процесс культурной интеграции. В результате из всего первоначального многообразия греческих культов сложился общий древнегреческий пантеон. Пантеон был создан как своеобразная религиозная система, которая вызвала следующий естественный шаг – его философское осмысление, т.е. античная философия понималась Трубецким в качестве особого рода теологии, постепенно выродившейся в светское знание.

Вслед за рационализмом софистов последовало религиозно-философское возрождение – в лице Сократа и Платона, связь которых с религией раскрыта в одном из последних сочинений Трубецкого – «Вера в бессмертие» (1902–1904 гг.). Сократ и Платон были не только великими диалектиками, они создали новое учение о бессмертии, которое «является результатом пережитого духовного опыта и связывается с углублением и развитием духовной жизни и философского самосознания»¹. По мнению Трубецкого, Платон в общении с Сократом испытал нравственное откровение, которое затем стало сущностью его философского мировоззрения. Именно учение о бессмертии, о преодолении смерти указало тот путь, который открыл совершенно новые перспективы для философского познания. Из диалектической и риторической игры софистов философия стала учением о единой Истине, о едином духовном мире. Трубецкой писал: «Если вся жизнь Сократа была деятельною проповедью сверхчувственного идеала разума и добра, то его смерть показала всю мощь и реальность этого идеала, всю преобладающую силу духа. Сократ, носитель этой высшей силы, этой сверхчувственной жизни духа, торжествующего в самой смерти, является глашатаем, благовестником бессмертия. В нем и через него Платону открылся новый духовный мир, мир идеала, царство “божественных законов” – вечных идеальных норм всего сущего» [1, с. 373]. Идеальный духовный мир есть основание для объективного знания, т. е. тезис «познай самого себя» есть проникновение в смысл разума и всего сущего, обретение нормы и закона для человеческой жизни. Объективное же знание есть по сути высшее, божественное знание.

Платоновский идеализм как проникновение в сущность вещей вступает в противоречие с немецким идеализмом, основанным на возвеличивании (по сути, обожествлении) субъективного разума. Трубецкой осознал это противоречие еще в юности. В момент юношеских философских размышлений в 1881 г. он написал «Конспект моей философии» и небольшой текст о западной философии (прибавление к «Конспекту»). Если в первой рукописи Трубецкой пытался описать основы своего философского мирозерцания, то во втором тексте он ясно сформу-

¹ См.: Трубецкой С.Н. Вера в бессмертие // Трубецкой С.Н. Собр. соч. М.: Типография Г. Лиснера и Д. Собко, 1908. Т. 2. С. 373 [1].

лировал причины личных разногласий с немецкими мыслителями. Абсолютный идеализм немецких мыслителей, несмотря на логичность построений, обнаруживает свою несостоятельность по отношению к реальной действительности. Трубецкой указывал: «Полагая в основание всякого познания аналитическое тождество чистой мысли, немецкая философия, исходя из этой точки, во-первых, абсолютно отрицает в своем анализе весь мир конкретных вещей и явлений» [2, с. 139]. По мнению Трубецкого, немецкие философы создали из мира ложный призрак, сначала уничтожив реальность, а затем создав рациональную схему мира из понятий «чистого разума». Критика немецкого идеализма нашла завершение во время окончания университета, когда Трубецкой написал рукописный текст «Исторические основы Шопенгауэра в Канте» (1885 г.) с пометкой «Для кандидатского сочинения». На примере Канта и Шопенгауэра Трубецкой показал, как теоретический разум и нравственный разум вступают в противоречие, порождают раздвоенность сознания и неизбежно приводят к пессимизму. Шопенгауэр, развивая философские идеи Канта, доказывал, что практическая деятельность не может быть разумной, а противником теоретического сознания выступает воля. Для Трубецкого еще до написания диссертации «Метафизика в Древней Греции» стало очевидно, что последовательный идеализм должен быть метафизикой и опираться на объективные начала познания, а не на рационализм немецкой философии. Следует отметить, что в понимании платонизма Трубецкой придерживается его христианской интерпретации, так как для него абсолютное начало есть Бог, а родовыми чертами обладает, прежде всего, Церковь.

К христианскому пониманию платонизма Трубецкой пришел еще в диссертации «Метафизика в Древней Греции» (1890 г.), анализируя соотношения религии и философии. Он полагал, что древнегреческая религия и философия, ограниченные языческим натурализмом, не смогли достигнуть положительного откровения, но, тем не менее, они подготовили человечество к принятию христианства. Эта подготовка заключалась непосредственно в формировании и развитии метафизических идей. Главное положение досократовской метафизики звучит следующим образом: «Небо есть видимое божество: оно все объемлет, все содержит, всем управляет»². Однако объяснить, что такое это «небо», древнегреческие философы долго не могли, пока не появился Сократ, который «свел философию с неба на землю и вместе впервые отделил ее от природы, открыв ей духовную, метафизическую область»³. По мнению С.Н. Трубецкого, Сократ соединил создание «вселенской философии» с религиозной проповедью, что навсегда изменило сознание человечества.

В философских размышлениях С.Н. Трубецкого платонизм занимал ведущее место. Однако Трубецкой предпочел не возвращаться к языческой философии Платона, а дать свое понимание идеализма в работе «Основания идеализма» (1896 г.). Последовательный и логический идеализм неизменно требует конкретного определения Абсолютного и преодоления отвлеченных понятий. Универсальная соотносительность всего сущего, связь Абсолютного с миром – одно

² См.: Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. М.: Мысль, 2003. С. 412 [3].

³ Там же. С. 414.

из главных оснований конкретного идеализма⁴. В понятии конкретного идеализма для Трубецкого соединяются метафизика, нравственная философия и религия, так как идея конкретно понятого Абсолютного непосредственно соотносится с верой в личного Бога. Можно сказать, что конкретный идеализм С.Н. Трубецкого есть последовательная христианская философия.

Если считать конкретный идеализм С.Н. Трубецкого его главным вкладом в развитие русской философии, то следует понять его в самом широком историко-философском контексте. Прежде всего, необходимо сделать сопоставление с конкретным спиритуализмом Л. М. Лопатина. Несмотря на разницу философских взглядов, С.Н. Трубецкой и Л.М. Лопатин в целом принадлежат к одному идеалистическому направлению, которое характеризуется идеей конкретности и стремлением к преодолению отвлеченного знания. Различие между ними начинается, когда Лопатин делает главный акцент на субстанциальное понимание бытия. Бытие, по определению Лопатина, – это процесс, в котором внутренняя потенциальность существующего претерпевает объективное раскрытие. Деятель является признаком идеального бытия, а действие – реального бытия. В реальном мире существует закон причинности, тогда как в основе идеального бытия лежит принцип, который Лопатин называл абсолютной причинностью. Основной тезис Лопатина: не существует явления без субстанциальной сущности. Следовательно, метафизика должна быть основана на соотносительности явлений и субстанций, что и является главным духовным законом мира. В основу системы конкретного спиритуализма Лопатина был положен принцип творческой причинности, а «творческий ум» понимался как более высший вид знания, чем отвлеченный рационализм. На Лопатина, его трактовку субстанциального бытия, большое влияние оказали философы Нового времени, в том числе Лейбниц и Мен де Биран. Вместе с тем Лопатин признавал вечную истину платонизма: «Вечное единое раскрывается в вечном многом, – в этом непреходящая истина Платоновой идеологии»⁵. Однако Лопатин предпочитал, по сравнению с С.Н. Трубецким, другую интерпретацию в понимании соотношения между миром идей и миром явлений. Его главным противником являлся «феноменизм» немецких мыслителей, разрывающий связь между субстанциями и явлениями, поэтому для Лопатина предпочтительней была психологически-метафизическая разработка идеализма в свете актуальных философских проблем XVII–XIX вв. Философия Лопатина показывает, что конкретный идеализм имел широкое идейное поле для интерпретаций и дальнейшего развития.

Непосредственно идеи С.Н. Трубецкого продолжил развивать П.А. Флоренский, создавший оригинальную концепцию конкретной метафизики. На преемственность Флоренского идеям Трубецкого указывает не только сам факт его участия в студенческом семинаре С.Н. Трубецкого, но и откровенное признание в «Философии культа» (1918 г.): «Философия есть поэтому ИДЕАЛИЗМ, но не

⁴ См. об этом подробнее: Ермишин О.Т. Князь С.Н. Трубецкой. Жизнь и философия. М.: Изд. дом «Синаксис», 2011. С. 58–72.

⁵ См.: Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. 2-е изд. М.: Типо-литография Товарищества И.Н. Кушнерев и К°, 1911. Т. 1. С. 406 [4].

мыслями занятый, а конкретным созерцанием и переживанием умных существей, т.е. культа. Так определяется, предварительно, то направление мысли, защитником коего хотелось бы мне быть: конкретный идеализм» [5, с. 109]. В самом начале философского пути Флоренский во многом следовал за концепцией Трубецкого о соотношении религии и философии. Он подробно ее разработал в лекциях по истории античной философии в Московской духовной академии (1908/09 учебный год, лекционные курсы «Введение в историю античной философии» и «Первые шаги философии»⁶). Исследовав рождение античной философии и создав прочное историко-философское основание для дальнейшего развития мысли, Флоренский приступил к разработке оригинальной религиозно-философской системы, включающей теодицею и антроподицею. Идея теодицеи обоснована в известном труде Флоренского «Столп и утверждение Истины» (1914 г.), но наиболее оригинальной частью системы является антроподицея, которой посвящены труды «У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики)» (1918–1922 г.) и «Философия культа (Опыт православной антроподицеи)» (1918–1922 г.). В этих исследованиях Флоренский по-новому раскрыл идею конкретного идеализма и вышел далеко за пределы метафизической схемы, очерченной С.Н. Трубецким.

Флоренский не ограничился конкретным определением Абсолютного и стал искать ответ на вопрос: как метафизические (идеальные) существия конкретно присутствуют в жизни человека? Для обоснования конкретной метафизики Флоренский обратился к изучению различных сфер: духовное строение человека, язык, мысль, религиозный культ. Его исследования послужили основой для создания философского учения, которое не только религиозно оправдывает человека (прямое назначение антроподицеи), но и включает оригинальную концепцию символа. Познание должно всегда исходить из реальности, которая открывается человеку через символы. В противном случае мыслитель обрекает себя на иллюзионизм. По определению Флоренского, символы «суть органы нашего общения с реальностью. Ими и посредством их мы соприкасаемся с тем, что было отрезано до тех пор от нашего сознания. Изображением мы видим реальность, а именем – слышим ее; символы – это отверстия, пробитые в нашей субъективности» [6, с. 367]. Символы в самом высшем и чистом виде даны в религиозном культе, в самих таинствах, система которых подробно описана в «Философии культа».

Флоренский не только продолжает, но и существенно дополняет конкретный идеализм С.Н. Трубецкого. Вспомним одно из первых черновых названий труда 1917 г.: «У истоков мировоззрений (У водораздела мысли)»⁷. Флоренский считал, что не только философия рождается из религии, но философское познание всегда имеет первоначальные до-рациональные истоки и предпосылки, в том числе религиозные или антирелигиозные. По его мысли, «у первичных интуиций философского мышления о мире возникают сначала вскипания, вращения, вихри, водовороты – им не свойственна рациональная распланировка, и

⁶ См.: Флоренский П., свящ. Из истории античной философии. М.: Гуманитарий, 2007.

⁷ См.: Андроник (Трубачев), игум. История создания цикла «У водоразделов мысли» // Флоренский П., свящ. Соч. в 4 т. Т. 3(1). М.: Мысль, 1999. С. 13 [7].

было бы фальшью гримировать их под систему» [6, с. 35–36]. Если С.Н. Трубецкой, анализируя соотношение философии и религии, иногда останавливался перед признанием того, что некоторые религиозные проблемы выходят за рамки философского знания (например, проблема соборного сознания в работе «О природе человеческого сознания»), то Флоренский смело расширяет поле исследования, считая, что сущность мысли имеет до-научные формы. При всей оригинальности Флоренский не претендует на «систему», а считает свою работу подготовительной: «Наше дело – бережно собирать конкретную мысль, сгоняя в один затон подмеченные нами водовороты первичных интуиций: верность факту. Это накопление – путь к философской антропологии наших внуков, когда плотно сомкнется цепь ведения с преданием седой древности и всецело оправдается общечеловеческий опыт» [6, с. 37]. Несмотря на такую скромность Флоренского, его философская работа значительно расширяет возможности идеализма, который приобретает статус общечеловеческого знания.

Еще один вариант конкретного идеализма разработал Н.О. Лосский, который называл свою систему «конкретным органическим идеал-реализмом». На первый взгляд Лосский имеет значительно больше общего не с С.Н. Трубецким, а с Л.М. Лопатиным. Его метафизика основана на идее субстанциального деятеля, что можно напрямую соотнести с субстанциализмом Лопатина. Однако у Лосского есть пусть и не прямая, но опосредованная связь с идеализмом С.Н. Трубецкого – через философию Флоренского. Дело в том, что в конце 1913 г. Лосский получил в подарок от Флоренского книгу «Столп и утверждение Истины», которая оказала значительное влияние на формирование его метафизической системы, изложенной в труде «Мир как органическое целое» (1915 г.). Лосский, развивая идею конкретности, делал акцент на субстанциальность индивидуальных деятелей, но ему было необходимо решить вопрос об их связи (координации) с миром и друг с другом. Книга Флоренского подсказала решение Лосскому, который признавал: «Большая заслуга Флоренского заключается в том, что он сознательно ввел понятие единосущия в онтологию мирового бытия; установив это подобие между строением мира и Св. Троицы, он сильно подвинул вперед разработку христианского миропонимания. Я подхватил мысль Флоренского о единосущии тварных личностей и, задумавшись над вопросом о различии между единосущием Лиц Св. Троицы и единосущием тварных существ, пришел к различению понятий *конкретного* и *отвлеченного* единосущия. Тварные существа я понял, как спаянные друг с другом онтологически воедино тождественными формальными принципами деятельности их, принципами строения времени, пространства и т. п. Совокупность этих принципов, обуславливающих формальную разумность строения мира, я назвал Отвлеченным Логосом» [8, с. 176–177]. Однако на этой метафизической концепции Лосский не остановился, а совершил осознанную и последовательную эволюцию к обоснованию религиозно-философской системы, которая включала, помимо уже ранее разработанных интуитивизма и метафизики, этику и эстетику (книги «Условия абсолютного добра» и «Мир как осуществление красоты»). Идея конкретной метафизики привела Лосского к разработке оригинальной религиозной философии, но существенно другой по сравнению с трудами Флоренского. Безусловно,

сказался ряд важных различий между двумя философами: Лосский, в отличие от Флоренского, испытал слабое влияние античных мыслителей (исключением был только некоторый интерес к Плотину), к тому же он придавал значение логическому оформлению идей и тяготел к систематической законченности (влияние Лейбница и Канта). Вместе с тем Лосский ставил интуитивное знание выше рационально-логического, что в «Истории русской философии» (1951 г.) даже дало ему возможность увидеть интуитивизм в философии Флоренского⁸. Таким образом, конкретный идеализм С.Н. Трубецкого, не имея догматической формы, мог служить источником для самых разных философских учений. Концепции свящ. П. Флоренского и Н.О. Лосского являются только одним из примеров оригинальных интерпретаций в рамках того общего направления, которое условно можно назвать «конкретным идеализмом».

На особое направление, разрабатываемое русскими мыслителями и связанное с конкретной метафизикой, одним из первых обратил внимание именно Н.О. Лосский в статье «Идея конкретности в русской философии» (1933 г.). Он трактовал главную идею этого направления достаточно широко. По мнению Лосского, идея конкретного бытия подразумевает метафизику, которая включает несколько основных учений: «1. Учение о приоритете конкретного перед отвлеченным; 2. учение о приоритете индивидуального над общим <...>; 3. в составе всего философского мировоззрения господство идеи жизни как творческой активности: воля и сила мыслятся не как закон изменения, а как творческая активность» [9, с. 2–3]. К мыслителям, тяготевшим к конкретной философии, Лосский относил И.В. Киреевского, А.С. Хомякова, В.С. Соловьева, свящ. Павла Флоренского, свящ. Сергия Булгакова, Н.А. Бердяева, Л.П. Карсавина, С.Л. Франка и самого себя (как автора книги «Мир как органическое целое»). Таким образом, Лосский высказал достаточно парадоксальное и спорное мнение, относя к «конкретной философии» даже таких общепризнанных сторонников метафизики всеединства, как В.С. Соловьев, Л.П. Карсавин и С.Л. Франк. Следовательно, для Лосского тяготение к «конкретной философии» имело более универсальное значение, чем принадлежность к какой-либо метафизической традиции или декларация личной философской позиции. Описание «конкретной философии», предложенное Лосским, несомненно, заслуживает внимания и серьезного анализа.

В чем же по существу оригинальность конкретного идеализма? С одной стороны, можно понять его как условное обозначение того идеалистического направления, которое проходит через всю историю философии начиная с Платона. Тогда получается, что С.Н. Трубецкой и другие русские мыслители просто предложили интерпретации идеализма, добавив только некоторые детали в его понимание. С другой стороны, следует предположить, что несколько выдающихся русских философов стремились выдвинуть и обосновать религиозно-философскую программу для будущего развития, а не только решить некоторые «научные проблемы». Косвенно на это указывает сам факт русского религиозно-фи-

⁸ См. об этом подробнее: Половинкин С.М. Н.О. Лосский и священник Павел Флоренский // Лосский Н.О. Воспоминания: Жизнь и философский путь. М.: Викмо – Русский путь, 2008. С. 299–303 [12].

лософского возрождения, для которого максимализм идей и задач был обычным делом, а идея преобразования жизни занимала значимое место. С этой точки зрения конкретный идеализм, включающий «конкретное определение Абсолютного» (С.Н. Трубецкой), «познание субстанциального бытия» (Л.М. Лопатин), «созерцание умных сущностей» (П.А. Флоренский), «интуицию бытия» (Н.О. Лосский), есть философско-мировоззренческая программа, основное назначение которой заключается в том, чтобы преодолеть разрыв между идеями и реальностью, найти путь к вечным (метафизическим) основам жизни, спасти человека от духовной деградации и саморазрушения. В историко-философской литературе закрепился стереотип: для русского религиозно-философского возрождения начала XX в. определяющей была метафизика всеединства, к которой нередко относили всех мыслителей религиозно-идеалистического направления. На наш взгляд, пора отказаться от этого идейного штампа, противоречащего реальным фактам и препятствующего дальнейшим историко-философским исследованиям. Без преодоления мифов и создания новых идейных ориентиров истории русской философии легко могут оказаться в тупике, балансируя между непродуманными, догматизированными стереотипами и субъективными, произвольными концепциями, которые не убедительны и определяются личными предпочтениями. Данный выше очерк конкретного идеализма (самый общий эскиз) не претендует на законченность, но является лишь материалом к размышлениям, предполагает обсуждение и дискуссии о сущности русской религиозной философии.

Список литературы

1. Трубецкой С.Н. Вера в бессмертие // Трубецкой С.Н. Собр. соч. М.: Типография Г. Лисснера и Д. Собко, 1908. Т. 2. С. 348–417.
2. Трубецкой С.Н. [Фрагмент о западной философии (1881)] // Ермишин О.Т. Русская историко-философская мысль (конец XIX – первая треть XX в.). М.: Гуманитарий, 2004. С. 139–142.
3. Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. М.: Мысль, 2003. 589 с.
4. Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. 2-е изд. М.: Типо-литография Товарищества И.Н. Кушнерев и К^о, 1911. Т. 1. 462 с.
5. Флоренский П., свящ. Философия культа. М.: Мысль, 2004. 685 с.
6. Флоренский П., свящ. У водоразделов мысли. Ч. 1 // Флоренский П., свящ. Соч. в 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 1999. С. 27–372.
7. Андроник (Трубачев), игум. История создания цикла «У водоразделов мысли» // Флоренский П., свящ. Соч. в 4 т. Т. 3(1). М.: Мысль, 1999. С. 5–24.
8. Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь / предисл. и примеч. Б.Н. Лосского; вступ. ст. О.Т. Ермишина; коммент. О.Т. Ермишина и С.М. Половинкина. М.: Викмо – Русский путь, 2008. С. 15–282.
9. Лосский Н.О. Идея конкретности в русской философии // Научные труды Русского народного университета в Праге. Прага, 1933. Т. 5. С. 1–12.
10. Ермишин О.Т. Князь С.Н. Трубецкой. Жизнь и философия. М.: Изд. дом «Синаксис», 2011. 176 с.
11. Флоренский П., свящ. Из истории античной философии / сост. игумен Андроник (Трубачев); вступ. ст. О.Т. Ермишина; примеч. А.В. Ахутина, О.Т. Ермишина и С.М. Половинкина. М.: Гуманитарий, 2007. 597 с.

12. Половинкин С.М. Н.О. Лосский и священник Павел Флоренский // Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. М.: Викмо – Русский путь, 2008. С. 299–303.

References

1. Trubetskoy, S.N. Vera v bessmertie [Belief to immortality], in Trubetskoy, S.N. *Sobranie sochineniy. T. 2* [Collected Works. Vol. 2]. Moscow, 1908, pp. 348–417.
2. Trubetskoy, S.N. [Fragment o zapadnoy filosofii (1881)] [Fragment about western philosophy (1881)], in Ermishin, O.T. *Russkaya istoriko-filosofskaya mysl'* [Russian historical-philosophical thought]. Moscow: Humanist, 2004, pp. 139–142.
3. Trubetskoy, S.N. *Metafizika v Drevney Gretsii* [Metaphysics in Ancient Greece]. Moscow: Mysl, 2003. 589 p.
4. Lopatin, L.M. *Polozhitel'nye zadachi filosofii* [Positive tasks of philosophy]. Moscow, 1911, vol. 1. 462 p.
5. Florenskiy, P., svyashch. *Filosofiya kul'ta* [The Philosophy of Cult]. Moscow: Mysl, 2004. 685 p.
6. Florenskiy, P., svyashch. U vodorazdelov mysli. Ch. 1 [Near the Divides of Thought. Part 1], in Florenskiy, P., svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 3(1)* [The Works in 4 vol., vol. 3(1)]. Moscow: Mysl, 1999, pp. 27–372.
7. Andronik (Troubachev), igumen. Istoriya sozdaniya tsikla «U vodorazdelov mysli» [The History of creation «Near the Divides of Thought»], in Florenskiy, P., svyashch. *Sochineniya v 4 t., t. 3(1)* [The Works in 4 vol., vol. 3(1)]. Moscow: Mysl, 1999, pp. 5–24.
8. Losskiy, N.O. *Vospominaniya. Zhizn' i filosofskiy put'* [The Memoirs. The Life and philosophical way]. Moscow: Vikmo – Russkiy put', 2008, pp. 15–282.
9. Losskiy, N.O. Ideya konkretnosti v russkoy filosofii [The Idea of concrete beings in Russian Philosophy], in *Nauchnye trudy Russkogo narodnogo universiteta v Prage* [Scientific Works of Russian national university in Prague]. Prague, 1933, vol. 5, pp. 1–12.
10. Ermishin, O.T. *Knyaz' S.N. Trubetskoy. Zhizn' i filosofiya* [Prince S.N. Troubetskoy. The Life and the Philosophy]. Moscow: Izdatel'skiy dom «Sinaksis», 2011. 176 p.
11. Florenskiy, P., svyashch. *Iz istorii antichnoy filosofii* [From history of antique philosophy]. Moscow: Gumanitariy, 2007. 597 p.
12. Polovinkin, S.M. N.O. Losskiy i svyashchennik Pavel Florenskiy [N.O. Lossky and priest Pavel Florensky], in Losskiy, N.O. *Vospominaniya. Zhizn' i filosofskiy put'* [The Memoirs. The Life and philosophical way]. Moscow: Vikmo – Russkiy put', 2008, pp. 299–303.

А.Ф. ЛОСЕВ И КУЛЬТУРА СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

УДК 130:78(47:438)

ББК 87.3(2)63-8

**ВОСПРИЯТИЕ ТВОРЧЕСТВА А.Ф. ЛОСЕВА В ПОЛЬШЕ
В XX И XXI ВВ. В КОНТЕКСТЕ ЕГО ЭСТЕТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ¹**

ТЕРЕЗА ОБОЛЕВИЧ

Папский университет Иоанна Павла II в Кракове

ул. Канонича, 9, г. Краков, 31-002, Польша

E-mail: tereza.obolevich@upjp2.edu.pl

Детально рассматривается процесс восприятия творчества А.Ф. Лосева в Польше. С использованием синтетического метода представлены три периода рецепции его мысли: межвоенные годы (1918–1939 гг.), период после окончания второй мировой войны до 90-х годов XX века, а также последнее десятилетие XXI века. На основании богатого библиографического материала и анализа специальной литературы показано, что только в 70-е года прошлого века в Польше стали известны некоторые эстетические работы Лосева. Первым исследователем, который познакомил поляков с философией Лосева, был Томаши Парчевский, ученик Н.О. Лосского. Впоследствии творчеством русского философа заинтересовались специалисты в области античной культуры и филологии. Отмечено, что в последние годы наблюдается интенсивное изучение его творчества. Заключительная часть посвящена польским исследованиям философии музыки Лосева. В результате анализа научных работ польских ученых установлено, что польские исследователи особое внимание уделяют диалектическому характеру рассуждений Лосева, а также рассматривают его философию музыки в контексте более широкой проблематики символа в творчестве Лосева.

Ключевые слова: *творчество А.Ф. Лосева, рецепция русской философии, эстетика, философия музыки, мифология, античная культура, диалектика, философские журналы, художественная форма, классическая филология.*

**RECEPTION OF A.F. LOSEV CREATIVITY IN POLAND
IN THE 20TH AND THE 21ST CENTURY IN THE CONTEXT
OF HIS AESTHETICAL THOUGHT**

TERESA OBOLEVITCH

The Pontifical University of John Paul II in Krakow

9, Kanonicza St, Krakow, 31-002, Poland

E-mail: tereza.obolevich@upjp2.edu.pl

We consider in detail the process of perception of creativity of A.F. Losev in Poland. Using the synthetic method, three periods of his reception of thought are presented: in the interwar years

¹Статья подготовлена в рамках реализации гранта «Наука, философия и политика в русской религиозной мысли», признанного Национальным центром науки Республики Польша, УМО–2014/15/V/HS1/01620. Благодарю канд. филолог. наук Елену Твердислову за внимательное прочтение текста.

(1918–1939), after the Second World War until the 90s of the twentieth century, and over the past decade. The first researcher, who introduced the ideas of Losev to Poles, was Tomasz Parchewski, a student of N.O. Lossky. Subsequently, the works of Russian philosopher started to interest the experts in the field of the Ancient culture and philology. Based on the rich bibliographic material and the analysis of the literature of subject, we show that only in the 70s of the last century in Poland some aesthetic work Losev became known. It is noted that recently there is an intensive study of his work. The final part of the article is devoted to the Polish study in Losev's philosophy of music. With the quotation of corresponding research papers, we indicate that Polish scholars have stressed out both dialectical nature of Losev's reasoning as well as reality described by him (in particular, the world of music). In addition, it is emphasised that the philosophy of music is seen in Poland in the wider context of issues of symbol in Losev's thought.

Key words: A.F. Losev, reception of Russian philosophy, aesthetics, philosophy of music, mythology, ancient culture, dialectics, philosophical reviews, artistic form, expression, classical philology.

*Если Розанов, Флоренский или Лосев
до сих пор не были «открыты» Западом,
то это нисколько не умаляет ценности их идей.
С.А. Левицкий²*

Слова С.А. Левицкого, вынесенные в эпиграф, красноречиво свидетельствуют о том, что в середине прошлого века творчество А.Ф. Лосева было сравнительно мало известно за рубежом. И в Польше также, несмотря на то, что уже в 20-е годы появились сообщения о некоторых его работах из «раннего восьмикнижия» (о чем ниже), ни одна из них не была доступна широкому кругу читателей. Научный интерес для нас представляет, каким образом воспринималась и распространялась мысль Лосева, в частности его эстетика, в Польше в прошлом и нынешнем столетиях.

Межвоенный период

Мы уже имели возможность отметить, что Польша была одной из первых зарубежных стран, которая открыла для Лосева страницы своих периодических изданий³. Первым исследователем, который занялся творчеством Алексея Федоровича, был Томаш (Фома) Парчевский (1880–1932)⁴, выпускник историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета, который в 1912 г. под руководством Н.О. Лосского защитил магистерскую диссертацию. После октябрьского переворота, в 1920 г., он уехал на свою историческую родину в Польшу. Несмотря на то, что Парчевскому не удалось получить место в университете, он был секретарем Философского и Психологического обществ, а также Варшавского философского института, который, по его словам, «есть

²См.: Левицкий С.А. Клеветники русской философии // Посев. 1950. № 33. С.13 [1].

³См.: Obolevitch T. Twórczość Aleksego Fiodorowicza Łosiewa w Polsce // Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Cz. 2 / red. L. Kiejzik, J. Uglik. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2012. S. 259 [2].

⁴См.: Оболевич Т. Польские философы и Петербург: Фома Парчевский и другие // Мысль. 2015. Т. 16. С. 137–147 [3].

ученое учреждение, объединяющее всех специалистов, в том числе и профессоров университетов. Издает старейший и наиболее солидный журнал: «Przegląd Filozoficzny». Теперь приступает к обмену ученых сил с заграницей»⁵. Именно благодаря Парчевскому (а также М. Здзеховскому, Б. Ясиновскому и другим ученым) Вторая Речь Посполитая (1918–1939 гг.) узнала о творчестве русских философов. В 1927 г. Парчевский опубликовал во влиятельном львовском журнале «Ruch Filozoficzny», основанном Казимиром Твардовским, рецензию на лосевские книги «Философия имени» и «Античный космос и современная наука». Данный отзыв был написан «со слов Франка»⁶, а точнее – на основе его рецензии «Новая русская философская система»⁷, хотя, как объяснял Парчевский в письме к К. Твардовскому, он заказывал эти книги в Варшаву⁸. Это первое известное на данный момент упоминание о том, что сразу же после выхода работ Лосева они появились в столице Польши. В 1936 г. журнале «Przegląd Filozoficzny» была опубликована статья Н. Лосского под названием «Русская философия XX века», в которой также был представлен краткий очерк философии языка А.Ф. Лосева⁹.

Еще одно свидетельство того, что поляки были знакомы с творчеством Лосева (в частности, его эстетикой), мы находим в интервью выдающегося поэта Болеслава Лесьмяна (писавшего также на русском языке¹⁰), который отмечал: «Одно время мне очень нравились взгляды русского писателя Лосева, развиваемые в книге “Диалектика художественной формы”. Он смотрит на поэзию как на выражение невыразимого, высказывание невысказываемого»¹¹. Вполне возможно, что Лесьмян обратился к творчеству Лосева под влиянием русских символистов, которых высоко ценил.

В литературе нет свидетельств того, что с сочинениями Лосева был знаком его «кумир» – известнейший польский античник Фаддей Зелинский, преподававший в Петербургском университете, а в 1920 г. переехавший, как и Парчевский, в Польшу. Несмотря на то, что оба мыслителя занимались исследованиями в области античной культуры, а их тексты определенным образом перекликались друг с другом¹², им не довелось встретиться лично.

⁵Письмо Т. Парчевского к С.Л. Франку от 21.08.1924 г. // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library. S.L. Papers. Box 9. C. 1 [4]. (Орфография модифицирована).

⁶См.: Письмо Т. Парчевского к К. Твардовскому от 3.10.1927 г. // Соловьёвские исследования. 2015. № 2. С. 153 [5].

⁷Франк С.Л. Новая русская философская система // Путь. 1928. № 9. С. 89–90 [6].

⁸См.: Письмо Т. Парчевского к К. Твардовскому от 8.05.1931 г. // Соловьёвские исследования. 2015. № 2. С. 156 [7].

⁹Łoski M. Rosyjska filozofia XX wieku // Przegląd Filozoficzny. 1936. T. XXXIX. S. 277–278 [8].

¹⁰См.: Ровнякова Л.И. Русские стихи Болеслава Лесьмяна (к проблеме русско-польского билингвизма) // Многоязычие и литературное творчество / под ред. М.П. Алексева. Л.: Наука, 1981. С. 290–315 [9].

¹¹Boyé E. Dialogi akademickie. W niepojętej zieloności. Rozmowa z Bolesławem Leśmianem // Pion. 1934. № 23. S. 7 [10].

¹²См.: Крочак Ю. Фаддей Зелинский и А.Ф. Лосев – к вопросу о понимании античности // Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции / под ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи. Ч. 2. М.: Дизайн и полиграфия, 2013. С. 34–44 [11].

Итак, в межвоенный период фамилия Лосева несколько раз встречалась в журналах, хотя о сколько-нибудь серьезном исследовании его работ в этот период говорить не приходится. Последующие ссылки на русского философа, а также переводы его сочинений появляются только в 50-е годы.

Вторая половина XX века – начало XXI века

В послевоенные годы заметно изменился профиль работ Лосева и, соответственно, польских публикаций о нем. В 50–60-е годы главным направлением исследований русского философа стала античная мифология и культура. После периода молчания, длящегося более 20 лет, в польском журнале «Meander» вышел перевод статьи Лосева «Античный хаос»¹³, а в 1960 г. издание «Euchemer – Przegląd Religioznawczy» опубликовало отрывок из книги «Античная мифология»¹⁴ и рецензию на эту работу¹⁵. Еще одна рецензия (написанная на французском языке) – на этот раз на книгу «Гюмер» – вышла в журнале «Eos» в 1962 г. Ее автором была известнейшая польская ученая (родом из Вильно) Зофья Абрамович, редактор уже классического «Греческо-польского словаря» в 4 томах¹⁶. Пять лет спустя редакция журнала «Meander» решила напечатать немецкую статью Лосева «Über die Bedeutung des Terminus Sophia bei Plato»¹⁷; фамилия русского автора упоминалась также в отчете о Третьей Всесоюзной конференции по вопросам классической филологии¹⁸.

Знаменательным был последующий, 1968 год; в Варшаве тогда состоялся XI Конгресс стран социалистического содружества под названием «Эйрене». По воспоминаниям А.А. Тахо-Годи, группу советских ученых «собирал видный историк С.Л. Утченко, вполне доброжелательно относившийся к Алексею Федоровичу и ко мне (а это – редкость). И вот я на конгрессе в Варшаве (21–25 октября. <...> Встретилась с учеником знаменитого Ф.Ф. Зелинского, академиком Казимиром Куманецким, который не раз был нашим гостем в Москве и сделал Лосева почетным членом “Общества польских филологов” (диплом хранится в нашем архиве). Председательствовала на одном из заседаний, вела собрание по-французски. <...> На следующем выступала со своим докладом о греческом термине *soma* – имел успех, переведен на польский и немецкий) – проводила идею Алексея Федоровича о соматическом представлении личности у греков: была

¹³ Łoszew A.F. Chaos antyczny / tłum. C. Różycki // Meander. 1957. № 9. S. 283–293 [12]. Русская версия появилась в составе монументальной «Истории античной эстетики» (Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 8. Кн. 2. М.: Ладомир, 1994 [13]).

¹⁴ Łoszew A.F. Podstawowe zagadnienia mitologii antycznej / tłum. M. Nowaczyk // Euchemer. 1960. № 3. S. 31–44 [14].

¹⁵ M.N. A.F. Łosiew, Antyczna mifologia... Moskwa 1957 // Euchemer. 1960. № 2. S. 41–47 [15].

¹⁶ Abramowicz Z. Проф. А.Ф. Лосев. Гюмер, Москва 1960 // Eos. 1962. № 52. S. 209–215 [16].

¹⁷ Lossev A. Über die Bedeutung des Terminus Sophia bei Plato // Meander. 1967. № 7–8. S. 340–347 [17]. Также этот текст был опубликован на русском языке в «8 томе 2-й книги Истории античной эстетики».

¹⁸ Ciesiulewicz R. Trzecia Wszechzwiązkowa Konferencja poświęcona zagadnieniom filologii klasycznej w Związku Radzieckim // Meander. 1967. № 1. S. 61 [18].

ли личность в нашем понимании? На следующем читала доклад Алексея Федорича о понятии и эволюции “ночи” у древних греков (тоже напечатали по-польски и по-немецки)»¹⁹.

Вышеупомянутый профессор Куманецкий был дружен с Алексеем Федоричем, который в том же 1968 г. послал ему поздравительную телеграмму и обстоятельное письмо (на греческом языке). Эти тексты были опубликованы в журнале «Meander». В свою очередь в 1979 г. редакция этого журнала по случаю 85-летия философа прислала поздравительную телеграмму (на латинском языке) следующего содержания: «Alexio Theodori filio Lossevo Scientiarum Doctori, philologiae classicae Professori, qui studiis classicis promovendis praecipuam impertivit curam, duodecim laboris scientifici lustra celebranti imo ex pectore congratulantur, omnia fausta prosper laeta exoptant Moderatores Commentariorum MEANDER»²⁰. Чуть позднее в журнале появилось и сообщение Азы Алибековны о самом юбилее²¹.

Фамилия Лосева периодически встречалась также в других польских изданиях того времени. В 1977 г. журнал «Ruch Filozoficzny» писал о книге «выдающегося советского философа и филолога»²², озаглавленной «Античная философия истории», а в 1979 г. в журнале «Teksty» появилась обширная статья Збигнева Мацеевского «Пансимволизм» («Pansymbolizm»)»²³. Эта тема была продолжена в издававшемся в Лодзи альманахе «Osnowa», где в 1980 г. был опубликован перевод фрагмента книги «Проблема символа и реалистическое искусство»²⁴ со вступительной статьей Станислава Запасника²⁵.

Следует особо отметить заслуги Евгения Чаплеевича, профессора Варшавского университета, по популяризации творчества Лосева в Польше. Его усилиями была подготовлена к печати антология «Мифы, символы, понятия» («Mity, symbole, pojęcia»), а также польский перевод книги «Платон», однако этим проектам (как и польскому изданию работ «Аристотель» в переводе Дануты Улицкой и «История эстетических категорий», переведенной Янушем Добешевским) не было дано осуществиться «по финансовым причинам»²⁶ (отрывок книги о

¹⁹См.: Тахо-Годи А.А. Жизнь и судьба: Воспоминания. М.: Молодая гвардия, 2009. С. 540 [19]. Польская и русская версии доклада Лосева: Lossev A.F. Ewolucja pojęcia nocy w starożytności na tle przemian społeczno-historycznych / tłum. M. Grzesiowski // Meander. 1969. № 3. S. 103–115 [20]; Лосев А.Ф. Античная ночь и социально-историческое сознание древних // Acta Conventus XI «EIRENE» diebus XXI–XXV m. Octobris. MCMLXVIII habiti / red. K. Kumaniecki. Wrocław: Ossolineum, 1971. S. 355–366 [21].

²⁰См.: Jubileusz prof. dr Aleksieja Łosiewa // Meander. 1979. № 2. S. 108 [22].

²¹См.: Tacho-Godi A. Jubileusz profesora Łosiewa / tłum. A. Gutorski // Meander. 1979. № 7. S. 335–338 [23].

²²См.: Losev A.F. Antyczna filozofia historii // Ruch Filozoficzny. 1979. № 1–2. S. 103b [24].

²³Maciejewski Z. Pansymbolizm // Teksty. 1979. № 4. S. 158–166 [25].

²⁴Josiew A.F. Ogólna logika symbolu / tłum. S. Zapaśnik // Osnowa. Sztuka odbioru. Almanach / red. J. Poradecki. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1980. S. 185–199 [26].

²⁵См.: Łosiew A.F. Ogólna logika symbolu / tłum. S. Zapaśnik // Osnowa. Sztuka odbioru. Almanach / red. J. Poradecki. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1980. S. 185 [26].

²⁶См.: Łosiew A.F. Szkic do portretu Sokratesa // Przegląd Humanistyczny. 1993. № 1. S. 147 [27].

Платоне, озаглавленный «Диалоги Платона как драма мысли», был опубликован только в 1998 г.²⁷). Тем не менее в 1987 г. в журнале «Przegląd Humanistyczny» Чаплеевич опубликовал работу «Лосев, или Титанизм XX века»²⁸, которую подготовил в качестве вступительной статьи к польской антологии лосевских работ, а в 1993 г. – фрагмент «Истории античной эстетики», посвященный Сократу²⁹. В 1998 г. в Институте классической филологии Варшавского университета Чаплеевич прочел доклад «Драматические приключения неоплатонизма XX века (О творчестве Алексея Ф. Лосева)», сокращенная версия которого была напечатана в журнале «Heksis»³⁰, а во время конференции «Образ мира – структура и целое», состоявшейся в Московском государственном университете, выступил с сообщением «Учение А.Ф. Лосева об имени и польская поэзия XX века». Польский профессор неоднократно навещал Лосева на его арбатской квартире и даже принял участие в панихиде в годовщину смерти русского философа³¹. Стоит отметить, что в юбилейном издании, посвященном 40-летию научной деятельности Чаплеевича (2002 г.), А.А. Тахо-Годи опубликовала, взяв из архива, текст Лосева (в польском переводе), который она назвала «Неоплатонизм, изложенный ясно, как солнце»³².

В конце XX века появилось несколько обзорных публикаций, посвященных русскому философу. В 1990 г. в журнале «Literatura Radziecka» вышла статья А.А. Тахо-Годи «Алексей Лосев»³³; «Res Publica» познакомила своих читателей со статьей писателя Виктора Ерофеева «Последний русский философ»³⁴, а «Slavia Orientalis» напечатала воспоминания польских студентов

²⁷Łosiew A.F., Tacho-Godi A.A. Dialogi Platona jako dramat myśli / tłum. E. Czapplejewicz // Heksis. 1998. № 3–4. S. 33–51 [28].

²⁸Czapplejewicz E. Łosiew czyli tytanizm dwudziestowieczny // Przegląd Humanistyczny. 1987. № 12. S. 1–20 [29]. Русский перевод: Чаплеевич Э. Лосев, или Титанизм XX века // Вопросы классической филологии. 1996. Вып. 11. С. 5–25 [30]; фрагменты перепечатаны в: Алексей Федорович Лосев / ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. М.: Русский мир, 2007. С. 525–527 [31].

²⁹См.: Łosiew A.F. Szkic do portretu Sokratesa // Przegląd Humanistyczny. 1993. № 1. S. 147–150.

³⁰Czapplejewicz E. Dramatyczne przygody neoplatonizmu dwudziestowiecznego w Rosji (O twórczości Aleksego F. Łosiewa) // Heksis. 1998. № 3–4. S. 21–32 [32].

³¹Тахо-Годи А.А. Комментарии // Алексей Федорович Лосев / ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. М.: Русский мир, 2007. С. 717 [33].

³²Łosiew A. Neoplatonizm wyłożony jasno jak słońce / tłum. H. Owsiany // Dialog, komparatystyka, literatura: profesorowi Eugeniuszowi Czapplejewiczowi w czterdziestolecie pracy naukowej i dydaktycznej / red. E. Kasperski, D. Ulicka. Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, 2002. S. 543–552 [34]. Полная русская версия: Лосев А.Ф. История эстетики (фрагмент) // Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика. М.: Мысль, 2002. С. 577–600 [35].

Об отношениях Лосева с польскими учеными см.: Tacho-Godi A. Zamiast wstępu. Nasi dawni polscy przyjaciele – książki i ludzie / tłum. L. Kiejzik // Aleksey Łosiew, czyli rzecz o tytanizmie XX wieku / red. J. Uglik, E. Tacho-Godi, L. Kiejzik. Warszawa: WN Scholar, 2012. S. 11–18 [36].

³³Tacho-Godi A. Aleksey Łosiew // Literatura Radziecka. 1990. № 6. S. 115–123 [37].

³⁴Jerofiejew W. Ostatni filozof rosyjski / tłum. D. Ulicka // Res Publica. 1991. № 6. S. 3–11 [38]. Русская версия: Ерофеев В. Последний классический мыслитель // Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. Литературные размышления философа. М.: Сов. писатель, 1990. С. 3–13 [39].

Лосева, братьев Виктора и Мирослава Шетэлей: «Алексей Федорович Лосев – к столетию со дня рождения (23 сентября 1893–24 мая 1988)»³⁵. В конце XX века и начале XXI века русскому мыслителю было посвящено несколько статей в различных энциклопедиях, лексиконах и словарях³⁶. Краткие сведения о Лосеве можно найти также во многих историко-философских исследованиях польских авторов о русской мысли Серебряного века.

Последнее десятилетие (2006–2016 гг.)

В нынешнем столетии популярность Лосева в Польше неустанно возрастает, о чем свидетельствуют новейшие публикации, посвященные творчеству московского мыслителя. К нему обращаются в своих работах ученые из Зеленогурского университета, в первую очередь Лиляна Кейзик³⁷. Усилиями Л. Кейзик (совместно с другим зеленогурским философом Яцеком Угликом) в 2012 г. вышел сборник всех польских переводов А.Ф. Лосева, а также текстов, опубликованных в Польше до 2009 г. включительно³⁸, а к юбилею Лосева в 2014 г. – специальный номер журнала «Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria», содержащий статьи польских

³⁵Шетэля В., Шетэля М. Алексей Федорович Лосев – к столетию со дня рождения (23 сентября 1893 – 24 мая 1988) // *Slavia Orientalis*. 1995. № 2. S. 213–215 [40]. (Фрагмент перепечатан в [31, с. 529]. «Виктор Шетэля был аспирантом кафедры общего языкознания МГПИ им. В.И. Ленина, Мирослав Шетэля – аспирантом кафедры русского языка в том же институте. С А.Ф. Лосевым аспиранты этих двух кафедр занимались древнегреческим, латинским языками и сравнительно-историческим языкознанием. <...> Братья Шетэля занимались у А.Ф. Лосева в 1976–1977 учебном году и прекрасно сдали зачеты» [33, с. 718–719]).

³⁶Łosiew Aleksy // *Słownik pisarzy rosyjskich* / red. F. Nieuważny. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1994. S. 232 [41]; Łosiew Aleksiej F. // *Nowa Encyklopedia powszechna* / red. B. Petrozolin-Skowrońska. T. 3. Warszawa: WN PWN, 1997. S. 855 [42]; Tyczyński T. *Prace teoretyczne // Historia literatury rosyjskiej XX wieku* / red. G. Bobilewicz et al. Warszawa: PWN, 1997. S. 534–535 [43]; Przebinda G. Łosiew Aleksiej Fiedorowicz // *Kto jest kim w Rosji po 1917 roku. Leksykon* / red. G. Przebinda, J. Smaga. Kraków: Znak, 2000. S. 167–168 [44]; Łosiew Aleksiej F. // *Wielka Encyklopedia PWN* / red. J. Wojnowski. T. 16. Warszawa: WN PN, 2003. S. 295 [45]; Aleksandrowicz M. Łosiew Aleksiej Fiodorowicz // *Powszechna Encyklopedia Filozofii* / red. A. Maryniarczyk et al. T. 6. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2005. S. 627–628 [46]; Koziej J. Łosiew Aleksiej Fiodorowicz // *Encyklopedia katolicka* / red. E. Ziemann et al. T. 11. Lublin: TN KUL, 2006. S. 511–512 [47].

³⁷Kiejzik L. Przyczynek do problematyki filozofii imienia: tożsamości i różnice stanowisk Sergiusza Bułgakowa i Aleksego Łosiewa // *Palamas – Bułgakow – Łosiew. Rozważania o religii, Imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka* / red. L. Kiejzik. Warszawa: WN Scholar, 2010. S. 88–101 [48]; Kiejzik L. *Sergiusz Bułgakow i filozofowie Srebrnego Wieku. Rozważania o przyjaźni*. Warszawa: WN Scholar, 2015. S. 207–222 [49]. Русская версия: Кейзик Л. А.Ф. Лосев и С.Н. Булгаков – к вопросу о дружбе неосуществимой // *Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции*. Ч. 2. М.: Дизайн и полиграфия, 2013. С. 121–129 [50].

³⁸См., напр.: *Aleksy Łosiew, czyli rzecz o tytanizmie XX wieku* / red. L. Kiejzik, J. Uglik, E. Tachogodi. Warszawa: WN Scholar, 2012 [51].

и русских авторов³⁹ и интервью с А.А. Тахо-Годи⁴⁰. Другие представители Зеленогурского университета, Роман Сапенько и Юстина Крочак, издали несколько статей на тему роли античности и мифа в творчестве Лосева⁴¹.

В 2011 г. была опубликована книга «От имяславия к эстетике. Философия символа А.Ф. Лосева. Историко-философское исследование» (русский перевод 2014 г.), а также ряд статей на польском, русском и английском языках⁴². Философии символа А.Ф. Лосева посвящена также «La philosophie religieuse russe»⁴³, изданная в Париже. В настоящее время готовится к изданию статья «Alexei Losev –

³⁹Uglik J. O istocie filozofowania Aleksego Łosiewa // Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria. 2014. № 2. S. 11–20 [52]; Tacho-Godi E. «Rytuau» i «obrzęd» w opowiadaniu Aleksego Łosiewa Teatroman // Там же. S. 21–34 [53]; Dobieszewski J. Łosiew o Sołowjowie // Там же. S. 35–46 [54]; Krocak J. Tadeusza Zielińskiego i Aleksego Łosiewa rozważania nad antykiem // Там же. S. 47–58 [55]; Obolevitch T. Estetyka w rozumieniu Władysława Tatarkiewicza i Aleksego Łosiewa. Próba analizy porównawczej // Там же. S. 59–70 [56]; Kiejzik L. Sergiusz Bułgakow i Aleksy Łosiew, czyli o przyjaźni niemożliwej // Там же. S. 71–82 [57]; Tacho-Godi E. O powieści Aleksego Łosiewa Kobieta-myśliciel // Там же. S. 105–106 [58].
⁴⁰Wywiad z Azą Tacho-Godi: «Rozpocząć trzeba zawsze od Homera...» // Przegląd Filozoficzny. 2014. № 2. S. 83–90 [59].

⁴¹См.: Крочак Ю. Фаддей Зелинский и А.Ф. Лосев – к вопросу о понимании античности // Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции. С. 34–44; Крочак Ю. А.Ф. Лосев и Ф.Ф. Зелинский: сходства и различия их понимания античности // Античность как геном европейской и российской культуры / под ред. В.П. Шестаков. СПб.: Алетея, 2016. С. 109–123 [60]; Сапенько Р. Концепция мифа А.Ф. Лосева в контексте современной теории письменности // Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции. Ч. 1 / под ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи. М.: Дизайн и полиграфия, 2013. С. 170–189 [61].

⁴²Obolevitch T. Od onomatodoksji do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu. Studium historyczno-filozoficzne. Kraków: WAM, 2011 [62]; Оболевич Т. От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева. Историко-философское исследование / пер. Е. Твердисловой. М.: Изд-во ББИ, 2014 [63]; Obolevitch T. Animal symbolicum. Myśl E. Cassirera i A.F. Łosiewa // W poszukiwaniu swoistości człowieka / red. G. Bugajak, J. Tomczyk. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2008. S. 141–157 [64]; Obolevitch T. Aleksego Łosiewa głos w sporze o onomatodoksję // Towarzystwo Naukowe Księży Jezuitów w Krakowie. Prace 1950–2008 / red. R. Janusz. Kraków: Wydawnictwo «Ignatianum», 2008. S. 253–278 [65]; Obolevitch T. Aleksego Łosiewa filozofia imienia // Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria. 2009. № 1. S. 255–265 [66]; Obolevitch T.S. Bułgakowa i A. Łosiewa filozofia imienia // Palamas – Bułgakow – Łosiew. S. 77–87 [67]; Оболевич Т. А.Ф. Лосев и С.Л. Франк: диалог о Непостижимом // Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции. Ч. 2. М.: Дизайн и полиграфия, 2013. С. 97–107 [68]; Оболевич Т. Фома Парчевский – первый польский исследователь А.Ф. Лосева. Комментарий к переводу // Бюллетень Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева». Вып. 19. М.: Водолей, 2014. С. 110–112 (расширенная версия: Соловьевские исследования. 2015. Вып. 2. С. 172–176 [69]); Оболевич Т. Онто-теологические основания эстетики: Плотин и Лосев // Богословие красоты / под ред. А. Бодрова, М. Толстолюженко. М.: Изд-во ББИ, 2013. С. 185–198 [70]; Obolevitch T. Onto-Theological Determinants of Aesthetics according to Alexei Losev // The Journal of Eastern Christian Studies. 2014. No 3–4. P. 139–151 [71]; Оболевич Т. Эстетика А.Ф. Лосева и некоторые западные эстетические концепции // Страницы. 2016. № 2. С. 225–237 [72].

⁴³Obolevitch T. La philosophie religieuse russe / trad. M. Gawron-Zaborska. Paris: Cerf, 2014. P. 228–236 [73].

“The Last Russian Philosopher” of the Silver Age» для учебника «The Oxford Handbook of Russian Philosophical Thought». К философии мифа Лосева обращался и краковский исследователь Павел Роек⁴⁴.

Особо стоит отметить, что последний, девятый том русско-польско-английского лексикона «Идеи в России. Idee w Rosji. Ideas in Russia» содержит обширную статью А.А. Тахо-Годи «Лосев Алексей Федорович»⁴⁵. В свою очередь, в сборниках по материалам ежегодной конференции «Краковские встречи» было опубликовано несколько текстов русских и украинских ученых (Е.А. Тахо-Годи, М. Савельевой, Е. Петриковской, Л. Богатой и А. Каменских), рассматривающих творчество арбатского мыслителя⁴⁶. В Кракове вышла также статья о нем молодой русско-итальянской исследовательницы Жанны Воскресенской⁴⁷.

Наконец, следует упомянуть о самых последних переводах лосевских работ. Одна из них («Неоплатоник Прокл») была первоначально опубликована в интернете, а затем в антологии работ А.Ф. Лосева 2012 г.⁴⁸. Лилианна Кейзик в основанной ею серии по русской мысли выпустила книгу «Русская философия» (с предисловием А.А. Тахо-Годи и собственным комментарием)⁴⁹, а Роман Сапенько перевел и дал комментарии к фрагменту лосевской работы «Очерки античного символизма и мифологии», посвященному диалогу Платона «Федр»⁵⁰. Кроме того, опубликован перевод эссе «Двенадцать тезисов об античной культуре», а совместно с Эвелиной Пилярчик из Ягеллонского университета – фрагмент повести «Женщина-мыслитель»⁵¹. В настоящее время Эвелина Пилярчик

⁴⁴Rojek P. Rozwinięte imię magiczne. Dialektyka mitu Aleksego Fiedorowicza Łosiewa // Rocznik Mitoznawczy. 2006. № 1. S. 25–41 [74].

⁴⁵Тахо-Годи А.А. Лосев Алексей Федорович // Идеи в России. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski / red. J. Dobieszewski. T. 9. Łódź: Ibidem, 2015. S. 212–229 [75].

⁴⁶Тахо-Годи Е. Проблема символа в творчестве А.Ф. Лосева и концепция символизма В.Ф. Одоевского // Symbol w kulturze rosyjskiej / red. K. Duda, T. Obolevitch. Kraków: Wydawnictwo «Ignatianum», 2010. S. 313–324 [76]; Савельева М. А.Ф. Лосев о мифосимволической сущности личности // Там же. S. 325–339 [77]; Петриковская Е. Русский символизм в контексте Давосской дискуссии Мартина Хайдеггера и Эрнста Кассирера // Там же. S. 341–355 [78]; Богатая Л. О символе и особенностях его функционирования // Там же. S. 357–375 [79]; Kamenskikh A. Aleksey Losev on Religious Essence and the Generative Power of Platonism // Overcoming the Secular. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism / eds. T. Obolevitch, P. Rojek. Krakow: UPJPII, 2015. P. 149–155 [80].

⁴⁷Voskresenskaia J. The Real Beauty as Spirit of Facts. The World by A.F. Losev // Logos I Ethos. 2012. № 2. S. 25–35 [81].

⁴⁸Łosiew A.F. Neoplatonik Proklos / tłum. Ś.F. Nowicki // Aleksy Łosiew, czyli rzecz o tytanizmie XX wieku / red. L. Kiejzik, J. Uglik, E. Tacho-Godi. Warszawa: WN Scholar, 2012. S. 206–224 [82].

⁴⁹Łosiew A. Filozofia rosyjska / tłum. L. Kiejzik. Zielona Góra: Oficyna Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2007. S. 7–40 [83]; Tacho-Godi A. Aleksy Fiodorowicz Łosiew // Там же. S. 41–52 [84]; Kiejzik L. Aleksy Łosiew – ostatni przedstawiciel «srebrnego wieku» zesłany w XX wiek // Там же. S. 53–61 [85]; Kiejzik L. Słowo od autorki przekładu // Там же. S. 5–6 [86]; Nota o autorze // Там же. S. 62–63 [87].

⁵⁰Łosiew A.F. Fajdros / tłum. R. Sapeńko // Lectiones & Acroases Philosophicae. 2013. № 2. S. 273–288 [88]; Sapeńko R. Od tłumacza // Там же. S. 269–272 [89].

⁵¹Łosiew A. Dwanaście tez o kulturze antycznej / tłum. T. Obolevitch // Palamas – Bułgakow – Łosiew. S. 96–210 [90]; Łosiew A. Kobieta Myśliciel (fragment powieści) / tłum. T. Obolevitch, E. Pilarczyk // Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria. 2014. № 2. S. 91–102 [91].

готовит перевод переписки А.Ф. Лосева с Ю.М. Лотманом, а Роман Сапенько – польское издание фундаментальной работы Лосева «Диалектика мифа».

Польские исследования философии музыки А.Ф. Лосева

Польские ученые не обошли вниманием и один из интереснейших аспектов творчества Лосева, который в значительной мере определил его как мыслителя⁵², а именно – философию музыки. Представим данные исследования в хронологическом порядке согласно датам публикации.

Следует признать, что интерес к лосевской рефлексии о музыке появился в Польше довольно поздно. Только в 1970 г. К. Бурак в журнале «*Studia Estetyczne*», излагая содержание «Вопросов эстетики» за 1968 год, остановил внимание на статье Лосева «Проблема Рихарда Вагнера в прошлом и настоящем»⁵³, а серьезные тематические исследования появились еще позднее. Наиболее значимым автором, занимающимся философией музыки русского философа, является Михал Бристигер (1921–2016). В 1993 г. в Калабрийском университете он прочел доклад «*La questione principale della filosofia della musica secondo Aleksej F Losev (1893–1988)*», впоследствии опубликованный на польском языке (2001 г.)⁵⁴. Фрагмент этой работы известен также русскому читателю⁵⁵. Философия музыки рассмотрена также в книге «От имяславия к эстетике. Философия символа А.Ф. Лосева. Историко-философский анализ»⁵⁶ и в статьях, посвященных эстетике русского мыслителя.

Несколько исследований по философии музыки Лосева, опубликованных в Польше, принадлежат зарубежным ученым: Александру Хаардту (Германия)⁵⁷ и Константину Зенкину (Россия), который в 2006 г. в Ягеллонском университете на конференции «Диалог искусств в культуре восточных славян» выступил с докладом «Музыка в философских романах М.А. Булгакова и А.Ф. Лосева»⁵⁸. В 2008 г.

⁵²Именно музыке Лосев посвятил свои первые философские работы, написанные в 1916 г.: «О музыкальном ощущении любви и природы. (К тридцатипятилетию “Снегурочки” Римского-Корсакова)» и «Два мироощущения. (Из впечатлений после “Травиаты”», а также первый свой доклад «Проблема Вагнера в прошлом и настоящем», прочитанный в 1919 г. в университете в Нижнем Новгороде.

⁵³Burak K. *Voprosy etsetiki, 1968* // *Studia Estetyczne*. 1970. T.VII. S. 319–320 [92]. Ср.: Лосев А.Ф. Проблема Рихарда Вагнера в прошлом и настоящем // *Вопросы эстетики*. 1968. № 8. С. 67–196 [93].

⁵⁴Bristiger M. *O filozofii muzyki Aleksieja F Łosiewa (1893–1988)* // *Res Facta Nova*. 2001. № 4. S. 103–114 [94]. Перепечатано в: Bristiger M. *Myśl muzyczna. Studia wybrane*. Warszawa: Instytut Sztuki PAN, 2001. S. 104–115 [95].

⁵⁵Бристигер М. Основной вопрос философии музыки // Алексей Федорович Лосев / под ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. М.: Русский мир, 2007. С. 529–532 [96].

⁵⁶См.: Оболевич Т. От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева. Историко-философское исследование. С. 398–408.

⁵⁷Haardt A. *Das problem der musikalischen Zeit in Roman Ingardens Musikästhetik und in Aleksej Losevs «Phänomenologie der reiner Musik»* // *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu* / red. A. Węgrzecki. Kraków: Polskie Towarzystwo Filozoficzne, 1995. S. 217–227 [97].

⁵⁸Зенкин К.В. Музыка в философских романах М.А. Булгакова и А.Ф. Лосева // *Dialog sztuk w kulturze Słowian wschodnich* / red. J. Kapuścik. T.2. Kraków: Collegium Columbinum, 2008. S. 282–288 [98].

вышла статья Е. Тахо-Годи «Проблема Вечной Женственности в романе “Женщина-мыслитель” Алексея Лосева»⁵⁹ (как уже было отмечено, вступительная часть этой работы, воспевающей пианистку Марию Юдину, была опубликована в 2014 г.).

На что польские исследователи обращают внимание, анализируя философию музыки Алексея Федоровича?

Во-первых, отмечается диалектический характер как рассматриваемой философией реальности (предмет исследований – музыка), так и его рассуждений (используемого Лосевым метода). Начнем с «польского обозрения» лосевской диалектики мира, а точнее, мира музыки.

В книге «От имяславия к эстетике» особое внимание уделяется диалектическому «напряжению» и даже совпадению «бытия» и «инобытия», которое, по мнению Лосева, свойственно музыке. Вкратце изложим основные положения главы из этой работы, посвященной философии музыки⁶⁰. Автор монографии напоминает о том, что, согласно русскому философу, в музыке *A* есть *A*, и одновременно *A* есть в определенном смысле *B*; тут бытие и небытие слиты воедино. Неслучайно Лосев, ссылаясь на Николая Кузанского, писал, что центр музыкального бытия везде – музыка «безлика» и «вселика»⁶¹. Это значит, что музыкальное бытие имеет динамичный характер и может передать всю сложность и переменчивость чувств человека, его тоску, радость, страдание...

В основе диалектики музыки лежит ее математический характер. Согласно Лосеву, музыкальное бытие представляет собой модификацию числа, времени и движения. Сущность музыки (т.е. музыки сформированной, фигуративной) покоится на «числе как становлении», на числе как «подвижном покое», то есть «жизни чисел», которая своими истоками уходит в Единое. Обращаясь к Аристотелю и Плотину, Лосев считал, что очередной модификацией («инобытием») числа является время, понимаемое в духе Плотина как становление, воплощение, осуществление («факт»). Время, в свою очередь, предполагает следующую диалектическую категорию, свое гипостазирование – движение. По этой причине музыка есть искусство времени и движения, выражающее их воплощение. Музыка – дышащее «теперь», и вместе с тем это же «теперь» рождает будущее, находясь в неустанном движении, возникновении и прекращении. Каждый «такт» в музыке – живой, взволнованный, напряженный; музыка всегда «становится» в сфере чувственного восприятия слушателя.

Как уже отмечалось, польские авторы обращают внимание, что Лосев применяет феноменологически-диалектический метод также для описания очередных звеньев возникновения и восприятия музыкального сочинения, начиная с

⁵⁹Тахо-Годи Е. Проблема Вечной Женственности в романе «Женщина-мыслитель» Алексея Лосева // *Kobieta i/jako Inny. Mit i figury kobiecości w literaturze i kulturze rosyjskiej XX–XXI wieku* / red. M. Cymborska-Leboda, A. Gozdek. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2008. S. 195–202 [99].

⁶⁰См.: Оболевич Т. От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева. Историко-философское исследование. S. 403–408.

⁶¹См.: Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 426 [100].

Абсолюта как источника музыки и заканчивая получателем-слушателем. По мнению М. Бристигера, «в музыкальной теории Лосева особое значение приобретает его система категорий», а точнее, их новое понимание, согласно которому они «оказываются связанными между собой благодаря нашему рассудку, взаимно друг друга обуславливая»⁶². Тот же ученый проводит подробный анализ каждой из категорий и их взаимосвязей.

Во-вторых, польские исследователи отмечают, что тема музыки органично вписывается в основополагающую для русского философа проблему символа. М. Бристигер в своей статье приводит таблицу вышеназванных музыкальных категорий, с помощью которой Лосев проиллюстрировал свои взгляды на одной из конференций в 1928 г., указывая, что в ней четко просматривается связь идеи и материальной стороны⁶³. А ведь именно так – как выражение внутренне-го во внешнем – московский философ определял символ как таковой. Музыкальное бытие по характеру своему символично, выражаемо, причем в двойном значении: как объективное выражение Абсолюта – посредством категории числа, времени и движения – то есть как символ первой степени; и как выражение многообразных человеческих чувств, то есть символ второй степени, который предполагает бесконечное число интерпретаций. Этот принцип Лосев применял к отдельным музыкальным категориям, например: ритм, мелодия, гармония, темп, гамма, высота и др., описывая их конкретные модификации числа, времени и движения.

Символичность музыки проявляется не только в ее структуре или форме – внешнем способе выражения, но и в самой природе – на онтологическом уровне. Музыка является символом Божественного процесса создания мира, выражая космическое преобразование хаоса. Она способна выразить как хаос вселенной, с ее трагизмом, так и космос, его гармонию и порядок, вследствие чего в музыке имеет место *coincidentia oppositorum* – совпадение противоположностей, «хаос-космос». В христианстве музыка больше выражает апофатизм, таинственность Абсолюта, поэтому Лосев считал музыку самым возвышенным из всех видов искусства⁶⁴.

М. Бристигер подчеркивает, что лосевская философия музыки, помимо своей самобытности и оригинальности, органично вписывается в общемировую традицию. Как отмечает польский музыковед, на творчество Лосева оказали влияние как русские мыслители (в особенности В. Соловьев и П. Флоренский), так и современные ему западные философы (Э. Гуссерль, А. Бергсон, Э. Кассирер), а его изыскания на тему музыки вполне сопоставимы с исследованиями таких корифеев XX века, как Герберт Шпигельберг и Жак Хандшин⁶⁵. Нам же интересна лосевская философия музыки на фоне античной традиции, прежде всего – Плотина⁶⁶.

⁶²См.: Бристигер М. Основной вопрос философии музыки. С. 531.

⁶³Там же.

⁶⁴Ср.: Лосев А.Ф. Женщина-мыслитель // Москва. 1993. № 5. С. 90–91 [101].

⁶⁵См.: Бристигер М. Основной вопрос философии музыки. С. 531–532.

⁶⁶Оболевич Т. Онто-теологические основания эстетики: Плотин и Лосев. С. 195–197.

Заключение

Вернемся к словам эпитафия, в которых С. Левицкий сокрушался о том, что Лосев еще не был «открыт» Западом. Со времени их написания прошло 76 лет, и ситуация кардинально изменилась. Как отметила французская исследовательница Мариза Денн, «сейчас настал момент, когда влияние Лосева на Западе начинает становиться более очевидным». «Благодаря расширяющемуся интересу к ряду аспектов лосевского творчества, речь уже может идти о влиянии лосевских идей на Западе»⁶⁷. Это относится также к Польше. Хотя польских исследователей ждет еще большая работа, связанная как с переводами текстов Лосева, так и с осмыслением его творчества. Можно сказать, что уже заложены прочные основы для изучения мысли русского философа.

Список литературы

1. Левицкий С.А. Клеветники русской философии // Посев. 1950. № 33. С. 13.
2. Obolovitch T. Twórczość Aleksiego Fiodorowicza Łosiewa w Polsce // Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Cz. 2 / red. L. Kiejzik, J. Uglik. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2012. S. 259–275.
3. Оболевич Т. Польские философы и Петербург: Фома Парчевский и другие // Мысль. 2015. Т. 16. С. 130–152.
4. Письмо Т. Парчевского к С.Л. Франку от 21.08.1924 г. // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library. S.L. Papers. Box 9. С. 1–4.
5. Письмо Т. Парчевского к К. Твардовскому от 3.10.1927 г. // Соловьёвские исследования. 2015. Вып. 2(46). С. 153–154.
6. Франк С.Л. Новая русская философская система // Путь. 1928. № 9. С. 89–90.
7. Письмо Т. Парчевского к К. Твардовскому от 8.05.1931 г. // Соловьёвские исследования. 2015. Вып. 2(46). С. 156.
8. Łoski M. Rosyjska filozofia XX wieku // Przegląd Filozoficzny. 1936. Т. XXXIX. S. 260–286.
9. Ровнякова Л.И. Русские стихи Болеслава Лесьмяна (К проблеме русско-польского билингвизма) // Многоязычие и литературное творчество / под ред. М.П. Алексева. Л.: Наука, 1981. С. 290–315.
10. Boyé E. Dialogi akademickie. W niepojętej zieloności. Rozmowa z Bolesławem Leśmianem // Pion. 1934. № 23. S. 7–8.
11. Крочак Ю. Фаддей Зелинский и А.Ф. Лосев – к вопросу о понимании античности // Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции / под ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи. Ч. 2. М.: Дизайн и полиграфия, 2013. С. 34–44.
12. Łoszew A.F. Chaos antyczny / tłum. C. Różycy // Meander. 1957. № 9. S. 283–293.
13. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 8. Кн. 2. М.: Ладомир, 1994. 715 с.
14. Łoszew A.F. Podstawowe zagadnienia mitologii antycznej / tłum. M. Nowaczyk // EucheMER. 1960. № 3. S. 31–44.
15. M.N. A.F. Łosiew, Antyczna mifologia... Moskwa 1957 // EucheMER. 1960. № 2. S. 41–47.
16. Abramowicz Z. Проф. А.Ф. Лосев. Гомер, Москва 1960 // Eos. 1962. № 52. S. 209–215.
17. Lossev A. Über die Bedeutung des Terminus Sophia bei Plato // Meander. 1967. № 7–8. S. 340–347.

⁶⁷Денн М. Об интересе к «Диалектике мифа» и влиянии лосевских идей на Западе // Бюллетень Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева». Вып. 16. М.: Водолей, 2012. С. 237 [102].

18. Ciesiulewicz R. Trzecia Wszzechwiązkowa Konferencja poświęcona zagadnieniom filologii klasycznej w Związku Radzieckim // *Meander*. 1967. № 1. S. 60–62.
19. Тахо-Годи А.А. Жизнь и судьба: Воспоминания. М.: Молодая гвардия, 2009. 692 с.
20. Lossev A.F. Ewolucja pojęcia nocy w starożytności na tle przemian społeczno-historycznych / tłum. M. Grzesiowski // *Meander*. 1969. № 3. S. 103–115.
21. Лосев А.Ф. Античная ночь и социально-историческое сознание древних // *Acta Conventus XI «EIRENE» diebus XXI-XXV m. Octobris a. MCMLXVIII habiti* / red. K. Kumaniecki. Wrocław: Ossolineum, 1971. S. 355–366.
22. Jubileusz prof. dr Aleksieja Łosiewa // *Meander*. 1979. № 2. S. 108.
23. Tacho-Godi A. Jubileusz profesora Łosiewa / tłum. A. Gutorski // *Meander*. 1979. № 7. S. 335–338.
24. Losev A.F. Antyczna filozofia historii // *Ruch Filozoficzny*. 1979. № 1–2. S. 103b.
25. Maciejewski Z. Pansymbolizm // *Teksty*. 1979. № 4. S. 158–166.
26. Łosiew A.F. Ogólna logika symbolu / tłum. S. Zapaśnik // *Osnowa. Sztuka odbioru. Almanach* / red. J. Poradecki. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1980. S. 185–199.
27. Łosiew A.F. Szkic do portretu Sokratesa // *Przegląd Humanistyczny*. 1993. № 1. S. 147–150.
28. Łosiew A.F., Tacho-Godi A.A. Dialogi Platona jako dramat myśli / tłum. E. Czaplejewicz // *Heksis*. 1998. № 3–4. S. 33–51.
29. Czaplejewicz E. Łosiew czyli tytanizm dwudziestowieczny // *Przegląd Humanistyczny*. 1987. № 12. S. 1–20.
30. Чаплеевич Э. Лосев, или Титанизм XX века // *Вопросы классической филологии*. 1996. Вып. 11. С. 5–25.
31. Алексей Федорович Лосев / под ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. М.: Русский мир, 2007. 770 с.
32. Czaplejewicz E. Dramatyczne przygody neoplatonizmu dwudziestowiecznego w Rosji (O twórczości Aleksego F. Łosiewa) // *Heksis*. 1998. № 3–4. S. 21–32.
33. Тахо-Годи А.А. Комментарии // Алексей Федорович Лосев / под ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. М.: Русский мир, 2007. С. 699–770.
34. Łosiew A. Neoplatonizm wyłożony jasno jak słońce / tłum. H. Owsiany // *Dialog, komparatystyka, literatura: profesorowi Eugeniuszowi Czaplejewiczowi w czterdziestolecie pracy naukowej i dydaktycznej* / red. E. Kasperski, D. Ulicka. Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, 2002. S. 543–552.
35. Лосев А.Ф. История эстетики (фрагмент) // Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика. М.: Мысль, 2002. С. 577–600.
36. Tacho-Godi A. Zamiast wstępu. Nasiędawni polscy przyjaciele – książki i ludzie / tłum. L. Kiejzik // *Aleksy Łosiew, czyli rzecz o tytanizmie XX wieku* / red. J. Uglik, E. Tacho-Godi, L. Kiejzik. Warszawa: WN Scholar, 2012. S. 11–18.
37. Tacho-Godi A. Aleksy Łosiew // *Literatura Radziecka*. 1990. № 6. S. 115–123.
38. Jerofiejew W. Ostatni filozof rosyjski / tłum. D. Ulicka // *Res Publica*. 1991. № 6. S. 3–11.
39. Ерофеев В. Последний классический мыслитель // Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. Литературные размышления философа. М.: Сов. писатель, 1990. С. 3–13.
40. Шетэля В., Шетэля М. Алексей Федорович Лосев – к столетию со дня рождения (23 сентября 1893 – 24 мая 1988) // *Slavia Orientalis*. 1995. № 2. S. 213–215.
41. Łosiew Aleksy // *Słownik pisarzy rosyjskich* / red. F. Nieuważny. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1994. S. 232.
42. Łosiew Aleksiej F. // *Nowa Encyklopedia powszechna* / red. B. Petrozolin-Skowrońska. T. 3. Warszawa: WN PWN, 1997. S. 855.
43. Тyczyński Т. Prace teoretyczne // *Historia literatury rosyjskiej XX wieku* / red. G. Bobilewicz et al. Warszawa: PWN, 1997. S. 534–535.
44. Przebinda G. Łosiew Aleksiej Fiedorowicz // *Kto jest kim w Rosji po 1917 roku. Leksykon* / red. G. Przebinda, J. Smaga. Kraków: Znak, 2000. S. 167–168.

45. Łosiew Aleksiej F. // Wielka Encyklopedia PWN / red. J. Wojnowski. T. 16. Warszawa: WN PN, 2003. S. 295.
46. Aleksandrowicz M. Łosiew Aleksiej Fiodorowicz // Powszechna Encyklopedia Filozofii / red. A. Maryniarczyk et al. T. 6. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2005. S. 627–628.
47. Koziej J. Łosiew Aleksiej Fiodorowicz // Encyklopedia katolicka / red. E. Ziemann et al. T. 11. Lublin: TN KUL, 2006. S. 511–512.
48. Kiejzik L. Przyczynek do problematyki filozofii imienia: tożsamości i różnice stanowisk Sergiusza Bułgakowa i Aleksego Łosiewa // Palamas – Bułgakow – Łosiew. Rozważania o religii, Imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka / red. L. Kiejzik. Warszawa: WN Scholar, 2010. S. 88–101.
49. Kiejzik L. Sergiusz Bułgakow i filozofowie Srebrnego Wieku. Rozważania o przyjaźni. Warszawa: WN Scholar, 2015.
50. Кейзык Л. А. Ф. Лосев и С. Н. Булгаков – к вопросу о дружбе неосуществимой // Творчество А. Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции. Ч. 2. М.: Дизайн и полиграфия, 2013. С. 121–129.
51. Aleksy Łosiew, czyli rzecz o tytanizmie XX wieku / red. L. Kiejzik, J. Uglik, E. Tacho-Godi. Warszawa: WN Scholar, 2012.
52. Uglik J. O istocie filozofowania Aleksego Łosiewa // Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria. 2014. № 2. S. 11–20.
53. Tacho-Godi E. «Rytuał» i «obrzęd» w opowiadaniu Aleksego Łosiewa Teatroman // Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria. 2014. № 2. S. 21–34.
54. Dobieszewski J. Łosiew o Sołowjowie // Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria. 2014. № 2. S. 35–46.
55. Krocak J. Tadeusza Zielińskiego i Aleksego Łosiewa rozważania nad antykiem // Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria. 2014. № 2. S. 47–58.
56. Obolevitch T. Estetyka w rozumieniu Władysława Tatarkiewicza i Aleksego Łosiewa. Próba analizy porównawczej // Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria. 2014. № 2. S. 59–70.
57. Kiejzik L. Sergiusz Bułgakow i Aleksy Łosiew, czyli o przyjaźni niemożliwej // Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria. 2014. № 2. S. 71–82.
58. Tacho-Godi E. O powieści Aleksego Łosiewa Kobieta-mysłiciel // Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria. 2014. № 2. S. 105–106.
59. Wywiad z Ażą Tacho-Godi: «Rozpocząć trzeba zawsze od Homera...» // Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria. 2014. № 2. S. 83–90.
60. Крочак Ю. А. Ф. Лосев и Ф. Ф. Зелинский: сходства и различия их понимания античности // Античность как геном европейской и российской культуры / под ред. В. П. Шестакова. СПб.: Алетейя, 2016. С. 109–123.
61. Сапенько Р. Концепция мифа А. Ф. Лосева в контексте современной теории письменности // Творчество А. Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции. Ч. 1 / под ред. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи. М.: Дизайн и полиграфия, 2013. С. 170–189.
62. Obolevitch T. Od onomatodoksji do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu. Studium historyczno-filozoficzne. Kraków: WAM, 2011. 569 s.
63. Оболевич Т. От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева. Историко-философское исследование / пер. Е. Твердисловой. М.: Изд-во ББИ, 2014. 443 с.
64. Obolevitch T. Animal symbolicum. Myśl E. Cassirera i A. F. Łosiewa // W poszukiwaniu swoistości człowieka / red. G. Bugajak, J. Tomczyk. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2008. S. 141–157.
65. Obolevitch T. Aleksego Łosiewa głos w sporze o onomatodoksję // Towarzystwo Naukowe Księży Jezuitów w Krakowie. Prace 1950–2008 / red. R. Janusz. Kraków: Wydawnictwo «Ignatianum», 2008. S. 253–278.
66. Obolevitch T. Aleksego Łosiewa filozofia imienia // Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria. 2009. № 1. S. 255–265.

67. Obolevitch T. S. Bułgakowa i A. Łosiewa filozofia imienia // Palamas – Bułgakow – Łosiew. Rozważania o religii, Imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka / red. L. Kiejzik. Warszawa: WN Scholar, 2010. S. 77–87.
68. Оболевич Т. А.Ф. Лосев и С.Л. Франк: диалог о Непостижимом // Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции. Ч. 2. М.: Дизайн и полиграфия, 2013. С. 97–107.
69. Оболевич Т. Фома Парчевский – первый польский исследователь А.Ф. Лосева. Комментарий к переводу // Бюллетень Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева». Вып. 19. М.: Водолей, 2014. С. 110–112 (расширенная версия: Соловьевские исследования. 2015. № 2. С. 172–176).
70. Оболевич Т. Онто-теологические основания эстетики: Плотин и Лосев // Богословие красоты // под ред. А. Бодрова, М. Толстолуженко. М.: Изд-во ББИ, 2013. С. 185–198.
71. Obolevitch T. Onto-Theological Determinants of Aesthetics according to Alexei Losev // The Journal of Eastern Christian Studies. 2014. No. 3–4. P. 139–151.
72. Оболевич Т. Эстетика А.Ф. Лосева и некоторые западные эстетические концепции // Страницы. 2016. № 2. С. 225–237.
73. Obolevitch T. La philosophie religieuse russe / trad. M. Gawron-Zaborska. Paris: Cerf, 2014.
74. Rojek P. Rozwinięte imię magiczne. Dialektyka mitu Aleksego Fiedorowicza Łosiewa // Rocznik Mitoznawczy. 2006. № 1. S. 25–41.
75. Тахо-Годи А.А. Лосев Алексей Федорович // Идеи в России. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski / red. J. Dobieszewski. T. 9. Łódź: Ibidem, 2015. S. 212–229.
76. Тахо-Годи Е. Проблема символа в творчестве А.Ф. Лосева и концепция символизма В.Ф. Одоевского // Symbol w kulturze rosyjskiej / red. K. Duda, T. Obolevitch. Kraków: Wydawnictwo «Ignatianum», 2010. S. 313–324.
77. Савельева М. А.Ф. Лосев о мифосимволической сущности личности // Symbol w kulturze rosyjskiej / red. K. Duda, T. Obolevitch. Kraków: Wydawnictwo «Ignatianum», 2010. S. 325–339.
78. Петриковская Е. Русский символизм в контексте Давосской дискуссии Мартина Хайдеггера и Эрнста Кассирера // Symbol w kulturze rosyjskiej / red. K. Duda, T. Obolevitch. Kraków: Wydawnictwo «Ignatianum», 2010. S. 341–355.
79. Богатая Л. О символе и особенностях его функционирования // Symbol w kulturze rosyjskiej / red. K. Duda, T. Obolevitch. Kraków: Wydawnictwo «Ignatianum», 2010. S. 357–375.
80. Kamenskikh A. Aleksey Losev on Religious Essence and the Generative Power of Platonism // Overcoming the Secular. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism / eds. T. Obolevitch, P. Rojek. Krakow: UPJPII, 2015. P. 149–155.
81. Voskresenskaia J. The Real Beauty as Spirit of Facts. The World by A.F. Losev // Logos i Ethos. 2012. № 2. S. 25–35.
82. Łosiew A.F. Neoplatonik Proklos / tłum. Ś.F. Nowicki // Aleksy Łosiew, czyli rzecz o tytanizmie XX wieku / red. L. Kiejzik, J. Ugluk, E. Tacho-Godi. Warszawa: WN Scholar, 2012. S. 206–224.
83. Łosiew A. Filozofia rosyjska / tłum. L. Kiejzik. Zielona Góra: Oficyna Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2007.
84. Tacho-Godi A. Aleksy Fiodorowicz Łosiew // Łosiew A. Filozofia rosyjska / tłum. L. Kiejzik. Zielona Góra: Oficyna Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2007. S. 41–52.
85. Kiejzik L. Aleksy Łosiew – ostatni przedstawiciel «srebrnego wieku» zesłany w XX wiek // Łosiew A. Filozofia rosyjska / tłum. L. Kiejzik. Zielona Góra: Oficyna Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2007. S. 53–61.
86. Kiejzik L. Słowo od autorki przekładu // Łosiew A. Filozofia rosyjska / tłum. L. Kiejzik. Zielona Góra: Oficyna Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2007. S. 5–6.
87. Nota o autorze // Łosiew A. Filozofia rosyjska / tłum. L. Kiejzik. Zielona Góra: Oficyna Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2007. S. 62–63.
88. Łosiew A.F. Fajdros / tłum. R. Sapecko // Lectiones & Acroases Philosophicae. 2013. № 2. S. 273–288.

89. Sapecko R. Od tłumacza // *Lectiones & Acroases Philosophicae*. 2013. № 2. S. 269–272.
90. Łosiew A. Dwanaście tez o kulturze antycznej / tłum. T. Obolevitch // *Palamas – Bułgakow – Łosiew. Rozważania o religii, Imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka* / red. L. Kiejzik. Warszawa: WN Scholar, 2010. S. 96–210.
91. Łosiew A. Kobieta Myśliciel (fragment powieści) / tłum. T. Obolevitch, E. Pilarczyk // *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*. 2014. № 2. S. 91–102.
92. Burak K. Woprosy estetyki, 1968 // *Studia Estetyczne*. 1970. T. VII. S. 319–320.
93. Лосев А.Ф. Проблема Рихарда Вагнера в прошлом и настоящем // *Вопросы эстетики*. 1968. № 8. С. 67–196.
94. Bristiger M. O filozofii muzyki Aleksieja F. Łosiewa (1893–1988) // *Res Facta Nova*. 2001. № 4. S. 103–114.
95. Bristiger M. Myśl muzyczna. *Studia wybrane*. Warszawa: Instytut Sztuki PAN, 2001.
96. Бристигер М. Основной вопрос философии музыки // Алексей Федорович Лосев / под ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. М.: Русский мир, 2007. С. 529–532.
97. Haardt A. Das problem der musikalischen Zeit in Roman Ingardens Musikästhetik und in Aleksej Losevs «Phänomenologie der reiner Musik» // *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu* / red. A. Węgrzecki. Kraków: Polskie Towarzystwo Filozoficzne, 1995. S. 217–227.
98. Зенкин К.В. Музыка в философских романах М.А. Булгакова и А.Ф. Лосева // *Dialog sztuk w kulturze Słowian wschodnich* / red. J. Karpiński. T. 2. Kraków: Collegium Columbinum, 2008. S. 282–288.
99. Тахо-Годи Е. Проблема Вечной Женственности в романе «Женщина-мыслитель» Алексея Лосева // *Kobieta i/jako Inny. Mit i figury kobiecości w literaturze i kulturze rosyjskiej XX–XXI wieku* / red. M. Symborska-Leboda, A. Gozdek. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2008. S. 195–202.
100. Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М.: Мысль, 1995. С. 405–602.
101. Лосев А.Ф. Женщина-мыслитель // Москва. 1993. № 5. С. 70–98.
102. Денн М. Об интересе к «Диалектике мифа» и влиянии лосевских идей на Западе // *Бюллетень Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева»*. Вып. 16. М.: Водолей, 2012. С. 232–237.

References

1. Levitskiy, S.A. Klevetniki russkoy filosofii [Detractors of Russian philosophy], in *Posev*, 1950, no. 33, p. 13.
2. Obolevitch, T. Twórczość Aleksego Fiodorowicza Łosiewa w Polsce [Creativity of Alexei Fedorovich Losev in Poland], in *Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Cz. 2* [Polish studies in Russian philosophy. A guide to literature. Part 1]. Warsaw: Wydawnictwo IFiS PAN, 2012, pp. 259–275.
3. Obolevich, T. Pol'skie filozofy i Peterburg: Foma Parchevskiy i drugie [Polish philosophers and Petersburg: Thomas Parchevsky and other], in *Mysl'*, 2015, vol. 16, pp. 130–152.
4. Pis'mo T. Parchevskogo k S.L. Franku ot 21.08.1924 g. [Letter of T. Parchevsky to S.L. Frank from 21.08.1924], in *Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture. Rare Book & Manuscript Library. S.L. Papers. Box 9*, pp. 1–4.
5. Pis'mo T. Parchevskogo k K. Tvardovskomu ot 3.10.1927 g. [Letter of T. Parchevsky to K. Tvardovsky from 3.10.1927], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2015, issue 2(46), pp. 153–154.
6. Frank, S.L. Novaya russkaya filosofskaya sistema [The new Russian philosophical system], in *Put'*, 1928, no. 9, pp. 89–90.
7. Pis'mo T. Parchevskogo k K. Tvardovskomu ot 8.05.1931 g. [Letter of T. Parchevsky to K. Tvardovsky from 8.05.1931], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2015, issue 2(46), p. 156.
8. Łoski, M. Rosyjska filozofia XX wieku [Russian philosophy of the 20th century], in *Przegląd Filozoficzny*, 1936, vol. XXXIX, pp. 260–286.
9. Rovnyakova, L.I. Russkie stikhi Boleslava Les'myana (K probleme russko-pol'skogo bilingvizma) [Russian poems by Boleslaw Lesmyan (On the problem of the Polish-Russian bilingvism)]

bilingualism), in *Mnogoyazychie i literaturnoe tvorcestvo* [Multilingualism and literary creation]. Leningrad: Nauka, 1981, pp. 290–315.

10. Boyé, E. Dialogi akademickie. W niepojętej zieloności. Rozmowa z Bolesławem Leśmianem [Academic dialogues. The incomprehensible greenness. Interview with Boleslaw Lesmian], in *Pion*, 1934, no. 23, pp. 7–8.

11. Krochak, Yu. Faddey Zelinskiy i A.F. Losev – k voprosu o ponimanii antichnosti [Thaddeus Zielinski and A.F. Losev – the question of the understanding of antiquity], in *Tvorcestvo A.F. Loseva v kontekste otechestvennoy i evropeyskoy kul'turnoy traditsii* [Creativity of A.F. Losev in the context of national and European cultural tradition]. Moscow: Dizayn i poligrafiiya, 2013, part 2, pp. 34–44.

12. Łossev, A.F. Chaos antyczny [Ancient chaos], in *Meander*, 1957, no. 9, pp. 283–293.

13. Losev, A.F. *Istoriya antichnoy estetiki. T. 8, kn. 2* [History of ancient aesthetics. Vol. 8, book 2]. Moscow: Lodomir, 1994. 715 p.

14. Łosjew, A.F. Podstawowe zagadnienia mitologii antycznej [Basic issues of ancient mythology], in *Euchemer*, 1960, no. 3, pp. 31–44.

15. M.N. A.F. Łosiew, Antyczna mifologia... Moskwa 1957 [A.F. Losev, Ancient mythology... Moscow 1967], in *Euchemer*, 1960, no. 2, pp. 41–47.

16. Abramowicz, Z. Prof. A.F. Losev. Gomer, Moskwa 1960 [Prof. A.F. Losev. Homer, Moscow 1960], in *Eos*, 1962, no. 52, pp. 209–215.

17. Lossev, A. ũber die Bedeutung des Terminus Sophia bei Plato, in *Meander*, 1967, no. 7–8, pp. 340–347.

18. Ciesiulewicz, R. Trzecia Wszechnia Źłowska Konferencja poświęcona zagadnieniom filologii klasycznej w Związku Radzieckim [Third All-Union Conference on issues of classical philology in the Soviet Union], in *Meander*, 1967, no. 1, pp. 60–62.

19. Takho-Godi, A.A. *Zhizn' i sud'ba: Vospominaniya* [Life and Fate: Memories]. Moscow: Molodaya gvardiya, 2009. 692 p.

20. Lossev, A.F. Ewolucja pojęcia nocy w starożytności na tle przemian społeczno-historycznych [The evolution of the notion of the night in ancient times against the socio-historical background], in *Meander*, 1969, no. 3, pp. 103–115.

21. Losev, A.F. Antichnaya noch' i sotsial'no-istoricheskoe soznanie drevnikh [Ancient night and socio-historical consciousness of the ancient], in *Acta Conventus XI «EIRENE» diebus XXI–XXV m. Octobris a. MCMLXVIII habiti*. Wrocław: Ossolineum, 1971, pp. 355–366.

22. Jubileusz prof. dr Aleksieja Łosiewa [Jubilee of prof. Dr Alexei Losev], in *Meander*, 1979, no. 2, p. 108.

23. Tacho-Godi, A. Jubileusz profesora Łosiewa [Jubilee of profesor Alexei Losev], in *Meander*, 1979, no. 7, pp. 335–338.

24. Losev A.F. Antyczna filozofia historii [Ancient philosophy of history], in *Ruch Filozoficzny*, 1979, no. 1–2, p. 103b.

25. Maciejewski, Z. Pansymbolizm [Pansymbolism], in *Teksty*, 1979, no. 4, pp. 158–166.

26. Łosiew, A.F. Ogólna logika symbolu [General logic of symbol], in *Osnowa. Sztuka odbioru. Almanach* [Foundation. Art reception. Almanac]. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1980, pp. 185–199.

27. Łosiew, A.F. Szkic do portretu Sokratesa [Study for a Portrait of Socrates], in *Przegląd Humanistyczny*, 1993, no. 1, pp. 147–150.

28. Łosiew, A.F., Tacho-Godi, A.A. Dialogi Platona jako dramat myśli [Dialogues of Plato as the drama of thought], in *Heksis*, 1998, no. 3–4, pp. 33–51.

29. Czapplewicz, E. Łosiew czyli tytanizm dwudziestowieczny [Losev, or the titanism of the 20th century], in *Przegląd Humanistyczny*, 1987, no. 12, pp. 1–20.

30. Chapleevich, E. Losev, ili Titanizm XX veka [Losev, or the titanism of the 20th century], in *Voprosy klassicheskoy filologii*, 1996, issue 11, pp. 5–25.

31. *Aleksey Fedorovich Losev* [Alexei Fedorovich Losev]. Moscow: Russkiy mir, 2007. 770 p.

32. Czaplejewicz, E. Dramatyczne przygody neoplatonizmu dwudziestowiecznego w Rosji (O twórczości Aleksego F. Łosiewa) [The dramatic adventure of Neo-Platonism in the twentieth century in Russia (On the creativity of Alexei F. Losev)], in *Heksis*, 1998, no. 3–4, pp. 21–32.
33. Takho-Godi, A.A. Kommentarii [Comments], in *Aleksey Fedorovich Losev* [Alexei Fedorovich Losev]. Moscow: Russkiy mir, 2007, pp. 699–770.
34. Łosiew, A. Neoplatonizm wyłożony jasno jak słońce [Neoplatonism lined with brightly as the sun], in *Dialog, komparatystyka, literatura: profesorowi Eugeniuszowi Czaplejewiczowi w czterdziestolecie pracy naukowej i dydaktycznej* [Dialogue, comparativistic, literature: to Professor Eugene Czaplejewiczowi in forty years of his scientific work and teaching]. Warsaw: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, 2002, pp. 543–552.
35. Losev, A.F. Istoriya estetiki (fragment) [History of Aesthetics (fragment)], in Losev, A.F. *Ellinisticheskii-rimskaya estetika* [Hellenistic-Roman aesthetics]. Moscow: Mysl', 2002, pp. 577–600.
36. Tacho-Godi, A. Zamiast wstępu. Nasi dawni polscy przyjaciele – książki i ludzie [Instead of introduction. Our former Polish friends – books and people], in *Aleksy Łosiew, czyli rzecz o tytaniczności XX wieku* [Alexei Losev, or the thing on the titanism of the 20th century]. Warsaw: WN Scholar, 2012, pp. 11–18.
37. Tacho-Godi, A. Aleksy Łosiew [Alexei Losev], in *Literatura Radziecka*, 1990, no. 6, pp. 115–123.
38. Jerofiejew, W. Ostatni filozof rosyjski [The last Russian philosopher], in *Res Publica*, 1991, no. 6, pp. 3–11.
39. Erofeev, V. Posledniy klassicheskiy myslitel' [The last classical thinker], in Losev, A.F. *Strast' k dialektike. Literaturnye razmyshleniya filozofa* [A passion for dialectics. Literary reflections of the philosopher]. Moscow: Sovetskiy pisatel', 1990, pp. 3–13.
40. Shetelya, V., Shetelya, M. Aleksey Fedorovich Losev – k stoletiyu so dnya rozhdeniya (23 sentyabrya 1893 – 24 maya 1988) [Alexei Fedorovich Losev – to the centenary of his birth (September 23, 1893 – May 24, 1988)], in *Slavia Orientalis*, 1995, no. 2, pp. 213–215.
41. Nieuwaïny, F. Łosiew Aleksy [Alexei Losev], in *Słownik pisarzy rosyjskich* [Dictionary of Russian writers]. Warsaw: Wiedza Powszechna, 1994, p. 232.
42. Petrozolin-Skowrocska, B. Łosiew Aleksiej F. [Losev Alexei F.], in *Nowa Encyklopedia powszechna* [New universal Encyclopedia]. Warsaw: WN PWN, 1997, vol. 3, p. 855.
43. Tyczyński, T. Prace teoretyczne [Theoretical works], in *Historia literatury rosyjskiej XX wieku* [History of Russian literature of the 20th century]. Warsaw: PWN, 1997, pp. 534–535.
44. Przebinda, G. Łosiew Aleksiej Fiedorowicz [Losev Alexei Fedorovich], in *Kto jest kim w Rosji po 1917 roku. Leksykon* [Who is who in Russia after 1917. Lexicon]. Krakow: Znak, 2000, pp. 167–168.
45. Wojnowski, J. Łosiew Aleksiej F. [Losev Alexei F.], in *Wielka Encyklopedia PWN* [Grand Encyclopedia PWN]. Warsaw: WN PN, 2003, vol. 16, p. 295.
46. Aleksandrowicz, M. Łosiew Aleksiej Fiodorowicz [Losev Alexei Fedorovich], in *Powszechna Encyklopedia Filozofii* [Universal Encyclopedia of Philosophy]. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2005, vol. 6, pp. 627–628.
47. Koziej, J. Łosiew Aleksiej Fiodorowicz [Losev Alexei Fedorovich], in *Encyklopedia katolicka* [Catholic Encyclopedia]. Lublin: TN KUL, 2006, vol. 11, pp. 511–512.
48. Kiejzik, L. Przyczynek do problematyki filozofii imienia: tożsamości i różnice stanowisk Sergiusza Bułgakowa i Aleksego Łosiewa [Contribution to the problems of the philosophy of the name: the identity and the differences of the opinion of Sergei Bulgakov and Alexei Losev], in *Palamas – Bułgakow – Łosiew. Rozważania o religii, Imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka* [Palamas – Bulgakov – Losev. Considerations of religion, the Name of God, the philosophy of tragedy, war and human rights]. Warsaw: WN Scholar, 2010, pp. 88–101.
49. Kiejzik, L. *Sergiusz Bułgakow i filozofowie Srebrnego Wieku. Rozważania o przyjaźni* [Sergei Bulgakov and philosophers of the Silver Age. Reflections on friendship]. Warsaw: WN Scholar, 2015.
50. Keyzik, L. A.F. Losev i S.N. Bulgakov – k voprosu o družbe neosushchestvimoj [A.F. Losev and S.N. Bulgakov – the question of an impossible friendship], in *Tvorchestvo A.F. Loseva v kontekste*

otechestvennoy i evropeyskoy kul'turnoy traditsii. Ch. 2 [Creativity of A.F. Losev in the context of national and European cultural tradition. Part 2]. Moscow: Dizayn i poligrafiya, 2013, pp. 121–129.

51. Aleksy Łosiew, czyli rzecz o tytaniźmie XX wieku [Alexei Losev, or the thing on the titanism of the 20th century]. Warsaw: WN Scholar, 2012.

52. Uglik, J. O istocie filozofowania Aleksego Łosiewa [About the essence of Alexei Losev's philosophy], in *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 2014, no. 2, pp. 11–20.

53. Tacho-Godi, E. «Rytuał» i «obrzęd» w opowiadaniu Aleksego Łosiewa Teatroman [«Pagan Ritual» and «religious ceremony» in Alexei Losev's story The Theatergoer], in *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 2014, no. 2, pp. 21–34.

54. Dobieszewski, J. Łosiew o Sołowjowie [Losev about Solovyov], in *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 2014, no. 2, pp. 35–46.

55. Krocak, J. Tadeusza Zielińskiego i Aleksego Łosiewa rozważania nad antykiem [Tadeusz Zieliński's and Alexei Losev's considerations of Antiquity], in *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 2014, no. 2, pp. 47–58.

56. Obolevitch, T. Estetyka w rozumieniu Władysława Tatarkiewicza i Aleksego Łosiewa. Próba analizy porównawczej [The concept of Aesthetics in Vladislav Tatarkiewicz and Alexei Losev. An attempt at a comparative analysis], in *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 2014, no. 2, pp. 59–70.

57. Kiejzik, L. Sergiusz Bułgakow i Aleksy Łosiew, czyli o przyjaźni niemożliwej [Sergei Bulgakov and Alexei Losev: or about a friendship that was impossible], in *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 2014, no. 2, pp. 71–82.

58. Tacho-Godi, E. O powieści Aleksego Łosiewa Kobieta-myśliciel [On story by Alexei Losev A women-thinker], in *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 2014, no. 2, pp. 105–106.

59. Wywiad z Azą Tacho-Godi: «Rozpocząć trzeba zawsze od Homera...» [Interview with Asa Tacho-Godi: «On must always start with Homer ...»], in *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 2014, no. 2, pp. 83–90.

60. Krochak, Yu. A.F. Losev i F.F. Zelinskiy: skhodstva i razlichiya ikh ponimaniya antichnosti [A.F. Losev and F.F. Zelinsky: similarities and differences in their understanding of ancient], in *Antichnost' kak genom evropeyskoy i rossiyskoy kul'tury* [Antiquity as the genome of European and Russian culture]. Petersburg: Aletyya, 2016, pp. 109–123.

61. Sapen'ko, R. Kontsepsiya mifa A.F. Loseva v kontekste sovremennoy teorii pis'mennosti [A.F. Losev's concept of myth in the context of the contemporary theory of writing], in *Tvorchestvo A.F. Loseva v kontekste otechestvennoy i evropeyskoy kul'turnoy traditsii. Ch. 1* [Creativity of A.F. Losev in the context of national and European cultural tradition. Part 1]. Moscow: Dizayn i poligrafiya, 2013, pp. 170–189.

62. Obolevitch, T. *Od onomatodoksji do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu. Studium historyczno-filozoficzne* [From onomatodoxy to aesthetics. Alexei Losev's concept of symbol. Historico-philosophical study]. Krakow: WAM, 2011.

63. Obolevitch, T. *Ot imyaslaviya k estetike. Kontsepsiya simvola Alekseya Loseva. Istoriko-filosofskoe issledovanie* [From onomatodoxy to aesthetics. Alexei Losev's concept of symbol. Historico-philosophical study]. Moscow: Izdatel'stvo BBI, 2014.

64. Obolevitch, T. Animal symbolicum. Myśl E. Cassirera i A.F. Łosiewa [Animal symbolicum: Thought of E. Cassirer and A.F. Losev], in *W poszukiwaniu swoistości człowieka* [In search of specificity of man]. Warsaw: Wydawnictwo UKSW, 2008, pp. 141–157.

65. Obolevitch, T. Aleksego Łosiewa głos w sporze o onomatodoksję [Alexei Josiewa voice in the dispute over onomatodoxy], in *Towarzystwo Naukowe Księż y Jezuitów w Krakowie. Prace 1950–2008* [Jesuit Scientific Society in Krakow. Works 1950–2008]. Krakow: Wydawnictwo «Ignatianum», 2008, pp. 253–278.

66. Obolevitch, T. Aleksego Łosiewa filozofia imienia [Alexei Losev's philosophy of name], in *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 2009, no. 1, pp. 255–265.

67. Obolevitch, T. S. Bułgakowa i A. Łosiewa filozofia imienia, in *Palamas – Bułgakow – Łosiew. Rozważania o religii, Imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka* [Palamas – Bulgakov

– Losev. Considerations of religion, the Name of God, the philosophy of tragedy, war and human rights]. Warsaw: WN Scholar, 2010, pp.77–87.

68. Obolevich, T. A.F. Losev i S.L. Frank: dialog o Nepostizhimom [A.F. Losev and S.L. Frank: a dialogue over the Unknowable], in *Tvorchestvo A.F. Loseva v kontekste otechestvennoy i evropeyskoy kul'turnoy traditsii. Ch. 2* [Creativity of A.F. Losev in the context of national and European cultural tradition. Part 2]. Moscow: Dizayn i poligrafiya, 2013, pp. 97–107.

69. Obolevich, T. Foma Parchevskiy – pervyy pol'skiy issledovatel' A.F. Loseva. Kommentarii k perevodu [Tomasz Parczewski – the first Polish researcher of the creativity of A.F. Losev], in *Byulleten' Biblioteki istorii russkoy filosofii i kul'tury «Dom A.F. Loseva»* [Bulletin of the Library of the History of Russian Philosophy and Culture «A.F. Losev's House»]. Moscow: Vodoley, 2014, issue 19, pp. 110–112 (and *Solov'evskie issledovaniya*, 2015, no. 2, pp. 172–176).

70. Obolevich, T. Onto-teologicheskie osnovaniya estetiki: Plotin i Losev [Onto-Theological foundations of aesthetics: Plotinus and Losev], in *Bogoslovie krasoty* [Theology of beauty]. Moscow: Izdatel'stvo BBI, 2013, pp. 185–198.

71. Obolevich, T. Onto-Theological Determinants of Aesthetics according to Alexei Losev. *The Journal of Eastern Christian Studies*, 2014, no. 3–4, pp. 139–151.

72. Obolevich, T. Estetika A.F. Loseva i nekotorye zapadnye esteticheskie kontseptsii [Aesthetics of A.F. Losev and some Western aesthetic concepts], in *Stranitsy*, 2016, no. 2, pp. 225–237.

73. Obolevich, T. La philosophie religieuse russe. Paris: Cerf, 2014.

74. Rojek, P. Rozwinięte imię magiczne. Dialektyka mitu Aleksego Fiedorowicza Łosiewa [Developed magical name. Dialectics of myth of Alexei Fiedorovich Losev], in *Rocznik Mitoznawczy*, 2006, no. 1, pp. 25–41.

75. Takho-Godi, A.A. Losev Aleksey Fedorovich [Losev Alexei Fiedorovich], in *Idei v Possii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski* [Russian-Polish-English Lexicon]. Lodz: Ibidem, 2015, vol. 9, pp. 212–229.

76. Takho-Godi, E. Problema simvola v tvorcestve A.F. Loseva i kontseptsiya simvolizma V.F. Odoevskogo [Problem of symbol in the creativity of A.F. Losev and the concept of symbolism of V.F. Odoevsky], in *Symbol w kulturze rosyjskiej* [Symbol in Russian culture]. Krakow: Wydawnictwo «Ignatianum», 2010, pp. 313–324.

77. Savel'eva, M. A.F. Losev o mifosimvolicheskoy sushchnosti lichnosti [A.F. Losev about the myth of the symbolic nature of the individual], in *Symbol w kulturze rosyjskiej* [Symbol in Russian culture]. Krakow: Wydawnictwo «Ignatianum», 2010, pp. 325–339.

78. Petrikovskaya, E. Russkiy simvolizm v kontekste Davoskoy diskussii Martina Khaydeggera i Ernsta Kassirera [Russian symbolism in the context of Davos discussion of Martin Heidegger and Ernst Cassirer], in *Symbol w kulturze rosyjskiej* [Symbol in Russian culture]. Krakow: Wydawnictwo «Ignatianum», 2010, pp. 341–355.

79. Bogataya, L. O simvole i osobennostyakh ego funktsionirovaniya [On the symbol and the specificity of its functioning], in *Symbol w kulturze rosyjskiej* [Symbol in Russian culture]. Krakow: Wydawnictwo «Ignatianum», 2010, pp. 357–375.

80. Kamenskikh, A. Aleksey Losev on Religious Essence and the Generative Power of Platonism. Overcoming the Secular. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism. Krakow: UPJPII, 2015, pp.149–155.

81. Voskresenskaia, J. The Real Beauty as Spirit of Facts. The World by A.F. Losev. *Logos i Ethos*, 2012, no. 2, pp. 25–35.

82. Łosiew, A.F. Neoplatonik Proklos [Neo-Platonic Proclus], in *Aleksy Łosiew, czyli rzecz o tytaniczności XX wieku* [Alexei Losev, or the thing on the titanism of the 20th century]. Warsaw: WN Scholar, 2012, pp.206–224.

83. Łosiew, A. *Filozofia rosyjska* [Russian philosophy]. Zielona Gora: Oficyna Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2007.

84. Taho-Godi, A. Aleksy Fiedorowicz Łosiew [Alexei Fedorovich Losev], in Łosiew, A. *Filozofia rosyjska* [Russian philosophy]. Zielona Gora: Oficyna Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2007, pp. 41–52.

85. Kiejzik, L. Aleksy Łosiew – ostatni przedstawiciel «srebrnego wieku» zesiany w XX wiek [Alexei Losev – the last representative of the «Silver Age» exiled in the twentieth century], in Łosiew, A. *Filozofia rosyjska* [Russian philosophy]. Zielona Góra: Oficyna Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2007, pp. 53–61.
86. Kiejzik, L. Słowo od autorki przekładu [A word from the author of the translation], in Łosiew, A. *Filozofia rosyjska* [Russian philosophy]. Zielona Góra: Oficyna Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2007, pp. 5–6.
87. Nota o autorze [Note about author], in Łosiew, A. *Filozofia rosyjska* [Russian philosophy]. Zielona Góra: Oficyna Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2007, pp. 62–63.
88. Łosiew, A.F. Fajdros [The Phaedrus], in *Lectiones & Acroases Philosophicae*, 2013, no. 2, pp. 273–288.
89. Sapeńko, R. Od tłumacza [From the translator], in *Lectiones & Acroases Philosophicae*, 2013, no. 2, pp. 269–272.
90. Łosiew, A. Dwanaście tez o kulturze antycznej [Twelve theses on the ancient culture], in *Palamas – Bułgakow – Łosiew. Rozważania o religii, Imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka* [Palamas – Bulgakov – Losev. Considerations of religion, the Name of God, the philosophy of tragedy, war and human rights]. Warsaw: WN Scholar, 2010, pp. 96–210.
91. Łosiew, A. Kobieta Myśliciel (fragment powieści) [A women-thinker (fragment of the story)], in *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 2014, no. 2, pp. 91–102.
92. Burak, K. Voprosy estetiki, 1968 [The issues of aesthetics, 1968], in *Studia Estetyczne*, 1970, vol. VII, pp. 319–320.
93. Losev, A.F. Problema Rikharda Vagnera v proshlom i nastoyashchem [The problem of Richard Wagner in the past and present], in *Voprosy estetiki*, 1968, no. 8, pp. 67–196.
94. Bristiger, M. O filozofii muzyki Aleksieja F. Łosiewa (1893–1988) [The philosophy of music Alexei F. Losev (1893–1988)], in *Res Facta Nova*, 2001, no. 4, pp. 103–114.
95. Bristiger, M. *Myśl muzyczna. Studia wybrane* [Musical thought. Selected studies], Warsaw: Instytut Sztuki PAN, 2001.
96. Bristiger, M. *Osnovnoy vopros filozofii muzyki* [The main issue of philosophy of music], in *Aleksey Fedorovich Losev* [Alexei Fedorovich Losev]. Moscow: Russkiy mir, 2007, pp. 529–532.
97. Haardt, A. Das problem der musikalischen Zeit in Roman Ingardens Musikästhetik und in Aleksej Losevs «Phänomenologie der reiner Musik», in *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu* [Roman Ingarden and the philosophy of our time]. Kraków: Polskie Towarzystwo Filozoficzne, 1995, pp. 217–227.
98. Zenkin, K.V. Muzyka v filosofskikh romanakh M.A. Bulgakova i A.F. Loseva [Music in the philosophical novels of M.A. Bulgakov and A.F. Losev], in *Dialog sztuk w kulturze Słowian wschodnich* [Dialogue of arts in the culture of the Eastern Slavs]. Kraków: Collegium Columbinum, 2008, vol. 2, pp. 282–288.
99. Takho-Godi, E. Problema Vechnoy Zhenstvennosti v romane «Zhenshchina-myslitel'» Alekseya Loseva [The problem of the Eternal Feminine in the novel «The Woman-thinker» by Alexey Losev], in *Kobieta i/jako Inny. Mit i figury kobiecości w literaturze i kulturze rosyjskiej XX–XXI wieku* [Woman and/as Other. Mit and feminine figures in literature and Russian culture 20th–21st century]. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2008, pp. 195–202.
100. Losev, A.F. Muzyka kak predmet logiki [Music as a subject of logic], in *Losev, A.F. Forma. Stil'. Vyrazhenie* [Form. Style. Expression]. Moscow: Mysl', 1995, pp. 405–602.
101. Losev, A.F. Zhenshchina-myslitel' [A women-thinker], in *Moskwa*, 1993, no. 5, pp. 70–98.
102. Denn, M. Ob interese k «Dialektike mifa» i vliyaniy losevskikh idey na Zapade [On the interest in «Dialectics of Myth» and the influence of Losev's ideas of the West], in *Byulleten' Biblioteki istorii russkoy filosofii i kul'tury «Dom A.F. Loseva»* [Bulletin of the Library of the History of Russian Philosophy and Culture «A.F. Losev's House»]. Moscow: Vodoley, 2012, issue 16, pp. 232–237.

УДК 130.2:94(47)
ББК 87.3(2)63

**РОЛЬ А.Ф. ЛОСЕВА В ФОРМИРОВАНИИ ВЗГЛЯДОВ
С.С. АВЕРИНЦЕВА НА РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЕ
КУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ**

ЮСТИНА КРОЧАК

Зеленогурский Университет
ул. Licealna, 9, Зелена Гура, 65-417, Польша
E-mail: j.kroczak@ifil.uz.zgora.pl

Рассматривается идейное влияние философии Алексея Лосева на творчество Сергея Аверинцева в контексте вопроса о русско-византийских культурных связях. Необходимость обращения к наследию Лосева в контексте изучения древнерусской культуры неоднозначна, но беглый обзор его научных интересов вскрывает несколько обсуждаемых им примеров византийских влияний на Русь (влияние греческого языка на старославянский; заимствование мотива Софии–Премудрости Божией; филокалийная духовность и исихазм; неоплатоновская основа византийского ренессанса и русского православия). Особый интерес вызывает раннее творчество Лосева, в котором заметны славянофильские моменты. Дается обзор вышеуказанных тем. Дан также анализ взглядов Дмитрия Лихачева и Павла Флоренского в контексте «традиционного русского сознания», поскольку их творчество, так же как творчество Лосева и Аверинцева, вписывается в его поиски. Утверждается, что содержательное осмысление Аверинцевым темы влияния Византии на Русь представляет собой итог его вдохновения трудами и личностью Лихачева и собственных размышлений, а формальное исследование проблемы византийского наследия на Руси (речь идет о культурном, а значит, эстетическом наследии) является итогом влияния Лосева.

Ключевые слова: культура Древней Руси, неоплатонизм, средневековье, Киевская Русь, исихазм, наследие Лихачева, поэтика, эстетика, славянофильство, Серебряный век.

**THE ROLE OF A.F. LOSEV IN FORMING S.S. AVERINCEV'S VIEWS
ON CULTURAL RELATIONS BETWEEN BYZANTINE AND OLD RUS'**

JUSTYNA KROCZAK

University of Zielona Gora
9, Licealna, Zielona Gora, 65-417, Poland
j.kroczak@ifil.uz.zgora.pl

The article is an attempt to show the influence of philosophy of Alexey Losev on Sergey Averintsev's thought in the context of cultural relations between Old Rus' and Byzantine. The necessity to call upon Losev's heritage in this concrete issue might seem dubious. However, a quick review of his scientific interests shows that he had examined several examples of the Byzantine influences on Old Rus', namely: the impact of the Greek language upon the Old Church Slavonic; the motif of Sophia – Wisdom of God; Philokalian spirituality and hesychasm; neoplatonic foundations of Byzantine Renaissance and Russian Orthodoxy. It is the early period of Losev's philosophy that seems important, when his Slavophile interests can be noticed. The views of Dmitry Likhachev (Averintsev's spiritual father) and Pavel Florensky (Losev's spiritual father) are also mentioned, because their philosophy as well as philosophies of Losev and Averintsev were grounded in the study of «traditional Russian

consciousness». It is claimed that the contents of Averintsev's judgment on the influence of Byzantium on Old Rus' has been a result of inspiration by Likhachev's works, but the formal side of research in the field is a result of Losev's influence.

Key words: *culture of Old Rus', Neoplatonism, Middle-Ages, Kievan Rus', hesychasm, Likhachev's heritage, poetics, aesthetics, Silver Age, Losev's influence on Averintsev*

Необходимость обращения к наследию Алексея Лосева (1893–1988) в контексте изучения древнерусской культуры неоднозначна. Ведь Лосев прежде всего большой философ, неоплатоник, которого интересовали главнейшие вопросы античной философии и религиозной жизни, вопросы, касающиеся природы символа и мифа. Он прежде всего антиковед. В его работах рассуждения о Древней Руси или упоминания о ней в каком бы то ни было контексте встречаются крайне редко. Тем не менее в раннем творчестве Лосева (в 20–30-е годы XX века) есть некоторые замечания, касающиеся русского исторического наследия и тем самым косвенно Древней Руси. Среди них проект создания и редактирования национально-религиозной серии «Духовная Русь», в которую должны были войти работы известных русских философов и самого Лосева о русской духовной культуре. Проект остался неосуществленным, можно однако предположить, что обсуждение тем планируемых выпусков¹ сильно повлияло на формирование молодого Лосева как философа в части прояснения таких задач, как возрождение национального сознания и «цельного знания» в религиозном, антиреволюционном ключе.

В то же время была издана и работа А.Ф. Лосева «Русская философия», которую он написал на немецком языке в 1918 г. В этой работе Лосев противопоставлял русскую и западноевропейскую философии, считая, что первая непосредственно связана с «истинной жизнью», символизмом и антирационализмом, тогда как вторая является безжизненной, отвлеченной, рассудочной. В некоторой степени противопоставление России и Запада, разумности и рассудочности, – это повторение Лосевым традиционной оппозиции, предложенной еще славянофилами, прежде всего Иваном Киреевским, а в начале XX столетия – Владимиром Эрном.

Другой славянский (или славянофильский) момент в творчестве Лосева связан с его знакомством с Павлом Флоренским (1882–1937). Интеллектуальные связи Лосева и Флоренского – это обширная тема², ее изучение исключительно важно для понимания не только процесса формирования взглядов Лосева, но и для понимания эпохи вообще. В одной из бесед Лосев сказал, что считает себя учеником, в том числе, Флоренского (и Вячеслава Иванова): «вот действительно интересный исторический вопрос! [вопрос о различиях и сходстве между Ивановым и Флоренским. – Ю.К.] Установление общего между ними

¹ См.: Тахо-Годи Е.А. Алексей Лосев в эпоху русской революции: 1917–1919. М.: Модест Колеров, 2014. С. 70

² См.: СОФИЯ: Альманах. Вып. 2: П.А. Флоренский и А.Ф. Лосев: род, миф, история. Уфа: Изд-во «Здравоохранение Башкортостана», 2007. С. 1–361.

– предмет специального исследования. Хотя это общее во мне самом. Я ведь считаю себя учеником и того, и другого» [1, с. 173]. Если попытаться назвать теоретические сферы воздействия Флоренского на Лосева, это будут прежде всего софиология, имяславие и понимание процесса формирования религиозного мировосприятия и мироощущения вообще, и мироощущения русского православия в особенности. В контексте изучаемого вопроса самая существенная сфера – последняя.

В 20-е годы Лосев активно вел беседы с Флоренским в Сергеевом Посаде и утверждал, что «общение это было глубокое, но довольно кратковременное...»³. Можно предположить, что одной из тем, которые они обсуждали, было русское православие, поэтому Лосев мог сказать, что «никто так глубоко не понимал древнюю Русь, ... никто не обновил так православного самочувствия, как это сделал Флоренский...». Флоренский действительно чрезвычайно много внимания уделял истокам русского самосознания, осмыслению русской истории и культуры. Все это он толковал в религиозном византийско-древнерусском ключе. Флоренский утверждал, что «византизм явился среди русских славян огромной силой, прежде всего потому, что он поддерживался властью; во-вторых, он сам по себе был силой организованной; в-третьих, он нес с собой науку, гражданское и церковное право, просвещение. Он явился источником, откуда русский народ пил веками, почти не имея ничего другого» [2, с. 642]. Одновременно он подчеркивал, что русский народ – это образование независимое, следовательно, и русское православие имеет, кроме греческой веры, самобытные черты, на него наложились еще славянское язычество, которое разделяет с христианством «магическое» восприятие мира, т.е. «живое общение живого человека с живой природой»⁴, и русский народный характер⁵. Вероятно, Лосев в какой-то мере разделял такую точку зрения, поскольку Флоренский являлся авторитетом в религиозных вопросах, хотя этого аспекта философии своего «учителя» Лосев не развивал. Любопытно, однако, что ученик Лосева Сергей Аверинцев (1937–2004) в свою очередь глубоко погрузился в своих творческих изысканиях в тему культурных связей Византии и Древней Руси. Можно предположить, что, поскольку тема византийского наследия Древней Руси волновала молодого Аверинцева, она могла всплыть в его многочисленных беседах с Лосевым «за чаем», о чем вспоминает Аза Тахо-Годи⁶.

Интерес Аверинцева к русскому прошлому – это итог, как кажется, интеллектуального влияния Дмитрия Лихачева (1906–1999), о чем заявляют как исследователи, так и косвенно сам Аверинцев при рассмотрении средневековой

³ См.: П.А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева // Павел Александрович Флоренский: pro et contra / под ред. Д.К. Бурлака. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 1996. С. 189 [1].

⁴ См.: Лосев А.Ф. Термин «Магия» в понимании П.А. Флоренского // Флоренский П.А. Имена. М.: Эксмо, 2008. С. 254 [3].

⁵ См.: Флоренский П.А. Православие // Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 641 [2].

⁶ См.: Тахо-Годи А.А. Лосев. М.: Молодая Гвардия, 2007. С. 237.

эстетики⁷. Творческие и личные судьбы Аверинцева и Лихачева пересекаются⁸, но любопытно, что судьбы их во многом похожи⁹. Они оба жертвы сталинизма и одновременно создатели монументальных, универсальных интерпретаций культуры вообще и, прежде всего, культуры христианской. Они стремились к изучению и пониманию всех уровней культуры в их взаимосвязи, как единого эстетического целого. Аверинцев, являясь представителем младшего поколения и поддерживая связь ученика-учителя с Лосевым и Лихачевым, вписывается в эти поиски универсальной философии культуры (античной, византийской и русской), основанной на интерпретации христианства вообще и христианской культуры в частности. Тем самым поиск универсальной философии культуры – это попытка определения собственного интеллектуального наследия. Более того, вопрос о русско-византийских связях входит в круг вопросов о религиозных истоках русской философии и – шире – русской культуры XIX и XX веков, сформировавшей «новое религиозное сознание». В той мере, в какой Лосев и Аверинцев вписываются в этот своеобразный «ренессанс», вопрос о русско-византийских связях касается и их мысли.

Творчество Лосева, как и большинства его учеников, ориентировалось на «традиционно русские поиски цельного понимания культуры и человека»¹⁰. Особый интерес представляют взгляды и интеллектуальные связи только одного из его учеников¹¹, Аверинцева, потому что именно в его наследии «Поэтика ранне-

⁷ См.: Седакова О.А. Сергей Сергеевич Аверинцев. Труды и дни // Сергей Сергеевич Аверинцев 1937–2004. М.: Наука, 2005. С. 6–72; Czapplejewicz E. Dramatyczne przygody neoplatonizmu dwudziestowiecznego w Rosji // Aleksy Łosiew czyli rzecz o tytanizmie XX wieku / ред. J. Uglík, E. Tacho-Godí, L. Kiejzik. Warszawa: Scholar, 2012. С. 170; Аверинцев С.С. Уходит эпоха // Литературная газета. 1999. № 40. 6–12 октября. С. 1; Аверинцев С.С. Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики // Древнерусское искусство. Зарубежные связи / ред. Г.В. Попова. М.: Наука, 1975. С. 375.

⁸ См.: Бибихин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2006. С. 395, 338, 381, 384, 389 [14].

⁹ См. полный обзор темы: Каравашкин А. Алексей Лосев и Дмитрий Лихачев в контексте исторического города: московский и петербургский локусы. Свобода и судьба// Toronto Slavic Quarterly. 2015. № 53. С. 34–52.

¹⁰ См.: Аверинцев С.С. Автобиография в третьем лице (рукопись) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://olgasedakova.com/Moralia/1802> [10.12.2016] [4].

¹¹ Стоит отметить, что отношения Лосева и Аверинцева неоднозначны. С одной стороны, в известной беседе с Виктором Ерофеевым Лосев назвал Аверинцева своим учеником, а тот Лосева не столько учителем, сколько «судьбой» (см.: Бибихин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. С. 297). Более того, Аверинцев принадлежал к созданной Лосевым «теоретико-литературной школе с неоплатонической ориентацией». Лосев часто цитировал переводы Аверинцева, в первую очередь «Тимея» Платона и комментарии Олимиодора Младшего к диалогам Платона, а из его собственных сочинений – «весьма ценное исследование» о Плутархе. Однако в разговоре с Владимиром Бибихиным, Лосев утверждал, что Аверинцев плохо перевел «Тимея». В пересказе Бибихина Лосев критиковал Аверинцева за то, что тот «берется за разнообразные вещи». Он также критически относился к переводам псалмов Аверинцева. Отношения ученых менялись в течение времени, Аверинцев – более устойчив и предан Лосеву-учителю, у Лосева в свою очередь более эмоциональный подход (см.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 7, ч. 2. М.: Фолио, 2000. С. 439, 742, 456; Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977. С. 41).

византийской литературы» можно найти свидетельство большого философского интереса к культуре Древней Руси.

Итак, вопрос о русско-византийских культурных связях (в том числе, в их философском аспекте) естественно затрагивает и вопрос о формировании «традиционного» религиозного сознания, мировоззрения и миросозерцания русского человека, в связи с этим этот вопрос в представлении Лосева и Аверинцева обретает, на наш взгляд, особый смысл. Определение «традиционного сознания» у Аверинцева звучит следующим образом: «[п]од “традиционным” русским сознанием я понимаю те составляющие этого сознания, которые достаточно отчетливо присутствуют в представимых для нас аспектах последних допетровских столетий и в жизни наиболее консервативных кругов дореволюционного времени» [5, с. 372]. В этом сознании определенную роль играли взгляды славянофилов, которые выдвигали на первый план идею православия и «Святой Руси». В некотором смысле мысль Лосева и Аверинцева (и тем более Флоренского и Лихачева) вписывается в поиски «традиционного сознания», сознания религиозного, православного. Лосев, будучи очень религиозным человеком и одновременно платоником, видел в православии отпечаток греческой философии, прежде всего платонизма и неоплатонизма (так же, как и Флоренский). Его понимание русской (и византийской) веры сформировалось в русле платонического и неоплатонического мировоззрения. Платонизм и неоплатонизм для Лосева – понятия до некоторой степени синонимические, ибо он усматривал в неоплатонизме «прямое дополнение непосредственного содержания платоновского учения об идеях»¹². Неоплатоники расширили учение об идеях посредством их аристотелевской интерпретации как формы. Оттуда возникло учение об «умственной (интеллигибельной) материи», которое неоплатоники приняли и расширили в рамках понятий «Мировой Души» и «Мирового Ума». А.Ф. Лосев называл это обогащением мира идей «снизу». Обогащением «сверху», в свою очередь, было учение о Едином, то есть не умственном, а сверхумственном предмете умственного познания¹³.

Исследование платонизма и неоплатонизма в контексте религии, прежде всего православия, было *idée fixe* А.Ф. Лосева. В «Эстетике Возрождения» можно найти тезис, что неоплатонизм – интегральная часть христианства (православного, католического, протестантского) и религии вообще (в том числе, ислама): «[в]едь настолько тонко разработанная философия, каковой является неоплатоническая философия, могла привлекаться для логического оформления любого мировоззрения, особенно религиозного. И каждый раз новая религия, использовавшая неоплатонизм, конечно, прежде всего отбрасывала его языческую сторону, и в частности античную мифологию, а пользовалась только тончайшими философскими методами неоплатонизма» [6, с. 23]. Следовательно, для Лосева православие, с одной стороны, имеет неоплатоническое (также платоническое) происхождение, так как неоплатонизм включает абсолютные,

¹² См.: Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики возрождения. М.: Мысль, 1998. С. 80 [6].

¹³ Там же. С. 80–86.

общечеловеческие, универсальные ценности, а с другой – главнейшее течение в византийском богословии и важнейшая духовная традиция православия исихазм противоположен платонизму, ибо платонизм есть метафизический монизм. В платонизме Бог понимается как имманентный миру, а исихазм основан на своеобразном дуализме тварного и нетварного, понимает Бога как трансцендентного миру. А.Ф. Лосев констатировал: «Платоническая мистика принципиально не различает ни человека от богочеловека, ни обряда от таинства, ни молящегося дыхания и сердца от прочего тела, ни внутренней, умной и духовной жизни в результате длительного подвига и борьбы от нормально-естественного состояния и умиротворения душевно-духовных сил» [7, с. 872]. Поэтому именно св. Григорий Палама и исихасты напрямую отрицали платонизм. Любопытно, что один из самых авторитетных исследователей паламизма Иоанн Мейендорф обратил внимание на похожий момент критики платонизма Паламой. По мнению Паламы, у Бога нет идей, замыслов, образцов, «его мысль уже есть действие»¹⁴. Более того, платоновская иерархия бытия (выраженная в «Тимее») противоположна христианской концепции, которая отрицает всякие посредующие сущности между Творцом и тварями¹⁵. Схождение Бога к человеку и восхождение человека к Богу – это таинство: «[т]аинство есть всегда та или иная транссубстанциация и софийное преображение. Но этого как раз нет в язычестве... тут нечего преобразовать, можно только совершенствоваться на основе уже данной навсегда субстанции» [7, с. 869]. Тем не менее платонизм является необходимым моментом постижения человеком себя самого и окружающей среды.

В Древней Руси встреча с Платоном, по выражению Аверинцева, «происходила при посредничестве платонизирующих Отцов Церкви»¹⁶. Фрагменты из сочинений Платона можно найти в сборнике изречений «Пчела» (XII–XIII вв.) В то же время Климент Смолятич в своем «Послании пресвитеру Фоме» (1147 г.) упоминает Платона в неоднозначном контексте. С одной стороны, он дистанцировался от греческой, языческой культуры, с другой – внимательное изучение «Послания» вызывает впечатление, что Климент в конечном итоге ценит Платона потому, что его ценили Иоанн Златоуст и Георгий Богослов. Более того, платоновская диалектика полезна для аллегорической интерпретации Священного Писания¹⁷. Знакомство авторов «Пчелы» (и ее русских переводчиков) и Климента с Платоном косвенно – скорее всего, они не знали греческого языка. Ситуацию опосредованного знакомства с Платоном мы видим практически до XVIII века, когда впервые осуществляются переводы с греческого платоновских диалогов.

В процессе осмысления Русью элементов антично-византийской культуры действовал также «географический факт» (после татаро-монгольского ига). Аве-

¹⁴ См.: Первое письмо Паламы к Варлааму II ГПЕ I. 254. Αθήνα, 1963. С. 1–7 [8].

¹⁵ См.: Мейендорф И. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. СПб.: Византиноведение, 1997. С. 182–183.

¹⁶ См.: Аверинцев С.С. О некоторых константах традиционного русского сознания // Связь времен. С. 328.

¹⁷ См.: Послание Климента Смолятича / пер. Н.В. Поньрко // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. СПб.: Наука, 1997.

ринцев, комментируя эту тему, справедливо заметил, что Русь до ига, в отличие от Руси после ига, еще принадлежала к европейскому christianitas, поэтому проблема Восток-Запад не играла роли в ее самоопределении и самоощущении. Московская Русь в свою очередь уже не принадлежала Европе, как из-за опыта татаро-монгольского нашествия, так и больше всего из-за получения новых, азиатских территорий¹⁸. Тогда же меняется и русское мировосприятие: появляются первые ереси, религиозные споры, догматические трактаты, проявляются антиномии русского религиозного сознания (чего до того не было). Ярким примером этого является спор Нила Сорского и Иосифа Волоцкого о месте Церкви в государственной жизни, сути монашества и понимании живого религиозного чувства (XV в.). Парадоксально, что оба они – выразители средневековой, исихастской идеологии в византийском духе. Первый стремился к крайне аскетической жизни и филокалийному типу молитвы, второй в свою очередь воплощал идеал политического исихазма (основанного на существовании централизованной и дисциплинированной монашеской общины, владевшей монастырским хозяйством), встречающийся в XIV веке в Византии у Филофея Коккина и Исидора I (Бухираса).

Беглый обзор выше указанных тем показывает, что рассмотрение Древней Руси (с XI по XVII век) в контексте византийского влияния в синхронном ключе – задача очень сложная, поскольку тут мы имеем дело с меняющимися культурными и общественно-политическими условиями как на Руси, так и в Византии. Всплывает множество вопросов: насколько большую роль в формировании средневековой русской культуры сыграло византийское интеллектуальное наследие; повлияло ли проникновение византийских религиозных идей на философское осмысление русской культуры; каковы были качество, сфера и тип византийского влияния на протяжении всего русского средневековья. Ответы на эти вопросы неоднозначны и требуют междисциплинарного подхода. Если, однако, посмотреть глазами русских философов на Древнюю Русь как на целостное явление, то можно найти крайне противоположные мнения. Западничаствующие мыслители (П.Я. Чаадаев, Г.П. Федотов, Г.Г. Шпет, Б.В. Яковенко) считали (если обобщить), что до XVII в. на Руси не сформировалась высшая культура. Одной из причин такой обстановки было незнание на Руси греческого языка, на что обратил внимание Густав Шпет: «Россия могла взять античную культуру прямо из Греции, но этого не сделала... Варварский Запад принял христианство на языке античном и сохранил его надолго... Совсем не то было у нас. Нас крестили по-гречески, но язык нам дали болгарский» [9, с. 54]. Стоит все-таки отметить, что староболгарский, т.е. церковнославянский, и греческий – родственные языки, этот факт подчеркивал, в том числе, Аверинцев в работе «Славянское слово и традиция эллинизма». Ученики Кирилла и Мефодия (прежде всего, Климент и Наум Охридские) ориентировались на греческие буквы, создавая кириллический алфавит, но цель создания славянского алфавита – получение доступа к Библии на родном славянском языке. В силу объективных обстоятельств греческий и церковнославянский языки находились на разных уровнях развития: гре-

¹⁸ См.: Аверинцев С.С. Другой Рим. Избранные статьи. СПб.: Амфора, 2005. С. 332–338.

ческий – это сложный язык, приспособленный к формулированию философских понятий, а церковнославянский, в свою очередь, первоначально содержал эти качества лишь в зародыше (Священное Писание содержит все-таки некоторые философские элементы). Тем не менее позднейшие славянские переводы греческой литературы обладали определенным качеством, а само занятие переводческой работой, по словам Георгия Флоровского, это проявление «большого творческого напряжения», «великой изобретательности» и «находчивости»¹⁹. Отношения Византии и Руси не сводятся только к вопросу знания греческого языка. Это комплексная тема, включающая в себя политику, искусство, формы религиозной жизни, общественные отношения.

Исследователи подтверждают мнение Флоренского, что Русь имела большой культурный потенциал. Отец Александр Шмеман в книге «*Исторический путь Православия*» (1954 г.) писал: «[В] Киеве чувствуется сознательная тенденция – создать культуру, полностью овладеть христианским и эллинским наследием» [11, с. 346]. Русь не оставалась пассивной в принятии этих византийских сокровищ, приспособляла чужое влияние к своим потребностям, к своему «славянскому восприятию» – часть принимала, часть отвергала, часть преобразовывала в своем духе²⁰. Поэтому, несмотря на отсутствие в Киевской Руси развитой философской культуры, древнерусскому сознанию не были чужды философские вопросы – религия (в византийском обряде) скорее побуждала к ним, «[р]елигиозное сознание, если оно оплодотворяет все силы духа, неизбежно и неизменно порождает философское творчество, – и вовсе не нужно при этом думать, что философская мысль всегда и всюду рождается из сомнения»²¹. С определенной точки зрения философия опирается на религию, которая является «началом и концом философского процесса»²². В этом же ключе думал и Лосев, утверждая, что «религия всеобъемлюща. Философия нужна для ее осмысления»²³. Религиозная, богословская ориентация философии означает в то же время неоплатоническую ориентацию из-за скрытого в ней всеединого начала. Религия вообще была главнейшим каналом воздействия Византии на Русь: через монашество, старчество, юродство, сакральную архитектуру и религиозную иконографию²⁴. Она принципиальна в духовной жизни Руси – России. Однако Аверинцев обратил внимание (как раньше это сделал Флоренский²⁵), что «русская свя-

¹⁹ См.: Флоровский Г.В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 18–19 [10].

²⁰ См.: Obolensky D. The Byzantine Inheritance of Eastern Europe. London: Variorum Reprints 1982. С. 9.

²¹ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. С. 17 [12].

²² См.: Флоренский П.А. Из истории античной философии. М.: Гуманитарий, 2007. С. 165 [13].

²³ См.: Биbihин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. С. 278.

²⁴ См.: Meyendorff J., Baynes N. The Byzantine inheritance in Russia // Oxford paperbacks Byzantium. Oxford: Oxford University Press, 1948. С. 378.

²⁵ «Но все же русское православие есть нечто иное, чем православие византийское, и это потому, что русский народ имел до христианства свое особое мировоззрение и свой особый племенной характер» [2, с. 642].

тость, будучи православной, имеет предпосылки общие для нее с византийской святостью. Но эмоциональная ее окраска иная: она отвечает впечатлительности молодого народа, куда более патриархальным устоям жизни, она включает специфические тона славянской чувствительности» [15, с. 347]. Одним из более заметных «тонов» славянской чувствительности является принятие идейного и интуитивного содержания мотива Софии–Премудрости Божией (в архитектуре, иконографии, письменности). Он отражает один из самых прочных и устойчивых византийских отпечатков в «русской душе». Теоретико-философское обоснование учения о Софии и создание отдельной софиологической концепции принадлежит русским религиозным философам, в том числе Лосеву А.Ф. Лосев известен своим интересом к софиологической проблематике, но у него мы не встречаем ссылок на древнерусских мыслителей. Он анализирует скорее античные источники концепции Софии, чем византийские или древнерусские, и связывает их с самым важным в собственной философии понятием символа²⁶.

Беглый обзор научных интересов Лосева вскрывает несколько рассматриваемых им примеров византийского влияния на Русь, как то: воздействие греческого языка на старославянский; образ Софии–Премудрости Божией; филокалийная духовность и исихазм; неоплатоническая основа византийской богословской мысли и русского православия. Но содержательное осмысление Аверинцевым темы влияния Византии на Русь больше всего представляет собой итог вдохновения трудами и личностью Лихачева и результат собственных размышлений, а формальное исследование проблемы византийского наследия на Руси – это итог влияния А.Ф. Лосева. Под формальным исследованием имеем в виду подход к истории культуры как истории эстетики, тем более что, как говорит Виктор Бычков, древнерусская культура имела эстетическую специфику, означающую «единство знания и дела» и «нераздельность красоты и мудрости»²⁷. Аверинцев трактует эстетику очень широко, так же как и Лосев: история идей показывает, что эстетические на первый взгляд термины – «прекрасное», «изящное», «возвышенное», «гармония» – имеют сильные онтологические коннотации. Достаточно сослаться на Платона и Плотина²⁸. Подходы Лосева и Аверинцева схожи, если не идентичны. Более того, Лосев разработал античную и ренессансную эстетику, а Аверинцев средневековую (в том числе, русского средневековья), поэтому их работы и идейное наследие дополняют друг друга, формируют одно преемственное исследование истории идей.

Список литературы

1. П.А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева // Павел Александрович Флоренский: pro et contra / под ред. Д.К. Бурлака. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 1996. С. 173–196.

²⁶ Этот момент проанализировала Тереза Оболевич: Оболевич Т. Проблема Софии в творчестве А.Ф. Лосева // Софиология / ред. В. Порус. М.: Библиейско-богословский институт святого апостола Андрея, 2010. С. 30–35.

²⁷ См.: Бычков В.В. Русская средневековая эстетика. XI–XVII века. М.: Мысль, 1995. С. 63 [16].

²⁸ Аверинцев С.С. Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики. С. 371–373.

2. Флоренский П.А. Православие // Сочинения в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 638–662.
3. Лосев А.Ф. Термин «Магия» в понимании П.А. Флоренского // Флоренский П.А. Имена. М.: Эксмо, 2008. С. 254–256.
4. Аверинцев С.С. Автобиография в третьем лице (рукопись) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://olgasedakova.com/Moralia/1802> [10.12.2016]
5. Аверинцев С.С. О некоторых константах традиционного русского сознания // Связь времен / под ред. Н.П. Аверинцевой, К.Б. Сигова. Киев: Дух и литера, 2005. С. 370–382.
6. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики возрождения. М.: Мысль, 1998. С. 7–750.
7. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 6–959.
8. Первое письмо Паламы к Варлааму II ГПЕ I. 254. Αθήνα, 1963. С. 1–7.
9. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. М.: РОССПЭН, 2008. С. 39–588.
10. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 10–848.
11. Шмеман А. Исторический путь Православия. Нью-Йорк: Изд-во им. А.П. Чехова, 1954. С. 10–388.
12. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001. С. 15–880.
13. Флоренский П.А. Из истории античной философии. М.: Гуманитарий, 2007. С. 5–597.
14. Библихин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2006. С. 9–415.
15. Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности // Другой Рим. Избранные статьи. СПб.: Амфора, 2005. С. 315–365.
16. Бычков В.В. Русская средневековая эстетика. XI–XVII века. М.: Мысль, 1995. С. 7–638.

References

1. P.A. Florenskiy po vospominaniyam Aleksey Loseva [Pavel Florensky according to Aleksey Losev's memories], in *Pavel Aleksandrovich Florenskiy: pro et contra*. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo khristianskogo gumanitarnogo instituta, 1996, pp. 173–196.
2. Florenskiy, P.A. Pravoslavie [Orthodoxy], in Florenskiy, P.A. *Sochineniya v 4 t., t. 1* [Collected works in 4 vol., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1994, pp. 638–662.
3. Losev, A.F. Termin «Magiya» v ponimanii P.A. Florenskogo [The term magic according to Pavel Florensky], in Florenskiy, P.A. *Imena* [On names]. Moscow: Eksmo, 2008, pp. 254–256.
4. Averintsev, S.S. *Avtobiografiya v tret'em litse (rukopis')* [An autobiography narrated in third person (manuscript)]. Available at: <http://olgasedakova.com/Moralia/1802> [10.12.2016].
5. Averintsev, S.S. O nekotorykh konstantakh traditsionnogo russkogo soznaniya [About some constants of a traditional Russian mind], in *Svyaz' vremen* [Connection of times]. Kiev: Dukh i litera, 2005, pp. 370–382.
6. Losev, A.F. *Estetika Vozrozhdeniya. Istoricheskij smysl estetiki vozrozhdeniya* [Aesthetics of the Renaissance. Historical significance of the Renaissance aesthetics]. Moscow: Mysl', 1998, pp. 7–750.
7. Losev, A.F. *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* [Outlines of ancient symbolism and mythology]. Moscow: Mysl', 1993, pp. 6–959.
8. *Pervoe pis'mo Palamy k Varlaamu* [The first letter from Palamas to Barlaam] II GPE I. 254. Αθήνα, 1963, pp. 1–7.
9. Shpet, G.G. *Ocherk razvitiya russkoy filosofii* [Outline of development of Russian philosophy]. Moscow: ROSSPEN, 2008, pp. 39–588.
10. Florovskiy, G.V. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2009, pp. 10–843.
11. Shmeman, A. *Istoricheskij put' Pravoslaviya* [Historical way of Orthodoxy]. New York: Izdatel'stvo imeni Chekhova, 1954, pp. 10–388.

12. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian philosophy]. Moscow: Akademicheskii Proekt, Raritet, 2001, pp. 15–880.
13. Florenskiy, P.A. *Iz istorii antichnoy filosofii* [From the history of ancient philosophy]. Moscow: Gumanitariy, 2007, pp. 5–597.
14. Bibikhin, V.V. Aleksey Fedorovich Losev. Sergey Sergeevich Averintsev. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii Svyatogo Fomy, 2006, pp. 9–415.
15. Averintsev, S.S. Vizantiya i Rus': dva tipa dukhovnosti [Byzantium and Rus': two types of spirituality], in *Drugoy Rim. Izbrannye stat'i* [A second Rome. Selected papers]. Saint-Petersburg: Amfora, 2005, pp. 315–365.
16. Bychkov, V.V. *Russkaya srednevekovaya estetika. XI–XVII veka* [Russian medieval aesthetics. XI–XVII centuries]. Moscow: Mysl', 1995, pp. 7–638.

УДК 130:78 (47:438)

ББК 87.3(2)63:85

МУЗЫКАЛЬНОЕ ВОСПРИЯТИЕ МИРА В ПРОЗЕ А.Ф. ЛОСЕВА

ДЖОРДЖИЯ РИМОНДИ

Пармский Университет

v.leS. Michele, 9, г. Парма, 43121, Италия

Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН

ул. Поварская, 25а, г. Москва, 121069, Российская Федерация

E-mail: giorgia.rimondi@gmail.com

Анализируется раскрытие музыкальной темы в контексте художественной прозы А.Ф. Лосева 1930–1940-х гг., которая рассматривается как одна из форм передачи более широкого, философского мировоззрения. Показаны размышления Лосева о связи между действительностью и искусством. Представлены основные понятия лосевской философии музыки с учетом глубокой взаимосвязи между теоретическими и литературными произведениями. Особое внимание уделяется оппозиции музыкального и логического мышлений в лосевских рассказах и в романе «Женищина-мыслитель». Показано, что эстетическое познание понимается Лосевым как высший способ постижения глубины человеческого бытия, недоступный рассудочному познанию, таким образом, музыкальное мироощущение сближается с «общекоsmическим преобразованием хаоса», в котором восстанавливается утраченная связь человека с бытием. Исходя из лосевской предпосылки о том, что музыкальный предмет можно переживать, а не мыслить логически, делается вывод, что это послужило поводом обращения Лосева к художественной сфере как более эффективной форме передачи философских размышлений.

Ключевые слова: философская проза А.Ф. Лосева, музыкальное мироощущение, философия музыки, миф, музыкальное переживание, алогическое становление, слияние противоположностей, мировоззренческие основы лосевской прозы, диалектика целого и части.

MUSICAL PERCEPTION OF THE WORLD IN A.F. LOSEV'S PROSE

GIORGIA RIMONDI

University of Parma

9, v.le S. Michele, Parma, 43121, Italy

Institute of World Literature A.M. Gor'kij

25a, Povarskaja st., Moscow, 121069, Russian Federation

*The disclosure of the musical theme in the context of A.F. Losev 1930–1940-ies, which is considered as one of the forms of transmission of a more broad, philosophical worldview. Losev's reflections on the relationship between action and art are shown. The main concepts of Losev's philosophy of music are presented, taking into account the deep interrelation between theoretical and literary works. Particular attention is paid to the opposition of musical and logical thinking in Losev races and in the novel *The Woman-Thinker*. It is shown that aesthetic knowledge is understood by Losev as the highest way of comprehending the depth of human existence, inaccessible to reasoning knowledge, thus, the musical worldview approaches «the general cosmic transformation of chaos», in which the lost connection between man and life is restored. Proceeding from the Losev assumption that a musical object can survive, and not logically think, it is concluded that this served as an occasion for Losev's treatment of the artistic sphere as a more effective form of the transmission of philosophical reflections.*

Key words: A.F. Losev's philosophical prose, musical worldview, philosophy of music, myth, «The Woman Thinker», musical experience, allogical becoming, unity of opposites, philosophical foundations of prose, dialectics of whole and parts

Известно, что русская художественная литература всегда выражала некоторую философию, понимаемую как эстетическое представление о мире. В статье «Русская философия» (1918 г.) А.Ф. Лосев, представляя тип русской мысли и его модификации, ставил акцент на мировоззренческие основы русской прозы. Размышляя о взаимосвязи между литературой и философией, философ определил характерную черту русской мысли в ее глубокой связи с эстетической и литературной сферами в рамках оппозиции *ratio* и *logos* ближе к конкретной жизни: «С этой “жизненностью” русской философской мысли связан тот факт, что изящная литература является колыбелью самобытной русской философии. В прозаических произведениях Жуковского и Гоголя, в творчестве Тютчева, Фета, Льва Толстого, Достоевского, Максима Горького часто обсуждаются основные философские проблемы, разумеется, в их специфически русском, исключительно практическом, ориентированном на жизнь виде. И решаются эти проблемы таким образом, что всякий непредвзятый и компетентный судья назовет эти решения не только “литературными” или “художественными”, но философскими и гениальными» [1, с. 188–189].

Художественные произведения А.Ф. Лосева продолжают это направление русской художественной литературы, связанное с попыткой толкования самых главных вопросов бытия.

Если обратиться к лосевской художественной прозе в целом, сразу бросается в глаза, что по тематике она включает в себе основные предпосылки теоретической мысли Лосева. В ней философские темы переплетаются с художествен-

ным сюжетом, следовательно, трудно провести грань между философским и собственно художественным. Многие мотивы и образы, впервые воплощенные в философских трудах 1920-х гг. (откровение через искусство, Хаокосмос, и пр.), получают дальнейшее развитие в рассказах и повестях Лосева 1930–1940-х гг.¹

Проза Лосева и его философская мысль составляют единое целое, в центре которого вопрос о взаимоотношении человека и мира (Я и Вселенная). *Художественный опыт*, по Лосеву, есть специфический способ познания и отношения к миру. Такой подход к художественной сфере исходит из признания онтологической связи между бытием и сознанием. По словам самого Лосева, «познание есть брак познающего с познаваемым. Познание есть любовь познающего к познаваемому, и любовь эта – взаимная»². Эта мысль находит отражение также в сферах символа и мифа, как наиболее конкретных осуществлениях двух слоев бытия, двух планов действительности – идеального и реального, смысла и образа. Отсюда вытекает и познавательная роль эстетического измерения в понимании вопросов бытия, и, в частности, музыки как основы всякого искусства. Такой вид эстетического познания Лосев понимает как высший способ постижения глубины человеческого бытия, не менее значительный, чем рассудочное познание. Предмет музыки можно чувствовать, переживать, а не мыслить логически, и именно недискурсивная природа музыкального феномена позволяет непосредственную связь субъекта и объекта. При слушании музыки человек вдруг начинает ощущать единство и полную нераздельность Я и мира, начинает это *чувствовать*³.

Предпочтение Лосевым сферы музыки объясняется тем, что она является необразным искусством и поэтому наиболее абстрактным по форме. Лосев пишет: «Все прочие искусства есть уже внешнее выражение музыки. Всякое не музыкальное искусство создает образ, стоящий между внешним миром и музыкой. <...> Тут есть устойчивая образность, которой совсем лишена музыка. Музыка есть в этом смысле полная безобразность, обнаженная душа искусства, самое сердце бытия, лишенное внешнего тела. В музыке слышится пульсация первоначальных основ искусства. <...> Потому она гораздо абстрактнее всякого искусства, несравненно духовнее прочих искусств. Кто пленен музыкой, тот захвачен самыми глубокими корнями своих чувств, тому ведома тайна прорицания и жизни самых основ духовно–душевной жизни» [4, с. 65].

Музыкальное становление – тот начальный момент, когда смысл еще не имеет четкой формы, образ еще не полностью сформировался, следовательно, оно является выражением того «закона рождения», который в *Музыке как предмете*

¹ Лосевская проза состоит из романа «Женщина-мыслитель» (1933–1934 гг.) и рассказов «Мне было 19 лет...» (1932 г.), «Переписка в комнате» (1932 г.), «Театрал» (1932 г.), «Встреча» (1933 г.), «Трио Чайковского» (1933 г.), «Завещание о любви», «Метеор», «Седьмая симфония» (1933 г.), «Из разговоров на Беломорстрое» (б. д.), «Епишка» (б. д.), «Вранье сильнее смерти» (б. д.), «Жизнь» (1942 г.).

² См.: Лосев А.Ф. *Жизнь* // Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...». В 2 т. / под ред. А.А. Тахо-Годи; сост. и коммент. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Время, 2002. Т. 1. С. 541 [2].

³ См.: Лосев А.Ф. *Основной вопрос философии музыки* // Лосев А.Ф. *Философия. Мифология. Культура* / сост. Ю.А. Ростовцев. М.: Изд-во Полит. лит., 1991. С. 329 [3].

логики Лосев рассматривал как специфику антиномической мысли. Отсутствие устойчивой образности в музыке определяет ее внутренний, духовный характер. Через музыку человек испытывает подлинно *жизненное*, духовное откровение.

Чтобы представить себе значимость музыки у Лосева, необходимо отметить, что его философия является результатом глубокого ощущения органичности действительности. Следуя за русской традицией философии всеединства, философ понимает человеческое существование в своей неразрывной связи с окружающим миром. Отсюда вытекает лосевская критика рассудочного (чисто логического) *миросозерцания*, противопоставленного *мироощущению*. Разница между мироощущением (мирочувствием) и миросозерцанием рассматривается как разница «в степени и качестве интуитивных моментов в восприятии окружающего»⁴. Первое – это непосредственное и интуитивное видение, в духе платоновской философии, второе – рационалистический (кантианский) синтез. Разрыв между двумя перспективами сводится к двум разным типам знания, или к двум способам интерпретации действительности, понимаемой как механическое объединение частей или как органическое целое, энергично проявляющееся в каждой своей части. Как утверждает Алеша, главный герой лосевского рассказа «Жизнь» (1942 г.), «знание законов природы не есть жизненное знание»⁵. Позитивистскому убеждению в познаваемости мира, превращающему жизнь в пустой механизм, противопоставлено признание антиномичности и иррациональности как единственного надёжного пути к истине. И именно *музыка* обеспечивает это проникновение в таинственный слой действительности, в силу её своеобразной сущности. Итак, «всякое музыкальное переживание есть единая и вечная мучительно-сладкая Антиномия»⁶, позволяющая человеку выйти за пределы чистого рационального и иметь доступ к «Хаокосмосу», то есть к миру противоположностей, где мы находимся не в области чисто логических понятий, а в области мифа, понимаемого как жизненная, «личностная» реальность, особая форма восприятия и осознания мира, которая характерна не только для прошлых исторических эпох, но и для современности. Одно из наиболее существенных различий между двумя типами знания, мифически-органическим и научно-рассудочным, усматривается Лосевым в их отношении к сущности.

Музыка мифична в силу того, что она есть «объективное узрение сущности бытия, данное в системе познавательных форм человека». Миф поэтому вовсе не есть обязательно образ, а, скорее, «гносеологическая сторона» его. Мифологизация музыки⁷ определяется Лосевым как «узрение сущности в образах и понятиях ума, т.е. в ее конкретной структуре»⁸. Понятие мифа, в том числе и музыкального,

⁴ См.: Лосев А.Ф. О мироощущении Эсхила // Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение / сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1995. С. 782–783 [5].

⁵ См.: Лосев А.Ф. Жизнь. С. 527.

⁶ См.: Лосев А.Ф. Очерк о музыке // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение / сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1995. С. 643 [6].

⁷ Мифологизация музыки в творчестве А.Ф. Лосева подробно рассматривается К.В. Зенкиным (см.: Зенкин К.В. Музыка. Эйдос. Время: А.Ф. Лосев и горизонты современной науки о музыке. М.: Памяти исторической мысли, 2015 [7]).

⁸ См.: Лосев А.Ф. Очерк о музыке. С. 653.

ставит акцент на значимости реального переживания человека, исключая таким образом какую-либо отвлеченность и рассудочность. Неслучайно, что в своей работе «Музыка как предмет логики» (1927 г.) мыслитель посвящает этой теме главу «Музыкальный миф», которая представляет собой обобщение в художественной форме предыдущих рассуждений по философии музыки⁹.

Все эти темы отражаются и в лосевской прозе, где человек и мир тесно связаны, однако не гармонично – между ними есть противоречия, антиномии. Музыка поэтому является сферой, отображающей антиномичный характер действительности. В ней все взаимосвязано, все переходит во все, в диалектическом непрерывном становлении противоположностей. В этом хаотическом движении заключается основной принцип музыкального мироощущения, которому противостоит мир образного (отметим, что, по Лосеву, музыкальное и образное – два разных способа отношения к предмету-явлению): «...музыка не изображает вещей. <...> Никаким словом, никаким понятием нельзя ознаменовать музыку», – говорит лосевский герой Запольский¹⁰. Эта же идея выражается в рассказе «Трио Чайковского» (1933 г.), где автор-философ подчеркивает дуализм музыкального искусства, который проявляется в антитезе бесформенности и формы: «Музыкальное бытие в своем предметном смысле есть нечто совершенно хаотическое, неустойчивое, иррациональное, нерасчленимое, неохватное ни для какой мысли. Но эта хаотическая иррациональность получает в музыке свою точнейшую форму, свой метр, свою тональность, свою гармонию; и некоторые правила и законы так строгие, что нарушение их равносильно уничтожению самой музыки как искусства. <...> Увидеть в музыке только одно оформление, это значит ничем не отличать ее от прочих искусств. Увидеть же в ней только одну хаотическую неупорядоченность, это значит просмотреть в ней всю стихию художественности, искусства» [9, с. 143–144].

Разница между образом и музыкой состоит в том, что последняя не изображает, а скорее *выявляет* сущность. Здесь Лосев расходится с мыслью о том, что главная ценность музыки заключается в ее изобразительной силе, в способности создать образ. В противоположность общераспространенным «изобразительным» теориям музыки (например, теории отражения или теории эмоций), следует подчеркнуть, что тут дело не в конкретном восприятии музыки слушателем как таковом, а в «чистой музыке», то есть непрограммной, неизобразительной. Подобное уточнение оказывается особенно важным, поскольку оно позволяет Лосеву сосредоточиться на сущности музыки в ее философском аспекте, вне каких-либо психологических и субъективистских точек зрения.

Следовательно, становится ясным, что речь идет не о смиренном принятии мира, но о восприятии его посредством упорядоченности в художественной (музыкальной) форме противоположных начал, из которых он состоит. Это ощущение в музыке единства любви и смерти, или порождающего и уничтожающего начал, создает своеобразное диалектическое движение. Как в философских

⁹ См.: Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение / сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1995. С. 470–481 [8].

¹⁰ См.: Лосев А.Ф. Трио Чайковского // Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...». В 2 т. / под ред. А.А. Тахо-Годи; сост. и коммент. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Время, 2002. С. 115 [9].

трудах, так и в лосевской прозе музыка хаотична и человек, который слушает ее, брошен в чистую бытийственность. В ней нет никакой законченной оформленности, она прямо изображает сущности: «музыка содержит в себе образ стремящегося бытия»¹¹. Отсюда и трагический характер музыки: «из всех искусств музыка наиболее сродни трагизму», поскольку в ней «трагическая личность ... переживает грань ... планов бытия»¹². Таким образом, герой лосевской прозы, слушая (точнее, переживая) музыку, находится в присутствии тайны жизни: «Только в музыке оживляется, одухотворяется и одушевляется внешний мир. Пропадает безличие мира, исчезает его косность и механизм, и мы начинаем слышать как бы самый пульс мировой и всемирно-божественной жизни. Только музыка открывает человеку тождество его душевных движений с процессами объективной действительности» [4, с. 84].

Однако это не означает, что музыка по Лосеву – чисто иррациональная сила. Музыкальное мироощущение сродни общекосмическому преображению хаоса, поэтому музыкальное переживание не только погружение в глубокую реальность, но и откровение к новому плану бытия, точнее, к тому плану, в котором делается возможным «конкретное и субстанциальное Всеединство, или пути к нему»¹³. Значительно расходясь с Шопенгауэром, Лосев утверждает, что «на самом же деле музыка не насквозь хаотична. Она возвещает хаос накануне преобразования. Это простой вывод из того чувства некоего метафизического утешения, которое дает душе даже самая трагическая музыка» [10, с. 320].

Музыкальный опыт служит откровением высшей, подлинной реальности. В этом смысле музыка сближается с молитвой, и это сближение представляет собой один из главных лейтмотивов лосевской прозы: «Есть тайная связь между откровениями мысли и внутренним отвержением себя, аскетизмом»¹⁴. Оба опыта обеспечивают доступ к миру невидимому, ноуменальному, но при этом не менее реальному, чем мир явлений.

Напротив, лосевские герои живут в мире, направленном к нигилизму, в котором «надвигается новая культура, где этот абсолютизированный человеческий субъект будет повергнут в прах и где весь его романтизм, вся его значимость будут перенесены на внеличную стихию. <...> И музыка перестанет удовлетворять человека так же, как перестало удовлетворять умное делание...» [4, с. 79].

В рассказах противопоставление рассудочно-научной мысли и антиномическо-жизненного знания проявляется в форме дуализма механизма и организма, о чем Лосев уже писал в ранних работах с целью показать, как две сферы работают по разным законам. В частности, в работе «Музыка как предмет логики» подвергается критике закон причинности, действующий в науке и логике, в рамках бо-

¹¹ См.: Лосев А.Ф. Трио Чайковского // Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...». В 2 т. С. 115.

¹² См.: Лосев А.Ф. Стрoение художественного мироощущения // Лосев А.Ф. Форма. Стилль. Выражение / сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1995. С. 316–317 [10].

¹³ См.: Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики. С. 476.

¹⁴ См.: Лосев А.Ф. Женщина-Мыслитель // Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...». В 2 т. / под ред. А.А. Тахо-Годи; сост. и коммент. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Время, 2002. С. 16 [4].

лее общей критики шопенгауэровских законов основания. Таким образом, дуализм механизма и организма приводится Лосевым к антитезе эйдоса и логоса: смысловые элементы, которые в эйдосе создают живое целое (лосевское «тождество в различии»), в логосе живут отдельно (по аристотелевским законам тождества и противоречия), и отношение целого к частям – чисто внешнее. Сущность органическо-музыкальной мысли заключается в том, что в ней отвлеченные моменты бытия не объединяются механически, «невзирая на то, какова их жизненная основа», а получают особое оживление. В связи с этим весьма значительно, что в романе «Женщина-мыслитель» изображение пианистки Радиной является воплощением черт музыкальной мысли. Ее музыка – «магична», «раскрывает само бытие», доходя до степени чудесного. В ее ирге ощущается мистическое вдохновение, в ней нет никакой «расчетливости», она «скользит по каждой вещи до ее последней бытийной глубины»¹⁵. Иными словами, пианистка мыслит не рассудочно, аналитически, а чисто музыкально, антиномично, и именно поэтому ее можно назвать «мыслителем». По Лосеву, стороннику диалектической мысли и единства знания и веры, чистая логика не исчерпывает полностью действительности, от неё обязательно берет свое начало органическое мышление.

В итоге можно утверждать, что в лосевской прозе проявляется целостный замысел, призванный осветить отдельные философские аспекты. Музыкальная тема в рассказах развивает теоретический дискурс через его мифологическое (художественное) закрепление, позволяющее прояснить основные черты лосевской мысли. Почему Лосев обратился именно к прозе, и почему его художественные произведения связаны с искусством вообще? Стараясь найти ответ на эти вопросы, Е.А. Тахо-Годи справедливо отмечает, что «автор ценит живое знание о мире гораздо больше, чем знание рационалистическое, т.е. научное»¹⁶, поэтому можно полагать, что художественное изложение Лосевым собственной философской мысли вытекает прямо из его специфического восприятия действительности, в которой знание, полученное посредством искусства, не менее значительно, чем традиционное дискурсивное (чисто логическое) мышление. И действительно, по словам Лосева, «мир не научен. Мир – музыка»¹⁷.

Список литературы

1. Лосев А.Ф. Русская философия // Лосев А.Ф. На рубеже эпох: Работы 1910-х – начала 1920-х годов / общ. ред. и коммент. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого; сост. Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. М.: Прогресс-Традиция, 2015. С. 183–212.
2. Лосев А.Ф. Жизнь // Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...». В 2 т. / под ред. А.А. Тахо-Годи; сост. и коммент. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Время, 2002. Т. 1. С. 504–554.
3. Лосев А.Ф. Основной вопрос философии музыки // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура / сост. Ю.А. Ростовцев. М.: Изд-во Полит. лит., 1991. С. 315–335.

¹⁵ См.: Лосев А.Ф. Женщина-Мыслитель. С. 12.

¹⁶ Тахо-Годи Е.А. А.Ф. Лосев. От писем к прозе. От Пушкина до Пастернака. М.: Диалог-МГУ, 1999. С. 85; Тахо-Годи Е.А. Художественный мир прозы А.Ф. Лосева. М.: Большая Российская энциклопедия, 2007. 399 с.

¹⁷ См.: Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики. С. 439.

4. Лосев А.Ф. Женщина-Мыслитель // Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...». В 2 т. / под ред. А.А. Тахо-Годи; сост. и коммент. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Время, 2002. С. 7–141.
5. Лосев А.Ф. О мироощущении Эсхила // Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение / сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1995. С. 781–880.
6. Лосев А.Ф. Очерк о музыке // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение / сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1995. С. 637–666.
7. Зенкин К.В. Музыка. Эйдос. Время: А.Ф. Лосев и горизонты современной науки о музыке. М.: Памяти исторической мысли, 2015. 462 с.
8. Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение / сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1995. С. 405–583.
9. Лосев А.Ф. Трио Чайковского // Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...». В 2 т. / под ред. А.А. Тахо-Годи; сост. и коммент. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Время, 2002. С. 106–230.
10. Лосев А.Ф. Строение художественного мироощущения // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение / сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1995. С. 297–320.
11. Тахо-Годи Е.А. А.Ф. Лосев. От писем к прозе. От Пушкина до Пастернака. М.: Диалог-МГУ, 1999. 288 с.
12. Тахо-Годи Е.А. Художественный мир прозы А.Ф. Лосева. М.: Большая Российская энциклопедия, 2007. 399 с.

References

1. Losev, A.F. Russkaya filosofiya [Russian philosophy], in Losev, A.F. *Na rubezhe epokh: Raboty 1910-kh – nachala 1920-kh godov* [Between epochs: works of the 1910's and the beginning of the 1920's]. Moscow: Progress-Traditsiya, 2015, pp. 183–212.
2. Losev, A.F. Zhizn' [Life], in Losev, A.F. «*Ya soslan v XX vek...*». V 2 t., t.1 [«Exiled in the XX-th century...». In 2 vol., vol. 1]. Moscow: Vremya, 2002, pp. 504–554.
3. Losev, A.F. Osnovnoy vopros filosofii muzyki [The main problem in the philosophy of music], in Losev, A.F. *Filosofiya. Mifologiya. Kul'tura* [Philosophy. Mythology. Culture]. Moscow: Izdatel'stvo Politicheskoy literatury, 1991, pp. 315–335.
4. Losev, A.F. Zhenshchina-Myslitel' [The Woman-thinker], in Losev, A.F. «*Ya soslan v XX vek...*». V 2 t., t. 2 [«Exiled in the XX-th century...». In 2 vol., vol. 2]. Moscow: Vremya, 2002, pp. 7–141.
5. Losev, A.F. O mirooshchushchenii Eshhila [On Aeschylus' sense of the world], in Losev, A.F. *Forma – Stil' – Vyrazhenie* [Form – Style – Expression]. Moscow: Mysl', 1995, pp. 781–880.
6. Losev, A.F. Ocherk o muzyke [Essay on music], in Losev, A.F. *Forma – Stil' – Vyrazhenie* [Form – Style – Expression]. Moscow: Mysl', 1995, pp. 637–666.
7. Zenkin, K.V. *Muzyka. Eydos. Vremya: A.F. Losev i gorizonty sovremennoy nauki o muzyke* [Music. Eidos. Time: A.F. Losev and the horizons of contemporary sciences of music]. Moscow: Pamyati istoricheskoy mysli, 2015. 462 p.
8. Losev, A.F. Muzyka kak predmet logiki [Music as a matter of logic], in Losev, A.F. *Forma. Stil'. Vyrazhenie* [Form – Style – Expression]. Moscow: Mysl', 1995, pp. 405–583.
9. Losev, A.F. Trio Chaykovskogo [Trio of Tchaikovsky], in Losev, A.F. «*Ya soslan v XX vek...*». V 2 t., t. 1 [«Exiled in the XX-th century...». In 2 vol., vol. 1]. Moscow: Vremya, 2002, pp. 106–230.
10. Losev, A.F. Stroenie khudozhestvennogo mirooshchushcheniya [The structure of the artistic perception of the world], in Losev, A.F. *Forma – Stil' – Vyrazhenie* [Form – Style – Expression]. Moscow: Mysl', 1995, pp. 297–320.
11. Takho-Godi E.A. *A.F. Losev. Ot pisem k proze. Ot Pushkina do Pasternaka* [A.F. Losev. From the letters to the prose. From Pushkin to Pasternak]. Moscow: Dialog-MGU, 1999, 288 p.
12. Takho-Godi E.A. *Khudozhestvennyy mir prozy A.F. Loseva* [A.F. Losev's artistic world of prose]. Moscow: Bol'shaya Rossiyskaya entsiklopediya, 2007. 399 p.

ИДЕЯ РЕВОЛЮЦИИ В ИСТОРИИ РУССКОЙ МЫСЛИ И В СОВРЕМЕННЫХ ДИСКУССИЯХ

УДК 13:27(47)
ББК 87.3(2)53-694

УЧЕНИЕ О РЕЛИГИОЗНОЙ РЕВОЛЮЦИИ Д.С. МЕРЕЖКОВСКОГО, З.Н. ГИППИУС И Д.В. ФИЛОСОFOVA

В. П. КОШАРНЫЙ

Пензенский государственный университет
Ул. Красная, 40, г. Пенза, 440026, Российская Федерация
E-mail: val_kosh@mail.ru

Рассматривается религиозная философия революции Д.С. Мережковского, З.Н. Гиппиус и Д.В. Filosofova и философско-социологическое осмысление мыслителями реальных революционных событий в России начала XX века. В качестве методологического инструментария используется сравнительно-исторический и системно-аналитический методы, применение которых позволяет раскрыть содержание и оригинальность философско-социологических взглядов мыслителей на проблему революции. Выявлено основное содержание и методологические подходы к осмыслению проблемы революции. Раскрываются метафизические основания истолкования проблемы революции в трудах Д.С. Мережковского, З.Н. Гиппиус, Д.В. Filosofova. Показан неоднозначный характер интерпретации мыслителями проблемы революции. Определено, что религиозная революционность группы Мережковского представляла собой одну из многочисленных форм революционности, возникающих на переломных этапах исторического развития. Подчеркнуто значение размышлений Д. Мережковского и его единомышленников для русской общественной мысли в стремлении найти путь к преодолению кризиса общественно-политической и духовной жизни России.

Ключевые слова: русская революция, религиозная революция, противопоставление духа и плоти, религия Третьего Завета, историческое христианство, новая религиозная общественность, революция духа, религиозное народничество.

THE DOCTRINE ABOUT RELIGIOUS REVOLUTION D.S. MERZHKOVSKY, Z.N. GIPPIUS AND D.V. FILOSOFOV

V.P. KOSHARNYY

Penza State University
40, Krasnaya St., Penza, 440026, Russian Federation
E-mail: val_kosh@mail.ru

The religious philosophy of revolution of D.S. Merzhkovsky, Z.N. Gippius and D.V. Filosofov and philosophical and sociological comprehension of real revolutionary events by these thinkers in Russia of the beginning of the 20th century is considered. Comparative-historical and system and analytical methods are used as methodological tools, the using of them allows to reveal the content and originality

of philosophical- sociological views on the problem of revolution. The core content and methodological approaches to solving the problem of revolution are revealed. The metaphysical basis of interpretation of the problem of revolution in D.S. Merezhkovsky, Z.N. Gippius, D.V. Filosofov's works is revealed. The ambiguous nature of the interpretation of the problem of revolution by these thinkers is shown. It is defined that religious revolutionism of Merezhkovsky group represented one of the numerous forms of revolutionism arising at the critical stages of historical development. It is established that the value of reflections of D. Merezhkovsky and his adherents for the Russian social thought primarily consisted in the intention to find the way to overcoming the crisis of socio-political and spiritual life of Russia.

Key words: *Russian revolution, religious revolution, overcoming the opposites of spirit and flesh, the religion of the Third Testament, historical Christianity, a new religious community, the revolution of the spirit, a religious populism.*

Одним из многочисленных революционных учений, получивших известность в России конца XIX – начала XX в., было учение о религиозной революции Д.С. Мережковского (1866–1941), З.Н. Гиппиус (1869–1945) и Д.В. Filosofova (1872–1940), с которым они выступили в разгар первой русской революции. В произведениях этих мыслителей начала 1900-х гг. получило свое выражение ощущение зыбкости наличной социальной реальности, катастрофического вызревания в ней нового сознания, новой жизни. Но главной предпосылкой философии революции Д.С. Мережковского и его сподвижников, ее идейно-теоретическим фундаментом явились критические взгляды в отношении «исторического христианства», которые Мережковский, Гиппиус и Filosofov пытались внедрить в общественное сознание в ходе дискуссий в Петербургских религиозно-философских собраниях 1901–1902 гг.¹

В самом начале своих религиозных исканий Мережковский, Гиппиус и Filosofov восприняли христианство как религию бесплотной духовности, которая не согласовывалась с идеалами земной жизни, стремилась всячески искоренить их. Возможность примирения правды неба и правды земли в общефилософском плане Мережковский видел на путях синтеза духа и плоти, культуры и религии, общества и церкви. В ходе эмпирической истории эти начала в преддверии будущей гармонии могут разъединяться, но в итоге неизбежно их высшее слияние. В рационально-теоретической форме эти мысли были оформлены в исследовании «Л. Толстой и Достоевский» (1901–190 гг.), опубликованном в журнале «Мир искусства». Определяя задачи работы, Мережковский писал, что вся книга – это опыт постановки вопроса «о возможном соединении двух противоположных полюсов христианской святости – святости Духа и святости Плоти» [5, с. 14]. В иной плоскости указанный вопрос формулировался как вопрос об отношении церкви и государства.

¹ См.: Записки Петербургских религиозно-философских собраний (1902–1903 гг.). СПб.: Склад М.В. Пирожкова, 1906. 531 с. [1]; Кувакин В.А. Религиозная философия в России: Начало XX века. М.: Мысль, 1980. С. 21–22 [2]; Савельев С.Н. Идейное банкротство богоискательства в России в начале XX века: Историко-религиоведческий очерк. Л.: Изд-во ЛГУ, 1987. С. 58–65 [3]; Scherrer J. Die Petersburger religios-philosophischen Vereinigungen. Die Entwicklung des religiosen Selbstverständnisses ihrer Intelligencija-Mietglieder (1901–1917). Berlin; Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1973. S. 75–105[4].

Мировая история Мережковским представлялась катастрофической сменой религиозных эпох. При этом религиозное развитие интерпретировалось как движение от царства Первого Завета к царству Второго, а затем Третьего Заветов. Здесь явно ощущается влияние идей средневекового мыслителя Иоахима Флорского, создателя мистико-диалектической концепции истории общества². Следует отметить, что Мережковский склонен придавать теоретическим выкладкам диалектическую форму. Так, сущность человеческого бытия раскрывается, полагал Мережковский, в трех моментах диалектического развития. На первом этапе бытие и сознание находятся в состоянии бессознательного единства. Затем этот низший синтез распадается на тезис и антитезис, субъект и объект, Я и не-Я, внутренний и внешний мир. И наконец, на третьем этапе достигается высший синтез, который «требуется метафизическим и осуществляется мистическим познанием»³. Эта же триада, утверждал мыслитель, воспроизводится и в трех ступенях религиозной эволюции человечества. На первой, объективной, отражается первичное единство субъекта и объекта. Бог открывается в объективности внешнего мира как творец, абсолютно сущий. Это царство Первого (Ветхого) Завета. Ему соответствует «религия плоти», откровение Первой божественной Ипостаси – Бога Отца. Вторая ступень – откровение Второй Ипостаси – разлагает бессознательный синтез на сознательных высших началах: тезис и антитезис, субъект и объект, дух и плоть. Бог открывается здесь человеку не только в плоти, в объективности, в космосе, но и в духе, субъективности сознания, в логосе. Вторая ступень – это метафизически выраженная история христианства. Что касается третьей ступени, то здесь достигается окончательный синтез тезиса и антитезиса, субъекта и объекта, духа и плоти. Это и будет откровением Третьей Ипостаси. Христианство, полагает Мережковский, не преодолело противоположности духа и плоти, оно утверждало дух в ущерб плоти. При этом «историческое» христианство принципиально не в состоянии устранить это противоречие. «Аскетическое, то есть подлинное, христианство и современная культура обоюдно непроницаемы: между ними возможно не соединение, а только смешение», – пишет Д.С. Мережковский [6, с. 26]. Явление подлинной Церкви Христовой может быть лишь результатом нового религиозного опыта, новой религиозной общественности, которая породит и новую религиозную личность. Религиозная общественность есть тайна трех, в отличие от тайны двух – тайны брака, и тайны одного – тайны личности. Общественность есть троичность, и она раскрывается в «религии Троицы». По словам З.Н. Гиппиус, идея тройственного устройства мира была ее *idée fixe*, которой Д.С. Мережковский дал «всю полноту», сделав из нее «религиозную идею всей своей жизни и веры»⁴. Выдвижение темы религиозной общественности Н.А. Бердяев считал «действительно оригинальным» у Мережковского. По его мнению,

² К подробному описанию концепции Третьего Завета Иоахима Флорского Д.С. Мережковский обратился в одной из своих поздних работ (см.: Мережковский Д.С. Лица святых от Иисуса к нам. М.: ООО «Изд-во АСТ»; Харьков: «Фолио» 2000. С. 182–214 [21]).

³ См.: Мережковский Д.С. Не мир, но меч. К будущей критике христианства // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений в 24 т. Т. XIII. М.: Тип. тов-ва И.Д. Сытина, 1914. С. 23 [6].

⁴ См.: Гиппиус З.Н. Живые лица. Воспоминания. Кн. 2. Тбилиси: Мерани, 1991. С. 247 [7].

так «остро никто еще и никогда не ставил проблемы религиозной соборности, религиозной общественности»⁵. Выделяя возможные толкования всемирной истории – «научное, эволюционное», и «религиозное, революционное», Мережковский отдавал свои симпатии последнему, основные идеи которого он находил в «Откровении Иоанна Богослова»: «В Апокалипсисе дано это, по преимуществу христианское, предельное и прерывное “катастрофическое”, революционное понимание всемирной истории» [9, с. 76–77]. Путем объединения понятий «религия» и «революция» Мережковский пытался раскрыть механизм смены эпох мировой истории. С подобных позиций современная общественная ситуация осмысливалась им как наивысшая точка напряженности противоположностей плоти и духа, общества и церкви, культуры и религии, точка перехода от «исторического» христианства к новой религии, религии Третьего Завета, к «Иоанновой Церкви». Данный синтез приведет к отказу от аскетизма, одухотворению и освящению плоти, принятию ее внутрь религии. Он будет осуществляться через ряд катастроф, самой значительной из которых – «революцией духа» – синтез завершится. Завладевшее Мережковским и его сподвижниками стремление примирить «правду неба» и «правду земли» отражало их веру в ценность реальной жизни.

В первые годы нового столетия мыслитель воспринимал российское самодержавие как положительную религиозную силу. «Так же, как и Вл. Соловьеву и Достоевскому, ... мне казалось, – писал он, – что русское единовластие есть путь к теократии, к царству Божьему на земле» [10, с. VII]. Возмущение рабским положением церкви в самодержавной России и стремление изменить взаимоотношения церкви и государства (что было одной из главных тем дискуссий в Петербургских религиозно-философских собраниях) уживались, таким образом, с признанием принципа самодержавия. З.Н. Гиппиус объясняла это противоречие как слабым интересом Мережковского к общественно-политическим вопросам в те годы, так отчасти и тем, что «самодержавие было все-таки в какой-то мере «теократией», если и номинально, то сам принцип общности, единолично возглавляемой, не мог быть отрицаем на чисто христианских основах»⁶.

Во время первой русской революции 1905–1907 гг., когда напряженность в обществе достигла своей наивысшей стадии, произошло изменение взглядов Мережковского на самодержавие. В «Автобиографической заметке» (1914 г.) он писал, что многое передумал и пережил в революционные годы и это имело «значение решающее» для внутреннего хода его развития. «Я понял, – признавал Мережковский, – опять-таки не отвлеченно, а жизненно – связь православия со старым порядком в России, понял также, что к новому пониманию христианства нельзя иначе подойти, как отрицая оба начала вместе» [11, с. 115]. Под влиянием революционных событий и споров со своими сподвижниками З.Н. Гиппиус и Д.В. Философовым Мережковский в середине 1905 года окончательно приходит к отрицанию принципа самодержавия⁷. В это же время он пытается приложить свои об-

⁵ См.: Бердяев Н.А. Новое христианство (Д.С. Мережковский) // Н. Бердяев о русской философии. Ч. 2. Свердловск: Изд-во Уральск. гос. ун-та, 1991. С. 136 [8].

⁶ См.: Гиппиус З.Н. Живые лица. Воспоминания. Кн. 2. С. 246.

⁷ Там же. С. 246–247.

щие мистико-революционные представления к российской действительности. Своё понимание социально-политической истории России, российского освободительного движения, сущности русской интеллигенции и основные идеи религиозно-революционной теории Мережковский изложил в ряде статей, вошедших в сборники «Грядущий Хам» (1906 г.) и «Не мир, но меч» (1908 г.).

В открытом письме Н.А. Бердяеву, опубликованном в журнале «Вопросы жизни» (№ 10–11 за 1905 г.) в качестве ответа на статью философа «О новом религиозном сознании» (1903 г.), Мережковский объявил о пересмотре прежних взглядов на возможности объединения государства и церкви, на наличие в государственной власти религиозного начала. «Я считаю, – писал Мережковский, – мой тогдашний взгляд на государство не только политическим, историческим, философским, но и глубоко религиозным заблуждением. Для нас, вступающих в Третий Завет, в Третье Царство Духа, нет и не может быть никакого положительного религиозного начала в государственной власти. Между государством и христианством для нас не может быть никакого соединения, никакого примирения: “христианское государство” – чудовищный абсурд» [12, с. 171]. Но если невозможен переход государства в церковь, то возможен переход общества в церковь. Переход общества в церковь, по Мережковскому, совершается во всемирной истории в форме эволюции. Но как только зарождается теократическое сознание, которое вскрывает неразрешимый характер противоречия между государством и церковью, постепенный переход к теократии становится внезапным переворотом, история – Апокалипсисом, эволюция – революцией, «самоу разрушительною и убийственною для государства из всех революций»⁸. Это будет особая революция. «Красные знамена политических восстаний бледнеют перед этим невидимым ультра-пурпуровым светом религиозной революции», – писал Мережковский [13, с. 230]. Религиозная революция, предельно и окончательно ниспровергнет всякую человеческую власть, всякое государство в его последних метафизических основаниях.

В конце февраля 1906 года Мережковский, Гиппиус и Философов выехали в Париж. Одним из главных творческих результатов пребывания за границей группы Мережковского стала вышедшая в свет в 1907 году книга «Le tsar et la revolution»⁹ – «французский сборник статей нас троих, касающийся России, самодержавия и недавней, ничем не кончившейся революции», – писала З. Гиппиус [7, с. 259]. Две статьи для сборника были подготовлены З.Н. Гиппиус («Революция и насилие» и «Истинная сила царизма») и по одной Мережковским («Религия и революция») и Философовым («Царь как Папа»). Предисловие к сборни-

⁸ См.: Мережковский Д.С. Пророк русской революции (К юбилею Достоевского) // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений в 24 т. Т. XIV. М.: Тип. тов-ва И.Д. Сытина, 1914. С. 228 [13].

⁹ См.: Merejkowsky D., Hippus Z., Philosophoff D. Le tsar et la revolution. Le tsar pape. La revolution et la violence. Religion et revolution. La vraie force du tsarisme. Paris: Société du Mercure de France, 1907. 283 p. [14]. В 1999 г. Сборник впервые был издан на русском языке: Мережковский Д., Гиппиус З., Философов Д. Царь и революция: сб. / Первое русское издание под ред. М.А. Колерова. М.: ОГИ, 1999. С. 74 [15].

ку написал Мережковский. Книга приобрела довольно широкую известность на Западе. Обращаясь к европейской общественности, Мережковский от имени всех участников сборника заявил: «Русская революция – не только политика, но и религия – вот, что всего труднее понять Европе, для которой и сама религия давно уже политика» [15, с. 60]. А если к этому добавить убежденность авторов в том, что с «русской революцией рано или поздно столкнутся в Европе»¹⁰, то становится более понятным желание Мережковского, Гиппиус и Filosofova поделить своими размышлениями с европейской интеллигенцией.

В статьях сборника исследовалось религиозное значение революции в России. Авторы полагали, что не наука и философия, а только религия может привести к пониманию глубинного смысла русской революции. В центре внимания участников сборника находилась не столько конкретно-эмпирическая революция 1905–1907 гг. в России как борьба народа против самодержавия, сколько проблема «метафизической» и «мистической» связи самодержавия и православия.

Выше уже отмечалось, что в годы первой русской революции Мережковский пришел к выводу о невозможности объединения государства и православной церкви на положительных религиозных началах. В то же время констатировалась фактическая связь православия с самодержавной властью. В статьях сборника также подчеркивалось, что самодержавие и православие являются двумя половинками единого целого. Нет ли здесь противоречия? Ведь действительно, царь в государственной традиции России, которая своими истоками уходила в Византию, глава не только государства, но и церкви. Он, подчеркивал Мережковский, в «мистически необходимом пределе власти своей – “Наместник Христа”»¹¹. Абсолютный характер самодержавной власти свидетельствует, по мнению авторов, о ее религиозности. Но, и это важно, религиозность самодержавия идет не от Христа, а от Антихриста. Подобное толкование российского абсолютизма стало отправной точкой для критики тех течений общественной мысли, которые рассматривали царизм исключительно как форму государственной власти. Это касалось, прежде всего, некоторых российских либералов, расценивавших царский Манифест 17 октября 1905 года как отказ от самого принципа самодержавия. Д. Filosofov, в частности, полагал, что для такой оценки нет никаких оснований, поскольку царь оставался все же главой православной церкви¹². Отказ царя от самодержавной власти, по Filosofovu, должен неизбежно повлечь за собой отказ от православия. Этот тезис стал главным для осмысления группой Мережковского революционного процесса в России, исходным пунктом теории религиозной революции. «Самодержавие есть утверждение... АБСОЛЮТНОЙ святыни; но в порядке мистическом – а главная особенность русского духа, мистика воли, не дает нам выйти из этого особого порядка, – отрицание одного абсолюта не может не быть утверждением другого – противоположного. Святыня против святыни. Самодержавие – религия. И революция тоже религия» [15, с. 59]. Религиозная сущность глубинных социальных

¹⁰ См.: Мережковский Д., Гиппиус З., Filosofov Д. Царь и революция: сб. С. 57.

¹¹ Там же. С. 59.

¹² Там же. С. 74.

процессов обуславливала, по мнению религиозных революционеров, ограниченный характер политических революций. Фактическое подтверждение этой мысли они находили в российской истории начала XX века. Россия, в силу особого характера ее народа, не сможет остановиться на таких атрибутах европейской государственности, как конституция, парламентаризм, республиканское устройство. Подлинная революция – это революция религиозная. Русская революция имеет такой же абсолютный характер, как и отрицаемое ею самодержавие. И если ее «сознательный эмпирический предел» – социализм, то «бессознательно-мистический» – безгосударственная религиозная общественность¹³.

Если поначалу Мережковский связывал «христианскую общественность» с русским самодержавием, то накануне и в ходе первой русской революции он отказался от этой идеи. Ее место заняла концепция анархического понимания общества. Анализируя такие идейные и общественные течения, как анархизм и социализм, Мережковский сделал вывод, что это – враги-близнецы. Они так срослись, что не могут существовать друг без друга. Социализм, становясь революционным, тут же приобретает анархические черты, вплоть до «первобытного восторга разрушения», а анархизм, пытаясь наполнить свой социальный идеал реальным содержанием, тут же заимствует его у социализма, ограничивая свободу личности внешним порядком. Отсюда следовал вывод: это не две правды и не две лжи, а две полярно противоположные половины одной высшей правды, «не соединимые на той метафизической плоскости, по которой они доселе двигались»¹⁴. Поэтому антиномии личности и общества, метафизически предельного Я и неЯ, анархизма и социализма могут разрешиться, по теории Мережковского, лишь в синтезе, «совершенном соединении богочеловека с богочеловечеством, в безграничносвободной и безгранично-любовной религиозной общине, в грядущей истинной единой соборной и вселенской церкви»¹⁵. Всемирное значение российской революции как раз и состоит, полагали религиозные революционеры, в утверждении идеала религиозной безгосударственной общественности.

Какими же средствами, в представлении Мережковского и его сторонников, можно победить «всякую необходимость», «всякое насилие», «метафизические начала государственности»? Речь, конечно, шла не о каких-либо конкретных действиях в социально-экономической и политической областях. Поиски ответа на этот вопрос не выходили за рамки духовной сферы. Решение проблемы связывалось с «новым религиозным сознанием и действием», новым соединением личности и общества, становлением боговластия, которое и было для них «истинным безвластием».

Таковы, в общих чертах, основные установки учения о религиозной революции группы Мережковского, учения достаточно аморфного и, как показала жизнь, далекого от реального содержания российского революционного процесса.

¹³ См.: Мережковский Д., Гишпиус З., Философов Д. Царь и революция: сб. С. 61.

¹⁴ См.: Мережковский Д.С. Не мир, но меч. К будущей критике христианства // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений в 24 т. Т. XIII. С. 31.

¹⁵ Там же. С. 32.

Первая русская революция представлялась авторами сборника «Царь и революция» в качестве заключительного акта большой мировой драмы освобождения человечества, первой частью которой была Французская революция конца XVIII века. Русская революция должна была дать толчок для подобных духовных процессов и в европейских странах. Общение Мережковского, Гиппиус и Философова с представителями религиозно настроенной интеллигенции во Франции усилило их надежды на то, что русская революция найдет соответствующий отклик у интеллектуалов и религиозной общественности Европы. Движущей силой религиозной революции (хотя и бессознательной пока), которая неизбежно сольется с развернувшейся в России революцией социально-политической, является, по Мережковскому, отрицание «Града Настоящего», т. е. государственности как начала антирелигиозного, и утверждение «Града Грядущего», т. е. безгосударственной религиозной общественности. Образцы реального соприкосновения религиозного и революционного движений Мережковский обнаруживал в социальной деятельности и творчестве Новикова и Радищева, декабристов и Чаадаева, Гоголя. Он писал: «Смех Гоголя – разрушающий, революционный и, в то же время, творящий, религиозный: отрицание мертвого града человеческого есть утверждение живого града Божьего» [15, с. 151]. В трагической судьбе писателя он видел доказательство от противного того, что в России новая религиозная стихия, не соединенная со стихией революционной, неизбежно приводит к старой, умерщвляющей все живое церкви. Наиболее яркий пример постановки проблемы соотношения революции и религии Мережковский усматривал в произведениях Ф.М. Достоевского. В произведениях русского писателя и мыслителя революционная стихия «приходит в окончательное антимическое столкновение с религиозным сознанием»¹⁶. Для Мережковского все любимые герои Достоевского, от Раскольникова до Ивана Карамазова, – политические и религиозные мятежники, атеисты, но атеисты особого русского склада – «атеисты-мистики». Бунт против порядков земных ведет их к бунту против порядка божественного. Революция для Достоевского есть явление «умного и страшного духа небытия», духа восставшей против Бога «гордыни бесовской». Так интерпретировал Мережковский социально-философские размышления великого русского писателя. Именно в произведениях Достоевского Мережковский нашел идею религиозной революции. Мыслителя сближали с Достоевским апокалиптические предчувствия и эсхатологические ожидания. Ощущение неизбежности грядущей мировой катастрофы, свойственное Достоевскому в последний период его жизни, эсхатологические образы и картины, настойчиво повторявшиеся в произведениях 70-х гг. XIX в., отразились и в образе мысли теоретиков «нового религиозного сознания». Преобразование общества в единую вселенскую церковь, упраздняющую всякую государственность, преобразование постепенное, внутреннее преображение, не могло не окончиться, считал автор «Братьев Карамазовых», внешним внезапным переворотом, революцией.

Сравнительный анализ взглядов Л. Толстого и Ф. Достоевского, начатый в исследовании «Л. Толстой и Достоевский», Мережковский продолжил и в статье

¹⁶ См.: Мережковский Д., Гиппиус З., Философов Д. Царь и революция: сб. С. 153.

«Религия и революция» (1907 г.). Он подчеркивал, что для великого писателя спасение – дело исключительно внутреннее. Толстой, по Мережковскому, анархист, а не революционер. Он отрицал политическую революцию, как и всякое внешнее общественное действие. Отвергнув государство, «ложную общественность», он отверг и общественность «истинную» – религиозную. Л. Толстой и Достоевский – «две противоположные половины единого целого...»¹⁷. Если Толстой, отмечал Мережковский, провозглашает анархию, то Достоевский – теократию. Но анархия без теократии, отрицание без утверждения или остается бездейственной отвлеченностью, как это случилось с Толстым, или приводит к окончательной гибели всякого общественного порядка. А теократия без анархии, утверждение без отрицания, или также остается бездейственной отвлеченностью, или приводит к реакции, к возвращению в православное самодержавие, как это случилось с Достоевским. Выход из данного противоречия Мережковский видел один – в соединении «отрицания Л. Толстого с утверждением Достоевского», чтобы в результате столкновения между их идеями «вспыхнула первая молния последнего религиозного сознания, последнего религиозного действия»¹⁸.

Заключают череду мыслителей, в творчестве которых Мережковский увидел постановку проблемы религиозной революции, Вл. Соловьев и В. Розанов. Первый поставил вопросы о религии как спасении не только личном, но и общественном, воплощении Второй Ипостаси Бога не только в личности, богочеловеке, но и в соборной общественности, в богочеловечестве. Мережковский ставил в вину Вл. Соловьеву непонимание неразрешимости противоречия между государством и церковью. Единственный реальный путь к боговластию – в разрушении «всех человеческих царств», что было бы величайшей из всех революций. Второго Мережковский называл «революционером поневоле»¹⁹, в силу обстоятельств дошедшим до метафизических крайностей бунта. Все упомянутые мыслители, по мнению Мережковского, занимались поисками «Града Грядущего». Анализ их произведений позволил Мережковскому сформулировать собственные представления о задачах религиозной революции: «Безмолвное недоумение шлиссельбургского узника Новикова, младенческий лепет декабристов-мистиков, тихая молитва сумасшедшего Чаадаева, громкий смех Гоголя, неистовый вопль бесноватого или пророка, Достоевского, подземный ропот слепого титана, Л. Толстого, глас вопиющего в пустыне Вл. Соловьева – все они твердили одно и то же: да придет Царствие Твое. У всех бессознательная стихия религиозная соединяется со стихией революционной. Но революционное сознание и религиозное действие соединились только на один миг, в одной точке обоих движений, в декабристах, и тотчас опять разошлись. Русская революция совершается помимо или против русского религиозного сознания: и это сознание развивается помимо или против русской революции. Революция без религии или религия без революции; свобода без Бога и Бог без свободы. Нам предстоит соединить нашего Бога с нашей свободой, нам предстоит раскрыть еди-

¹⁷ См.: Мережковский Д., Гиппиус З., Философов Д. Царь и революция: сб. С. 158.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. С. 167.

ную мысль в обоих движениях...» [15, с. 164]. Что касается революции 1905–1907 гг. в России, то здесь Мережковский не находил единства революционных действий и религиозного сознания. Практическая задача, полагал он, состоит в том, чтобы соединить Бога и свободу, революцию и религию. Попытка соединения церкви с миром была предпринята еще в рамках Петербургских религиозно-философских собраний. И хотя она не увенчалась успехом, опыт, приобретенный на этом пути, дал основание Мережковскому считать духовную атмосферу собраний «первой точкой революции религиозной», наметившейся в России накануне революции политической.

Программной установкой, сформулированной участниками сборника «Царь и революция», стала идея «грандиозной космической революции», в которую непременно должна перерасти революция русская. Главным ее содержанием будет утверждение Нового откровения – откровения Святого Духа вместо старых церковных догм, утверждение Третьего Завета вместо Второго, укрепление веры во второе пришествие Христа. В итоге, по замыслу Мережковского, Гиппиус и Философова, «историческое христианство» заменится «новым религиозным сознанием», а существующая система государственной власти – теократией, основанной на идее религиозной соборности.

В концепции религиозной революции практически не нашла отражения социальная проблематика, за исключением общего положения о том, что религиозная революция со временем соединится с социально-политической. На это обстоятельство обратил внимание еще Н. Бердяев в статье-рецензии, посвященной сборнику Мережковского «Не мир, но меч». Бердяев указывал на полное игнорирование Мережковским «реалистической стороны социальной жизни», на полное «презрение к социальной науке», которая призвана «руководить техникой социальной жизни»²⁰. Философ был прав в этой части своей критики Мережковского. Остро чувствуя нарастающее неблагополучие русской общественной жизни, несоответствие господствовавших в ней моральных, эстетических, религиозных ценностей и принципов потребностям общественного развития, Мережковский не видел все же социальных источников этого неблагополучия. Его мало интересовала экономическая подоплека развернувшихся в стране событий. Мережковский, сформировавшийся как мыслитель в литературно-художественной среде, стремился рассматривать и решать общественные проблемы исключительно в духовно-материальной плоскости, где ведущее место отводил религиозному сознанию.

В теории религиозной революции группы Мережковского существенная роль отводилась народу, в спасительную силу которого как носителя «русского духа» они глубоко верили. Ориентация на народ возникла у Мережковского уже в молодости под воздействием народнической идеологии, много лет владевшей умами российской интеллигенции. «Н.К. Михайловский имел на меня большое влияние не только своими сочинениями, но и своей благородной личностью», –

²⁰ См.: Бердяев Н. Мережковский о революции // Московский еженедельник. М., 1908. № 25, 25 июля. С. 12 [16].

вспоминал Мережковский [11, с. 112]. Однако, в отличие от народников, понятие «народ» Мережковский трактовал довольно специфически. Под «народом» имелась в виду прежде всего та его часть, которая находилась в духовной оппозиции официальному православию. Встречи с этой частью «народа» во время специально предпринятого для этой цели путешествия вглубь России, к Светлому озеру, летом 1902 года оказали сильнейшее влияние на духовное развитие Мережковского и Гиппиус²¹. Беседы на Светлом озере натолкнули мыслителей на мысль о том, что народная вера не имеет ничего общего с казенным православием. Здесь они нашли подтверждение своим мыслям о глубокой религиозности русской народной души. Общение со староверами и сектантами дало основание сделать вывод, что именно эта часть русского общества и составит авангард религиозно-революционного движения. Впоследствии у Мережковского, Гиппиус и Философова сформировалось убеждение, что именно русскому народу принадлежит честь быть носителем вселенского, сверхнационального «нового религиозного сознания». Религиозные революционеры утверждали, что почва для разрыва народных масс с православием уже готова. И главную роль здесь сыграла интеллигенция, которая ставила перед собой по существу религиозные цели, призывая народ на борьбу против самодержавия. Тем самым, пусть и бессознательно, она, по Мережковскому, призывала бороться и с православием, поскольку последнее неразрывно связано с российским абсолютизмом.

В социальной концепции Мережковского, Гиппиус и Философова, наряду с идеей Апокалипсиса, царства Третьего Завета, существенную роль играла идеализация религиозного сознания народа. С последним связана характеристика учения Мережковского и его сторонников как «неонародничества» или «религиозного народничества». Здесь следует отметить, что Мережковский и его единомышленники большое внимание уделяли вопросу связи народа и интеллигенции. При этом взгляды на интеллигенцию по ходу развития революционных событий в России претерпели существенные изменения. В период Петербургских религиозно-философских собраний интеллигенция трактовалась в духе широко распространенных в российском интеллектуальном сообществе и получивших позднее теоретическое оформление в сборнике «Вехи» (1909 г.) представлений – как социальная группа, включающая в себя радикально атеистически настроенные элементы, типичными представителями которой являлись Белинский, Чернышевский и Писарев²². Интеллигенция – это специфически российское явление, порожденное эпохой Петра I, явление наднациональное, далекое от народа, чуждое ему, вызывающее неприязненные отношения. Однако в ходе революции 1905–1907 гг. негативные оценки уступили место другим. Теперь утверждалось, что интеллигенция, если уж и не тесно связана с народом, то, во всяком случае, и не оторвана от него. Она имеет те же национальные черты, что и народ. К тому же, большая часть революционеров вышла из народа, так что можно говорить об отсутствии каких-либо границ между интеллигенцией и народом. Руководимое интеллигенцией российское освободительное движение

²¹ См.: Гиппиус З.Н. Живые лица. Воспоминания. Кн. 2. С. 226–229.

²² См.: Записки Петербургских религиозно-философских собраний (1902–1903 гг.). С. 40.

представлялось как глубоко религиозное. Все прежние попытки интеллигенции сблизиться с народом, «опыт хождения в народ» Мережковский оценивал уже положительно, хотя и делал оговорку: неудачи интеллигенции в стремлении достичь гармонии с народом связаны с одним существенным обстоятельством – интеллигенция не разделяла веры народных масс. Решить проблему обеспечения духовного единства стало возможным с появлением «нового религиозного сознания» и учения группы Мережковского о царстве Третьего Завета.

Ранее уже говорилось о влиянии, которое оказывало на Мережковского в молодые годы народничество, в особенности Н.К. Михайловский. «В “народничестве” моем много было ребяческого, легкомысленного, но все же искреннего, и я рад, оно было в моей жизни и не прошло бесследно», – писал Мережковский [11, с. 113]. Симпатии к народничеству, сохранившиеся у Мережковского на многие годы, были затем перенесены на партию социалистов-революционеров (эсеров), созданную на основе ранее существовавших народнических организаций.

В годы первой парижской эмиграции (1906–1908) в разговорах с одними из активных деятелей партии эсеров – И. Бунаковым (Фондаминским) и Б. Савиновым – затрагивалась, естественно, и тема о насилии и терроре. Из этих бесед, по воспоминаниям З.Н. Гиппиус, у неё получилась вторая статья для сборника «Царь и революция»²³. Идея статьи была принята Мережковским и Философовым. Общение с эсерами, однако, не привело группу Мережковского к согласию с эсеровской идеологией и социальной программой. Религиозные революционеры одобряли борьбу эсеров против царизма, считали ее, в соответствии со своими пониманиями сущности самодержавия, выражением религиозно-метафизического начала, «бессознательно-религиозной» по своему характеру. В то же время в вопросе о будущем России позиции группы Мережковского и эсеров коренным образом различались. Будущее общественное устройство явится, по убеждению группы Мережковского, результатом религиозного творчества. Оно синтезирует анархистские идеалы беспредельной индивидуальной свободы и воплощенный в социализме принцип всеобщего блага.

В июне 1908 года супруги Мережковские и Философов возвратились после трехлетней эмиграции в Россию. Они сразу же включились в работу Петербургского религиозно-философского общества, созданного осенью 1907 года по инициативе Н. Бердяева. В центре внимания общества в первые два года его деятельности стоял вопрос о взаимоотношении народа и интеллигенции. Мережковский в это время продолжал активно отстаивать идеи единения народа и интеллигенции, создания новой церкви²⁴. Он предвидел немалые трудности на этом пути. В работе «Грядущий Хам» мыслитель обозначил основную проблему, которая заключалась в том, что русское духовное развитие оказалось расчлененным на два потока. Один из них отличался чрезмерной отвлеченностью, рационализмом, аскетическим презрением духа к плоти. Другой – мистицизмом. Рядом с «дневной» Россией Чернышевского и Писарева существовала «ночная»

²³См.: Гиппиус З.Н. Живые лица. Воспоминания. Кн. 2. С. 262.

²⁴См.: Записки С.-Петербургского (с 1914 г. Петроградского) религиозно-философского общества. Вып. 2. СПб.: Типолитография «Герольд», 1908. С. 1–4 [17].

Россия Лермонтова и Достоевского. «Какая из этих двух России подлинная? – спрашивал Мережковский и отвечал: «Обе одинаково подлинные. Их разъединение дошло в настоящем до последних пределов. *Как соединить их* – вот великий вопрос будущего» [18, с. 31–32]

Атеизм российской интеллигенции, по Мережковскому, был каким-то особенным, мистическим атеизмом. Отрицание представителями интеллигенции религии переходило в религию отрицания, бессознательную религиозность. Между тем революция – одно из человеческих дел, которое, считал Мережковский, нельзя делать без «живой веры в живого Бога». Интеллигенция, будучи носителем новой, пока еще скрытой для большинства христианской правды о земле, о плоти, «всечеловечестве как пути к богочеловечеству», в своем общественно-политическом служении этой правде, не зная Христа, бывала часто ближе к нему, чем церковь. Только поняв это и примкнув к освободительному движению, русская церковь могла бы соединиться с русской интеллигенцией, чтобы вместе с ней нести свет нового религиозного сознания в религиозную стихию русского народа. Только так, считал Мережковский, можно объединить «правду о духе, о небе, о спасении личном, полученную в историческом христианстве, с раскрываемой в новом, апокалипсическом христианстве правдой о плоти, о земле, о спасении общественном»²⁵. Этот синтез возможен в результате религиозной революции, которая только и в состоянии решить фундаментальные проблемы человечества, проблемы, непосильные для революций социально-политических. Отношение Мережковского к социально-политическим революциям двойственно. Если в самодержавии он видит насилие одного над всеми, то в революции – насилие всех над одним. Но в итоге это одно и то же насилие. С другой стороны, полагал он, революция может быть очистительным огнем, сжигающим зло и освобождающим место для добра. В ней как бы подводятся итоги прежнему разложению жизни. К революции приводит накопление в обществе зла и лжи, несправедливости и ненависти. В этом плане революция есть лишь реакция на социальное неблагополучие. Но только как реакция она безблагодатна. Н. Бердяев писал: «Война четвертого сословия с третьим, экономически реальная, столь же нереальна метафизически и религиозно, как война желтой расы с белой; и там, и здесь сила против силы, а не Бог против Бога. В обоих случаях одно и то же недоразумение: за внешнею, временною войною внутренний вечный мир» [8, с. 12]. Революционная борьба пролетариата за свои права справедлива, но, ограничиваясь ближайшими результатами, достижением «мещанской сытости», иначе говоря, оставаясь на «метафизике умеренного здравого смысла», революция не может покончить с возможным злом. Мережковский возлагал надежды на перемены в содержании духа, а не только плоти. При этом преображение духа должно осуществляться во имя чего-то высшего. Во имя чего, спрашивал он, народ, сломивший социальный гнет, может сломить и внутреннее духовное начало мещанской культуры? У Мережковского был и ответ на этот вопрос. Разум, доведенный до конца своего, приходит к идее Бога, идее высшего

²⁵ См.: Мережковский Д.С. Теперь или никогда // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений в 24 т. Т. XIV. М.: Тип. тов-ва И.Д. Сытина, 1914. С. 144 [19].

метафизического порядка, не подчиненной опыту низшего исторического порядка. Нужен геологический переворот, чтобы разрушить «муравьиную кучу» мещанского быта и культуры и вернуть человеку сознание его божественного первородства: «Хама грядущего победит лишь Грядущий Христос»²⁶.

С воодушевлением встретив начало Февральской революции 1917 года, Мережковский, Гиппиус и Философов не приняли революцию в ее практическом воплощении. Октябрьский переворот и утверждавшаяся новая общественная система («совдепия») ассоциировались у них с царством Антихриста²⁷. Покинув в 1920 г. Россию и обосновавшись в Париже (Д. Философов остался в Польше), Мережковский и Гиппиус не оставляли надежды на возрождение России на основе идеи «религиозной общественности».

Таковы общие итоги религиозной революциологии Мережковского и других «религиозных народников», революциологии, противостоявшей в России начала XX века мощной духовной и политической традиции, идущей от Радищева и декабристов, революционных демократов и народников к марксизму. Религиозная революционность группы Мережковского представляла собой одну из многочисленных форм революционности, возникающих на переломных этапах исторического развития. Значение Д. Мережковского и его единомышленников для русской общественной мысли состояло, прежде всего, в стремлении найти путь к преодолению кризиса общественно-политической и духовной жизни России. Своей критикой царизма и православной церкви они расшатывали сложившиеся устои общества. Они видели в революции великое духовное потрясение, призванное очистить человека и создать новый мир духовной свободы. Однако пореволюционная реальность не оправдала их ожиданий.

Список литературы

1. Записки Петербургских религиозно-философских собраний. (1902–1903 гг.). СПб.: Склад М.В. Пирожкова, 1906. 531 с.
2. Кувакин В.А. Религиозная философия в России: Начало XX века. М.: Мысль, 1980. 309 с.
3. Савельев С.Н. Идеиное банкротство богоискательства в России в начале XX века: Историко-религиоведческий очерк. Л.: Изд-во ЛГУ, 1987. 184 с.
4. Scherrer J. Die Petersburger religios-philosophischen Vereinigungen. Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intelligencija–Mietglieder (1901–1917). Berlin; Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1973. 473 s.
5. Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений в 24 т. Т. XI. М.: Тип. тов-ва И.Д. Сытина, 1914. 239 с.
6. Мережковский Д.С. Не мир, но меч. К будущей критике христианства // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений в 24 т. Т. XIII. М.: Тип. тов-ва И.Д. Сытина, 1914. 168 с.
7. Гиппиус З.Н. Живые лица. Воспоминания. Кн. 2. Тбилиси: Мерани, 1991. 384 с.
8. Бердяев Н.А. Новое христианство (Д.С. Мережковский) // Н. Бердяев о русской философии. Ч. 2. Свердловск: Изд-во Уральск. гос. ун-та, 1991. С. 127–148.

²⁶ См.: Мережковский Д.С. Грядущий Хам // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений в 24 т. Т. XIV. М.: Тип. тов-ва И.Д. Сытина, 1914. С. 39 [18].

²⁷ См.: Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н., Философов Д.В., Злобин В.А. Царство Антихриста. München: Drei Masken Verlag, 1922. С. 9–34 [20].

9. Мережковский Д.С. Семь смиренных // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений в 24 т. Т. XV. М.: Тип. тов-ва И.Д. Сытина, 1914. С. 71–83.
10. Мережковский Д.С. [Введение к полному собранию сочинений изд. Товарищества И.Д. Сытина. 1914 год] // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений в 24 т. Т. I. М.: Тип. тов-ва И.Д. Сытина, 1914. С. V–VIII.
11. Мережковский Д. Автобиографическая заметка // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений в 24 т. Т. XXIV. М.: Тип. тов-ва И.Д. Сытина, 1914. С. 107–116.
12. Мережковский Д.С. О новом религиозном действии (Открытое письмо Н.А. Бердяеву) // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений в 24 т. Т. XIV. М.: Тип. тов-ва И.Д. Сытина, 1914. С. 166–187.
13. Мережковский Д.С. Пророк русской революции (К юбилею Достоевского) // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений в 24 т. Т. XIV. М.: Тип. тов-ва И.Д. Сытина, 1914. С. 188–238.
14. Merejkowsky, D. Hippus Z., Philosophoff D. Le tsar et la revolution. Le tsar pape. La revolution et la violence. Religion et revolution. La vraie force du tsarisme. Paris: Societe du Mercure de France, 1907. 283 p.
15. Мережковский Д., Гиппиус З., Философов Д. Царь и революция: сб. / первое русское издание под ред. М.А. Колерова. М.: ОГИ, 1999. 224 с.
16. Бердяев Н. Мережковский о революции // Московский еженедельник. М., 1908. № 25, 25 июля. С. 3–12.
17. Записки С.Петербургского религиозно-философского общества. Вып. 2. СПб.: Типо-литография «Герольд», 1908. 75 с.
18. Мережковский Д.С. Грядущий Хам // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений в 24 т. Т. XIV. М.: Тип. тов-ва И.Д. Сытина, 1914. С. 5–39.
19. Мережковский Д.С. Теперь или никогда // Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений в 24 т. Т. XIV. М.: Тип. тов-ва И.Д. Сытина, 1914. С. 116–144.
20. Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, Д.В. Философов, В.А. Злобин. Царство Антихриста. Большевизм, Европа и Россия. Munchen: Drei Masken Verlag, 1922. 285 с.
21. Мережковский Д.С. Лица святых от Иисуса к нам. М.: ООО «Изд-во АСТ»; Харьков: «Фолио», 2000. 496 с.

References

1. *Zapiski Peterburgskikh religiozno-filosofskikh sobraniy (1902–1903 gg.)* [Notes of the St. Petersburg religious and philosophical meetings (1902–1903)]. Saint-Petersburg: Sklad M.V. Pirozhkova, 1906. 531 p.
2. Kuvakin, V.A. *Religioznaya filosofiya v Rossii: Nachalo XX veka* [Religious philosophy in Russia: The beginning of the XX century]. Moscow: Mysl', 1980. 309 p.
3. Savel'ev, S.N. *Ideynoe bankrotstvo bogoisatel'stva v Rossii v nachale XX veka: Istorikoreligiovedcheskiy ocherk* [Ideological bankruptcy of God-seeking in Russia at the beginning of the 20th century: Historical and theological sketch]. Leningrad: Izdatel'stvo LGU, 1987. 184 p.
4. Scherrer, J. *Die Petersburger religiosphilosophischen Vereinigungen. Die Entwicklung des religiosen Selbstverstandnisses ihrer IntelligencijaMietglieder (1901–1917)* [The inhabitants of St. Petersburg religio-philosophical unions. The development of the religious self-understanding of their intelligentsia members (in 1901–1917)]. Berlin; Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1973. 473 p.
5. Merezkovskiy, D.S. L. Tolstoy i Dostoevskiy [L. Tolstoy and Dostoevsky], in Merezkovskiy, D.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 24 t., t. XI* [Complete Works in 24 vol., vol. XI]. Moscow: Tipografiya tovarishchestva I.D. Sytina, 1914. 239 p.
6. Merezkovskiy, D.S. Ne mir, no mech. K budushchey kritike khristianstva [Not the peace, but sword. To future criticism of Christianity], in Merezkovskiy, D.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 24 t., t. XIII* [Complete Works in 24 vol., vol. XIII]. Moscow: Tipografiya tovarishchestva I.D. Sytina, 1914. 168 p.

7. Gippius, Z.N. *Zhivye litsa. Vospominaniya. Kn. 2* [The LivingFaces.Memoirs, book 2]. Tbilisi: Merani, 1991. 384 p.
8. Berdyaev, N.A. *Novoe khristianstvo* (D.S. Merezhkovskiy) [New Christianity (D.S. Merezhkovsky)], in *N. Berdyaev o russkoy filosofii. Ch. 2* [N. Berdyaev about Russian Philosophy. Part 2]. Sverdlovsk: Izdatel'stvo Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta, 1991, pp. 127–148.
9. Merezhkovskiy, D.S. *Sem' smirenykh* [Seven humble], in Merezhkovskiy, D.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 24 t., t. XV* [Complete Works in 24 vol., vol. XV]. Moscow: Tipografiya tovarishchestva I.D. Sytina, 1914, pp. 71–83.
10. Merezhkovskiy, D.S. [Vvedenie k polnomu sobraniyu sochineniy izd., Tovarishchestva I.D. Sytina. 1914 god] [Introduction to complete works of prod. I.D. Sytin's associations. 1914], in Merezhkovskiy, D.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 24 t., t. I* [Complete Works in 24 vol., vol. I]. Moscow: Tipografiya tovarishchestva I.D. Sytina, 1914, pp. V–VIII.
11. Merezhkovskiy, D. *Avtobiograficheskaya zametka* [Autobiographical note], in Merezhkovskiy, D.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 24 t., t. XXIV* [Complete Works in 24 vol., vol. XXIV]. Moscow: Tipografiya tovarishchestva I.D. Sytina, 1914, pp. 107–116.
12. Merezhkovskiy, D.S. *O novom religioznom deystvii* (Otkrytoe pis'mo N.A. Berdyaevu) [About new religious action (Open letter to N.A. Berdyaev)], in Merezhkovskiy, D.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 24 t., t. XIV* [Complete Works in 24 vol., vol. XIV]. Moscow: Tipografiya tovarishchestva I.D. Sytina, 1914, pp. 166–187.
13. Merezhkovskiy, D.S. *Prorok russkoy revolyutsii* (K yubileyu Dostoevskogo) [The prophet of the Russian revolution (To Dostoyevsky's anniversary)], in Merezhkovskiy, D.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 24 t., t. XIV* [Complete Works in 24 vol., vol. XIV]. Moscow: Tipografiya tovarishchestva I.D. Sytina, 1914, pp. 188–238.
14. Merezhkovskiy, D., Gippius, Z., Philosophoff, D. *Le tsar et la revolution. Le tsar pape. La revolution et la violence. Religion et revolution. La vraie force du tsarisme* [The Tsar and the Revolution. The Tsar Pope. The Revolution and Violence. The Religion and Revolution. The True Force of Tsarism]. Paris: Societe du Mercure de France, 1907. 283 p.
15. Merezhkovskiy, D., Gippius, Z., Filosofov, D. *Tsar' i revolyutsiya* [The king and revolution], in *Sbornik* [Collection]. Moscow: OGI, 1999. 224 p.
16. Berdyaev, N. *Merezhkovskiy o revolyutsii* [Merezhkovsky about Revolution], in *Moskovskiy ezhenedel'nik*, 1908, no. 25, 25 iyulya, pp. 3–12.
17. *Zapiski S.-Peterburgskogo religioznofilosofskogo obshchestva. Vyp. 2* [Notes of the St. Petersburg religiousphilosophical society. Issue 2]. Saint-Petersburg: Tipolitografiya «Gerol'd», 1908. 75 p.
18. Merezhkovskiy, D.S. *Gryadushchiy Kham* [The Forthcoming Ham], in Merezhkovskiy, D.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 24 t., t. XIV* [Complete Works in 24 vol., vol. XIV]. Moscow: Tipografiya tovarishchestva I.D. Sytina, 1914, pp. 5–39.
19. Merezhkovskiy, D.S. *Teper' ili nikogda* [Now or Never], in Merezhkovskiy, D.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 24 t., t. XIV* [Complete Works in 24 vol., vol. XIV]. Moscow: Tipografiya tovarishchestva I.D. Sytina, 1914, pp. 116–144.
20. Merezhkovskiy, D.S., Gippius, Z.N., Filosofov, D.V., Zlobin, V.A. *Tsarstvo Antikhrista. Bol'shevizm, Evropa i Rossiya* [The Kingdom Of The Beast. Bolshevism, Europe and Russia]. Munich: Drei Masken Verlag, 1922. 285 p.
21. Merezhkovskiy, D.S. *Litsa svyatykh ot Iisusa k nam* [The faces of Saints from Jesus to us]. Moscow: OOO « Izdatel'stvo AST»; Khar'kov: «Folio», 2000. 496 p.

УДК 141.33(47)
ББК 87.3(2Рос:4Бол)

«МЯГКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ»* МИСТИЧЕСКОГО АНАРХИЗМА

Н.И. ДИМИТРОВА

Институт исследований обществ и знаний – Болгарская академия наук
Сердика, 4, г. София, 1000, Болгария
E-mail: ninaivdimitrova@abv.bg

Рассматриваются революционные установки русского социально-духовного движения «мистический анархизм». Выявляются его главные особенности, состоящие в идее о неприятии мира. Изложены взгляды Вячеслава Иванова, Дмитрия Мережковского, Георгия Чулкова. Утверждается, что идея о неприятии мира является гностической по своей сути. Проводится аналогия между древним гностицизмом и мистическом анархизмом. Предметом исследования являются взгляды Василия Налимова и Алексея Синягина, деятельность которых протекала в условиях советской действительности. Предлагается краткий аналитический обзор мемуарной книги В. Налимова «Канатоходец» (1998 г.). Текст книги анализируется с точки зрения утверждения русским ученым гностицизма. Особое внимание уделяется его сравнительному анализу революционной ситуации и древнего гностицизма. На примере статьи А. Синягина «Два христианства на Руси» показано сходство гностической сущности мистического анархизма со взглядами болгарских богомилов, которых русский мыслитель особенно восхваляет. Делается вывод о том, что гностичность мистико-анархистских идей обуславливает их деструктивность и предлагаемая представителями этого течения революция не может быть «мягкой».

Ключевые слова: мистический анархизм, революция, гностицизм, идея о неприятии мира, русский Серебряный век, русская революционная интеллигенция, болгарское богомильство, богомильство на Руси, апостольское христианство, эсхатологизм.

THE «SOFT REVOLUTION» OF MYSTICAL ANARCHISM

N.I. DIMITROVA

Institute for the Study of Societies and Knowledge at the Bulgarian Academy of Sciences,
4, Serdika, Sofia, 1000, Bulgaria
E-mail: ninaivdimitrova@abv.bg

The subject of this paper is the revolutionary attitude of the Russian social-spiritual movement called «mystical anarchism». The article describes its specific characters summarized mainly by the idea of non-acceptance of the world. The views of Vyacheslav Ivanov, Dmitrij Merezhkovsky and Georgij Chulkov are commented briefly. The author maintains that the idea of non-acceptance of the world is a Gnostic one. An analogy between the ancient Gnosticism and the «mystical anarchism» is drawn. The focus of the paper is on the views of Vasilij Nalimov and Aleksej Sinyagin whose activity is in the context of the Soviet reality. Some comments are made on Vasilij Nalimov's autobiographical book «Tightrope Walking» (1998). The text of the book is analyzed from the viewpoint of Gnosticism as the main attitude

* Это понятие употреблено В.В. Налимовым в его книге «Канатоходец» для характеристики анархистской мысли и противопоставляется им попыткам насильственного построения коммунизма, подчеркивая тем самым мирный и духовный характер революционного процесса.

of the Russian scientist. Aleksej Sinyagin's study «Two Types of Christianity in Russia» is also discussed. The author shows the similarities between the Gnostic essence of mystical anarchism and the ideas of the Bulgarian Bogomils who are highly appreciated by the Russian thinker. It is concluded that the Gnostic essence of the mystic-anarchist ideas determines their destructive character and that the imagined by the representatives of this movement revolution could not at all be «soft».

Key words: *Mystical anarchism, Revolution, Gnosticism, The idea of non-acceptance of the world, Russia's Silver age, Russian revolutionary intelligentsia, Bulgarian Bogomilism, Russian Bogomilism, Apostolic Christianity, Eschatologism*

Как известно, слово *революция* ведет свое начало с латинского *revolutio*, что в буквальном переводе с латыни означает переворачивание, перевертывание. Сегодня им принято обозначать глубокий коренной переворот в любой сфере жизни. Но чаще всего при его использовании имеется в виду *социальная революция*.

До Французской революции 1789 года значение этого понятия связывалось с восстановлением утраченной справедливости, разрушенной коррумпированной властью. Это понимание революции отчетливо сформулировано, к примеру, во «Втором трактате об управлении» (1689 г.) Джона Локка. Именно поэтому все ранние революции Нового времени, включая английскую Славную революцию 1688 года, находили свое оправдание (как моральное, так и религиозное) в том, что стремились свергнуть тираничную по своему характеру власть. По словам Н. Бердяева, «революция – по преимуществу отрицательное понятие. Она всегда происходит потому, что далеко зашел процесс разложения и гниения, что было отпадение от правды и добра, что была измена Богу, что силы, властвовавшие и господствовавшие, изменили своему назначению, что органическое развитие и цветение стало невозможным» [1, с. 178].

Новое же значение понятия революции, сформированное во время и после Французской революции, характеризуется тем, что революцию начинают понимать не просто как борьбу против тирании, а как полную смену *старого режима* и как построение совершенно *нового мира*, населенного новыми людьми. Это – радикальная перемена; революция уже означает немислимое ранее в качестве результата человеческой деятельности коренное преобразование действительности.

Исследуя процесс развития вкладываемых в *революцию* смыслов, Райнхард Козелек отмечает: «Вряд ли существует другое фундаментальное историческое понятие, которое в столь высокой степени объединяло бы в себе уникальность и повторимость, диахронные и синхронные аспекты, как это имеет место в понятии “революция”. Их переплетение приводит к пространным, что касается языкового выражения, и логически противоречащим друг другу построениям, пытающимся найти выход в метафорике. “Революция”, понимаемая как “поворот”, может быть направлена в будущее, но может быть нацелена и на “возвращение” назад. В “революцию” всегда включается синхронно и “контрреволюция”. В диахронном же плане революция и контрреволюция всегда предполагают друг друга» [2, с. 656].

Осуществленные в России в первой половине XX века революции ожидаемо стали вызовом для русской мысли, в особенности для мыслителей периода Серебряного века, brutally прерванного историческими событиями. И вряд ли есть

хотя бы один его представитель, у которого нельзя было бы обнаружить попытки их религиозно-философского осмысления. В предлагаемом тексте мы сосредоточимся на революционных настроениях некоторых представителей мистического анархизма – одного из самых значимых идейных движений Серебряного века. В теоретическом отношении их взгляды были очень схожи с идеями Петра Кропоткина и Апполона Карелина. Но не анархизм, который, безусловно, был существенным компонентом рассматриваемого движения, будет интересовать нас в первую очередь. Интересовать нас будет другой – и гораздо менее исследованный – компонент этой системы идей. А именно – гностицизм.

Глашатаями мистического анархизма как одного из революционных движений интеллигенции были Дмитрий Мережковский, Вячеслав Иванов, Георгий Чулков. Последний из них в 1906 г. опубликовал книгу, которая именно так и называлась – «О мистическом анархизме». Предложенное Чулковым наименование движения Вячеслав Иванов в свое время прокомментировал следующим образом: «Термин “мистический анархизм” впервые, насколько мне известно, употребленный Георгием Чулковым с целью в одной обобщающей формуле охарактеризовать тяготения некоторой группы писателей, преимущественно художников слова-символа, – несомненно термин меткий и выразительный, и потому позволительно принять его, невзирая на недоумения, вызванные необычным соединением слов “анархия” и “мистика”, с одной стороны, – некоторое формально-логическое его несовершенство – с другой» [3, с. 56].

К мистическим анархистам, или точнее, к анархизму как составляющей их идей, были близки и взгляды Александра Майера и Льва Шестова¹. Общий настрой этого движения можно определить как *непринятие мира*, причем речь идет о непринятии не только социального и политического порядка (т.е. об анархизме), но и порядка космического (что есть гностицизм). В своем известном эссе, с поистине библейским заглавием «Не мир, но меч», Мережковский утверждает: «*Непринятие мира – не только данного, общественного, но и всего космического порядка как абсолютного зла, абсолютного насилия – такова бессознательная метафизическая сущность анархии, которая в настоящее время, повторяю, находится в состоянии зачаточном и в которой бунт социальный еще никем не понят как первое отдаленное предвестие неизмеримо грознейшего бунта против мира и Бога, я против не-я*» [5, с. 11–12]. Этот анархизм не *конструктивен*, не созидателен, он не надеется на потенциал естественного состояния человека в деле приведения общества в состояние гармонии. Он, напротив, радикален, революционен, нигилистичен, направлен не только против существующей социально-исторической действительности (из-за чего его и обвиняли в терроризме), но и вообще против всего существующего. Как подчеркивает Вячеслав Иванов, мистический анархизм «не строит и не скрепляет скрепами; развязывает, а не связывает энергии...»². Русский символист убежден: идея непри-

¹ См.: Кошарный В.П. «Мистический анархизм» в России начала XX века // Известия высших учебных заведений. Поволжский район. Гуманитарные науки. 2008. № 2. С. 50–56 [4].

² См.: Иванов В.И. Идея неприятия мира // Иванов В.И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 58 [3].

нтия мира – одна из наиболее древних форм богоборчества. Пафос неприятия мира есть *эрос невозможного*, есть *любовь к невозможному*, понимаемая как принцип любой религиозной жажды.

Разнообразные формы русского анархизма (в его качестве типично русского явления, как неоднократно подчеркивал Н. Бердяев) являются темой многочисленных исследований. Поэтому ниже речь пойдет не об анархизме, а о гностицизме, т.е. не о выдвигаемом социальном идеале – утопии религиозной безгосударственной общности, а об общем мировоззренческом настрое – революционной идейности, подпитываемой гностицизмом. Конкретнее же нас будут интересовать двое из более молодых представителей рассматриваемого движения, которые ясно и недвусмысленно обозначили исповедуемый ими гностицизм – Василий Налимов и Алексей Синягин. Деятельность русского эзотеризма в советских условиях детально исследована в многочисленных публикациях А.Л. Никитина³. Нашей задачей является установление связи между гностическими и революционными идеями; а также поиск аргументов в пользу вывода о том, что революционный настрой является прямым следствием приверженности к идеям гностицизма. Вопрос о воздействии мистического анархизма в советском обществе будет рассмотрен только с этой точки зрения.

Василий Налимов (1910–1997), ученый мирового уровня, опубликовал свою книгу мемуаров «Канатоходец» в 1994 г. Он воспринимал свои воспоминания в качестве фрагментов истории русской интеллигенции XX века. По его мнению, нигде в мире гностицизм не достиг такого широкого размаха (преимущественно в интеллектуальных и артистических кругах), как в России.

В. Налимов рассматривает движение мистического анархизма в качестве попытки транскультурного синтеза, основывающегося на своеобразии духовного опыта прошлого в целом. В своих поздних рассуждениях о характере этого движения он определяет его как «мягкую революцию» и говорит о нем как, прежде всего, о революции духовной, категорически подчеркивая при этом гностическую сущность этого идейного направления.

В. Налимов объясняет склонность русской интеллигенции к мистическому анархизму именно ее собственной (неосознанной) гностичностью. По его мнению, все предпринимавшиеся реформы «исторического христианства», направленные на официальное («государственное») православие, привели к формированию подлинного, оригинального христианства. В результате в рамках представлений последователей разнообразных анархических движений раннее христианство приобрело облик типично гностического движения. Вот каким образом описывает Налимов древний гностицизм, рисуя при этом картину, которая, согласно его видению, близка или даже идентична атмосфере духовных исканий в годы непосредственно до и после революции: «Сегодня, пытаясь реконструировать в своем воображении обстановку, в которой развивался гностицизм, хочется представить себе братство людей, в котором каждый размышлял над проблемами бытия, исходя из общей для всех предпосылки заброшенности че-

³ См., например: Никитин А.Л. Мистики, розенкрейцеры, тамплиеры в советской России. М.: Аграф, 2000 [6].

ловека. Результаты этих медитаций формулировались в виде философских и поэтических построений. Наиболее яркие из этих построений отдельные школы и их ответвления. Творческим поиском были охвачены многие. В своей фантазии они пытались создать мифологическую модель мира. Их проникновение в глубины человеческого духа удивительно» [7, с. 323].

Согласно В. Налимову, в результате попыток религиозных реформ, предпринимавшихся определенными кругами русской интеллигенции, и сформировалось русское гностическое христианство. А мистический анархизм был именно той формой, в рамках которой оно было возрождено. Он считал, что сокровенная сущность мистического анархизма в конечном счете «может быть почти полностью охарактеризована теми же словами, которыми мы только что описали древний гностицизм»⁴. В своих воспоминаниях Налимов подчеркивает и его причастность к мировому гностическому движению, к общим древним корням, к общим исканиям духовных измерений мира. Из его принадлежности к «архитипическому наследству» проистекает и тот факт, что мистический анархизм, будучи типично русским вариантом гностицизма, основывается на принципе *vita activa*. Этим он противостоит созерцательному характеру Православия, нередко упрекаемому в том, что у него нет никакой социальной программы, что оно остается пассивным перед лицом надвигающейся катастрофы.

Характерной особенностью гностицизма является и его космополитизм – в отличие от христианского универсализма, он отказывается от какой бы то ни было национальной определенности, воспринимая ее как ограниченность. Разумеется, как в гностицизме, так и в мистическом анархизме как его типичной форме исключительная роль отводится *знанию*, гнозису. Но особенно важный в них обоих момент – это отречение от Старого Завета и критическое восприятие Нового. Причина такой позиции кроется в исходных космогонических представлениях, радикально разграничивающих два типа мировоззрения. Бог гностиков всецело отчужден; для них творец *этого мира* выступает иным, олицетворяющим зло началом. Вот почему *этот мир* не имеет ценности; он не подлежит «исправлению» (отрицается любая реформаторская деятельность), его следует разрушить – целиком и до конца. Поэтому, согласно свидетельствам множества его сторонников, гностическое переживание мира мистическим анархизмом по существу деструктивно. И деструктивность эта коренится не в анархистском компоненте этого духовного синтеза, не в отбрасывании догматизма и не в самочувствии, проистекающем из причастности к *свободной* мировоззренческой системе.

Последователи анархизма, выдвигая на первый план фундаментальные человеческие ценности, такие как свобода, ненасилие, самоорганизация, солидарность и взаимопомощь, не устают отграничиваться от приписываемого им обществом облика носителей хаоса и беспорядка, облика деструктивных социальных элементов. Анархия и деструктивность необязательно являются синонимами. Как утверждает эксперт в данной области Л.А. Никитин, мистический анархизм «предполагал людей высоких знаний, большой духовной культуры и

⁴ См.: Налимов В.В. Канатоходец. М.: Издательская группа Прогресс, 1998. С. 324 [7].

творческого потенциала. Если принять за отправную точку положение, что философия анархизма целиком строится на психологии индивидуального (М. Штирнер), то в ее первой стадии речь идет о личности, чей бунт направлен на окружающий мир; вторая стадия подразумевает гармонизацию отношений личности с подобными личностями в совместном и равном труде; третья и последняя стадия развития личности направляет энергию юношеского “бунта” внутрь собственного “я” для самосовершенствования, поскольку подлинная эволюция личности протекает уже в плане не физическом и даже не в социальном, а в плане духовном» [6, с. 38].

Но что касается мистического анархизма, его отчетливо прослеживаемая деструктивность проистекает именно из его гностического ядра, а точнее, из основополагающей для гностицизма аксиомы – творение не подлежит преобразению; оно есть воплощение зла и единственный путь к спасению – его разрушение. Это изначальное гностическое убеждение является неизменной составляющей образа мыслей всех революционеров, вчерашних и сегодняшних: «Говоря о гнозисе, мы имеем в виду широчайший веер установок, смыслов, интенций, культурных практик, пронизанных убеждением в изначальной, онтологической испорченности “мира сего”; в обреченности любых попыток преобразовать его, в неизбывности страдания и богоборческой порочности любого стремления обустроить и изменить жизнь к лучшему» [8, с. 130].

По существу, к движению мистического анархизма следует причислить и воззрения Алексея Аркадьевича Синягина (1901–1938), талантливого ученого-геофизика. Их специфика состоит в том, что он стремился сблизить это движение с болгарским богомилством, понимаемым – что присуще большинству последователей христианских ересей – как истинное, первоначальное, чистое и незапятнанное христианство. Рассмотрим вкратце статью Синягина «Два христианства на Руси». Она – часть его до сих пор не опубликованной работы «Очерки истории России». В своем предисловии к ней его близкий друг, ученый-лингвист Василий Абаев характеризует напряженную творческую атмосферу в Петрограде 20-х годов XX века следующим образом: «В 20-е годы в Петрограде работало множество вольных кружков: литературных, литературоведческих, философских, кружков по различным гуманитарным и естественным наукам. Кружки возникали стихийно, снизу. Это был интеллектуальный взрыв, порожденный крушением самодержавия и надеждой на наступление царства света и свободы» [9, с. 71]. Руководителем одного из этих кружков, «Кружка трансцендентального этического дуализма», был именно Алексей Синягин, в основе исторической концепции которого, по мнению Абаева, лежал тезис о борьбе в истории двух нравственных начал – светлого и темного.

В упомянутой выше статье А. Синягин противопоставляет официальному христианству, христианству богатых и знатных, тихое, апостольское христианство, презрительно называемое богомилской ересью. Первое агрессивно (таким было византийское, чьим наследником впоследствии стало официальное русское христианство), оно стремится к захвату новых территорий и никогда не народно, не выражает народных чаяний. Такого типа историческую конфронтацию между двумя разновидностями христианства Синягин обнаруживает в средневековой

Болгарии: «На примере Болгарии IX века мы можем наблюдать одновременное появление обоих этих течений, не перестающих враждовать и на новой почве с тем же разделением сил и партий. Православие, религиозный византизм – с богатыми и знатными, с государством. “Ересь” богомилства, с которой первое борется всеми средствами, но всегда безуспешно, – в самой гуще сначала полужычного еще народа» [10, с. 576].

В этой связи в статье А. Синягина исследованы формы русско-варяжского дуализма, модификации религии Перуна (византизм, т.е. православие названо «вторым перунством»), а также отношения между язычеством и христианством в целом в период адаптации последнего к новому ареалу влияния – к России. А стригольничество, воззрения заволжских старцев и эсхатологический русский Раскол, в которых нашел выражение дух апостольского христианства, как и Киевская революция 1068 года, рассмотрены в качестве предшественников соприкосновения с апостольским христианством, распространенным в Болгарии под названием «болгарская богомилская ересь». Синягин убежден, что «наша религиозная связь с Болгарией несомненна. Было бы странно, если бы мы не имели и влияние ереси, насыщавшей тогда балканскую почву»⁵. Он утверждает, что еще в XI в. в России появились первые богомилы. Факт их влияния и влияния Болгарии на русскую культуру проанализирован детально. Богомилство при этом понято как целиком анархистское (и – это подразумевается – ненасильственное) движение. По Синягину, оно было проявлением народной культуры, а его корни можно обнаружить в раннем христианстве. Веря, что в движении богомилства возродилось апостольское христианство, он, как и древние гностики, противопоставляет эту ересь старозаветной духовности: «Основное отличие “еретического” учения о мире и человеке есть дуализм, то есть мысль об участии темной силы в создании *видимого мира* и телесной природы человека. Отсюда уже вытекает христология и учение о спасении мира. Этот дуализм свойствен всем начальным арийским религиям, и в этом их коренное разделение с религиями семитскими, никогда этого дуализма не предчувствовавшими» [10, с. 609].

Отождествление (с которым Синягин солидарен) раннего христианства с многими ересями на основе критерия «непринятия мира», с определенной точки зрения, совершенно резонно. Раннее христианство действительно опасно сближалось и с гностицизмом, и с неоплатонизмом именно из-за характерного для него тотального отвержения мира. Как известно, эсхатологизм апостольского христианства был его «эмблемой» и ценность творения (которой в принципе следовало бы быть «очень высокой») была экстремально низкой. Дело в том, что гностицизм доводил возникающие в христианстве при оценивании мира логические противоречия до предельной ясности и предлагал свое решение, вводя фигуру низшего демиурга, ответственного за несовершенство этого мира. В этом убеждают нас и слова Синягина: «Черт есть создатель общественной неурядицы. Иначе говоря, Черт всегда с государством, которое так ненавидит народ,

⁵ См.: Синягин А.А. Два христианства на Руси. Приложение к: В.И. Абаев. Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Изд-во «ИР», 1990. С. 605 [10].

ибо оно нарушает самим Богом данное “самовластие”» [10, с. 612]. Идя своим историческим путем, постепенно институционализируясь, христианство все более и более отчетливо размежевалось с гностицизмом, в том числе по вопросу о ценности творения.

Известный исследователь богомилства Дмитрий Оболенский рассматривает его, ссылаясь на болгарского автора Йордана Иванова, как «новоманихейство», как неупорядоченную смесь павликянства и масальянства. Вот как видит Оболенский социальное учение богомилов: «Все-таки, не надо придавать чрезмерно большого значения социальному анархизму богомилов и видеть в них чуть ли не славянских коммунистов Средневековья. Их учение о социальном равенстве скорее проистекало из стремления к духовной бедности и нравственной чистоте; они объявляли войну сильным этого мира, что являлось транспозицией в социальном плане космической битвы между добром и злом» [11, с. 101]. Тем не менее, считает он, учение богомилов разрушало устои семьи, общности и государства. А авторитетный исследователь гностицизма Юрий Стоянов отмечает, что хотя дуализм богомилов был более умеренным, по сравнению с дуализмом павликян, для всех версий дуализма характерна ярко выраженная антикосмическая и антисоматическая направленность⁶.

Синягин настойчиво подчеркивает эту *антисоматичность* русского богомилства, характеризующую его в качестве русского народного христианства. И его тотальный спиритуализм, по мнению Синягина, находит наиболее яркое выражение в духовных народных стихах, насыщенных гностической мифологией. Вот почему он относился с иронией к «озлобленному политикану» и «елейному церковнику» Георгию Федотову по поводу опубликованных им в 1935 г. в Париже «Стихов духовных»; с иронией, вероятнее всего потому, что духовности этих *стихов* не присущ гностический характер, хотя их автор, близкий в довоенные годы к Александру Майеру, сам нуждался в защите от обвинений со стороны обскурантизма официального православия.

Оба представителя мистического анархизма, чьи взгляды здесь вкратце обрисованы, жили в советскую эпоху и стали жертвами сталинского террора. Синягин расстрелян в конце 30-х годов; многолетнее пребывание Налимова в лагерях отметило его жизнь глубоко и надолго. Но их трагическая, вызывающая сочувствие судьба, их свободолюбие не искупают расхождения между воображаемыми и реальными результатами, которые могут иметь их идеи. Не стоит забывать, что многие современные исследователи (Г. Йонас, Я. Таубес, Э. Дженгиле и др.) возлагают именно на гностицизм ответственность за характер современности с ее революциями. По этому вопросу существует огромная по объему литература, в которой особенно ярко выделяются сочинения Эрика Фёгелина. С точки зрения авторов этой ориентации, современность мыслится как гностичная и как продукт бунта против христианства. Это, разумеется, чрезмерно расширенная трактовка гностицизма, согласно которой в основе социальных катаклизмов лежат именно богоборческие настроения. Так или иначе, револю-

⁶ См.: Stoyanov Y. Medieval Christian Dualist Perceptions and Conceptions of Biblical Paradise // Studia ceranea. 2013. No. 3. P. 154 [12].

ционность является результатом, с одной стороны, нетерпения дожидаться Царства Божьего (и потому предпринимаются попытки построить его *на земле*), а с другой – убежденности, что существующий мир не обладает ценностью, что он целиком девальвирован, так как он есть творение принципа зла. Первый из этих моментов – попытка создать рай на земле – есть только богоборчество; второй же – источник деструктивности, и им объясняется, почему, несмотря на искренние благородные намерения, замышляемая революция реально не может быть ни «мягкой», ни только «духовной». Если мир тотально испорчен – а именно так и считает гностицизм, то он заслужил своей гибели и должен быть уничтожен бескомпромиссно, до оснований. А этого нельзя достичь ненасильственным, «мягким» путем, несмотря на искренние желания убежденных в правоте гностицизма русских авторов. Таким образом, и речи не может идти о революции единственно духовной, так как мир по своей сущности не только духовен, он нуждается в радикальном целостном преобразовании. Говоря о характере революции, Василий Налимов определяет его так: «Революция – это жажда нового, еще никогда не бывалого. В революции романтика разрушения: вера в то, что дух разрушающий (как это полагал Бакунин) становится духом созидающим» [7, с. 9]. Следовательно, результат практической реализации настроений и идей мистического анархизма, результат *романтики разрушения*, был бы столь же катастрофичен, какими оказались результаты реализации всех остальных радикальных идей русской *религиозно-революционной* интеллигенции.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Революция и реакция // Бердяев Н.А. Духовные основы русской революции. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1999. С. 176–186.
2. Koselleck R. Revolution // *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, B. V, herausgegeben von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984. S. 653–788.
3. Иванов В.И. Идея неприятия мира // Иванов В.И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 51–59.
4. Кошарный В.П. «Мистический анархизм» в России начала XX века // Известия высших учебных заведений. Поволжский район. Гуманитарные науки. 2008. № 2. С. 50–56.
5. Мережковский Д.С. Не мир, но меч. К будущей критике христианства // Мережковский Д.С. Не мир, но меч. М.: Директ-медиа, 2014. С. 5–30.
6. Никитин А.Л. Мистики, розенкрейцеры, тамплиеры в советской России. М.: Аграф, 2000. 209 с.
7. Налимов В.В. Канатоходец. М.: Издательская группа Прогресс, 1998. 456 с.
8. Яковенко И.Г. Манихео-гностицистский комплекс в русской культуре // Яковенко И., Музыкантский А.И. Манихейство и гностицизм: культурные коды русской цивилизации. М.: Русский путь, 2010. С. 13–184.
9. Абаев В.И. Дихотомия в истории религий / предисл. к ст. А.А. Синягина «Два христианства на Руси») // Абаев В.И. Избранные труды. Т. 1. Религия. Фольклор. Литература / сост. и отв. ред. В.М. Гусалов. Владикавказ: Изд-во «ИР», 1990. С. 71–74.
10. Синягин А.А. Два христианства на Руси. Приложение к: В.И. Абаев. Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Изд-во «ИР», 1990. С. 573–637.
11. Оболенски Д.Д. Богомилите. Студия върху балканското новоманихейство / Пр. Св. Риболов. София: Златорогъ, 1998. 304 с.

12. Stoyanov Y. Medieval Christian Dualist Perceptions and Conceptions of Biblical Paradise // *Studia ceranea*. 2013. No. 3. P. 149–166.

References

1. Berdyaev, N.A. *Revolutsiya i reaktsiya* [Revolution and Reaction], in Berdyaev, N.A. *Dukhovnye osnovy russkoy revolyutsii* [The Spiritual Basis of the Russian Revolution]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskoto gumanitarnogo instituta, 1999, pp. 176–186.
2. Koselleck, R. *Revolution. Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, B. V, herausgegeben von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984, pp. 653–788.
3. Ivanov, V.I. *Ideya nepriyatiya mira* [The Idea of Non-Acceptance of the World], in Ivanov, V.I. *Rodnoe i vselenskoe* [Matters Native and Universal]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 51–59.
4. Kosharnyy V.P. «Misticheskiy anarkhizm» v Rossii nachala XX veka [The Mystical Anarchism in Russia at the Beginning of the XXth Century], in *Izvestiya vysshikh uchebnykh zavedeniy. Povolzhskiy rayon. Gumanitarnye nauki*, 2008, no. 2, pp. 50–56.
5. Merezhkovskiy D.S. *Ne mir, no mech. K budushchey kritike khristianstva* [Not Peace but a Sword. Towards the Future Critics of Christianity], in Merezhkovskiy D.S. *Ne mir, no mech* [Not Peace but a Sword]. Moscow: Direkt-media, 2014, pp. 5–30.
6. Nikitin, A.L. *Mistiki, rozenkreystery, tampliry v sovetskoj Rossii* [Mystics, Rosicrucians and Templars in Soviet Russia]. Moscow: Agraf, 2000. 209 p.
7. Nalimov, V.V. *Kanatokhodets* [Tightrope Walking]. Moscow: Izdatel'skaya gruppa Progress, 1998. 456 p.
8. Yakovenko, I.G. *Manikheo-gnosticheskiy kompleks v russkoy kul'ture* [The Manichaeo-Gnostic Complex in Russian Culture], in Yakovenko, I.G., Muzykantskiy, A.I. *Manikheystvo i gnostitsizm: kul'turnye kody russkoy tsivilizatsii* [Manichaeism and Gnosticism: the Culture Codes of Russian Civilization]. Moscow: Russkiy put', 2010, pp. 13–184.
9. Abaev, V.I. *Dikhotomiya v istorii religiy. Predislovie k stat'ye A.A. Sinyagina «Dva khristianstva na Rusi»* [The Dichotomy in the History of Religion. Foreword to A.A. Sinyagin's Article «Two Christianities in Russia»], in Abaev, V.I. *Izbrannye trudy. T. I. Religiya. Fol'klor. Literatura* [Selected Works. Religion. Folklore, Literature]. Vladikavkaz: Izdatel'stvo «IR», 1990, pp. 71–74.
10. Sinyagin, A.A. *Dva khristianstva na Rusi*. [Two Types of Christianity in Russia], in *Prilozhenie k: VI. Abaev. Izbrannye trudy. Religiya, fol'klor, literatura* [Supplement to: Abaev, V.I. Selected Works. Religion. Folklore, Literature]. Vladikavkaz: Izdatel'stvo «IR», 1990, pp. 573–637.
11. Obolenski D.D. *Bogomilite. Stidiya v' rkh balkanskoto novomanikheystvo* [The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism]. Sofiya: Zlatorog, 1998. 304 p.
12. Stoyanov, Y. Medieval Christian Dualist Perceptions and Conceptions of Biblical Paradise. *Studia ceranea*, 2013, no. 3, pp. 149–166.

УДК 94:82-054.72
ББК 63.3(2):83-284.6

SOME REMARKS ON THE MEMORY OF THE RUSSIAN REVOLUTION IN ÉMIGRÉ CULTURE

SVETLANA GARZIANO
MARGE, Université Jean Moulin Lyon 3,
6 cours Albert Thomas, 69008, LYON, France
E-mail: svetlana.garziano@univ-lyon3.fr

The goal of this paper consists of analysing the work of memory in exile around the Russian Revolution, as well as the evolutionary character of the revolutionary memory in émigré culture. The task of the modern researcher therefore is to try to demythologise the Russian Revolution through the horizontal and vertical study of memory in exile. The paper primarily considers émigré works about the Russian revolution coming from France. The author also focuses on émigré critics' opinions on the literary processes occurring in Russian literature after the October Revolution and, by comparing critical essays of different émigré critics, analyses three topics: émigré critics' opinions on the «new» in 20th-century Russian literature, émigré literature's criticism and Soviet literature's criticism. Methods of literary and linguistic analysis were used, along with comparative analysis of texts, a search and sample method of working with cases and an interdisciplinary method. A considerable body of émigré periodical texts was studied. The memory of revolution in exile is examined from two points of view: firstly, according to the geographic criterion, the memory of the Revolution mainly in France, and, secondly, according to the literature theory criterion, traces of revolutionary memory and of its consequences in émigré criticism and poetics.

Key words: *Russian Revolution, revolutionary memory, émigré culture, émigré criticism, the principle of the «new» in literature, Soviet literature*

НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ПО ПОВОДУ ПАМЯТИ О РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ В КУЛЬТУРЕ ЭМИГРАЦИИ

С.А. ГАРЦИАНО
Научно-исследовательский Центр
французского и сравнительного литературоведения MARGE,
Лионский Университет им. Жана Мулена,
6 cours Albert Thomas, 69008, LYON, France
E-mail: svetlana.garziano@univ-lyon3.fr

Память о первой волне русской эмиграции (1917–1940 гг.) можно разделить на три составляющие: память о Российской Империи, память о русской революции 1917 года и память о самой эмиграции. Задача современного исследователя заключается в попытке демифологизировать Русскую революцию через культурологические горизонтальные и вертикальные анализы памяти в изгнании. Рассматриваются труды эмигрантов о Русской революции, написанные главным образом во Франции, а также мнения эмигрантских критиков о литературных процессах, происходящих в русской литературе после Октябрьской революции. В результате сравнительного анализа критических эссе разных эмигрантских критиков (К.В. Мочульского, В.В. Вейдле, М.А. Осоргина, Г.В. Иванова, Н.И. Ульянова, С. Черного, Г.В. Адамовича, Д.П. Святополка-Мирского, В.Ф. Ходасевича и др.) обозначены следующие три темы: принцип «нового» в русской литературе с точки зрения эмигрантс-

кой критики; критические замечания, высказанные в изгнании по поводу качества художественной эмигрантской литературы, а также критика советской литературы. С использованием методов литературно-лингвистического анализа, сравнительного метода анализа текстов, поисково-выборочного и междисциплинарного методов изучения исследован значительный корпус текстов эмигрантской и французской периодики, а также публикаций, вышедших за рубежом на русском и французском языках.

Ключевые слова: Русская революция, революционная память, эмигрантская культура, эмигрантская критика, принцип «нового» в литературе, советская литература.

What is the memory of revolution?

The year 2017 marked the 100th anniversary of the Russian Revolution. Without entering into discussions concerning commemoration, the Russian Revolution of 1917 is undeniably a historical event of global importance; it would be interesting to approach it, a hundred years later, through two themes: that of memory, and that of exile.

The revolution is a period when collective memory mutates rapidly; it produces a mnemonic 'tabula rasa', a rupture in the chains of memory which allows participants to view the past differently. If we consider the perceptual and mnemonic processes through the space-time perspective, revolutionary action itself is shown to correspond *sub specie aeternitatis* to an eminently short lapse of time, whereas the act of memory has the capacity to unfold over the course of centuries and fulfils itself in the duration of an extended reflexive space. If we simplify the revolutionary processes from the point of view of mnemonic processes, we can observe that the collective memory in Soviet Russia is founded on the phenomenon of sudden transformation of memories, on loss of memory, on the abnegation of old memory and the creation of a new memory based on a monolithic political ideology, whereas life in exile is constructed on the conservation of the precious pre-revolution memory as well as on the multiple ideology within memory.

The revolution is a brutal fracture of the historical process, an abrupt transformation of the collective memory where the mnemonic bearings are abolished, deconstructed, and the revolted population looks to build a new memory founded on a certain ideology and a selection of facts from the past. The problem of memory is linked, in the case of our subject matter, to the singularly traumatic event that is the revolution. The experienced memory becomes a reconstructed, reimagined memory; it is also a form of imagination that associates memories and creates gateways between them in the act of remembering. As well as this, it has the ability to combine, through the imagination, semantic series that are not similar. We can cite an apt quote from Wladimir Weidle's book "Aristaeus's Bees: Essay on the Fate of the Letters and the Arts": "any memory, any inner life, and the very existence of the human person is a part of imagination, in the sense that reason alone cannot insure any degree of certainty"¹. Memory creates, invents and rebuilds the past through imagination. It is also the rediscovery and the production of truth, as well as a means of transmission to future generations.

¹ См.: Weidlé W. Les abeilles d'Aristée. Essai sur le destin actuel des lettres et des arts. Paris: Gallimard, 1954. С. 39 [1].

Memory of the Revolution and Émigré Culture

Certain historical facts require more mental rumination than others. The memory of the first wave of Russian emigration (1917–1940) in France and in other countries can mainly be divided into three branches: memory of Imperial Russia, memory of the Russian Revolution of 1917, and memory of Russian emigration itself. The present paper aims to historically commemorate the centenary of the Russian Revolution through the prism of the reconstruction of memory in exile, and in particular in émigré literature.

A Russian joke states that the Russians borrowed two things from the French: the Enlightenment, and the French Revolution. The budding Russian Revolution was indeed immediately compared to the French Revolution throughout Europe, but also served as a model for various socialist revolutions during the 20th Century. Imperial Russia found itself moving towards the first aborted revolution of 1905, the ‘Liberal Revolution’ in February that lasted only a few months and finally the Communist Revolution, whose regime would be established in the country for over 70 years. The October Revolution of 1917, followed by a civil war between the Reds and the Whites and accompanied by terrible famine that ravaged the country, divided Russian society into two parties: Soviet and Émigré. The Russian emigration was both massive and diverse. A great number of intellectuals managed to go into exile: politicians, scholars, philosophers, artists, lawyers, scientists, soldiers, members of the clergy, etc. The trauma of revolution and forced departure created abundant literature: memoirs, autobiographies, testimonies, novels and historical works. Multiple volumes of archives and chronicles from the Russian Revolution were edited in exile, for example “The Archives of the Russian Revolution in Twenty-Two Volumes”² edited by Iosif Gessen.

The memory of the revolution in emigration has known surprising transformations throughout a century full of troubles. Memories of the revolution follow the exiled even after they have left the country. Accounts of the revolution are always constructed from memory association; this happens on the paradigmatic axis, where memory selects and actualises ‘possibilities’, as the discourse advances on the axis of enunciation. In his work “The Unknown Revolution. 1917–1921”, Voline stresses the subjective nature of memory in exile. He claims that the subjectivity specific to the human mind and body can ‘contaminate’ the course of memory:

In the great vortex of the revolution, a multitude of facts remain lost indefinitely, engulfed by huge crevasses that open and close again at any time. Those living through a revolution, the millions of men who, one way or another, are carried away by the hurricane, alas! care little to note what they have seen, known, thought or experienced for future generations. [...] Depending on whether the writer is a “White”, a “Democrat”, a “Socialist”, a “Stalinist” or a “Trotskyist”, everything changes. Reality itself is shaped to suit the narrator. The more you try to fix it, the less you manage to. The authors consistently ignored facts of the utmost importance if these did not line up with their ideas, interest them, or suit them [3, c. 7].

² См.: Гессен И.В. Архив русской революции. I–XXII. Берлин: Слово, 1922–1937 [2].

The preservation of reality is produced by the mediation of memory. Memories, always linked to a present sensation of the current body, retain and magnify, transfer and transform the perception of the past, which is never preserved unaltered. The past is constantly transformed by memory, which is a function of life. During the historical or artistic reconstruction of the past, the human mind resorts to mnemonic processes as well as imagination. Far from being a 'sarcophagus', the mind revives memories by recreating and inventing them according to an interpretative, associative and semantic model. In this way, memory shows itself to be an authentically creative faculty. It is a structure that actualises a link between the past and present state. As Bergson remarks in "Matter and Memory", this recognition "implies [...] a more or less powerful consciousness, which searches for pure individual memories within the pure general memory, in order to gradually materialise them through contact with present perception" [4, c. 268]. Two states of consciousness, past and present, interfere with the process of remembering. In "Spiritual Energy", Bergson notes that "all consciousness is memory – conservation and accumulation of the past in the present" [5, c. 818].

The exiled authors synchronise and superimpose events in their memory that belong to different eras and happened in several places. The memory-based literature of the revolution in exile is very well represented by the works of political figures (Georgy Lvov, President of the Provisional Government; Alexander Kerensky, President of the Provisional Government; Pavel Milyukov, Minister of Foreign Affairs of the Provisional Government; the memoirs of Vasily Maklakov, Minister of Justice of the Provisional Government and Ambassador for this government in France; "The Revolution Betrayed"; "Literature and Revolution" and "Exile Journal: 1935" by Leon Trotsky; "Contemporary Annals"; an émigré review of the Socialist Revolutionary Party; Mark Vishniak; Catherine Breshkovsky, "Grandmother of the Russian Revolution"; Grigory Aleksinsky). There is an abundant number of memoirs about soldiers and written by soldiers (the Generals Wrangel, Denikin, Kolchak, Kornilov, Golovin, the revolted Russian regiments of 1917 at "La Courtine"³.) We can cite amongst others, "The Revolution and Bolshevism in Russia"⁴ (1920) by Nikolai Zvorykin. Boris Mirkin-Getzevich (Mirsky), professor of Russian law in France, wrote several articles on the Russian revolution and a preface for the work of H.D Barbagelata: "The French Revolution and Latin America"⁵ (1936). A. Prudhomme, M. Freund and V.-R. Idelson reflected on the Bolshevik Revolution and the legal status of the Russians (JDI, 1924). The Nansen Passport was created for Russian refugees and stateless people. Intellectuals exiled by Lenin by way of the 'Philosophers' Ship' in 1922 forged their own philosophical conception of the Revolution. All the émigré writers and poets who lived through the revolution describe it in one way or another in their literary texts (e.g. "Cursed Days" (1925–1927) by Ivan Bunin, "My Journal Under the Terror" and "Petrograd: Year 1919" by Zinaida Gippius, "The Sun of the Dead" (1923) by Ivan Shmelyov, "Two Revolutions: The French Revolution and the Russian Revolution" (1921) and "Lenin" (1919) by Mark Landau-Aldanov, "A Dozen Knives in the Back of

³ См.: Poitevin P. La mutinerie de La Courtine: les régiments russes révoltés en 1917 au centre de la France. Paris: Payot, 1938 [6].

⁴ См.: Zvorykin N. La révolution et le bolchevisme en Russie. Paris: Perrin, 1920 [7].

⁵ См.: Barbagelata H.D. La Révolution française et l'Amérique latine. Paris: Sirey, 1936 [8].

the Revolution” (1928) by Arkady Averchenko, “The Revolution behind the Door” by Yury Annenkov, “Seasons” by Mikhail Osorgin, “An Epilogue of Vendée” by Boris Zajtzev). Émigré writers created diverse metaphors of the revolution in their poetic and critical work. The associative shift in meaning and the transfer of connections suggests a metamorphosis of memories in the mind.

The spectre of exile includes exiles from the Russian empire and bordering countries, as well as their circle in their adoptive countries. Exile brings about multilingual writing; memorial writing on the Russian Revolution has been presented in many languages: naturally in Russian, but also in the languages of multiple adoptive countries (e.g. a bibliography of the texts in translation or written directly in French in Leonid Livak’s “Russian Émigrés in the Intellectual and Literary Life of Interwar France: A Bibliographical Essay”⁶, 2010). In the 20’s and 30’s of the 20th century, the Payot editions publish in French a number of memoirs by politicians, military men, grand dukes and noble Russian émigrés (e.g. “The Russian Revolution 1917” (1928)⁷, “The Kerensky Experience” (1936)⁸ and “The Truth About the Romanov Massacre” (1936)⁹ by Kerensky), historical novels (e.g. “From the Imperial Eagle to the Red Flag”¹⁰ by Platon Krasnov) and investigations (“The Fall of the Tsarist Regime. Interrogations of Ministers, Advisors, Generals, Senior Civil Servants of the Imperial Russian Court by the Extraordinary Commission of the 1917 Provisional Government” (1927)¹¹, “Inquest into the Assassination of the Imperial Russian Family: with Proofs, Interrogations and the Depositions of the Witnesses and the Accused” (1924)¹² by Nikolaï Sokolov). Foreign writers who originated from the Russian Empire also treat the memory of the Revolution (Joseph Kessel, Irène Némirovsky, Gabriel Arout, Elsa Triolet, Vladimir Pozner, Henri Troyat, Nathalie Sarraute, Alain Bosquet, George Goy, Romain Gary, Jacques Serguine, Moacyr Jaime Scliar, etc.). “Nicholas II” by Henri Troyat or “October Harvest” by Joseph Kessel serve as examples of this phenomenon.

The study of the problem can be multi-faceted: what fractures and reconstructions of memory happen in the mind of the Russian émigré? How are imminent revolutionary figures perceived in émigré written works (Lenin, Stalin, Mayakovsky, Gorky, etc.)? How does the young émigré generation approach the theme of revolution? Can we speak of a semantic unity in the memory of the revolution? How should we think of or write about the memory of the revolution in émigré literature? How do émigré periodicals treat the question of revolutionary memory over the years? We will try to answer some of these questions from the perspective of émigré criticism.

⁶ CM.: Livak L. Russian Émigrés in the Intellectual and Literary Life of Interwar France: A Bibliographical Essay. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2010 [9].

⁷ CM.: Kerenski A. La révolution russe 1917. Paris: Payot, 1928 [10].

⁸ CM.: Kerenski A. L’expérience Kerenski. Paris: Payot, 1936 [11].

⁹ CM.: Kerenski A. La vérité sur le massacre des Romanov. Paris: Payot, 1936 [12].

¹⁰ CM.: Krasnov P. De l’aigle impérial au drapeau rouge. Paris: Payot, 1926 [13].

¹¹ CM.: La chute du régime tsariste. Interrogatoires des ministres, conseillers, généraux, hauts fonctionnaires de la cour impériale russe par la commission extraordinaire du gouvernement provisoire de 1917. Préface de Vassili Maklakoff. Paris: Payot, 1927 [14].

¹² CM.: Sokolov N. Enquête judiciaire sur l’assassinat de la famille impériale russe: avec les preuves, les interrogatoires et les dépositions des témoins et des accusés. Paris: Payot, 1924 [15].

Émigré criticism

The era of emigration is also a good time for new ideas and new approaches in literary theory. From 1917 onwards, Russian literature divided into two separate entities, which, although independent from each other, were still fundamentally linked. Many have reflected on the causes and consequences of this unprecedented literary split.

A brief look at the critical writings of emigration suffices to see that authors have a certain fixation on what was happening in the Soviet Union and especially on the literature generated by its regime. It is as if this helped them to understand and conceptualise their own status as it changed into an existential position. The reasons and consequences of émigré critics returning to this theme with such remarkable consistency must be considered.

The principle of the “new” in literature viewed by émigré critics

In the article “A new prose” [“Новая проза”] published in 1926 in *The Link* [Звено], Konstantin Mochulsky wonders if a new prose is scientifically untenable and gives the Marxist perspective that literature depends on the economic organization of society; a reorganization of this structure brought on by the revolution always generates a new literature. This theory does not convince émigré thinkers¹³.

Wladimir Weidle’s “Old and new in Twentieth-Century Russian Literature” [“Традиционное и новое в русской литературе двадцатого века”] characterises the emigrant literature in 1972. Fifty years of existence give more clarity and methodological hindsight in critical thinking focused on the semantic union of two literatures: Soviet and émigré. According to the critic, these two literatures have to be analysed and interpreted as a whole, one giving its reason for existence to the other¹⁴.

Osorgin does not agree with Gazdanov’s attitude vis-à-vis émigré literature and presents the intransigent position that emigrant thinkers take towards Soviet literature and vice versa in his article “About «young writers»” [“О «молодых писателях»”] published in *Contemporary papers* [Современные записки, 1924, No. 19]. According to him, the process of decline in the art is the same for both literatures and corresponds to aesthetic phenomena occurring in international literature. Weidle proposed that the split into two literatures occurred gradually, starting with the October Revolution. By Mayakovsky’s death, two Russian literatures were established¹⁵.

The theme of the old and the new often appears in the pages of emigrant criticism. New values are founded on traditions and cultural heritage, and therefore it is often difficult to discern them in the present day.

¹³ См.: Мочульский К.В. Новая проза // Критика русского зарубежья II. М.: Олимп. Библиотека русской критики, 2002. С. 18–19 [16].

¹⁴ См.: Вейдле В.В. Традиционное и новое в русской литературе двадцатого века // Русская литература в эмиграции / под ред. Н.П. Полторацкого. Питтсбург, 1972. С. 7–12 [17].

¹⁵ См.: Осоргин М.А. О «молодых писателях» // Критика русского зарубежья I. М.: Олимп. Библиотека русской критики, 2002. С. 141–142 [18].

Émigré literature's criticism

In general, émigré critics find fault in Soviet literature and criticism of the opposite side, “their” side, is rare but still exists. In the essay “Without readers” [“Без читателя”] published in *Numbers* [Числа] in 1931, Georgy Ivanov notes the “triumph of virtue” in emigration¹⁶. In the article “Leskov’s grandchildren” [“Внуки Лескова”] published in 1952 in *Renaissance* [Возрождение], Nicholas Ulyanov speaks of social order in emigration. His ideas resemble those of Georgy Ivanov¹⁷.

In the article “«A rose of Jericho»” [“«Роза Иерихона»”] published in *Russian newspaper* [Русская газета] in 1924, Sasha Chorny shows how Soviet literature functions and the beginning of this article demonstrates typological similarities with Nabokov’s “Triumph of Virtue” [“Торжество добродетели”; *The Helm* [Пуль], 1930]¹⁸. Sasha Chorny’s demonstration includes a ternary character. Thesis: Soviet literature is bad; antithesis: the defects of émigré literature are obvious; summary: Bunin, thanks to his literary gift, is above the decline observed in Soviet and émigré arts¹⁹. Examining the literary situation of the time in the article “Bryusov’s «experiences»” [“«Опыты Брюсова»”] published in *Russian newspaper* in 1925, Sasha Chorny considers that the true artists emigrated after the October Revolution and remained faithful to the artistic credo, without replacing it with a servile attitude to a state ideology²⁰.

Khodasevich, at the beginning of his article “Literature in exile” [“Литература в изгнании”] published in 1933 in *Renaissance*, finds that the two literatures are facing different problems, but that the consequences arising from these problems lead to the same results for both literatures. According to Khodasevich, émigré artistic work is full of connotations that are not related to art²¹.

These examples show that the émigré critics are critical not only of Soviet literature, but also of their own literature in exile.

Soviet literature's criticism

In the essay “In Memory of Soviet literature” [“Памяти советской литературы”], Georgy Adamovich indicates that the concept of the creative personality was destroyed in the Soviet Union, drawing a contrast between the few remaining authentic authors who defend freedom of creation and the majority of mediocre writers accommodating the Soviet regime²².

¹⁶ См.: Иванов Г.В. Без читателя // Числа. Париж, 1931. № 5. С. 150–151 [19].

¹⁷ См.: Шварц-Омонский Н. Внуки Лескова // Возрождение. Париж, 1952, июль-август. № 22. С. 164 [20].

¹⁸ См.: Набоков В.В. Торжество добродетели // Собрание сочинений русского периода в 5 т. Т. 2. СПб.: Симпозиум, 2001. С. 683–688 [21].

¹⁹ См.: Черный С. «Роза Иерихона» // Критика русского зарубежья I. М.: Олимп. Библиотека русской критики, 2002. С. 173–174 [22].

²⁰ См.: Черный С. «Опыты» Брюсова // Критика русского зарубежья I. М.: Олимп. Библиотека русской критики, 2002. С. 179 [23].

²¹ См.: Ходасевич В.Ф. Литература в изгнании // Критика русского зарубежья I. М.: Олимп. Библиотека русской критики, 2002. С. 339–341 [24].

²² См.: Адамович Г.В. Памяти советской литературы // Русские записки. Париж, 1937. № 2. С. 208 [25].

Khodasevich is of the same mind as Adamovich on this point. In the article “On the topic of Soviet literature” [“О советской литературе”] published in 1938 in *Renaissance*, Vladislav Khodasevich criticises literary production in the Soviet Union, resorting to metaphors from the religious and mathematical fields. Khodasevich follows the logic that the writer’s freedom to see the world is an axiom, and that this axiom should be applied to Soviet literature. Despite aesthetic differences, émigré critics should be interested in and study their opponent. But according to Khodasevich this idea is nonsensical as critics have nothing left to study²³.

Emigration also reflects on the role of the critic in the interpretation of historical events that influence artistic production. In the article “On the current state of Russian literature” [“О нынешнем состоянии русской литературы”] published in 1926 in *The Person with good intentions* [Благонамеренный], Svyatopolk-Mirsky says that the critic must detach from his experience and principles and try to understand artistic phenomena from the inside, with its internal logic²⁴. In another article, Svyatopolk-Mirsky differentiates Moscovite poets from St. Petersburg’s poets. Muscovite poets feel they are a part of Bolshevism, while poets from St. Petersburg do not belong to it. Even if they are under the yoke of Bolshevism, continues Svyatopolk-Mirsky, their status of sacred poet allows them to see the phenomenon as a whole from above; they can take enough distance from Bolshevism to remain objective. Svyatopolk-Mirsky proposes a more nuanced view of Soviet literature²⁵.

The authors define themselves by comparing their work to Soviet literature. We can find numerous examples of various articles, book reviews, chronicles, literary chronicles and bibliographies in émigré periodicals. Numerous reviews of Soviet books prove that émigré critics diligently read the literature produced after the October Revolution.

Conclusion

The same historical event, when subjected to deforming and transforming effects in the realm of memory, is perceived as either positive or negative depending on epochs. In conclusion, we can say that literary debates on uniqueness / duality after the revolution were reviving in exile in the 20–30s and reached their peak at the end of the 30s, coinciding with the celebration of the 150th anniversary of Pushkin’s death, as well as the 20th anniversary of 1917 (e.g. Adamovich’s essay “Twenty years” in *The Latest News* [Последние новости], 1937). Since 1945, émigré and Soviet literature have been increasingly considered as one. Despite the various ethical and political opinions expressed in emigration, émigré critics all pursued similar aesthetic purposes in the development of Russian literature, namely, conservation and renovation of artistic poetic text.

²³ См.: Ходасевич В.Ф. О советской литературе // Ходасевич В.Ф. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Согласие, 1996. С. 421–425 [26].

²⁴ См.: Святополк-Мирский Д.П. О нынешнем состоянии русской литературы // Благонамеренный. Брюссель, 1926, январь-февраль. № 1. С. 90–97 [27].

²⁵ См.: Святополк-Мирский Д.П. О современном состоянии русской поэзии // Новый журнал. Нью-Йорк, 1978. № 131. С. 105 [28].

In this paper, we examined the memory of revolution in exile from two points of view: firstly, according to the geographic criterion, the memory of the Revolution in France, and, secondly, according to the literature theory criterion, traces of revolutionary memory and of its consequences in émigré criticism and poetics. But, to our mind, the memory of the Russian revolution in exile is a vast field of research that must be restudied, a hundred years after the facts, from different points of view and in various disciplines.

Список литературы

1. Weidlé W. Les abeilles d'Aristée. Essai sur le destin actuel des lettres et des arts. Paris: Gallimard, 1954. 346 с.
2. Гессен И.В. Архив русской революции. I–XXII. Берлин: Слово, 1922–1937.
3. Voline V. La révolution inconnue. 1917–1921. Paris: Belfond, 1947. 432 с.
4. Bergson H. Matière et mémoire. Paris: Quadrige/PUF, 2004. 281 с.
5. Bergson H. L'énergie spirituelle // Œuvres. Paris: Quadrige/PUF, 1963. С. 813–977.
6. Poitevin P. La mutinerie de La Courtine: les régiments russes révoltés en 1917 au centre de la France. Paris: Payot, 1938. 200 с.
7. Zvorykin N. La révolution et le bolchevisme en Russie. Paris: Perrin, 1920. 310 с.
8. Barbagelata H.D. La Révolution française et l'Amérique latine. Paris: Sirey, 1936. 84 с.
9. Livak L. Russian Émigrés in the Intellectual and Literary Life of Interwar France: A Bibliographical Essay. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2010. 542 с.
10. Kerenski A. La révolution russe 1917. Paris: Payot, 1928. 399 с.
11. Kerenski A. L'expérience Kerenski. Paris: Payot, 1936. 184 с.
12. Kerenski A. La vérité sur le massacre des Romanov. Paris: Payot, 1936. 274 с.
13. Krasnov P. De l'aigle impérial au drapeau rouge. Paris: Payot, 1926. 655 с.
14. La chute du régime tsariste. Interrogatoires des ministres, conseillers, généraux, hauts fonctionnaires de la cour impériale russe par la commission extraordinaire du gouvernement provisoire de 1917. Préface de Vassili Maklakoff. Paris: Payot, 1927. 277 с.
15. Sokolov N. Enquête judiciaire sur l'assassinat de la famille impériale russe: avec les preuves, les interrogatoires et les dépositions des témoins et des accusés. Paris: Payot, 1924. 343 с.
16. Мочульский К.В. Новая проза // Критика русского зарубежья II. М.: Олимп. Библиотека русской критики, 2002. С. 18–21.
17. Вейдле В.В. Традиционное и новое в русской литературе двадцатого века // Русская литература в эмиграции / под ред. Н.П. Полторацкого. Питтсбург, 1972. С. 7–12.
18. Осоргин М.А. О «молодых писателях» // Критика русского зарубежья I. М.: Олимп. Библиотека русской критики, 2002. С. 139–142.
19. Иванов Г.В. Без читателя // Числа. Париж, 1931. № 5. С. 148–152.
20. Шварц-Омонский Н. Внуки Лескова // Возрождение. Париж, 1952, июль-август. № 22. С. 159–171.
21. Набоков В.В. Торжество добродетели // Собрание сочинений русского периода в пяти томах. Т. 2. СПб.: Симпозиум, 2001. С. 683–688.
22. Черный С. «Роза Иерихона» // Критика русского зарубежья I. М.: Олимп. Библиотека русской критики, 2002. С. 173–178.
23. Черный С. «Опыты» Брюсова // Критика русского зарубежья I. М.: Олимп. Библиотека русской критики, 2002. С. 178–182.
24. Ходасевич В.Ф. Литература в изгнании // Критика русского зарубежья I. М.: Олимп. Библиотека русской критики, 2002. С. 339–352.
25. Адамович Г.В. Памяти советской литературы // Русские записки. Париж, 1937. № 2. С. 206–213.

26. Ходасевич В.Ф. О советской литературе // Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Согласие, 1996. С. 419–425.

27. Святополк-Мирский Д.П. О нынешнем состоянии русской литературы // Благонамеренный. Брюссель, 1926, январь-февраль. № 1. С. 90–97.

28. Святополк-Мирский Д.П. О современном состоянии русской поэзии // Новый журнал. Нью-Йорк, 1978. № 131. С. 79–110.

References

1. Weidlé W. *Les abeilles d'Aristée. Essai sur le destin actuel des lettres et des arts* [Aristaeus's Bees: Essay on the Fate of the Letters and the Arts]. Paris: Gallimard, 1954. 346 p.

2. Gessen, I.V. *Arkhiv russkoy revolyutsii. I–XXII* [The Archives of the Russian Revolution in Twenty-Two Volumes]. Berlin: Slovo, 1922–1937.

3. Voline, V. *La révolution inconnue. 1917–1921* [The Unknown Revolution. 1917–1921]. Paris: Belfond, 1947. 432 p.

4. Bergson, H. *Matière et mémoire* [Matter and Memory]. Paris: Quadrige/PUF, 2004. 281 p.

5. Bergson, H. *L'énergie spirituelle* [Mind-energy], in *Œuvres* [Works]. Paris: Quadrige/PUF, 1963, pp. 813–977.

6. Poitevin, P. *La mutinerie de La Courtine: les régiments russes révoltés en 1917 au centre de la France* [The revolted Russian regiments of 1917 at «La Courtine»]. Paris: Payot, 1938. 200 p.

7. Zvorykin, N. *La révolution et le bolchevisme en Russie* [The Revolution and Bolshevism in Russia]. Paris: Perrin, 1920. 310 p.

8. Barbagelata, H.D. *La Révolution française et l'Amérique latine* [The French Revolution and Latin America]. Paris: Sirey, 1936. 84 p.

9. Livak, L. *Russian Émigrés in the Intellectual and Literary Life of Interwar France: A Bibliographical Essay*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2010. 542 p.

10. Kerenski, A. *La révolution russe 1917* [The Russian Revolution 1917]. Paris: Payot, 1928. 399 p.

11. Kerenski, A. *L'expérience Kerenski* [The Kerensky Experience]. Paris: Payot, 1936. 184 p.

12. Kerenski, A. *La vérité sur le massacre des Romanov* [The Truth About the Romanov Massacre]. Paris: Payot, 1936. 274 p.

13. Krasnov, P. *De l'aigle impérial au drapeau rouge* [From the Imperial Eagle to the Red Flag]. Paris: Payot, 1926. 655 p.

14. *La chute du régime tsariste. Interrogatoires des ministres, conseillers, généraux, hauts fonctionnaires de la cour impériale russe par la commission extraordinaire du gouvernement provisoire de 1917. Préface de Vassili Maklakoff* [The Fall of the Tsarist Regime. Interrogations of Ministers, Advisors, Generals, Senior Civil Servants of the Imperial Russian Court by the Extraordinary Commission of the 1917 Provisional Government. Preface by Vassili Maklakoff]. Paris: Payot, 1927. 277 p.

15. Sokolov, N. *Enquête judiciaire sur l'assassinat de la famille impériale russe: avec les preuves, les interrogatoires et les dépositions des témoins et des accusés* [Inquest into the Assassination of the Imperial Russian Family: with Proofs, Interrogations and the Depositions of the Witnesses and the Accused]. Paris: Payot, 1924. 343 p.

16. Mochul'skiy, K.V. *Novaya proza* [A new prose], in *Kritika russkogo zarubezh'ya II* [Criticism of the Russian Emigration II]. Moscow: Olimp. Biblioteka russkoy kritiki, 2002, pp. 18–21.

17. Veydle, V.V. *Traditsionnoe i novoe v russkoy literature dvadtsatogo veka* [Old and new in Twentieth-Century Russian Literature], in *Russkaya literatura v emigratsii* [Russian literature in exile]. Pittsburg, 1972, pp. 7–12.

18. Osorgin, M.A. *О «molodykh pisatelyakh»* [About «young writers»], in *Kritika russkogo zarubezh'ya I* [Criticism of the Russian Emigration I]. Moscow: Olimp. Biblioteka russkoy kritiki, 2002, pp. 139–142.

19. Ivanov, G.V. Bez chitatelya [Without readers], in *Chisla* [Numbers]. Paris, 1931, no. 5, pp. 148–152.
20. Shvarts-Omonskiy, N. Vnuki Leskova [Leskov's grandchildren], in *Vozrozhdenie* [Renaissance]. Paris, 1952, iyul'-avgust, no. 22, pp. 159–171.
21. Nabokov, V.V. Torzhestvo dobrodeteli [Triumph of Virtue], in *Sobranie sochineniy russkogo perioda v 5 t., t. 2* [Collected works of the Russian period in 5 vol., vol. 2]. Saint-Petersburg: Simpozium, 2001, pp. 683–688.
22. Chernyy, S. «Roza Ierikhona» [«A rose of Jericho»], in *Kritika russkogo zarubezh'ya I* [Criticism of the Russian Emigration I]. Moscow: Olimp. Biblioteka russkoy kritiki, 2002, pp. 173–178.
23. Chernyy, S. «Opyty» Bryusova [Brjusov's «experiences»], in *Kritika russkogo zarubezh'ya I* [Criticism of the Russian Emigration I]. Moscow: Olimp. Biblioteka russkoy kritiki, 2002, pp. 178–182.
24. Khodasevich, V.F. Literatura v izgnanii [Literature in exile], in *Kritika russkogo zarubezh'ya I* [Criticism of the Russian Emigration I]. Moscow: Olimp. Biblioteka russkoy kritiki, 2002, pp. 339–352.
25. Adamovich, G.V. Pamyati sovetskoy literatury [In Memory of Soviet literature], in *Russkie zapiski* [Russian Annals]. Paris, 1937, no. 2, pp. 206–213.
26. Khodasevich, V.F. O sovetskoy literature [On the topic of Soviet literature], in Khodasevich, V.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Soglasie, 1996, pp. 419–425.
27. Svyatopolk-Mirskiy, D.P. O nyneshnem sostoyanii russkoy literatury [On the current state of Russian literature], in *Blagonamerennyy* [The Person with good intentions]. Bryussel', 1926, yanvar'-fevral', no. 1, pp. 90–97.
28. Svyatopolk-Mirskiy, D.P. O sovremennom sostoyanii russkoy poezii [On the contemporary state of Russian literature], in *Novyy zhurnal*, 1978, no. 131, pp. 79–110.

РЕФЕРАТ

Память о первой волне русской эмиграции (1917–1940 гг.) зарубежом можно разделить на три составляющие: память о Российской Империи, память о русской революции 1917 года и память о самой эмиграции. Настоящая статья посвящена столетию русской революции, а именно памяти о ней в русской эмиграции.

Русская революция 1917 года сравнивалась с Великой Французской революцией, а также послужила моделью для различных социалистических революций в XX веке. Российская Империя оказалась на пороге первой неудавшейся революции в 1905 году, затем последовала либеральная революция в феврале 1917 года, которая длилась всего несколько месяцев, и, наконец, совершилась социалистическая революция, режим которой был установлен в стране уже более чем на 70 лет. Октябрьская революция, сопровождаемая гражданской войной между Красной Армией и Белой Гвардией, разделила российское общество на две части: советскую и эмигрантскую.

Многие интеллектуальные деятели покинули страну: политики, ученые, философы, писатели, художники, артисты, военные, духовенство и т. д. Созданный революцией исторический перелом и вынужденный отъезд из страны большей части ее интеллигенции повлиял на создание в изгнании литературы «человеческого документа»: мемуаров, автобиографий, воспоминаний, дневников, свидетельств, исторических романов. Многочисленные архивы и хроники русской революции были созданы в эмиграции (например, «Архивы русской революции в двадцати двух томах» под редакцией И.В. Гессена).

В своей работе «Неизвестная революция. 1917–1921» В.М. Волин подчеркивает субъективную природу памяти в изгнании. Он утверждает, что субъективность, присущая человеческим воспоминаниям, может изменить ход исторической памяти.

Авторы-эмигранты в своих воспоминаниях синхронизируют и накладывают исторические и персональные события, принадлежащие разным эпохам и происходящие в разных местах, друг на друга. Тема революции и гражданской войны в эмигрантской мемуаристике очень хорошо представлена работами политических (Г.Е. Львов, А.Ф. Керенский, П.Н. Милюков, В.А. Маклаков, Л.Д. Троцкий, журнал «Современные записки» и др.) и военных деятелей (Врангель, Деникин, Колчак, Корнилов, Головин и т.д.). Б.С. Миркин-Гецевич (Мирский), профессор российского права во Франции, написал несколько статей о русской революции и предисловие к работе Г.Д. Барбагелаты «Французская революция и Латинская Америка» (1936 г.). Западноевропейские юристы размышляли о большевистской революции и правовом статусе российских эмигрантов. Нансенский паспорт был создан именно для российских беженцев и лиц без гражданства. Видные русские философы, высланные Лениным в Западную Европу на «философском» корабле в 1922 году, выработали собственную философскую концепцию революции. Все эмигрантские писатели и поэты, пережившие революцию, так или иначе описывают ее в своих литературных текстах (И.А. Бунин «Окаянные дни» (1925–1927 гг.), дневники З.Н. Гиппиус, И.С. Шмелев «Солнце мертвых» (1923 г.), М.А. Алданов «Две революции: революция французская и революция русская» (1921 г.) и «Ленин» (1919 г.), А. Аверченко «Дюжина ножей в спину революции» (1928), М.А. Осоргин «Времена», Б.К. Зайцев «Вандейский эпилог» и т.д.). В своих поэтических и критических работах эмигрантские писатели используют разнообразные метафоры, символизирующие русскую революцию.

Изгнание приводит русских авторов к многоязычному выражению. Эмигрантская мемуаристика о русской революции представлена на многих языках: в первую очередь, на русском языке, но также и на языках стран, принявших изгнанников. Ярким примером этого является библиография текстов, появившихся в переводе или написанных непосредственно на французском языке, в книге Леонида Ливака «Русские эмигранты в интеллектуальной и литературной жизни межвоенной Франции: библиографический очерк», вышедшей в 2010 году. В 20-х и 30-х годах XX века французское издательство «Пайо» публикует на французском языке ряд мемуаров эмигрантских политиков, военных, великих князей и русских эмигрантов, принадлежащих к аристократическим кругам (например, «Русская революция 1917 года» (1928 г.), «Опыт Керенского» (1936 г.) и «Правда об убийстве Романовых» (1936 г.) Керенского), исторические романы (например, «От Двуглавого Орла к красному знамени» П.Н. Краснова) и исследования («Следственные материалы об убийстве Российской императорской семьи: с уликами, допросами и показаниями свидетелей и подсудимых» (1924 г.) Н.А. Соколова). Зарубежные писатели, бывшие родом из Российской Империи, также обращаются к этой теме в своих произведениях (Ж. Кессель, И. Немировский, Г. Ару, Э. Триоле, В. Познер, А. Трояя, Н. Саррот, А. Боске, Ж. Гови, Р. Гари, Ж. Сергин, М.Х. Скляр и т. д.).

«Николай II» А. Трояя или «Октябрьский урожай» Ж. Кесселя служат наглядными примерами этого литературного явления.

Тема единственности/двойственности русской литературы XX века не новая. Она занимала умы в процессе становления данного феномена после революционного 1917 года, а также и в последующие десятилетия. Русская эмиграция и ее исследователи не могли обойти эту тему. Вопрос о единственности/двойственности приводит нас еще к одному вопросу – о семантической целостности литературы русской эмиграции. Эпоха 1918–1940 годов – это противостояние двух литератур, до этого периода и после зарубежная литература на русском языке является дополнением к литературе метрополии.

1917 год и последующие годы разделили, первый раз в истории, русскую литературу на две самоцелостные, но в то же время друг от друга зависящие составляющие. Это разделение вызвало, в особенности в эмиграции, волну размышлений о причинах и последствиях этого литературного феномена. Различные точки зрения на единственность/двойственность литературных процессов в русской культуре XX века стали предметом нашего исследования первой волны русской эмиграции. Эта эпоха явилась благоприятным периодом для новых идей и подходов в теории литературы. Первая волна русской эмиграции представляет собой уникальный очаг русской литературы, похожий по своей сущности на период Серебряного века. Серебряный век – это «до», это устремления, чаяния, ожидание Революции. Эмиграция – это «после», это переживание и осознание русской революции, а также этическое и эстетическое подведение ее итогов.

Вопрос о разделении русской литературы в период первой волны русской эмиграции постоянно возникал у ее представителей. Ведущие литературные критики эмиграции В.Ф. Ходасевич и Г.В. Адамович пишут статьи отдельно об эмигрантской и советской литературе. Кроме того, нами исследуются такие темы, как: принцип «нового» в русской литературе с точки зрения эмигрантской критики, критика эмигрантской литературы и критика советской литературы. В статье сравниваются критические статьи и эссе следующих авторов: К.В. Мочульского, В.В. Вейдле, М.А. Осоргина, Г.В. Иванова, Н.И. Ульянова, С. Черного, Г.В. Адамовича, Д.П. Святополка-Мирского, В.Ф. Ходасевича.

УДК 14:27:94(47)
ББК 87.3(2)61:86.372

ХРИСТИАНСКИЙ МЫСЛИТЕЛЬ О РЕВОЛЮЦИИ: НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ КОНЦЕПЦИИ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ 1917 Г. Ф.А. СТЕПУНА

Л.А. ГАМАН

Северский технологический институт – филиал национального исследовательского ядерного университета Московский инженерно-физический институт (МИФИ)
пр. Коммунистический, 65, г. Северск, Томская область, 636036, Российская Федерация
E-mail: GamanL@yandex.ru

Рассматриваются историко-религиозные представления русского религиозного мыслителя Ф.А. Степуна (1884–1965 гг.) о Русской революции 1917 г. в связи с его христианскими убеждениями. Подчеркивается необходимость принимать во внимание глубину и тотальность христианских убеждений мыслителя, в значительной степени обусловивших семантическую сложность его концепции революции в России, которая рассматривалась им в свете проблемы направленности исторического процесса как религиозная трагедия. В качестве источниковой базы использованы работы Степуна 1930–1960-х гг. Акцентируется внимание на принадлежности Степуна к традиции религиозного символизма, при этом отмечается недостаточная изученность его историко-религиозных построений о Русской революции 1917 г., несмотря на интерес исследователей к его творческому наследию. Особо отмечается методологическая фундированность междисциплинарной по своему характеру концепции Степуна. Характеризуется своеобразие его исследовательской стратегии, в рамках которой комбинируются собственно научные методы исследования с категориями христианской парадигмы истории. Подчеркивается объективность представлений мыслителя о Февральской и Октябрьской революциях как структурных элементах единого революционного процесса, несмотря на указанные существенные отличия «Февраля» и «Октября». Излагаются представления Степуна о роли и месте русской православной церкви в революции. Отмечается сложность его позиции: на страницах его работ обоснованная критика низкой социальной влиятельности и сервильности синодальной церкви сочетается с высокой оценкой православного христианства в российской истории, в том числе, как исторической силы, устоявшей в революции. Делается вывод о научной значимости предложенной Степуном концепции Русской революции 1917 г., изучение которой способствует углубленному исследованию этого ключевого события мировой истории XX в.

Ключевые слова: христианство, Русская революция 1917 г., религиозный символизм, православная церковь, естественные права, большевизм, грехопадение, менталитет.

CHRISTIAN THINKER ABOUT THE REVOLUTION: SOME ASPECTS OF F.A. STEPUN'S CONCEPT OF THE RUSSIAN REVOLUTION 1917

L.A. GAMAN

Seversk Technological Institute – a branch of National Research Nuclear University of Moscow
Engineering Physical Institute (MEPhI)
65, Kommunistichesky Prospect, Seversk, Tomsk Region, 636036, Russian Federation
E-mail: GamanL@yandex.ru

The historical and religious views of Russian religious thinker F.A. Stepun (1884–1965) on the Russian revolution 1917 in connection with his Christian beliefs are discussed in this article. The necessity of taking into account the profundity and totality of thinker's Christian beliefs having substantially caused the semantic complexity of his concept of the revolution in Russia considered by him as the religious tragedy in the light of a historical process problem is emphasized. Stepun's works of the 1930–1960th are a source base of the article. The attention to Stepun's belongings to the tradition of religious symbolism is focused, at the same time insufficient study of his historical and religious formation about the Russian revolution 1917 despite researchers' interest in his creative heritage is noted. The methodological fundness of Stepun's concept being cross-disciplinary in character is especially considered. The originality of his research strategy is characterized, within which actually scientific research methods with categories of Christian history paradigm are combined. The objectivity of thinker's ideas about February and October revolutions as structural elements of the unified revolutionary process is emphasized, while substantive differences of «February» and «October» are explained. Stepun's ideas about the role and place of the Russian Orthodox church in the revolution are stated. The complexity of his position is described, i.e. on pages of his works the reasonable criticism of a low social influentialness and obsequiousness of Synodal church is combined with a great Orthodox Christianity assessment in the Russian history as the historical force resisted in the revolution. Finally, the conclusion about the scientific importance of Stepun's concept of the Russian revolution 1917 which studying promotes a profound research of this main event in the world history of the 20th century is drawn.

Key words: Christianity, Russian revolution 1917, religious symbolism, Orthodox church, natural rights, Bolshevism, fall, mentality.

В канун 100-летней годовщины Русской революции 1917 года возрастает потребность общества в переосмыслении данного события, оказавшего многоплановое продолжительное воздействие на российскую и мировую историю, не перестающего вызывать острые научные и общественные дискуссии. В целях формирования более взвешенных оценок этого события, представляется важным обращение к идейно-теоретическому наследию русских эмигрантских авторов, таких как Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, Г.П. Федотов, Ф.А. Степун и целого ряда других ученых и мыслителей. Являясь репрезентативными выразителями восприятия революции различными кругами российского общества и российской эмиграции, они предложили свои объяснительные версии революции в России, содержащие богатый фактографический и теоретико-методологический материал, способствующий углубленному исследованию этого события.

Одной из версий является концепция Русской революции 1917 г. Федора Августовича Степуна (1884–1965), одного из ярких представителей плеяды русских религиозных мыслителей XX в., непосредственного участника Февральской революции и вдумчивого наблюдателя Октябрьской революции, посвятившего значительную часть своей научно-исследовательской и публицистической деятельности их изучению и осмыслению. В 1922 г. Степун, подобно ряду других известных деятелей российской культуры, был выслан из России в связи с его критическим отношением к идеологии большевизма, несмотря на его последовательное принципиальное приятие революции.

Вся эмигрантская жизнь и деятельность Ф.А. Степуна связаны с Германией, подданным которой он являлся с 1926 г. и до конца своей жизни. Благодаря дружеской поддержке ряда европейских ученых, прежде всего Э. Гуссерля и

П. Тиллиха¹, мыслитель получил кафедру социологии в Высшем техническом училище г. Дрездена. В 1937 г. он был отстранен от преподавательской деятельности, ему также были запрещены публичные выступления. Это было обусловлено критическим отношением Степуна к идеологии и практике национал-социализма, к гитлеровскому режиму, тем не менее Германию он не покинул. Отметим, что это обстоятельство обусловило определенное отчуждение Ф.А. Степуна от части российской эмиграции, в частности от Н.А. Бердяева. Объясняя в 1951 г. в письме Е.Ю. Рапп причины своей запоздалой реакции на смерть Бердяева, он писал: «...люди, пережившие эпоху нацизма во Франции, пережили ее иначе, чем мы в Германии. Это создавало боязнь разговора, т. е. боязнь возможного недоразумения, а потому ущерба тем добрым чувствам друг к другу, которые соединяли людей до катастрофы 33 года... После конца войны я лишь очень медленно начал связываться с прежними друзьями и знакомыми...» [2, л. 1].

В послевоенный период Степун был приглашен в Мюнхен, в университет Людвиг Максимилиана, где он получил кафедру истории русской культуры. В эмигрантский период творчества он приобрел европейскую известность; им были написаны многочисленные работы, большая часть которых посвящена руссиеведческой проблематике, прежде всего осмыслению Русской революции 1917 г., ее предпосылок, особенностей, последствий и дальнейших перспектив развития России.

Для исследователей характерен устойчивый интерес к этой части идейно-теоретического наследия Степуна. Отдельные стороны его научной, публицистической, издательской и общественной деятельности были затронуты в работах его современников – М. Карповича, М. Вишняка, А. Штаммлера, Л. Зандера². Современные отечественные исследователи А.А. Ермичев, В.К. Кантор, А.Ф. Киселев³ в своих работах анализируют особенности творчества Степуна как религиозного мыслителя, в частности касаются его воззрений на революцию 1917 г. в России. Концепция революции и советского строительства Степуна

¹ См.: Степун Ф.А. Письма / сост., археограф. работа, вступ. ст. к тому и разделам В.К. Кантора. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. С. 127 [1].

² См.: Карпович М. Комментарии. О воспоминаниях Ф.А. Степуна // Новый журнал. 1956. № 46. С. 220–237 [3]; Вишняк М.В. Памяти Ф.А. Степуна // Степун Ф.А. Письма. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. С. 641–643 [4]; Штаммлер А. Федор Августович Степун // Новый журнал. 1966. № 82. С. 246–256 [5]; Штаммлер А. Ф.А. Степун // Русская религиозно-философская мысль XX века / под ред. Н.П. Полторацкого. Питсбург, 1975. С. 322–332 [6]; Зандер Л. О Ф.А. Степуне и некоторых его книгах // Степун Ф.А. Письма. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. С. 611–634 [7].

³ См.: Ермичев А. Ф.А. Степун. Очерк жизни // Степун Ф.А. Портреты. СПб., 1999. С. 393–409 [8]; Ермичев А.А. Федор Августович Степун: христианское видение России // Ермичев А.А. Имена и сюжеты русской философии. СПб., 2014. С. 405–425 [9]; Кантор В.К. Ф.А. Степун: русский философ в эпоху безумия разума // Степун Ф.А. Жизнь и творчество. Избранные сочинения; вступ. ст., сост. и коммент. В.К. Кантора. М., 2009. С. 3–39 [10]; Кантор В. Как издаются шедевры. Русский вариант мемуаров Федора Степуна «Бывшее и несбывшееся» // Степун Ф.А. Письма. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. С. 17–26 [11]; Киселев А.Ф. С верой в Россию. Духовные искания Федора Степуна. М., 2011. 364 с. [12].

анализируется в работах «Советская история в изображении Ф.А. Степуна: к постановке вопроса» и «Русская революция 1917 г. в освещении Ф.А. Степуна»⁴. В них, в частности, рассматриваются представления Степуна о предпосылках революции в России, о причинах «срыва» либерально-демократического «Февраля» и роли в этом А.Ф. Керенского, освещается проблема двойственной природы большевизма, анализируются факторы, обусловившие его политическую победу. Вместе с тем лишь фрагментарно затрагивается точка зрения Степуна на роль русской православной церкви и причины революции 1917 г. – проблему, ставшую одной из центральных в поздний период его творчества.

Несмотря на устойчивый интерес исследователей к идейно-теоретическому наследию Степуна, едва ли его концепция Русской революции 1917 г. является всесторонне изученной. Представляется, что ее семантическая сложность может быть раскрыта лишь с учетом глубины и тотальности христианских убеждений православного мыслителя. Более глубокого изучения требуют так же взгляды Степуна на факторы, обусловившие социальную пассивность православной церкви в имперский период как одну из причин революции в России. В качестве источниковой базы использованы работы Степуна 1930–1960-х гг., так или иначе затрагивающие проблему революции в России, в том числе его широко известные мемуары «Бывшее и несбывшееся», которые он сам характеризовал как «молекулярную социологию русской революции»⁵. Важным источником является эпистолярное наследие Степуна.

Исследование Русской революции 1917 г. Степун осуществлял на основе междисциплинарной исследовательской стратегии, в рамках которой комбинировались собственно научные методы познания, прежде всего критический метод и метод идеал-типического конструирования М. Вебера, с основными постулатами религиозного символизма, главным из которых является признание глубокой внутренней связи между сакральным и эмпирическим уровнями истории. Важно подчеркнуть то значение, которое Степун придавал фактографической составляющей в историко-философском познании, а также его критическое отношение к отвлеченному теоретизированию и произвольному моделированию. В этой связи для него как для ученого, прошедшего школу неокантианства, особенно значимым являлся критический метод, позволявший избегать «каких-либо интуиций, не оправдываемых фактами»⁶. Замечательной чертой работ Степуна является представленность в них многочисленных портретов его современников, зарисовок повседневной жизни предреволюционной и революционной России.

Обращаясь к теме Русской революции 1917 г., «столь же великой, как и страшной»⁷, ученый предостерегал от упрощенных толкований этого, пожалуй,

⁴ См.: Гаман Л.А. Советская история в изображении Ф.А. Степуна: к постановке вопроса // Вестник Томского государственного университета. Сер.: История. Источниковедение. 2005. Т. 289. С. 6–13 [13]; Гаман Л.А. Русская революция 1917 г. в освещении Ф.А. Степуна // Вестник Томского государственного университета. Сер.: История. 2017. № 46. С. 28–38 [14].

⁵ См.: Степун Ф.А. Письма. С. 153.

⁶ Там же. С. 410.

⁷ См.: Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. СПб., 2000. С. 222 [15].

самого масштабного события XX в. Семантическая сложность концепции Степуна определяется его восприятием революции не только и не столько как события политического, но как «религиозной трагедии»⁸, заострившей в новых исторических условиях проблему направленности исторического процесса, составной частью которой являлась проблема преемственности и разрывов исторического развития. В этом ракурсе основным вопросом Русской революции, по его убеждению – «прообраза грядущих мировых событий», становился вопрос: «...с Богом ты или против него?»⁹. При такой постановке вопроса, например, безмерные страдания, которые выпали на долю русского народа в связи с революцией и ее трагическими последствиями, «русское мученичество»¹⁰ Степун рассматривал как бесценный ресурс грядущей рехристианизации мира. Предостерегая европейцев от превратного приписывания русскому народу особой готовности к страданиям, он в то же время полагал, что «накопление страдальческого опыта», «очистительная сила страданий»¹¹ являются действенным духовно-нравственным фактором в противостоянии христианских и антихристианских сил в современном мире.

В свершившейся революции Степун находил религиозный смысл, который он усматривал в обнаружении «Святой Руси», «вечной» России. Ярким подтверждением глубины этого его убеждения является его деятельность, направленная на знакомство европейского сообщества с ценностями русской православной культуры, концентрированно выраженными в метафоре «Святая Русь». Он писал в 1935 г. своему соратнику и единомышленнику по журналу «Новый град», религиозному мыслителю и историку Г.П. Федотову: «Для всех иностранцев “Святая Русь” важна сейчас не как древность и история, а как дыхание новой жизни. Святой – как современник, или как почти современник, вот что для них совершенно невозможно. В возможности чего их нужно убедить» [1, с. 251]. Возвращаясь к проблеме смысла революции на закате жизни, Степун отмечал в 1961 г.: «Смысл всех, пусть жестоких и преступных, но все же великих и судьбоносных, революций заключается, конечно, не в том, что они разрушают враждебное будущему прошлое и строят неукорененное в прошлом настоящее, но конечно лишь в том, что они, и не ставя себе этой цели, в новых условиях, на новой высоте и глубине раскрывают вечное содержание народной жизни» [17, с. 196]. В этом суждении содержится важное методологическое указание на преемственный характер исторического процесса, независимо от глубины происходящих в нем разрывов с предшествовавшим развитием, и на значение этого фактора для поступательного развития общества.

Религиозное восприятие революции в концепции Степуна сложно переплетается с тщательным ее анализом как события, обусловленного комплексом внутри- и внешнеполитических причин, главным образом неудачной для России войной. Так, анализируя темпы социально-экономического развития

⁸ См.: Степун Ф.А. Чаемая Россия / сост. и послесл. А.А. Ермичева. СПб., 1999. С. 366 [16].

⁹ См.: Степун Ф.А. Встречи. М., 1998. С. 134–135 [17].

¹⁰ См.: Степун Ф.А. Чаемая Россия. С. 286.

¹¹ См.: Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. С. 25.

России и масштабы культурной работы накануне Первой мировой войны, он с горечью отмечал: «И все же в сердце не убить веры, что, не случись войны, Россия могла бы избежать революции...» [15, с. 152]. В структуре причин революции Степун большое внимание уделял роли в ней православной церкви, что будет рассмотрено ниже.

В отличие от многих своих современников, Степун был далек от противопоставления Февральской и Октябрьской революций, объективно считая их структурными элементами единой Русской революции, сложно делимыми хронологически, несмотря на их сущностные различия. «Противопоставлять Февраль Октябрю как два периода революции, – подчеркивал он, – как всенародную революцию – партийно-заговорческому срыву ее... конечно, нельзя. Октябрь родился не после Февраля, а вместе с ним, может быть, даже и раньше его...» [15, с. 311]. По характеру и основной направленности, Февральскую революцию ученый считал «всенародной, национальной и социальной»¹², имевшей «цивилизаторские» цели и задачи, прежде всего преодоление социально-экономической и политической отсталости России. В таком своем качестве она являлась, подчеркивал Степун, одним из этапов русского освободительного движения, с характерным для него «грандиозным размахом и даже вдохновенностью»¹³. Степун неизменно положительно оценивал это движение, особенно подчеркивая вклад «ордена» русской интеллигенции, этого фермента революции, в борьбу за освобождение народа. Характеризуя деятелей «Февраля» как продолжателей более чем столетней традиции русского освободительного движения, он подчеркивал, что они были «незнакомы с дьяволом и отнюдь не склонны к разрушению Божьего мира»¹⁴.

Иную оценку Степун давал Октябрьской революции, которую считал «радикальной», «человеконенавистнической», имевшей, тем не менее, в отличие от Февральской, «вселенские задачи», связанные с христианским идеалом «великого преображения мира», однако деформированным антитеизмом большевистской власти¹⁵. Степун дифференцировал понятие «большевизм»: рассматривал его как политическую систему («ленинизм», «коммунизм») и как «национальное грехопадение». Это последнее в его интерпретации можно представить как совокупность нигилистических и максималистских черт российского менталитета, негативно проявившихся в Русской революции, обусловив ее разрушительный характер, тем не менее связанных с положительными свойствами русского народа. Существенно, что, несмотря на неприятие большевизма как политической системы, Степун считал необходимым сохранение позитивных достижений революции и после падения этой системы. В ином случае, полагал он, понесенные русским народом потери и жертвы обесценивались.

Историко-религиозное постижение Русской революции теснейшим образом связано с общетеоретическими представлениями Степуна. Их фундамен-

¹² См.: Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. С. 393.

¹³ Там же. С. 323.

¹⁴ См.: Степун Ф.А. Встречи. С. 76.

¹⁵ См.: Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. С. 393, 19, 292.

тальной основой является свойственное ему восприятие христианства как абсолютной истины, его глубокая вера в живого Христа-Богочеловека, его понимание Церкви одновременно как мистического организма и социального института, его признание вслед за Вл. Соловьевым богочеловеческого характера исторического процесса¹⁶. На страницах своих работ он вновь и вновь подчеркивал, что именно переживанием христианства как живой веры в Богочеловека Иисуса Христа, единосущного Сына Божия, была создана «вся европейская культура», составной частью которой являлась и русская культура.

Большую тревогу Степуна вызывала устойчивая тенденция вытеснения из европейского общественного сознания в процессе социокультурной модернизации базовых ценностей и символики христианского вероучения «морализаторским христианством без Христа»¹⁷. По убеждению Степуна, это вело не только к нарастанию религиозного индифферентизма и атеизма, что само по себе составляло угрозу судьбам христианства в мире. Лишение христианства самой его сердцевины – веры в «очеловечившегося Бога» – открывало путь антитеизму, а значит – сатанизму. В XX в. в предельной форме, полагал мыслитель, сатанизм воплотился в большевизме как политической системе, которую он характеризовал как «сатанократию» «нового средневековья»¹⁸. Обращая внимание на центрированность коммунистической идеологии на сакральной идее, он отмечал, что «коммунизм требует сакрального общества, сакральной культуры»¹⁹, однако, в отличие от классического средневековья, без Христа. Мыслитель констатировал, что христианская идея строительства Божьего мира, поставленная большевиками «в самый центр революции»²⁰, начала воплощаться в жизнь на основе глубоко антихристианских начал, что обусловило негативные стороны и трагические срывы большевистской России.

Степун, подобно Бердяеву и Федотову, признавал наличие религиозной подоплеки в марксизме и его русифицированной версии коммунизме, говорил о присутствии в нем «темной религиозной идеи». Однако, в отличие от этих христианских мыслителей, он отказывался рассматривать его как некую «псевдоморфозу русской религиозности»²¹. Особенно энергично он возражал против приписывания коммунизму «потенций православия», что представлялось ему в корне ложным²². Одним из многочисленных специфических проявлений формальной, но не содержательной религиозности русского марксизма стал язык большевистского декретирования «в стиле библейского сотворения мира», в форме заповедей «Да будет», каждая из которых, по остроумному замечанию Степуна, заканчивалась «Да не будет»²³. Примечательно, что сходную стилисти-

¹⁶ См.: Степун Ф.А. Встречи. С. 26.

¹⁷ См.: Степун Ф.А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма / пер. с нем. Г. Снежинской, Е. Крепак и Л. Маркевич. СПб., 2012. С. 93 [18].

¹⁸ См.: Степун Ф.А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма. С. 186.

¹⁹ Там же. С. 186.

²⁰ Там же. С. 216–217.

²¹ См.: Степун Ф.А. Чаемая Россия. С. 366.

²² См.: Степун Ф.А. Портреты / сост. и послесл. А.А. Ермичева. СПб., 1999. С. 300 [19].

²³ См.: Степун Ф.А. Чаемая Россия. С. 96.

ку увидел в языке Третьего рейха немецкий филолог В. Клемперер²⁴, одно время являвшийся коллегой Степуна по Дрезденскому техническому училищу.

Сложным ответвлением волновавшей Степуна темы «христианства без Христа» является его интерпретация антихриста, противостоящего Богу, по его убеждению отнюдь не ушедшего из жизни современного человечества. Развивая идеи Ф. Достоевского и Вл. Соловьева, Степун отмечал, что сущность антихриста заключается «не столько в отрицании Христа, сколько в полном отсутствии любви к Нему, из чего вскоре вырастает враждебность»²⁵. По сути, речь шла о сложной диалектике безрелигиозного гуманизма, которая своим конечным результатом имела подавление человеческой личности и широкое распространение бесчеловечности в мире. Сходные суждения по окончании Второй мировой войны высказывал Бердяев, отмечавший небывалую в истории степень разрыва «с основами евангельской морали»²⁶. «Апофеоз силы», отрицающий жалость и сострадание, столь жутко проявившийся в годы Второй мировой войны, рассматривался им как «обнаружение сатанизма» в истории²⁷.

Важным для самой направленности историко-теоретических построений Степуна являлось его теоретическое положение об истории как трагедии. Христианское понимание трагического характера истории, согласно его мысли, определялось, наряду с признанием неискоренимости зла в эмпирической истории и греховности всякой власти, признанием исконной греховности человеческой природы – сложным сплетением дарованной Богом человеку возможности жить в двуединстве истины и свободы («познайте истину и истина сделает вас свободным») с одновременно предоставленной ему свободой воли, в историческом измерении заостряющей проблему нравственного выбора. «Понимание истории как трагедии в христианском сознании, – настаивал он, – неотделимо от веры в свободную человеческую волю: конечно, не в смысле возможности любых произвольных действий, а в смысле всегда возможного для человека правильного выбора из ряда предложенных ему жизнью путей» [15, с. 407].

Углубляя положение о трагическом характере истории, Степун закрепил методологическое значение за христианской категорией «греха», не ограничившись констатацией этого последнего в качестве важного социального регламентирующего механизма, влияющего на характер коммуникационного пространства культуры. По сути, речь идет об антропоцентрическом понимании истории, о доминирующем значении в ней антропологического измерения. Вне трагического христианского понимания истории, полагал Степун, обесценивалась «нравственная ответственность исторического деятеля перед истиной и историей»²⁸. Степун рассматривал «личную нравственную ответственность» как

²⁴ См.: Клемперер В. ЛП. Язык Третьего рейха. Записная книжка филолога / пер. с нем. А.Б. Григорьева. М., 1998. С. 339 [20].

²⁵ См.: Степун Ф.А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма. С. 100.

²⁶ См.: Бердяев Н.А. На пороге новой эпохи: сб. ст. // Бердяев Н.А. Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб., 1997. С. 199 [21].

²⁷ Там же. С. 175.

²⁸ См.: Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. С. 407.

одну их основных категорий исторического познания, наряду с такими категориями, как «трагедия», «свобода воли», «соборная народная вина», «грехопадение», «долг греха», «подвиг», «дух времени», «темп событий»²⁹.

Выявленная Степуном связь между свободой воли, грехом и нравственной ответственностью исторической личности послужила ему основанием для целого ряда важных выводов о природе большевистской власти. Опираясь на эти свои представления, он, в частности, опровергал утверждения о большевистской власти как продолжении традиции российского деспотизма, свойственные, например, Бердяеву и Федотову³⁰. При таком некритическом смешении, полагал он, становилась затруднительной борьба с политической системой большевизма. Одним из основных критериев, свидетельствующих об исходной разнородности этих моделей власти, для него выступало отношение их носителей к творимому ими насилию. По убеждению Степуна, самые крайние проявления насилия со стороны российских монархов – будь то кровавая опричнина Ивана IV Грозного, с которой нередко сравнивали идеократию Сталина, или насильственная социокультурная модернизация Петра I, методы которого Бердяев характеризовал как «большевистские»³¹, – сопровождались переживанием греховности своих поступков, вызывали нравственные муки и раскаяние³².

Отсутствие подобных переживаний у носителей большевистской власти, в силу их принципиального *антитеизма*, позволяло им осуществлять жесткую внешнюю и внутреннюю политику. Ярчайшим подтверждением тому для Степуна выступала природа большевистского государственного террора, захлестнувшего Россию в эпоху сталинской модернизации. Формулируя ключевое отличие монархического и большевистского политических режимов, Степун писал: «Разница эта заключается в том, что монархию, исповедовавшую православие, и можно, и должно упрекать в содеянных ею тяжелых грехах, так как грех – основная категория христианского сознания. Упрекать же большевизм за греховность его убеждений и действий – бессмысленно, так как последовательное материалистическое сознание не знает понятия греха» [16, с. 339]. Следствием этого стало широкое распространение имморализма в пореволюционной России, нашедшего свое выражение не только в массовом терроре, но и в широком распространении шпионажа, доноительства, различных форм конформизма.

Представления Степуна об истории как трагедии в обозначенном смысле стали основанием для его утверждения о проблематичности признания В.И. Ленина как политического и идейного лидера большевизма исторической *личностью*. Дифференцируя понятия «индивид» и «личность», рассматривая последнюю в духе христианского персонализма как «подлинную реальность образа и подобия Божия, как единственно животворящую основу личной, социальной и национальной жизни»³³, усматривая ее сущность в «совести», т.е. «в

²⁹ См.: Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. С. 408, 282, 401, 514, 92, 382.

³⁰ См.: Степун Ф.А. Чаемая Россия. С. 368.

³¹ См.: Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 12 [22].

³² См.: Степун Ф.А. Чаемая Россия. С. 371–372.

³³ См.: Степун Ф.А. Встречи. С. 178.

послушании добру и истине и уважении чужой свободы»³⁴, Степун отрицательно относился к характеристике Ленина как великой личности в истории. В этой связи показательной является его критика Бердяева (пожалуй, несправедливая), напротив считавшего Ленина исторической личностью³⁵. При этом Степун, следуя исторической правде, подчеркивал ключевую роль Ленина в победе Октябрьской революции и в формировании специфических особенностей советской политической системы.

Резюмируя сказанное выше, следует подчеркнуть, что признание трагического характера истории, согласно Степуну, расширяло исследовательские возможности при изучении истории, снижало вероятность морализирующего к ней отношения³⁶. На уровне социальной практики он рассматривал «разумный христианский пессимизм» и «религиозную трезвенность», связанные с трагическим восприятием истории, как условие конструктивного социального проектирования и социального взаимодействия. Следует согласиться с указанием Степуна на то, что игнорирование трагической природы истории участниками русского освободительного движения привело к утопическому пониманию революции как реальности более ценной, чем реальность России, что, наряду с неспособностью учесть иррациональную составляющую массового сознания, немало способствовало широкому распространению революционного насилия в стране.

Как отмечалось выше, Степун предпринял основательный анализ предпосылок и причин, обусловивших начало и основные этапы развития Русской революции 1917 г. В свете интересующей нас темы особый интерес представляют его размышления о роли церкви как социального института в структуре причин революции. Следует оговориться, что отношение мыслителя к данной теме было чрезвычайно сложным, о чем свидетельствует хотя бы его утверждение о «большой трагедии русского цезарепапизма»³⁷. Об этом же свидетельствует сложное переплетение в его анализе отрицательных характеристик исторического православия с признанием того, что «Святейший Синод, несмотря на свою ревнивую богословскую узость и реакционную политику, творил наряду со злом все же и много добра»³⁸.

В соответствии со своими представлениями о направленности исторического процесса, Степун рассматривал церковь в качестве активного субъекта социально-политической жизни общества, важным условием чего признавалась ее независимость от государственной власти. По его мысли, сложившаяся в России модель *цезарепапизма* не позволила православной церкви реализовать свой социально преобразующий потенциал в истории, что было обусловлено целым рядом факторов.

В работах позднего периода творчества Степун настойчиво подчеркивал, что зависимость церкви от государства, которая начала складываться в эпоху форми-

³⁴ См.: Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. С. 358.

³⁵ См.: Степун Ф.А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма. С. 194.

³⁶ См.: Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. С. 211.

³⁷ См.: Степун Ф.А. Встречи. С. 24.

³⁸ Там же. С. 29.

рования Московского централизованного государства и завершилась в имперский период подчинением церкви государственным интересам, связана прежде всего «с малоразвитостью православного учения о мире, об отношении Церкви к государству, о социальных обязанностях власти и о правах человека и гражданина»³⁹. Отдаленную причину этого он находил, вслед за Г.Г. Шпетом и Г.П. Федотовым, в Киевской Руси, получившей вместе с крещением Библию и церковную литературу на церковнославянском языке, что исключало необходимость изучения латинского языка и необходимого для его понимания освоения античного культурного наследия, как это произошло на Западе⁴⁰. Исследователями не раз подчеркивалось, что богослужение на понятном для народа языке способствовало глубокому усвоению христианской системы ценностей, формированию основополагающих характеристик русской духовности, прежде всего «целостности»⁴¹. Однако оторванность от античного культурного наследия сузила возможности развития научно-теоретического, в том числе богословского, знания.

Отрицательные последствия отсутствия собственных православных «учений о мире» проявились в послемонгольский период, когда от Церкви потребовалось выстраивать новую систему взаимоотношений с набирающим силу централизованным Московским государством, что какое-то время регламентировалось теорией «симфонии властей», византийской по своему происхождению. Окончательное вырождение этой теории Степун связывал с деятельностью К. Победоносцева в качестве обер-прокурора Святейшего Синода, занимавшего этот пост в течение 25 лет (1880–1905 гг.). К этому периоду более всего относились слова Достоевского о «параличе» Церкви как исторического явления.

Большое сожаление Степуна вызывало то, что православная церковь, в отличие от церкви католической, не поставила под свою защиту учение о естественных правах человека, истоки которого, как известно, восходят к античной эпохе. Аргументируя свою позицию, Степун отмечал: «Лично я считаю большой заслугой католичества то, что оно взяло под свою защиту античное учение о естественном праве, и большим несчастьем православия, что оно прошло мимо него. Ведь на естественном праве покоятся все права человека и гражданина: свобода вероисповедания, свобода слова, собраний и т.д. Православная Церковь естественного права как *христианской* темы никогда не знала и потому никогда не защищала христианскую душу гражданина от государственной власти и всех ее несправедливостей» [16, с. 284–285]. Не воспитала она и уважительного отношения к собственности как части естественных прав человека⁴².

Оставив без своего внимания и своей авторитетной защиты естественные права человека, православная церковь в исторической перспективе поставила себя в оппозицию российскому образованному обществу, воспринявшему в ходе социокультурной модернизации систему европейских либерально-демократических ценностей. Степун с сожалением констатировал: «Учение о естественном

³⁹ См.: Степун Ф.А. Чаемая Россия. С. 284.

⁴⁰ См.: Степун Ф.А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма. С. 227.

⁴¹ См.: Степун Ф.А. Россия между Европой и Азией // Новый журнал. 1962. Кн. 69. С. 257 [23].

⁴² См.: Степун Ф.А. Портреты. С. 311–312.

праве появляется в России не как христианская, а как антихристианская и, во всяком случае, как антицерковная тема» [16, с. 284–285]. В значительной степени именно с неразвитостью в пространстве русской православной культуры учения о естественных правах человека Степун связывал свойственную русскому народу слабость формального правосознания, что имело разрушительные проявления и последствия в революционную эпоху.

Таким образом, социальная пассивность православной церкви, ее «односторонне-охранительный крен»⁴³, свойственный ей клерикализм, негативное отношение к проявлениям свободомыслия в обществе – все это в своей совокупности обусловило снижение ее социальной влиятельности; сложными путями это сказывалось и на формировании ряда негативных особенностей российского менталитета. В этой связи Степун писал в 1944 г.: «Работая сейчас над предпоследней главой своих воспоминаний, над главой о большевизме, я даже пришел к мысли, что в обскурантизме синодально-монархического православия и в мракобесии «Духовного ведомства» надо искать объяснения столь характерного для левой интеллигенции, и главным образом для большевизма, сочетания догматического рационализма и не критичности» [1, с. 321]. Еще более радикально он выразил эту мысль в парадоксальном утверждении о «двуединстве Победоносцева и Ленина»⁴⁴.

Стремясь понять причины падения общественного престижа православной церкви в имперский период, Степун пришел к выводу, что отнюдь не только государственное принуждение способствовало утрате независимости церкви от государства. Трагическим по своим последствиям для церкви и для судеб России стало «добровольное приятие ею [церковью. – Л.Г.] интересов государства в ущерб общерусской культурной и социальной жизни»⁴⁵. В свете опыта Русской революции Степун считал потенциально опасным своеобразное переиздание сервильности русской православной церкви в советской политической системе, что отчетливо наметилось по окончании Второй мировой войны⁴⁶. Касаясь этой сложной проблемы, он писал в 1947 г. в одном из своих писем: «Церкви (в СССР. – Л.Г.), несмотря на формальное отделение от государства, очевидно становятся (так в тексте. – Л.Г.) вполне определенные, государственно-политические задачи» [1, с. 155]. Вспомним в этой связи свойственное Степуну понимание трагедии, напрямую связывавшееся им со свободой воли, с учетом чего его характеристика русского цезарепапизма как «большой трагедии» обретает дополнительные коннотации.

Подводя итог своим многолетним наблюдениям, Степун с сожалением констатировал, что проявленная православной церковью неспособность встать на критические позиции по отношению к российской государственной власти, ее социальная пассивность, ее низкая готовность к диалогу с обществом, возможному после Первой русской революции (1905–1907 гг.), при одновременной поддержке ею монархического режима в условиях десакрализации монархической идеи в общественном сознании, – все это способствовало нарастанию социаль-

⁴³ См.: Степун Ф.А. Чаемая Россия. С. 285.

⁴⁴ См.: Степун Ф.А. Россия между Европой и Азией // Новый журнал. С. 261.

⁴⁵ См.: Степун Ф.А. Чаемая Россия. С. 374.

⁴⁶ Там же. С. 382.

но-политических противоречий в стране. Негативный имидж церкви как силы реакционной в глазах революционной интеллигенции в немалой степени обусловил, по мысли Степуна, атеистический и богоборческий характер революции.

Таким образом, оригинальная, сложная по своей структуре и содержательно-наполнению концепция Русской революции 1917 г. Степуна содержит в себе богатейший материал, изучение которого необходимо для углубленного ее постижения. Избранный им ракурс исследования революции в свете христианских идей при одновременно тщательной работе с конкретно-историческим фактическим материалом, с учетом достижений современной науки позволил ему поставить ряд важных проблем, сохраняющих свою актуальность вплоть до настоящего времени.

Список литературы

1. Степун Ф.А. Письма / сост., археограф. работа, вступ. ст. к тому и разделам В.К. Кантора. М., 2013. 683 с.
2. Письма Ф.А. Степуна к Е.Ю. Рапп// РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 982. Л. 1.
3. Карпович М. Комментарии. О воспоминаниях Ф.А. Степуна // Новый журнал. 1956. № 46. С. 220–237.
4. Вишняк М.В. Памяти Ф.А. Степуна // Степун Ф.А. Письма. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. С. 641–643.
5. Штаммлер А. Федор Августович Степун // Новый журнал. 1966. № 82. С. 246–256.
6. Штаммлер А. Ф.А. Степун // Русская религиозно-философская мысль XX века / под ред. Н.П. Полторацкого. Питсбург, 1975. С. 322–332.
7. Зандер Л. О Ф.А. Степуне и некоторых его книгах // Степун Ф.А. Письма. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. С. 611–634.
8. Ермичев А. Ф.А. Степун. Очерк жизни // Степун Ф.А. Портреты. СПб., 1999. С. 393–409.
9. Ермичев А.А. Федор Августович Степун: христианское видение России // Ермичев А.А. Имена и сюжеты русской философии. СПб., 2014. С. 405–425.
10. Кантор В.К. Ф.А. Степун: русский философ в эпоху безумия разума // Степун Ф.А. Жизнь и творчество. Избранные сочинения / вступ. ст., сост. и коммент. В.К. Кантора. М., 2009. С. 3–39.
11. Кантор В. Как издаются шедевры. Русский вариант мемуаров Федора Степуна «Бывшее и несбывшееся» // Степун Ф.А. Письма. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. С. 17–26.
12. Киселев А.Ф. С верой в Россию. Духовные искания Федора Степуна. М., 2011. 364 с.
13. Гаман Л.А. Советская история в изображении Ф.А. Степуна: к постановке вопроса // Вестник Томского государственного университета. Сер.: История. Источниковедение. 2005. Т. 289. С. 6–13.
14. Гаман Л.А. Русская революция 1917 г. в освещении Ф.А. Степуна // Вестник Томского государственного университета. Сер.: История. 2017. № 46. С. 28–38.
15. Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. СПб., 2000. 651 с.
16. Степун Ф.А. Чаемая Россия/ сост. и послесл. А.А. Ермичева. СПб., 1999. 480 с.
17. Степун Ф.А. Встречи. М., 1998. 256 с.
18. Степун Ф.А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма / пер. с нем. Г. Снежинской, Е. Крепак и Л. Маркевич. СПб., 2012. 479 с.
19. Степун Ф.А. Портреты / сост. и послесл. А.А. Ермичева. СПб., 1999. 440 с.
20. Клемперер В. ЛТТ. Язык Третьего рейха. Записная книжка филолога / пер. с нем. А.Б. Григорьева. М., 1998. 384 с.
21. Бердяев Н.А. На пороге новой эпохи: сб. ст. // Бердяев Н.А. Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб., 1997. С. 156–326.

22. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. 224 с.
 23. Степун Ф.А. Россия между Европой и Азией // Новый журнал. 1962. Кн. 69. С. 251–277.

References

1. Stepun F.A. *Pis'ma* [Letters]. Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), 2013. 683 p.
2. Pis'ma F.A. Stepuna k E.Yu. Rapp [Letters from F.A. Stepun to E.Yu. Rapp], in *RGALI*. F. 1496. Op. 1. Ed. hr. 982. L. 1.
3. Karpovich M. *Novyy zhurnal*, 1956, no. 46, pp. 220–237.
4. Vishnyak M.V. Pamyati F.A. Stepuna [In memory of F.A. Stepun], in Stepun F.A. *Pis'ma* [Letters]. Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), 2013, pp. 641–643.
5. Shtammler A. *Novyy zhurnal*, 1966, no. 82, pp. 246–256.
6. Shtammler A. F.A. Stepun, in *Sbornik statey «Russkaya religiozno-filosofskaya mysl' XX veka»* [Collection of articles «Russian religious and philosophical thought of the 20th century»]. Pitsburg, 1975, pp. 322–332.
7. Zander L. O F.A. Stepuneinekotorykh ego knigakh [About F.A. Stepun and some of his books], in Stepun F.A. *Pis'ma* [Letters]. Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), 2013, pp. 611–634.
8. Ermichev A. F.A. Stepun. Ocherk zhizni [F.A. Stepun: a sketch of life], in Stepun F.A. *Portrety* [Portraits]. Saint-Petersburg, 1999, pp. 393–409.
9. Ermichev A.A. Fedor Avgustovich Stepun: khristianskoe videnie Rossii [Fedor Augustovich Stepun: Christian vision of Russia], in Ermichev A.A. *Imena i syuzhety russkoy filosofii* [Names and plots of Russian philosophy]. Saint-Petersburg, 2014, pp. 405–425.
10. Kantor V.K. F.A. Stepun: russkiy filosof v epokhu bezumiya razuma [Russian philosopher in the era of madness of mind], in Stepun F.A. *Zhizn' i tvorchestvo. Izbrannye sochineniya* [Life and Art. Selected Works]. Moscow, 2009, pp. 3–39.
11. Kantor V. Kak izdayutsya shedevry. Russkiy variant memuarov Fedora Stepuna «Byvshee i nesbyvsheesya» [How to create masterpieces. Russian version of the memoirs by Fedor Stepun «What has been and might-have-been»], in Stepun F.A. *Pis'ma* [Letters]. Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), 2013, pp. 17–26.
12. Kiselev A.F. *S veroy v Rossiyu. Dukhovnye iskaniya Fedora Stepuna* [With faith in Russia. The spiritual quest of Fedor Stepun]. Moscow, 2011. 364 p.
13. Gaman, L.A. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Istoriya. Istchnikovedenie*, 2005, vol. 289, pp. 6–13.
14. Gaman, L.A. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Istoriya*, 2017, no. 46, pp. 28–38.
15. Stepun F.A. *Byvshee i nesbyvsheesya* [What has been and might-have-been]. Saint-Petersburg, 2000. 651 p.
16. Stepun F.A. *Chaemaya Rossiya* [Russia that we want]. Saint-Petersburg, 1999. 480 p.
17. Stepun F.A. *Vstrechi* [Meeting]. Moscow, 1998. 256 p.
18. Stepun F.A. *Misticheskoe mirovidenie. Pyat' obrazov russkogo simvolizma* [Mystical Worldview. Five images of Russian symbolism]. Saint-Petersburg, 2012. 479 p.
19. Stepun F.A. *Portrety* [Portraits]. Saint-Petersburg, 1999. 440 p.
20. Klemperer V. *LTI. Yazyk Tre'tego reykh. Zapisnaya knizhka filologa* [LTI. The language of the Third Reich: a Philologist's Notebook]. Moscow, 1998. 384 p.
21. Berdyayev N.A. Na poroge novoy epokhi: sbornik statey [On the threshold of a new era: a collection of articles], in Berdyayev N.A. *Istinai Otkrovenie. Prolegomeny k kritike Otkroveniya* [Truth and Revelation. Prolegomena to criticism of Revelation]. Saint-Petersburg, 1997, pp. 156–326.
22. Berdyayev N.A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [The origins and meaning of Russian communism]. Moscow, 1990. 224 p.
23. Stepun F.A. *Novyy zhurnal*, 1962, book 69, pp. 251–277.

ФИЛОСОФИЯ И ЛИТЕРАТУРА

УДК 82:13(47)
ББК 83.0:87.3(2)

**ЗЕМНОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ ПОЭТА
И БОЖЕСТВЕННАЯ СУЩНОСТЬ ПОЭЗИИ**

С.Б. РОЦИНСКИЙ

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ,
пр.Вернадского, 82, г. Москва, 1195671, Российская Федерация
E-mail: rotsinsky@bk.ru

Рассматриваются два подхода к анализу и оценке жизни и творчества А.С. Пушкина. Один из них представлен в книге А. Мадорского «Сатанинские зигзаги Пушкина», в которой кроме достоверных фактов содержится много домыслов и произвольных интерпретаций, и основывается на повышенном внимании к личной жизни поэта, его человеческим слабостям, неординарности его поступков. Главное внимание уделяется взглядам на этот вопрос представителей противоположного похода, которые убеждены, что оценивать значение Пушкина следует не по деталям его эмпирической жизни, а по силе и высоте его творческого гения. Анализируются точки зрения В.С. Соловьева и других русских религиозных философов, обосновывающих эту позицию. Выделяются и описываются характерные особенности их аргументации, основанной как на биографических данных из жизни Пушкина, так и на доводах философского и религиозного свойства. Значительное внимание уделяется раскрытию содержания понятий «гений», «вдохновение», «божественный дар». Исследуются различные трактовки феномена поэтического творчества. В заключение обосновывается точка зрения, которая сводится к следующему: явление гения заключается не в телесно-душевном его существовании, а в духовном плане его бытия как способности быть проводником идей Высшего Божественного разума.

Ключевые слова: исследования о Пушкине, гений, вдохновение, душа, дух, пророчество, красота, масса, толпа, божественный дар.

**TERRESTRIAL EXISTENCE OF THE POET
AND DIVINE ESSENCE OF POETRY**

S.B. ROTSINSKY

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration,
82, Vernadskiy Avenue, Moscow, 1195671, Russian Federation
E-mail: rotsinsky@bk.ru

Two approaches to analysis and assessment of the life and work of A.S. Pushkin's. One of them builds on the increased attention to the personal life of the poet, his human weakness, eccentricity of his actions. This approach is based the book by A. Madorsky's «The Satanic zigzags Pushkin», which in addition to the true facts contains a lot of speculation and arbitrary interpretation. The main attention is paid to the views of the representatives of the opposite approach, who are convinced that to assess the significance of Pushkin should not the details of his empirical life, and the strength and the height of his creative genius. The article analyzes the perspective on this question by V. S. Solovyov and other

Russian religious philosophers justifying this position. Allocated and describes the characteristics of their argument, based on biographical data from the life of Pushkin, and the arguments of the philosophical and religious properties. Considerable attention is paid to the disclosure of the content of the concepts «genius», «inspiration», «divine gift». Explores interpretations of the phenomenon of poetry as a religious philosopher and the poet himself, whose views largely coincide. In his conclusion the author shares their point of view, which is as follows: the phenomenon of genius is not in body and soul, his existence, and the spiritual sense of his existence as the ability to be a conductor of ideas of the Higher Divine mind.

Key words: *Pushkin's life, Pushkin's poetry, genius, inspiration, soul, spirit, prophecy, beauty, weight, crowd, divine gift.*

В этом году исполнилось 180 лет со дня роковой дуэли Пушкина. Отношение к поэту в прошедшие после его гибели годы можно было бы считать осуществлением заветного пророчества:

И долго буду тем любезен я народу,
Что чувства добрые я лирой пробуждал...

Можно было бы, если не осмотреться вокруг, не задержать взор на книжных витринах, где то и дело встречаются образцы печатной продукции, ничего общего с «чувствами добрыми» к поэту не имеющие и рассчитанные на рыночный спрос. «Массовый читатель», или *толпа* (если употребить выражение Пушкина), меньше всего проявляет интерес к творческой гениальности, духовной высоте, совершенству формы, глубине содержания и т.п. Толпе больше свойственно любопытство к перипетиям личной жизни поэта, к его плотским страстям и утехам, горестям и падениям. Ее интересуют «исследования», перелопачивающие интимную жизнь поэта до мельчайших подробностей.

Вот, к примеру, первый попавшийся на глаза образец подобного рода литературы – объемистая книга в три с половиной сотни страниц, озаглавленная «Сатанинские зигзаги Пушкина». Написана свободным литературным слогом, читается легко и даже захватывает. «Я открою Вам совершенно нового Пушкина», – обещает автор книги А. Мадорский в первых же строках своего сочинения. И далее: «Ни в чем не стойкий, до всего охочий Пушкин Александр Сергеевич жил и сочинял зигзагами. Вбок, вкривь, вкось вычерчивал, да кверху ногами все опрокидывал... Если б в его переменах была последовательность, куда ни шло. Нет, бесовские зигзаги!» [1, с. 5–6].

В общем-то, о непоследовательности, противоречивости в поступках и творчестве Пушкина известно давно, об этом написано много, но здесь автор предлагает нечто из ряда вон выходящее: «Я предлагаю Любознательному Читателю вместе со мной отринуть стандартное “пушкиноведение” и поверить собственному взору и слуху. Научитесь видеть настоящего Пушкина... <...>. Образ гения не может поблекнуть от правды. Напротив – моя правда только лишь вернет вам живую душу настоящего Пушкина» [1, с. 5–7].

Правда всегда подкупает. Конечно же, хочется узнать ее как можно больше. Поэтому читаем дальше. Всем известно письмо Пушкина П.Я. Чаадаеву, ав-

тору «Философических писем», – письмо, отражающее сложнейшее чувство, которое переживал поэт, как и многие представители его поколения, включая и Чаадаева, в своем отношении к будущему России. И вот какую тираду отпускает по этому поводу А. Мадорский: «За два с половиной месяца до кончины он сочиняет так и не отправленное письмо к П.Я. Чаадаеву, где уверяет, будто бы, “ни за что на свете не хотел бы переменить отечество”.. Абсолютно зигзагообразная позиция Пушкина в этом послании к давнему другу достойна специального, может и психиатрического анализа, который здесь не к месту... “Я, конечно, презираю отечество мое с головы до ног...” – заявил он. И повторял, повторял... Несло его, как при расстройстве желудка» [1, с. 292–293]. И т.д., и т.п.

Чтобы увидеть чудовищное искажение смысла письма Пушкина к Чаадаеву, достаточно прочесть хотя бы вот эти строки из упомянутого письма: «Что же касается нашей исторической ничтожности, то я решительно не могу с вами согласиться. <...> Петр Великий, который один есть целая история! А Екатерина II, которая поставила Россию на пороге Европы? А Александр, который привел вас в Париж? <...> Хотя лично я сердечно привязан к государю, я далеко не восторгаюсь всем, что вижу вокруг себя; как литератора – меня раздражают, как человека с предрасудками – я оскорблен, – но клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам бог ее дал» [2, т. 10, с. 287–288]. Откуда взята фраза «Я, конечно, презираю отечество мое с головы до ног» остается непонятным, потому что в письме Пушкина ничего такого нет. Очевидно, что она, как и пассаж о «расстройстве желудка», понадобилась автору для решения своей неблагоприятной задачи – представить великого поэта в роли объекта «психиатрического анализа».

Вся книга построена подобным образом. За достоверные факты выдаются высказывания современников поэта, среди которых, как известно, у него было немало как друзей, так и врагов. А если и приводятся факты, то они интерпретируются исключительно в угоду поставленной автором цели таким образом, что и воспроизводить их бывает не совсем прилично.

Что это? Пролеткультовское «свержение с пьедесталов»? Воинствующий деконструктивизм постмодерна? Очень хочется процитировать в этой связи Ортегу-и-Гассета. «Заурядные души, не обманываясь насчет собственной заурядности, безбоязненно утверждают свое право на нее и навязывают ее всем и всюду... Масса сминает непохожее, недюжинное и лучшее», – писал испанский философ в своей известной книге «Восстание масс» [3, с. 48]. И еще: «В сущности, чтобы ощутить массу как психологическую реальность, не требуется людских скопищ. По одному-единственному человеку можно определить, масса это или нет. Масса – всякий и каждый, кто ни в добре, ни в зле не мерит себя особой мерой, а ощущает себя таким же, как и все, и не только не удручен, но доволен собственной неотличимостью» [3, с. 45–46].

Книга А. Мадорского рассчитана на рыночную потребу именно масс, *толпы*, которой, конечно же, лестно лишний раз убедиться в том, что тот, кто вознесся очень высоко, ничем не отличается от нее. Судя по содержанию и стилю «Сатанинских зигзагов», их автор тоже весьма доволен собственной неотличимостью от тех, на кого рассчитано его сочинение.

Но это – особенность не только нашего времени. Вспомним известное письмо Пушкина к П.А. Вяземскому, написанное в 1825 году: «Зачем жалеешь ты о потере записок Байрона? черт с ними! слава богу, что потеряны.<...> Оставь любопытство толпе и будь заодно с Гением.<...> Толпа жадно читает исповеди, записки etc., потому что в подлости своей радуется унижению высокого, слабостям могущего. При открытии всякой мерзости, она в восхищении. *Он мал, как мы, он мерзок, как мы!*». Но главная пушкинская мысль заключена в следующей далее фразе: «Врете, подлецы: он и мал и мерзок – не так, как вы – иначе» [2, т. 9, с. 202–203].

Вот эта-то фраза, по всей очевидности, и задела за живое автора «Сатанинских зигзагов». Ибо все собранное им представляет собой многословное «не-е-ет!» в ответ на это утверждение. Автор, надо отдать должное, много потрудился, собирая нужный ему материал. Им достаточно внимательно изучены и соответствующим образом отсортированы сочинения поэта, его переписка, свидетельства современников, многое из того, что до него собирали и писали В. Вересаев, Ю. Тынянов, многие другие исследователи и литераторы, которые попытались осмыслить непростую судьбу поэта. Но под пером А. Мадорского все это принимает вид некоего компромата, окрашенного желчью злорадства. «Научитесь видеть настоящего Пушкина», – призывает автор «Зигзагов». Для А. Мадорского настоящий Пушкин – в «сатанизме» души, в демонизме натуры. Если бы он попытался раскрыть эту тему непредвзято и объективно, то повода к претензиям к нему может и не нашлось бы. Но ведь в душе нарисованного им поэта нет места тому, что от Бога, он упивается исключительно тем, что от черта.

* * *

Разумеется, сказанное по поводу «Сатанинских зигзагов» не имеет цель нечисто отвергнуть все, что касается человеческих слабостей и недостатков Пушкина и представить его в белых одеждах святого. Да, в жизни он был далеко не ангел, и об этом много написано. Но и в сатанинском обличье его изображать – дело недостойное. Этот вопрос заслуживает более сложного и глубокого подхода, который, между прочим, уже не раз предпринимали многие исследователи и мыслители. В частности, Вл. Соловьёв, посвятивший много страниц философскому осмыслению судьбы и творчества Пушкина, отмечал: «При сильном желании и с помощью вырванных из целого отдельных кусков и кусочков можно, конечно, приписать Пушкину всевозможные тенденции, даже прямо противоположные друг другу: крайне-прогрессивные и крайне-ретроградные, религиозные и вольнодумные, западнические и славянофильские, аскетические и эпикурейские. – Дальнейшая ирония Соловьёва уже напрямую относится к интерпретациям а la Мадорский. – Довольно трудно разобрать, какой из двух оттенков наивного самолюбия преобладает здесь в каждом случае: желание ли сделать честь Пушкину причислением его к таким превосходным людям, как мы, или желание сделать честь себе чрез единомыслие с нами такого превосходного человека, как Пушкин» [4, с. 320–321].

О противоречиях и несоответствиях в творчестве и поступках поэта написано много, сделано и немало попыток их осмысления и объяснения. Действительно, Пушкин рано оказался на вершине славы, его сочинения нарасхват печатали журналы, они распространялись в списках, ими восхищались такие признанные литературные корифеи, как В.А. Жуковский, Н.М. Карамзин, П.А. Вяземский. Но вместе с тем была и другая сторона известности поэта. Александру Пушкину сопутствовала репутация скандалиста и бретера, картежника и гуляки. Он охотно проводил вечера и целые ночи в «оргиальных» компаниях, настойчиво ухаживал за девицами и замужними дамами, азартно играл в карты, безрассудно рисковал жизнью; карты и женщины были причиной многих его скандалов и дуэлей. Иными словами, Пушкин «жег свечу жизни» с двух концов:

Все чередой идет определенной..
Молись и Вакху и любви
И черни презирай ревнивое роптанье:
Она не ведает, что дружно можно жить
С Киферой, с портиком, и с книгой, и с бокалом,
Что ум высокий можно скрыть
Безумной шалости под легким покрывалом [1, т. 1, с. 32].

«Безумные шалости» в конце концов привели к тому, что в 1824 году Пушкин был отрешен от службы и сослан в родовое имение Михайловское Псковской губернии (поводом послужило обнаруженное в одном из писем поэта неосторожное высказывание по религиозному вопросу). В деревенской ссылке он стал предаваться размышлениям по поводу прожитых лет, многое подвергая критической переоценке. Наиболее активное влияние на «перевоспитание» поэта, судя по переписке тех лет, оказывал В.А. Жуковский, на советы которого Пушкин отвечал хотя и сдержанно, но согласительно. К примеру, в письме от 9 августа 1825 г. Жуковский дает Пушкину рекомендацию «не играть безрассудно жизнью», которую до сих пор тот тратил «с недостойною тебя и с оскорбительною для нас расточительностию, тратил и физически и нравственно». «Пора уняться, – призывал Пушкина его старший собрат по перу. – Она [жизнь. – С.Р.] была очень забавною эпиграммою, но должна быть возвышенною поэмою»¹. На что Пушкин отвечал (письмо от 17 августа): «Отче, в руке твои предаю дух мой. <...> Согласен, что жизнь моя сбивалась иногда на эпиграмму, но вообще она была элегией в роде Коншина». И далее, как бы в доказательство того, что он действительно решил «уняться» и всерьез заняться делом: «Кстати об элегиях, трагедия моя идет, и думаю к зиме ее кончить; вследствие чего читаю только Карамзина да летописи» [2, т. 9, с. 181–182]².

¹ Цит. по: Вересаев В.В. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М., 1990. С. 258.

² Речь идет о трагедии «Борис Годунов», работу над которой обычно связывают с поворотом в творчестве поэта от романтического байронизма к углубленной работе мысли, к проблематике шекспировского звучания. Коншин Николай Михайлович (1793–1859) – педагог и писатель, автор элегий, которые часто были предметом шуток Пушкина.

В стихах второй половины 20-х годов у Пушкина прорывается откровенно критическое осмысление пройденного пути. Весной 1828 года он слагает пронзительно горестные строки:

И с отвращением читая жизнь мою,
Я трепещу и проклиная,
И горько жалуясь, и горько слезы лью,
Но строк печальных не смываю [2, т. 2, с. 137].

Нет восторга у поэта по поводу жизни прошедшей, нет у него радостных ожиданий и от жизни грядущей. Обретя, казалось бы, то, к чему поэт так настойчиво стремился в михайловской ссылке, он спустя некоторое время горестно сетует:

Дар напрасный, дар случайный,
Жизнь, зачем ты мне дана?
Иль зачем судьбою тайной
Ты на казнь осуждена? <...>
Цели нет передо мною:
Сердце пусто, празден ум,
И томит меня тоскою
Однозвучный жизни шум [2, т. 2, с. 139].

Однако грусть и тоска по поводу бессмысленности земного пути не остаются самодовлеющими, потому что кроме шума однозвучной жизни существование поэта заполняют еще и звуки божественной лиры, которую Пушкин вовсе не считает даром напрасным и случайным:

Недаром темною стезей
Я проходил пустыню мира;
О нет! недаром жизнь и лира
Мне были вверены судьбой! [2, т. 2, с. 11]

* * *

В письме П.А. Вяземскому по поводу утерянных записок Байрона, написанном в михайловский период жизни Пушкина, затронут все тот же вопрос, становящийся, по всей видимости, для поэта все более болезненным, – вопрос о соотношении поэтического вдохновения и земного существования незаурядной личности, духовного и душевно-телесного планов ее бытия. В письме Пушкин решает этот вопрос как будто бы в пользу единства человеческой природы. Гений, если даже он и мерзок, то мерзок не так, как простые смертные. Он возвышается над толпой во всей целостности своей натуры.

Однако о такой целостности Пушкин говорит крайне редко. Подобные мысли у него прорываются как попытки оправдать грехи земные особой предназначенностью судьбы, как выдохи тягостно переживаемого раскаяния. Они

резко расходятся с иной точкой зрения, которая явно доминирует в его произведениях и, по всей видимости, составляет принципиальную позицию Пушкина по этому вопросу. Она сводится к утверждению раздвоенности человеческой натуры, к признанию разделенности собственного бытия на два плана – бытие простого смертного и бытие жреца высших сил.

Это противопоставление реального и идеального, «дольнего» и «горнего» получило наиболее яркое выражение в стихотворении «Поэт», написанном в той же михайловской ссылке:

Пока не требует поэта
К священной жертве Аполлон,
В заботах суетного света
Он малодушно погружен;
Молчит его святая лира;
Душа вкушает хладный сон,
И меж детей ничтожных мира,
Быть может, всех ничтожней он.

Но лишь божественный глагол
До слуха чуткого коснется,
Душа поэта встрепенется,
Как пробудившийся орел.<...>
Бежит он, дикий и суровый,
И звуков и смятенья полн,
На берега пустынных волн,
В широкошумные дубровы... [2, т. 2, с. 110]

Следовательно, ни о какой «гениальной низости» здесь речи не идет, единство *земных* мерзостей и *божественного* глагола Пушкиным категорически отрицается. В поэте сосуществуют два совершенно различные существа. Между ничтожнейшим из смертных и вдохновенным жрецом Аполлона, которые суть одно лицо, пролегал, в сущности, онтологическая пропасть.

Надо отметить, что эта тема «двухпланности», амбивалентности бытия человека, раздвоенности его духовной сущности и земного существования – одна из важных тем, к которой так или иначе обращались многие авторы. И в отвлеченно-философской ее постановке, и конкретно в приложении к личности и творчеству А.С. Пушкина.

В 1929 году В.В. Вересаев написал книгу «В двух планах», специально посвященную данной проблеме. «У Пушкина прямо поражает бьющее в глаза несоответствие между его жизненными переживаниями и отражениями их в его поэзии, – писал он. – <...> Внимательные исследователи и наблюдатели постоянно отмечают это несовпадение жизненных и поэтических настроений Пушкина, эту его “двупланность”» [5, с. 203].

Разделение Пушкина на «два плана» вызвало резкое несогласие со стороны приверженцев материалистической концепции целостности человеческой

натуры. Но не были удовлетворены и представители противоположного лагеря. П. Струве писал за границей в статье «Дух и слово Пушкина»: «Но разве пушкинская “двухпланность” не есть по существу нечто неизбежное и характерное для человека вообще? Вересаев подметил факт, но по своей религиозной слепоте не мог его истолковать» [6, с. 326].

П. Струве рассматривал данную проблему через традиционные категории *Душа* и *Дух*. Говоря о Духе Пушкина, писал он, нет надобности распространяться о его жизни, с ее страстями и ошибками, с ее грехами и падениями, ибо эту жизнь преодолевал его Дух: «Преодоление себя, своей Души в Слове и обретение через Слово своего Духа есть самое таинственное и самое могущественное, самое волшебное и чарующее, самое ясное и непререкаемое в явлении: Пушкин» [6, с. 318]. Во вдохновенном Слове Пушкина мы постигаем Дух поэта. «Именно *Дух*. Не мятущуюся *душу*, преданную страстям, не *душу*, всецело не только подвластную “душевному” или “животному” телу, но и составляющую с ним нечто единое, а дух ясный, простой и тихий, смиренно склоняющийся перед неизъяснимым и неизреченным... Через тайну Слова Пушкин обрел Дух, и этот Дух он воплотил в Слово», – пишет П. Струве [6, с. 317–318].

* * *

В.В. Розанов, написавший о Пушкине целый ряд восторженных статей и очерков, тем не менее, касаясь данной темы, ставил поэту в упрек уже не столько земные грехи, сколько то обстоятельство, что он в своем творчестве слишком уж высоко воспарял над грешной землей, тем самым удаляясь от насущных жизненных проблем: «Пушкин, по многогранности, по *все*-гранности своей – вечный для нас и во всем наставник. Но он слишком строг. Слишком серьезен... Есть множество тем у нашего времени, на которые он, и зная даже о них, не мог бы *никак* отозваться; есть много более у нас, которым он уже не сможет дать *утешений*; он слеп, “как старец Гомер”, – для множества случаев»³.

Против такой характеристики решительно возражал В.С. Соловьев. По его убеждению, именно в том и состоит недостижимая высота поэтического гения Пушкина, что вдохновение свое он получал не от дольного, а от горнего источника: «... в его поэзии (увы! только в поэзии) сохранилось слишком много вдохновения, идущего *сверху*, не из расщелины, где серные, удушающие пары, а оттуда, где свободная и светлая, недвижимая и вечная красота» [7, с. 307–308].

В период празднования столетнего юбилея А.С. Пушкина Вл. Соловьев написал статью «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина», а двумя годами раньше – статью «Судьба Пушкина». И в той, и в другой значительное место занимает все та же тема – тема дуализма духа и души, разногласия между божественным вдохновением и земными слабостями поэта. Важная мысль, которую философ здесь развивает, заключается в том, что такое понятие, как красота, является выражением исключительно духовной ипостаси личности поэта и ни в

³ Цит. по: Соловьев В.С. *Философия искусства и литературная критика*. М.: Искусство, 1991. С. 306.

кней мере не связано с материальными условиями его личной жизни. В качестве примера Соловьев приводит высказывания Пушкина в адрес А.П. Керн, которой поэт в свое время увлекался и которой посвятил известные строки:

Я помню чудное мгновенье:
Передо мной явилась ты,
Как мимолетное виденье,
Как гений чистой красоты [2, т. 2, с. 23].

Но примерно в то же время Пушкин пишет об этой же женщине нечто совершенно другое. В письме своему другу А.Н. Вульфу, помимо всего прочего, он задает весьма фривольный вопрос: «Что делает Вавилонская блудница Анна Петровна?»⁴.

Видимо, Анна Петровна не была ни гением чистой красоты, ни вавилонской блудницей, предполагает Соловьев. И та и другая оценки преувеличены, и на юридическом языке это можно было бы обозначить как «сообщение заведомо неверных сведений». Но, по убеждению философа, подобные упреки могут предъявлять поэту только те, кому неведомы тайны творческого вдохновения, потому что «для признающих вдохновение и чувствующих его силу в этом произведении должно быть ясно, что в *минуту творчества* Пушкин действительно испытывал то, что сказалось в этих стихах. <...> Возвращаясь к жизни, он сейчас же переставал верить в пережитое озарение, сейчас же признавал в нем только обман воображения – “нас возвышающий обман”»⁵.

Поэт не волен в своем творчестве, считает Соловьев, свобода творчества не имеет ничего общего со свободой воли. Настоящая чистая поэзия требует от поэта чуткого послушания высшему вдохновению, которое идет не от «мира сего». Поэтическая душа свободна в том смысле, что в минуту вдохновения она ничему низшему не послушна, а повинуетя лишь поэтическим образам, мыслям и звукам, которые сами свободно приходят в душу, готовую их принять и излить в свободном проявлении – свободном, значит, не придуманном, не сочиненном. Подлинное искусство не подчинено ни рациональным, ни утилитарным соображениям. Пушкин был бесспорно умнейший человек (на что обратил внимание Николай I, побеседовавший с поэтом), «но не здесь *бесценное* достоинство и значение Пушкина; он нам *безусловно* дорог не своими *умными*, а своими *вдохновенными* произведениями. Перед вдохновением ум молчит»⁶.

В состоянии вдохновения поэт ничего не придумывает и не сочиняет, все звуки и образы приходят к нему сами собой. Когда же вдохновения нет и поэт пытается совершить над музой насилие, проявить над нею свободу воли, из этих попыток все равно ничего не выходит:

⁴ См.: Пушкин А.С. Собрание сочинений: в 10 т. М.: Худож. лит., 1974–1978. Т. 9. С. 217 [2].

⁵ См.: Соловьев В.С. Судьба Пушкина // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 279 [8].

⁶ См.: Соловьев В.С. Значение поэзии в стихотворениях Пушкина // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 323 [4].

Беру перо, сию, насильно вырываю
 У музы дремлющей несвязные слова.
 Ко звуку звук нейдет... Теряю все права
 Над рифмой, над моей прислужницею странной:
 Стих вяло тянется, холодный и туманный.
 Усталый, с лирою я прекращаю спор... [2, т. 2. с. 187]

Не значит ли это, что подобная отвлеченность поэзии Пушкина от дел земных лишает его творчество всякого содержания, всяческой пользы? На этот счет у Вл. Соловьева имеется концепция, которую он сформулировал в целом ряде своих теоретических сочинений и которая сводится к тому, что *красота* сама по себе самоценна. Она таит в себе собственную силу не только как катарсис – внутреннее нравственное очищение личности, но и как теургия – преобразование всей жизни на началах истины и добра. «Поэзия может и должна служить делу истины и добра на земле, – писал философ, – но только по-своему, только своею *красотою* и ничем другим. Красота уже сама по себе находится в должном соотношении с истиной и добром, как их осязательное проявление. Следовательно, все действительно поэтичное – значит, прекрасное – будет *тем самым* содержательно и полезно в лучшем смысле этого слова.

Ни в чем, кроме красоты, *настоящая* поэзия не нуждается: в красоте – ее смысл и ее польза» [4, с. 321].

При оценке личности Пушкина, считает Соловьев, следует оставить в стороне светное, душевно-телесное, и обратить внимание на духовный аспект его бытия, который наиболее ярко выразился у поэта начиная со второй половины его творческого пути, когда он написал своего знаменитого «Пророка». Тогда к нему, опустошенному светной мирской жизнью, пришло настоящее духовное просветление:

...И шестикрылый серафим
 На перепутье мне явился.

Эта символическая встреча была роковой для поэта, ибо произвела в нем полное внутреннее перерождение:

И внял я неба содроганье,
 И горный ангелов полет,
 И гад морских подводный ход,
 И дольней лозы прозябанье.

Иными словами, поэт получил способность особенным, внутренним взором воспринимать и высоту божественных сфер, и низость преисподней, и земное человеческое «прозябание» – экзистенцию простого смертного, говоря современным философским языком.

Но быть только воспринимающим органом недостаточно для пророка. Его главная миссия – возвещать, проповедовать, пробуждать «чувства добрые»:

...И бога глас ко мне воззвал:
«Восстань, пророк, и виждь, и внемли,
Исполнись волею моей,
И, обходя моря и земли,
Плаголом жги сердца людей» [2, т. 2, с.82–83].

Соловьев приводит многочисленные доводы в пользу того, что, вопреки высказываемым мнениям, речь здесь идет не о религиозном пророке, то ли Мухамеде, то ли Исаии или Илии. «Обходя моря и земли» – это вселенское, христианское призвание, к чему не были предназначены ни исламский, ни ветхозаветные пророки, сфера влияния которых канонически распространялась лишь на известные ограниченные территории. В конечном счете Соловьев приходит к выводу, что речь идет все-таки о пророке-поэте, дошедшем в своем мироощущении до подлинного вселенского универсализма: «Поэтическое самосознание Пушкина, созревшее и повышенное в силу внутренних и внешних причин, облеклось в минуту вдохновения величавым образом библейского пророка – образом, подходящим, конечно, не ко всякому поэту, а лишь к тому идеальному, свыше призванному, для великого служения предназначенному поэту, для той высшей потенции творческого гения, которую в этом *поднятом* настроении ощущал в себе Пушкин» [4, с. 352].

* * *

О пророческом даре Пушкина говорили многие авторы. И.А. Ильин посвятил этому вопросу специальную статью под названием «Пророческое призвание Пушкина». Он приводит суждения на этот счет целого ряда современников поэта – и утверждение Гюголя о том, что поэт «видел всякий высокий предмет в его законном соприкосновении с верховным источником лиризма – Богом», и обращенное к Пушкину стихотворение Тютчева, начинающееся словами «Ты был богов орган живой...», и стихотворение князя Вяземского, в котором Пушкин выводится как «жрец духовный», и высказывание Языкова, признававшего поэзию Пушкина «истинным священнодействием». «Вместе с Баратынским, – говорит Ильин, – мы именуем его “наставником” и “пророком”. И вместе с Достоевским мы считаем его “великим и непонятым еще предвозвестителем”» [9, с. 330].

И.А. Ильин считал делом недостойным придавать значение пересудам и сплетням, которыми еще при жизни был опутан поэт. «Ибо мы хорошо знаем, что всякое движение на земле поднимает “пыль”; что ничто великое на земле невозможно вне страсти; что свят и совершенен только один Господь». Со свойственной ему страстностью Ильин призывает к тому, чтобы «подходить к Пушкину не от деталей его эмпирической жизни и не от анекдотов о нем, но от главного и священного в его личности, от вечного в его творчестве, от его купины неопалимой, от его пророческой очевидности, от тех божественных искр, которые посылали ему навстречу все вещи и все события, от того глубинного пения, которым все на свете отвечало его зову и слуху; словом – от того духовного акта, которым русский Пушкин созерцал и творил Россию» [9, с. 330, 332].

В образах и словах поэта Ильин видел сосредоточение русского народного духа, «национальный символ веры». В отличие от Достоевского, подчеркивавшего вселенскую отзывчивость пушкинской души, Ильин акцентирует внимание именно на «русскости», неотделимости поэта от России: «утверждая русскость Пушкина, я имею в виду не гениальную обращенность его к другим народам, а *самостоятельное, самобытное, положительное* творчество его, которое было русским и национальным» [9, с. 335].

С.Л. Франк также отмечал в натуре Пушкина характерные русские черты. Уже тот факт, что в Пушкине уживались известные крайности, что он едва ли не до конца жизни сочетал в себе буйность, разгул с умудренностью и просветленностью, по мнению С. Франка, свидетельствует о том, что поэт имел истинно русскую широкую натуру. «В нем был, кроме того, какой-то чисто русский задор цинизма, типично русская форма целомудрия и духовной стыдливости, скрывающая чистейшие и глубочайшие переживания под маской напускного озорства» – пишет С.Л. Франк [10, с. 383].

Франк посвятил Пушкину целую серию очерков, в которых обстоятельно анализирует самые различные аспекты жизни и творчества поэта. Касаясь духовного плана его бытия, он особенно отмечает религиозные мотивы в поэтическом творчестве Пушкина. Франк пишет, в частности, что творческое вдохновение было для поэта «подлинным религиозным откровением: вдохновение определено тем, что “божественный глагол” касается “слуха чуткого” поэта. Именно поэтому “служенье муз не терпит суеты: прекрасное должно быть величаво”. Говоря о поэзии, Пушкин сплошь и рядом употребляет религиозные термины; в своем поэтическом завещании “Памятник” он говорит: “...велению Божию, о муза, будь послушна.” Более того, для него поэзия сама уже есть “молитва” (“мы рождены... для звуков сладких и молитв”). <...> Поэт, подобно пророку, знает лишь одну цель: исполниться волей Божией, “глаголом жечь сердца людей”» [10, с. 390, 391].

Примерно о том же говорил и С.Н. Булгаков в очерке «Жребий Пушкина». «Поэтическое служение, достойное своего жребия, – писал он, – есть священное и страшное служение: поэт в своей художественной правде есть свидетель горного мира, и в этом призвании он есть “сам свой высший суд”». Поэты «рождены для вдохновенья, для звуков сладких и молитв», и это вдохновение есть «признак Бога», «чистое упоение любви поэзии святой». Но оно знает и над собой еще более высший суд, пред которым склоняется: «велению Божию, о муза, будь послушна». Далее Булгаков излагает, в сущности, соловьевскую мысль: «Поэзия есть служение истине в красоте. <...> Поэт воспринимает мир как откровение красоты, в которой и чрез которую ему открывается, становится доступной и мудрость» [11, с. 279]. Булгаков склонен считать, что подобное служение поэта божественной мудрости и красоте есть не что иное, как «самосвидетельство софийности» его поэзии.

С.Н. Булгаков признавал, что Пушкин не отличался достаточно серьезной и ответственной личной церковностью, которая во многом оставалась «барски-поверхностной», свойственной особенностям сословия и эпохи. Но это не мешало Булгакову настаивать на глубокой внутренней религиозности поэта, пришедшей к нему в зрелые годы. Под конец жизни, отмечает Булгаков, в лирике Пуш-

кина появляются пессимистические мотивы, под влиянием которых он пишет известные строки «Пора, мой друг, пора! покоя сердце просит...». А в конце этого стихотворения делает приписку: «О, скоро ли перенесу я мои пенаты в деревню! Поля, сад, крестьяне, книги, труды поэтические, семья, любовь etc. Религия, смерть» [11, с. 294].

Смерть не страшила поэта, напротив, она привлекала его, говорила его сердцу «о тайнах вечности и гроба»:

Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья –
Бессмертья, может быть, залог! [2, т. 4, с. 326]

В физической смерти поэта наступило разрешение коллизии между душой и Духом, земной суетой и вечностью. Дух иссяк, реализовался, осуществился сполна. Телесное существование стало бессмысленным. Трагический финал прекратил «дольней лозы прозябанье». Но смерть оказалась бессильной перед Словом Пушкина. Об этом поэт пророчествовал в последний год своей жизни, уже в предчувствии скорого окончания земного пути:

Нет, весь я не умру – душа в заветной лире
Мой прах переживет... [2, т. 2, с. 385]

* * *

То обстоятельство, что проблема «двухпланности» бытия Пушкина вызвала оживленные толкования, говорит, видимо, о необычайно высоком к ней интересе. Естественно, что философы свое внимание уделяют главным образом духовно-творческой стороне пушкинского таланта, представители же запроса «толпы» сосредотачиваются на «похотях души». Это и объяснимо: поэтическое вдохновение таит в себе много такого, «что и не снилось нашим мудрецам» (В. Шекспир), чувственные же движения души поэта, тем более телесные позывы, по убеждению «человека массы», «те же самые, что у ничтожного забуддыги» (А. Мадорский).

Сочинение и издание книг, подобных «Сатанинским зигзагам», сродни осквернению памятников и могил. Подобного толка «исследованиями» наполнены книги, фильмы, статьи не только о Пушкине, но и о Есенине, Маяковском, Высоцком... Как ни досадно это признавать, но подобная продукция находит спрос среди представителей так называемого массового сознания, или сознания толпы. Но, разумеется, не вся читательская публика спешит, по зову автора «Зигзагов», открывать «настоящего себя» во всем том, что содержится в подобных сочинениях, потому что гении рождаются не для того, чтобы становиться экспонатами патологических коллекций.

Явление гения – не в его тривиальных слабостях и недостатках, на которые способен всякий, а в его божественном даре – исключительном, неповторимом,

недостижимом для простых смертных. Именно эта сторона жизни, этот план бытия Пушкина никогда не перестанет удивлять и восхищать его благодарных потомков, тех, которые сохраняют за собой способность воспринимать высокие звуки божественной лиры.

Список литературы

1. Мадорский А. Сатанинские зигзаги Пушкина. М.: Поматур, 1998. 348 с.
2. Пушкин А.С. Собрание сочинений: в 10 т. М.: Худож. лит., 1974–1978.
3. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды: пер. с исп. М.: Изд-во «Весь Мир», 1997. С. 43–163.
4. Соловьёв В.С. Значение поэзии в стихотворениях Пушкина // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 316–370.
5. Вересаев В. В двух планах (о творчестве Пушкина) // Красная Новь. 1929. № 2. С. 200–221.
6. Струве П. Дух и слово Пушкина // Пушкин в русской философской критике: конец XIX – первая половина XX в. М.: Книга, 1990. С. 317–328.
7. Соловьёв В.С. Особое чествование Пушкина // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 300–310.
8. Соловьёв В.С. Судьба Пушкина // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 271–299.
9. Ильин И. Пророческое призвание Пушкина // Пушкин в русской философской критике: конец XIX – первая половина XX в. М.: Книга, 1990. С. 328–356.
10. Франк С. Религиозность Пушкина // Пушкин в русской философской критике: конец XIX – первая половина XX в. М.: Книга, 1990. С. 380–396.
11. Булгаков С. Жребий Пушкина // Пушкин в русской философской критике: конец XIX – первая половина XX в. М.: Книга, 1990. С. 27–294.

References

1. Madorskiy, A. *Sataninskie zigzagi Pushkina* [Satanic zigzags Pushkin]. Moscow: Pomatur, 1998, 348 p.
2. Pushkin, A.S. *Sobranie sochineniy v 10 t.* [Collected Works in 10 vol.]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1974–1978.
3. Ortega-i-Gasset, Kh. Vosstanie mass [Revolt of the Masses], in Ortega-i-Gasset, Kh. *Izbrannye trudy* [Selected works]. Moscow: Izdatel'stvo «Ves' Mir», 1997, pp. 43–163.
4. Solov'ev, V.S. Znachenie poezii v stikhotvoreniyakh Pushkina [The value of poetry in the poems of Pushkin], in Solov'ev, V.S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [The philosophy of art and literary criticism]. Moscow: Iskusstvo, 1991, pp. 316–370.
5. Veresaev, V. V dvukh planakh (o tvorchestve Pushkina) [In the two plans (On the work of Pushkin)], in *Krasnaya Nov'*, 1929, no. 2, pp. 200–221.
6. Struve, P. Dukh i slovo Pushkina [Spirit and the word], in *Pushkin v russkoy filosofskoy kritike: konets XIX – pervaya polovina XX v.* [Pushkin in Russian philosophical criticism: end of XIX–XX centuries the first half]. Moscow: Kniga, 1990, pp. 317–328.
7. Solov'ev, V.S. Osoboe chestvovanie Pushkina [A special celebration of Pushkin], in Solov'ev, V.S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [The philosophy of art and literary criticism]. Moscow: Iskusstvo, 1991, pp. 300–310.
8. Solov'ev, V.S. Sud'ba Pushkina [The fate of Pushkin], in Solov'ev, V.S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [The philosophy of art and literary criticism]. Moscow: Iskusstvo, 1991, pp. 271–299.
9. Il'in, I. Prorocheskoe prizvanie Pushkina [The prophetic vocation Pushkin], in *Pushkin v russkoy filosofskoy kritike: konets XIX – pervaya polovina XX v.* [Pushkin in Russian philosophical criticism: end of XIX–XX centuries the first half]. Moscow: Kniga, 1990, pp. 328–356.

10. Frank, S. Religioznost' Pushkina [Religiosity Pushkin], in *Pushkin v russkoy filosofskoy kritike: konets XIX – pervaya polovina XX v.* [Pushkin in Russian philosophical criticism: end of XIX–XX centuries the first half]. Moscow: Kniga, 1990, pp. 380–396.

11. Bulgakov, S. Zhrebiy Pushkina [The die Pushkin], in *Pushkin v russkoy filosofskoy kritike: konets XIX – pervaya polovina XX v.* [Pushkin in Russian philosophical criticism: end of XIX–XX centuries the first half]. Moscow: Kniga, 1990, pp. 27–294.

УДК 82:11(47:510)

ББК 83.0:87.3(2Рос:5Кит)

«ВЕЩЕСТВО ЖИЗНИ» АНДРЕЯ ПЛАТОНОВА И КАТЕГОРИЯ «ЦИ» В КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

К.А. БАРИШТ

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН
наб. Макарова, 4, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация
E-mail: konstantin_barsht@pushdom.ru

Дан сравнительный анализ философской категории «ци», традиционной для китайской философской культуры, и концепции «вещества существования» («вещества жизни»), определявшей сюжеты произведений Андрея Платонова, мировоззрение его героев-философов, обозначены черты их сходства. Предполагается, что эта тема имеет два аспекта, первый из которых связан с нахождением черт подобия между парадигмой «ци» и структурой художественного мира писателя, второй – с обнаружением текстов, описывающих параметры китайской философии в возможном круге чтения писателя. Выдвигается гипотеза о знакомстве А. Платонова с книгой Лао Цзы «Дао дэ цзин» («Тао-те-кинг, или Писание о нравственности»), изданной в русском переводе под редакцией Л.Н. Толстого в 1913 году, а также с монографией С. Георгиевского «Мифические воззрения и мифы китайцев» (СПб., 1892 г.). Рассматривается утверждение Платонова о том, что жизнь – это форма движения «сокровенного вещества», в то время как организм человека есть аккумулятор энергии, который способен принимать и передавать ее при контакте с другими телами. Также выдвигается гипотеза о том, что этот феномен обозначается в произведениях Платонова знаком «тепло», в соответствии с традиционной китайской философией, подобным образом ведет себя Ци как специфическое энергетическое состояние. Указывается, что персонажи Платонова развивают тезис о возвращении мертвого тела к жизни и движении по стреле времени в обратном направлении («Котлован», «Чевенгур»), что соответствует представлениям о «возвращении к жизни» в китайской мифологии. Делается предположение, что в рамках этой логики и с использованием приемов, напоминающих китайские обряды оживления умершего, описанные в книге Георгиевского, в романе «Чевенгур» предпринята попытка возвращения к жизни умершего мальчика; в обоих случаях тело умершего трактуется как часть вечно живой мировой материи, перешедшей в новое состояние, принципиально обратимое.

Ключевые слова: «вещество существования» А.П. Платонова, мировая энергия, сон и смерть, тепло, философская категория «ци», эфир, управление природой, даосизм, конфуцианство.

ANDREI PLATONOV'S «SUBSTANCE OF LIFE» AND THE CATEGORY «QI» IN THE CHINESE PHILOSOPHICAL TRADITION

K.A. BARSHT

The Institute of Russian Literature(The Pushkin House)Russian Academy of Sciences
4, Makarova emb., Saint-Petersburg, 199034, Russian Federation
E-mail: konstantin_barsht@pushdom.ru

In the article there is an analyzes of the similarities between «qi» as a traditional category of Chinese philosophical culture, and the concept of «substance of existence» («substances of life») governing the subjects of Andrei Platonov's works, and the worldview of his characters-philosophers. The theme has two aspects, the first one is associated with the presence of similarity between the paradigm of «qi» and the structure of the world, depicted by the writer in his novels, the second – with the discovery of the texts describing the parameters of Chinese philosophy in the possible writer's circle of readings. The author suggests that Platonov was reading the book by Lao Tzu «Tao te Ching, or writing about morality», published in Russian translation under the editorship of L. N. Tolstoy at 1913, as well as the monograph by S. Georgievsky «The Mythical beliefs and myths of the Chinese» (St. Petersburg, 1892). The article is discusses the idea developed in the works of Platonov's that a life is the motion form of «confidential substances», so the human body is an energy accumulator, which is able to take and pass it in contact with other bodies. It is assumed that this phenomenon is denoted in the works of Platonov with the sign «warmth»; according to traditional Chinese philosophy, Qi behaves in a similar way in the form of «heat», which also is not a simple heating of the body or an object to a certain temperature, but a specific energy state. There is speculation that Platonov's characters are developing the thesis on the return of a dead body to life and driving along the time arrow in the opposite direction («Pit», «Chevengur»), which is consistent with the concept of a «returning to life» in Chinese mythology. In the novel «Chevengur» there was an attempt to recreate the life a deceased boy within the logic and using techniques reminiscent of Chinese rites revive the dead, described in the book by S. Georgievsky; it that both events the body of the deceased is treated as part of the ever-living world matter, transformed to a new state, which is fundamentally reversible.

Key words: «substance of existence» by A.P. Platonov; world energy, sleeping and death, the heat, the philosophical category of «qi», aether, managing the laws of nature, Taoism, Confucianism.

В философии даосизма универсальная субстанция-энергия «ци» является центральной категорией, формирующей представление об онтологическом статусе Вселенной и месте в ней человека. На европейские языки это понятие принято переводить терминами «дух», «эфир», «жизненная сила»¹, в индийской традиции ему соответствует понятие «праны», в греческой – «пневма», к этому термину примыкают рассуждения Аристотеля о сущности и формальном осуществлении («энтелехии») материи². «Ци» действует как единый механизм формообразования во Вселенной, включая и образование звезд, и наполнение жизненной энергией человеческого тела с формированием личного «я» человека. Наличный набор форм, образующихся из ткани животворной энергии «ци», огра-

¹ См.: Кобзев А.И. Категории и основные понятия китайской философии и культуры // Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5 т. Т. 1. Философия. М., 2006. С. 15 [1].

² См.: Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 1. Сер. Философское наследие. М., 1976. С. 394–399 [2].

ничивается фактором «ли», налагающим условия действия «ци», из субстанции которого возникают тела и вещи. Согласно Чжан Цзаю (1020–1077), «ли» – это чистое пустое пространство без следов и форм, «ци» – субстанция, которая возбуждается, сгущается и формирует вещи. Чжу Си (1130–1200) по этому поводу писал, что «нет ли без ци и нет ци без ли». С другой стороны, согласно утверждению Чжу Си (1130–1200), выдающегося философа и комментатора канонических произведений Конфуция, «ци» первично: «Нет времени, когда бы не было ци. А раз ли вечно, абсурдно говорить, что оно имеет начало» [3, с. 318–319]. Если обратиться к русской философской традиции, то дихотомию «ци»/«ли» можно сравнить с подобного рода противопоставлением «вещь»/«пространство» в философии П.А. Флоренского³. Таким образом, согласно китайской традиции, «ци» есть универсальная мировая энергия, пронизывающая Вселенную, формообразующий источник всех вещей и тел, проявляет себя на уровне органов чувств как тепло (жара), ветер, влага (вода), почва и др.⁴

Подобного рода категория присутствует и в произведениях Андрея Платонова, где она именуется «веществом существования» или «веществом жизни»⁵. Существует мнение, что эта специфическая для китайской философии категория отсутствует в западной философской традиции⁶. Изучение физических характеристик мира, созданного в произведениях Платонова, показывает, однако, что как минимум одно нарушение этого заявленного правила налицо: во множестве произведений Платонова сходная категория оказалась фундаментальной основой строительства их сюжетов. И в «ци», и в платоновском «веществе существования» присутствуют качества, которые позволяют практически отождествить эти концепты: универсальность, тотальность, витальность, абсолютная пластичность и духовно-материальная субстанциональность, способность приносить и пользу и вред (в условиях нарушения гармонии между человеком и Вселенной).

Следует отметить, что традиционная китайская философия Дао в конце XIX – начале XX в. вызывала большой интерес в русском обществе, описывалась во множестве трудов синологов, культурологов и философов, как переводных, так и оригинальных. О природе действия этой «утонченной субстанции», заключающей в себе единство и противоположность «инь и янь, т. е. эфира», Платонов мог прочесть в книге известного русского сиолога С. Георгиевского, вышедшей в конце XIX века⁷. В книге детально освещается особенность структуры и внутренней сущности «ци», которая описывается словами «воздух», «ды-

³ См.: Флоренский П.А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. С. 137–140 [4].

⁴ См.: Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002. С. 307–315 [5]; Бу Цзиньчжи. Обзор древнекитайских наивно-материалистических учений о ци // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю цзикань (Сборник исследований по истории китайской философии). Вып. 2. Шанхай, 1982. С. 108–135 [6]; Гэ Жун-цзинь. Чжунго чжэсюэ фаньчю ши (История категорий китайской философии). Харбин, 1987. С. 7–38 [7].

⁵ См. об этом: Баршт К.А. Поэтика прозы Андрея Платонова. Изд. 2-е. СПб., 2005. С. 13–35 [8].

⁶ См.: Кобзев А.И. Категории и основные понятия китайской философии и культуры. С. 76.

⁷ См.: Георгиевский С. Мифические воззрения и мифы китайцев. СПб., 1892. С. 5–6 [9].

хание», «жизненная сила»; ее действие поясняется автором следующим образом: «Человек настолько живой (не умерший, не спящий, не усталый), насколько пронизан этой энергией “ци”», возникает ряд промежуточных состояний и лишь полное исчезновение в теле человека «ци» ведет к смерти: «жизнедеятельность прекращается, он принимает вид недвижимого трупа»⁸.

Согласно представлениям, господствующим в традиционной китайской философии, с которыми согласны герои-философы А. Платонова, мир есть единое живое целое, смерти как таковой нет, но есть лишь переходы частей вечно живой субстанции из одного состояния в другое, из одной формы в другую. Вера в круговорот материи в природе, в то, что все происходит из земли и уходит в землю, присущая религии даосизма, отменяет смерть: то, что было в мире вчера, становится материалом для строительства нового – это касается и всех живых существ, и минерального мира. Соглашаясь с такой постановкой вопроса, крестьяне в повести «Котлован» не боятся смерти и спокойно готовятся к ней, заготавливая гробы и планируя свой переход в иное состояние: «Не устерег двух гробов, – высказался Елисей. – Во что теперь сам ляжешь? – А я, Елисей Саввич, под кленом дубравным у себя на дворе, под могучее дерево лягу. Я уж там и ямку под корнем себе уготовил, умру – пойдет моя кровь соком по стволу, высоко взойдет! Иль, скажешь, моя кровь жидка стала, дереву не вкусна?» [10, с. 464].

На русский язык, как уже указывалось, «ци» переводилось, как правило, словом «эфир»; категория пронизывающего мироздание «эфира» имеет фундаментальное значение в философии Платонова, описанию попыток сознательного с ней взаимодействия со стороны человека посвящена его повесть «Эфирный тракт» (1928 г.)⁹ и ряд других произведений писателя. В статье «Свет и социализм» (1922 г.), написанной им еще в юности, Платонов утверждал, что Вселенная наполнена энергией жизни, это и есть «база мира», и что спасение человечества от всех бед заключается в правильном использовании этой энергии, разлитой в веществе Вселенной¹⁰. Онтология смыкается в этой статье с этикой, возникает требование отдать свою жизнь на энергетическое преобразование мира. Продолжая эту тему в «Чевенгуре» (1929 г.), Платонов описывает, как его герои формируют «плановую комиссию, чтобы она составила цифру и число всего прихода = расхода жизни = имущества до самого конца... <...> “Для сего организовать улан, в коем сосредоточить всю предпосылочную, согласовательную и регуляционно-сознательную работу, дабы из стихии какофонии капиталистического хозяйства получить гармонию симфонии объединенного высшего начала и рационального признака”» [13, с. 290]. Отголосок этой идеи мы встречаем также в романе «Счастливая Москва» (1936 г.): «На входной двери помещалась железная вывеска: Республиканский трест весов, гирь и мер длины – “Мерило труда”» [14, с. 54]. На пути к «высшей сфере» преображения мира Платонов обязывает общество воздержаться от «неэквивалентной затраты энергии»,

⁸ См.: Георгиевский С. Мифические воззрения и мифы китайцев. С. 75.

⁹ См.: Платонов А.П. Эфирный тракт // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 3. Эфирный тракт. Повести 1920-х – начала 1930-х гг. М., 2011. С. 8–94 [11].

¹⁰ См.: Платонов А. Сочинения. Т. 1. 1918–1927. Кн. 2. Статьи. М., 2004. С. 218–220 [12].

которую он считает преступлением против Космоса, законы которого отныне должны управлять каждым движением человека.

Не противореча пафосу героев-философов Платонова, даосская религия несет в себе дух науки, заключающийся в требовании сознательного управления природой¹¹, применимость энергии «ци» основана на активном волевом творческом начале. «Самодельные люди», герои-философы Платонова, пытаются преобразовывать Вселенную, начиная с Земли, конкретно – земли, осознавая саму свою активность как проявленную в них универсальную энергию Мироздания. Сформировав еще в юности идею о «ремонте Земли»¹², писатель на протяжении всей своей жизни не оставлял эту тему. Идея об энергетической подпитке Земли отразилась во многих его статьях и художественных произведениях, в частности в повестях «Первый Иван» (1930 г.) и «Родина электричества» (1926 г.), романах «Чевенгур» и «Ювенильное море» (1932 г.). Он писал: «Пока мы можем переводить только некоторые немногие формы энергии, до тех пор для нас энергия на земле – где есть, а где нет. Но люди живут по всей земле, и энергию нужно распределять почти равномерно тоже по всей земле» [12, с. 135]. Он считал задачей всего человечества освоить «универсальную и самую мощную энергию вселенной»¹³. Герой Платонова требует гармонического отношения жизненной энергии человека и энергии Космоса: «Нам надо слить труд с жизнью, а производственный процесс с физиологическими, нормальными функциями организма человека. Чтобы все это было одно» [12, с. 132].

Высшей добродетелью человека в этих условиях оказывается жертвенная, добровольная отдача своей личной энергии страдающему от нехватки энергии «веществу» Мироздания. В таком ракурсе Платонов рассматривал происходящие вокруг него социальные свершения, и Октябрьская революция была для него, в первую очередь, революцией нравственно-энергетической, направленной на установление гармоничных отношений между «веществом жизни» и телом человека: «Уповев... был неудержим в своей активности и ежедневно тратил свое тело для революции»¹⁴. Праведная задача, согласно этой логике, «прожить жизнь без остатка», вложив максимум накопленной и выработанной энергии в «вещество мироздания», которое и есть «вечный дом» человечества. Герои Платонова вырабатывают мистические ритуалы, помогающие получить возможность обладания энергией мироздания. Работа строителей «Котлована» лишь внешне представляет собой землеройные работы, а по сути – это сознательная попытка вложения личного бытийного капитала в будущий «девятый день» Истории человечества: «Пусть сейчас жизнь уходит ... ее можно организовать впрок»¹⁵. Как это можно сделать, иллюстрирует работа философов-землекопов: «истомленный Козлов сел на землю и рубил топором

¹¹ См.: Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. СПб., 1998. С. 23 [3].

¹² См.: Платонов А. Сочинения. Т. 1. 1918–1927. Кн. 2. Статьи. С. 25–26.

¹³ Там же. С. 217.

¹⁴ См.: Платонов А.П. Счастливая Москва // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 4. М., 2011. С. 323 [14].

¹⁵ См.: Платонов А.П. Котлован // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 3. Чевенгур. Котлован. М., 2011. С. 430–531 [10].

обнажившийся известняк ... спуская остатки своей теплой силы в камень, который он рассекал – камень нагревался, а Козлов постепенно холодел»¹⁶. Трактовка жертвенного перевода своей жизненной энергии в окружающее человека вещество заставляет признать соответствие этой конструкции этическим нормам даосизма.

Употребление слова «тепло» в роли обозначения самого очевидного явления универсальной мировой энергии – одна из характерных черт поэтического языка Платонова. В повести «Котлован» (1930 г.), рассказе «Мусорный ветер» (1934 г.), повести «Джан» (1934 г.) и многих других произведениях спасительное «тепло» связывается с положительной оценкой жизненной энергии человека и мира, в то время как на другом полюсе системы находятся равноудаленные от «тепла» «жар» и «холод», обозначающие гибельное и энергетически бесперспективное состояние того или иного существа или тела. Подобно тому, как в парадигме «ци» основной вид его проявления, тепло, может оказаться и спасительным и гибельным фактором, в произведениях Платонова гибельным может оказаться и переизбыток тепла, обращаясь в убивающую все живое «жару». В повести «Родина электричества» героя Чухняева «мучила задача борьбы с разрухой, и он, боясь за весь народ, тяжело переживал мутную жару того сухого лета»; «мутная жара» вступает здесь в синонимические отношения с «тленом и прахом»¹⁷. В рассказе «Мусорный ветер» подчеркнуты «потoki жары», «удушающий дух жары», идущий от больной Земли и обволакивающий главного героя¹⁸. Мотив жары «губительного июля» в «Чевенгуре» обозначает противоестественное состояние энергетического наполнения мира, чреватое катастрофой: «От зноя не только растения, но даже хаты и колья в плетнях быстро приходили в старость. Это заметил Саша еще в прошлое лето» [13, с. 37]. Жара как признак приближающейся гибели планеты встречает Чегатаев в «царстве смерти», на которое он набредает по дороге в Чимгай¹⁹. Характерный болезненный перегрев указывает на гибель живого существа, в таком ключе описывается смерть Копенкина («Чевенгур»), который «прогремел боевым голосом: – Нас ведь ожидают, товарищ Дванов! – И лег мертвым лицом вниз, а сам стал весь горячий»²⁰. Смерть связана с высвобождением из тела умирающего большого количества энергии «тепла», в «Счастливой Москве» об этом сказано в описании умирающего на операционном столе мальчика: «Жизнь сошла еще ниже, она тлела простой, темной теплотой в своем терпеливом ожидании. Самбикин чувствовал своими руками, как греется все более тело ребенка, и спешил» [14, с. 33]. Перегрев Земли в связи с гибелью живого в произведениях Платонова отмечен им также

¹⁶ См.: Платонов А.П. Котлован // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 3. Чевенгур. Котлован. С. 427.

¹⁷ См.: Платонов А.П. Родина электричества // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 4. Счастливая Москва. М., 2011. С. 526 [15].

¹⁸ См.: Платонов А.П. Мусорный ветер // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 4. Счастливая Москва. М., 2011. С. 273, 277 [16].

¹⁹ См.: Платонов А.П. Джан // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 4. Счастливая Москва. М., 2011. С. 157–158 [17].

²⁰ См.: Платонов А.П. Чевенгур // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 3. Чевенгур. Котлован. М., 2011. С. 407 [13].

и в личных записях 1931–1932 гг.: наступление сталинской эпохи охарактеризовано им как «великая жара мира»²¹.

Как и в доктрине «ци», в платоновской парадигме невозможно полностью уничтожить «тепло» жизни в силу того, что оно свойственно не биологическому, но онтологическому статусу «вещества». Поскольку жизненная энергия маркирована специфическим живым теплом, телесные соприкосновения героев произведений Платонова имеют смысл «обмена энергией». Воцев приходит в барак, где спят рабочие, и наблюдает «бессознательные человеческие лица», характерные для мертвых неестественные позы («спящий лежал замертво»), признаки не сна, но смерти («охладелые ноги беспомощно вытянулись», «никто не видел снов»), рабочие были «худы как умершие» и выглядели как скелеты, обтянутые «костями и кожей». От всей этой картины «Воцев почувствовал холод усталости»²². Строители Котлована стремятся ложиться как можно ближе и лицом друг к другу, люди укладываются в лоно «матери-сырой земли», располагаясь друг относительно друга особым, значимым образом, «Воцев почувствовал холод усталости и лег для тепла среди двух тел спящих мастеровых»²³. «Тепло» осмыслено у Платонова как атрибут вечности и самой жизни, а холод как проявление жалкой временности и смерти. Герои «Котлована» ищут и ценят тепло, прижимаются к теплым предметам и щедро делятся накопленной энергией друг с другом. Специфическое энергетическое «тепло», внебиологическая энергия его существования, уходит из человека под влиянием процессов, обозначаемых с помощью знаков «пустота» и «ветер». Это происходит и со строителями Котлована, которые борются с «холодом», и «глиной», и с Сашей Двановым, который, вернувшись после нищенства в городе, «лег на печку и не мог согреться – всю его теплоту из него выдули дорожные ветры»²⁴. Отвечая на вопрос, есть ли грань между живым и мертвым и если есть, то где она, герои «Котлована» формулируют мысль о том, что человек – живое временное существо, окруженное мертвым и пустынным пространством природы.

Специфическая мировая энергия существования, платоновское «тепло», уходит из человека под влиянием процессов, разлаживающих отношения гармонии между человеком и Вселенной; умирая, человек возвращает Мирозданию свою жизненную энергию: «Пуля вошла в глаз Гершановичу, и он замер; но еще долгое время тело его было теплым, медленно прощаясь с жизнью и отдавая обратно земле свое тепло» [19, с. 57]. В «Котловане» Чиклин отнимает Настю от тела мертвой матери со мотивировкой, «чтобы девочка не тратила свое тепло на остывающую мать»²⁵. В «Чевенгуре»: «Соня дала ему и вторую руку. – Ты так лучше поздоровеешь, – сказала она. – Ты холодный, а я горячая. Ты чувствуешь?» [13, 81]. Категория Даньтянь в даосской энергетической парадигме

²¹ См.: Платонов А. П. [Записи 1931–1932 гг.] // Записные книжки. Материалы к биографии. М., 2000. С. 94 [18].

²² См.: Платонов А.П. Котлован // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 3. С. 421.

²³ Там же.

²⁴ См.: Платонов А.П. Чевенгур // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 3. С. 33.

²⁵ См.: Платонов А.П. Котлован // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 3. С. 454.

представляет собой обоснование энергетического центра тела, являясь своего рода основным генератором и одновременно основным местом хранения энергии Ци, а также центром осознания; располагается зона в нижней части брюшной полости и имеет статус Второго Мозга. «Нижний Даньтянь» является окном к свободному, непрерывному притоку энергии. Заметим, что именно в этих частях человеческого тела ищет герой «Счастливой Москвы», хирург Самбинкин место расположения энергетического жизненного центра человека²⁶. Обмены живой энергией жизни («теплом»), которые регулярно практикуют герои «Котлована», указывают на такое же решение: «Настя легла в постель Сафронова, согрела ее и ушла спать на живот Чиклина»²⁷. Обоснование такому расположению души человека внизу живота, которое мы встречаем у Платонова, обнаруживается и в философии Дао.

Позитивная активность «вещества существования»/«ци» проявляется в создании состояния вещественно-энергетического равновесия, в котором при любых изменениях сохраняется устойчивость и гармония между отдельными частями целого. Герои-философы Платонова ведут себя как преданные слуги этой идеи, пытаясь своими действиями компенсировать диссонансы в вещественно-энергетической конструкции в окружающей их действительности. Ища места для ночлега, они заполняют своим телом ямки и углубления в земной поверхности: Вошев («Котлован») «забрел в пустырь и обнаружил теплую яму для ночлега»²⁸, подобным образом ведут себя персонажи «Счастливой Москвы»²⁹ и многих других произведений. Лихтенберг («Мусорный ветер»), ведомый гитлеровцами на казнь, и не думает о своей скорой смерти, тем более – не пытается ее избежать, однако по иным соображениям толкает офицера охраны в глубокую яму – «по детской привычке сунуть что-нибудь в пустое место»³⁰. Как «физик космических пространств», он убежден, что пустоты в окружающем веществе Мироздания требуют заполнения «веществом». В эпилоге рассказа он отрезает часть своей ноги, чтобы сварить суп и накормить им умирающую от голода женщину³¹, подобно подвигу самопожертвования, описанному в известной легенде о Бодхисаттве, который накормил своим телом истощенную от голода тигрицу. Различий между биологической и минеральной сферами для героев Платонова не существует, граница между ними размыта и несущественна.

Согласно одному из столпов неоконфуцианства, Чжу Си, вещество-энергия «ци» пронизывает всё сущее, обеспечивает телесность и способность тел людей и животных к самоорганизации, упадок «ци» приводит к затуханию активности и смерти. Подобного рода представления свойственны многим персонажам Платонова, на основе подобной концепции строятся сюжеты произведений писателя. Сон и явь, жизнь, усталость и смерть сосуществуют у Платонова и

²⁶ См.: Платонов А.П. Счастливая Москва // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 4. М., 2011. С. 61–62 [14].

²⁷ См.: Платонов А.П. Котлован // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 3. С. 469.

²⁸ См.: Платонов А.П. Котлован // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 3. С. 420.

²⁹ Там же. С. 197.

³⁰ См.: Платонов А.П. Мусорный ветер // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 4. С. 285.

³¹ Там же. С. 288.

не противопоставлены друг другу, линия, отделяющая жизнь от смерти, превращается в широкую полосу, на которой располагается бытийное пространство героев писателя³². Иногда колебания между этими состояниями происходят синхронно и одновременно в экзистенциальном состоянии двух или нескольких героев. Диалог между Настей и умирающей матерью («Котлован») характеризуется тем, что мать Насти и сама Настя находятся в зоне между жизнью и смертью, сном и явью: «Мама, ты жива еще или уже тебя нет? – спрашивала девочка в темноте.... А ты не заснешь и не уйдешь от меня? – спросила она у дочери» [10, с. 452]. Близость обеих к смерти подчеркивается тем, что «до Чиклина не доходило даже их дыхания»³³. В подобное состояние сна-смерти впадают многие героини писателя – Комягин в «Счастливой Москве», героини «Чевенгура», «Котлована», «Джана», других произведений.

Как и в парадигме «ци», у Платонова живой человек отличается от мертвого лишь наличием и качеством животворного «тепла», с которым человек может добровольно расстаться, как вышеупомянутый землекоп Козлов, или которое можно насильно отобрать у человека. Почти все диалоги персонажей «Котлована» сводятся к этой теме: «Она уже мертвая! – удивился Прушевский. – Ну и что же? – сказал Чиклин. – Каждый человек мертвый бывает, если его замучивают» [10, с. 458]. Разрушенное потоком жестокого насилия «колхозное братство» в «Котловане» неудержимо мертвеет, теряя энергию «тепла», и в конце концов люди доходят до состояния потери энергетики внутреннего «я», сохраняя при этом способность к движению. В повести описывается пароксизмальный танец, который исполняют колхозники, этот танец продолжается безостановочно несколько суток: «снег под ними исчез, а сырая земля высохла»³⁴, и остановить танцующих оказывается невозможно, мировая энергия потеряла свои границы применения, дала сбой как заезженная грампластинка: «Елисей ... топтался дальше и не моргал остывшими глазами»; Чиклин с трудом подыскивает способ остановить этот «танец», он обхватывает его руками и валит на землю: «Елисей повалился на него, невольный и обмерший»³⁵. На грани смерти, в полуобморочном состоянии много дней находятся и другие «колхозники»: «мужик лежал в пустом гробу и при любом шуме закрывал глаза, как скончавшийся. Над головой полуусопшего уже несколько недель горела лампада»³⁶.

Согласно представлениям, лежащим в основании философии Дао, человек, проникающий в суть вещей, должен избегать социальных связей и пытаться найти прямой контакт с мирозданием, уравнивая жизнь и смерть, а свое «я» – с чужим «я» в этой новой перспективе: «Это тоже форма “ухода” <...> из “нашего” мира в другой»³⁷. Любое тело, согласно этим представлениям, имеет двойную природу, являя собой соединение видимого и невидимого, материального и эфирного, от-

³² См.: Баршт К.А. Поэтика прозы Андрея Платонова. С. 254–273.

³³ См.: Платонов А.П. Котлован // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 3. С. 453.

³⁴ См.: Платонов А.П. Котлован // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 3. С. 510.

³⁵ Там же. С. 109.

³⁶ Там же. С. 487.

³⁷ См.: Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. С. 87–88.

сюда сон, смерть и обморок являются разными вариантами взаимодействий этих двух начал. Об этом говорится в имевшей большую популярность в начале XX века книге Вильгельма Грубе «Духовная культура Китая. Литература, религия, культ»³⁸. Согласно Георгиевскому, китайская философия усматривает в смерти человека лишь последнюю из многих других стадий исчезновения в нем жизни: «Глагол “умереть” может в китайском языке описательно выражаться словами дзин-мэй, т.е. “спокойно спать”, а понятие “смерть” – словами чап-цип, т.е. “долгий сон”»³⁹. Подобным образом герой-философ платоновских произведений имеет плавный переход от жизни к смерти, «то ли он утомился или же умирал по мелким частям на ходу жизни»⁴⁰. Платонов подошел к этому вопросу со стороны марксистского материализма, подвергнув его жесткой ревизии и трактуя его в свете научно-технической революции конца XIX – начала XX в. Не сознающее себя «вещество мироздания» в период энергетического апокалипсиса (таково обычное состояние Мироздания в сюжетах Платонова 1920–1930-х гг.) впадает в оцепенение, поддается холоду, пустеет и одновременно наливается тяжестью; сознающее себя «вещество», представленное человечеством, испытывает приступы невероятной, ни с чем не сравнимой «усталости». Таков один из наиболее устойчивых мотивов творчества Платонова («Мусорный ветер», «Котлован», «Джан» и др.).

В «Сокровенном человеке» такое состояние отпадения от мировой гармонии испытывает Пухов, прибывая в командировку в Царицын, где он ощущает «свою усталую, сырую кровь»⁴¹. Эта усталость, энергетическая опустошенность, заставляет платоновского героя впадать временами в забытие – в нечто вроде летаргического сна. В «Мусорном ветре» это специфическое «утомление» оказывается амбивалентным знаком энергетического кризиса, и звуки колоколов говорят Лихтенбергу об этом же: «Томись-томись-томись»⁴². Лихтенберг, слушая этот звук, думает о том, что истощение и утомление Земли уже дошло до ощутимого замедления в течение времени и сворачивания пространства: «призыв к томлению, к замедлению, к уничтожению жизни все более усиливался»⁴³. Работы, связанные с грубым насилием над природой в «Епифанских шлюзах», приводят главного героя повести Бертрама Перри к тому, что он «мертвеет», погружаясь в странный сон-обморок: «Перри замер в нечаянном, но глубоком и свежем сне»⁴⁴. Подобного рода падение энергетического потенциала «вещества жизни» приводит в состояние полужизни-полусмерти Альберта Лихтенберга («Мусорный ветер»). Писатель несколькими деталями маркирует состояние максимально близкого к смерти человека, чудом сохраняющего маленькие ис-

³⁸ См.: Грубе В. Духовная культура Китая. Литература, религия, культ / пер. с нем. П.О. Эфрусии. СПб., 1912. С. 172 [21].

³⁹ См.: Георгиевский С. Мифические воззрения и мифы китайцев. СПб., 1892. С. 73–74 [9].

⁴⁰ См.: Платонов А.П. Котлован // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 3. С. 463.

⁴¹ См.: Платонов А.П. Сокровенный человек // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 2. Эфирный тракт. Повести 1920-х – начала 1930-х гг. М., 2011. С. 207 [22].

⁴² См.: Платонов А.П. Мусорный ветер // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 4. С. 273.

⁴³ Там же.

⁴⁴ См.: Платонов А.П. Епифанские шлюзы // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 2. Эфирный тракт. Повести 1920-х – начала 1930-х гг. М., 2011. С. 121 [23].

кры жизни: «его глаза остановились – выгоревшие насквозь, глядящие неподвижно, как в слепоте. Он не мог сразу вспомнить, что он существует и что ему надо продолжать жить дальше»⁴⁵. Выздоровливающий (побывавший на дальнем конце линии “жизнь-смерть”) Дванов вступает в очень показательный диалог с соседской девочкой: «– Ты не умер? – спросила она. – Нет, – сказал ей Александр. – А ты тоже жива? – Я тоже жива. Мы с тобой будем вместе жить. Тебе хорошо теперь? – Хорошо. А тебе? – Мне тоже хорошо. А отчего ты такой худой? Это в тебе смерть была, а ты ее не пустил?» [13, с. 80].

Жизнь есть умирание, говорят китайские философы, «Шэнь» (в европейской системе аналогом считается душа человека) – неистребимая духовная энергия, существующая в человеке, которая составляет «стержень» человеческой личности и не исчезает после смерти человека. Подобного рода идею о неуничтожимом духовном «я» можно обнаружить и у Платонова. Его герои многократно выражают уверенность в том, что человека убить «трудно», убитые подолгу не покидают жизнь. Так, в «Чевенгуре» смертельно раненый красноармеец просит Дванова: «Закрой мне зрение! ... и сжал зубы, чтобы закрыть глаза. Но глаза не закрывались, а выгорали и выцветали, превращаясь в мутный минерал ... природа возвратилась в человека после мешавшей ей встречной жизни, и красноармеец, чтобы не мучиться, приспособился к ней смертью» [13, с. 76]. Расстреляв «буржуев», чевенгурские большевики тщательно проверяют, удалось ли их убить, одновременно опасаясь, что они все равно живы и притворяются, «чтобы ночью уползти и продолжать жить»⁴⁶. Умерший человек в произведениях Платонова – это человек катастрофически «уставший», потерявший остатки своей жизненной энергии. Определить, где кончается эта «усталость» и начинается смерть, не всегда оказывается просто. В «Ювенильном море» читаем: «Вермо подошел со стороны и загляделся на покойницу. Смуглая девушка, наверно киргизка, лежала навзничь с постаревшим грустным лицом и открыла рот от последней слабости. Босталоева приподняла покрывало на покойнице и стала ощупывать своей рукой тело Айны, будто разыскивая следы смерти и тайное место гибели человека. Инженер так же близко наклонился над скончавшейся; он увидел опухшее от женственности тело, уже копившее запасы для будущего материнства, и терпеливые рабочие руки, без силы сложенные на животе; Вермо разглядел плотно рубашки, которое повсеместно выдавали ударницам, и почувствовал запах еще сохранившегося пота и прочих отходов уже умолкшей, трудной жизни; но смерти нигде не было заметно» [24, с. 366].

Состояние человека, потерявшего источник энергетической подпитки, многократно подчеркивается повествователем «Джана» в связи с тем же специфическим состоянием «сна-смерти», в которое впало население аула: «он видел, как она шевелится в привычном труде, и ему казалось, что она на самом деле спит и движется не в действительности, а в сновидении»⁴⁷. Согласно наблюдению Нур-Мухаммеда, другого персонажа «Джана», «здесь живых нет, есть не

⁴⁵ См.: Платонов А.П. Мусорный ветер // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 4. С. 272.

⁴⁶ См.: Платонов А.П. Чевенгур // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 3. С. 231.

⁴⁷ См.: Платонов А.П. Джан // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 4. С. 148.

умершие, доживающие свое время во сне ... и даже своего горя они уже не знают»⁴⁸. Пространство космического «вещества», из которого состоят душа и тело человека, обладает двумя корневыми свойствами: оно беспредельно и непреодолимо живо, пока существует (существование вне жизни, по Платонову, невозможно). Поэтому в жизни человека, дошедшего до самой крайней точки смертного «утомления», нет окончательной смерти, но есть дальнейший путь «вещества жизни» в нем в одном из двух направлений: в жизнь или в смерть. Смерть в мире Платонова – отодвигающаяся линия горизонта. Десятилетняя девочка Айдым («Джан»), заболев, «худела, молчала и направлялась в смерть»⁴⁹. Своими действиями человек выбирает одно из двух направлений, зная или не зная о способе выбора правильного пути или не в силах противостоять одному из них. Герои-философы Платонова (Чиклин, Чаготаев, Пухов и др.) имеют волевое и действенное направление «в жизнь», изо всех сил сопротивляясь дисгармонии энтропии; по противоположному пути, вопреки их воле или согласной с ней, идут Настя («Котлован»), Дванов («Чевенгур»), Лихтенберг («Мусорный ветер»).

Впервые этот мотив встречается в рассказе «Маркун», где сон был трактован как временное отключение человека от энергетики Вселенной. Состояние между жизнью и смертью, которое переживает умирающий мальчик в «Чевенгуре» – ни живой, ни мертвый, означает борьбу его сознания с биологией, тождественную борьбе строителей Котлована, переживающих принципиально то же самое состояние: «Это он сейчас у тебя живым был? На этой койке? – Тут. Он лежит у меня на коленях и дышит, а умереть не может...»⁵⁰. Жеев выдвигает здесь мотивировку гибели мальчика, который, по его мнению, как духовно совершенное существо реализовал свою свободу жить или не жить в рамках полноты беспредельного пространства и бесконечного (остановившегося) времени: «От этого он и умер, как прибыл в Чевенгур ... у нас ему стало свободно: что жизнь, что смерть»⁵¹. В «Чевенгуре» еще раз подчеркнут этот тезис о возможности совершения человеком «двухстороннего действия: он может жить и так, и обратно, и в обоих случаях остается цел»⁵².

По Платонову, человек может двигаться по линии жизнь/смерть в обоих направлениях, следовательно, возможно возвращение из смерти. В письме к Дванову, трактуя «коммунизм» в русле платоновской энергетической гармонии, фиксирующей победу над смертью, Копенкин пишет: «Дорогой товарищ и друг Саша! Здесь коммунизм, и обратно»⁵³. Движение «обратно» в поэтике Платоно-

⁴⁸ Там же. С. 156.

⁴⁹ Там же. С. 154.

⁵⁰ См.: Платонов А.П. Чевенгур // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 3. С. 310.

⁵¹ Там же. С. 311.

⁵² Там же. С. 92. Эта особенность главного героя «Чевенгура», человека двустороннего действия, способного переходить в иные состояния, жить одновременно в двух пространствах и возвращаться из смерти в жизнь, зафиксирована в его имени – «Дванов». В фамилии Дванова звучит также тема «второго дня» христианской истории человечества; на седьмой день Бог создал человека, сейчас длится «понедельник» мировой истории, в то время как в постапокалиптическое время, на следующий день мировой истории, будет жить Новый Адам. Таким образом, фамилия Дванова читается как «человек второго дня второй недели Творения».

⁵³ Там же. С. 210.

ва означает путь, противоположный относительно направления природного сползания жизни в смерть. Эту фразу из письма Копенкина к Дванову о «коммунизме и обратно» вспоминает Гопнер, когда пытается воскресить уснувшую рыбу, предписывая ей путь «обратно»: «Гопнер взял у пришедшего рыбу из рук и бросил ее в воду. – Может, отдышится! – объяснил он» [13, с. 234]. Необходимость присутствия Дванова как пророка, знающего дорогу «обратно», Гопнер подчеркивает в разговоре с Луем: «Наши товарищи говорили, что в Чевенгуре он немедленно необходим... – А что там за дело? Там товарищ Копенкин написал, что коммунизм и обратно» [13, с. 234]. Сам же Дванов переживает преодоление времени как событие личной жизни: «Этот огонь позволял иногда Дванову видеть оба пространства»⁵⁴. В записной книжке Платонова находится запись: «Череватов несколько раз умирал, но оживал»⁵⁵.

Известный китаист конца XIX в. С. Георгиевский пишет, что, согласно представлениям, принятым в китайской философской традиции, и после смерти человека его «можно привести к сознанию разными способами, скорее же всего громким произнесением его имени, ... отсюда такие обычаи китайцев, как “клик” (лишь только человек умрет, один из его родственников входит в комнату, где лежит усопший, и троекратно, называя его по имени, восклицает: “воротись” ... при некоторых условиях мертвецы могут и оживать» [9, с. 61]. В произведениях Платонова уход в смерть не необратим, и потому герои его произведений также временами пытаются воскресить умерших, опираясь на мысль об обратимости смерти. Мертвые – «люди особенные», подчеркивает Чиклин, и, увидев мертвого Сафронова, он обращается к нему как к живому, вызывая его к жизни по тому же рецепту: «Ты что, Сафронов, совсем улегся иль думаешь встать все-таки?»⁵⁶, после чего сам присоединяется к Сафронову, ложится рядом с ним, чтобы попытаться поделиться с ним своим теплом, понимаемым им как явление животворной силы бытия. Думая об ушедшем в степь Жееве, чевенгурцы предполагают два варианта его наличного состояния: 1) он «шагает обратно»; 2) «мертвым лежит до утра»⁵⁷. Свой вариант процедуры возвращения из смерти предлагает Чепурный, герой романа Платонова «Чевенгур»: «Чепурный поднял ребенка на руки, прижал его к себе и поставил между своих коленей, чтобы он находился на ногах, как жил». На вопрос убитой горем матери, зачем же он проделывает столь ужасные манипуляции с умершим ребенком, он с уверенностью отвечает: «Сейчас он вздохнет и глянет на нас»⁵⁸. Согласно мнению платоновского персонажа, большевикам в «Чевенгуре» удалось настолько удачно восстановить отношение между личной энергией человека и мировым «веществом существования», что смерть оказывается не у дел в этом мире.

Перемещение отдельных фрагментов «сокровенного вещества», входящего в состав тел живых существа, обладают в произведениях Платонова фантасти-

⁵⁴ См.: Платонов А.П. Чевенгур // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 3. С. 152.

⁵⁵ См.: Платонов А.П. [Записи 1931–1932 гг.] // Записные книжки. Материалы к биографии. С. 72.

⁵⁶ См.: Платонов А.П. Котлован // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 3. С. 474.

⁵⁷ Там же. С. 267.

⁵⁸ См.: Платонов А.П. Чевенгур // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 3. С. 305.

ческой степенью свободы: крыса, которая отъела кусок от ноги Лихтенберга, принимает в свое нутро не просто его плоть, но часть его бытия, при этом, даже мертвая, она оказывается хранилищем энергии, которую произвел своим телом Лихтенберг из содержимого помойной ямы, куда его бросили фашисты. Здесь сказана уверенность Платонова в том, что мертвое – это начальная точка раскачки той мировой синусоиды, которая сохранит эту энергию неуничтожимой: «теперь сила Лихтенберга хранилась в покойном животном»⁵⁹. Неслучайно эта сцена появилась в сюжете «Мусорного ветра» одной из первых. Этот же мотив встречаем в записной книжке Платонова: «Стратилат от удара почувствовал хрящ (кусочек мяса) во рту и от голода проглотил его – это было его личное, собственное мясо»⁶⁰.

Сохранение сухих костей умершего в рамках этой концепции также получает прямой смысл, так как, по данным С. Георгиевского, согласно с китайской мифологией, существует трава Бу-сы-чжи-цао, которая «имеет свойство ... воскращать мертвецов», а также трава цюань-у, которая «делает сухие кости способными оживать и облекаться плотью»⁶¹. Это заставляет нас вспомнить повесть «Котлован», где Настя в первоначальной версии этого произведения протирает принесенные Чиклиным кости своей умершей матери тряпочкой и складывает, поочередно целуя: «только слышно было, как Настя шевелила мертвыми костями»⁶². Умерший человек есть лишь перешедшая в новое состояние жизнь. Пухов («Сокровенный человек») критикует законы природы, не дающие ему возможности поговорить с умершей женой, в полной уверенности, что она никуда не делась. Платоновский герой-философ живет без страха за свою жизнь – такого же типа мировоззрение у Лихтенберга, который не боится умереть, и у Ядвиги Вотман, которая «уходила не в смерть, а в перевоплощение», «покидала жизнь, сохранив полностью свои силы»⁶³. Герой «Счастливой Москвы» Самбикин устанавливает, что «в момент смерти в теле человека открывается последний шлюз, не выясненный нами. За этим шлюзом, в каком-то темном ущелье организма, скупое и верно хранится последний заряд жизни. Ничто, кроме смерти, не открывает этого источника, этого резервуара – он запечатан наглухо до самой гибели... Но я найду эту цистерну бессмертия...» [14, с. 60].

Возможно, Андрей Платонов был знаком с книгой Лао Цзы «Дао дэ цзин, или Писание о нравственности»⁶⁴, которая вышла на русском языке под редакцией Л.Н. Толстого, работавшего над ней вместе с переводчиком, профессором Университета Киото Д.П. Конисси. Примечания написал С.Н. Дурылин. Переводчик вспоминает: «В ноябре 1895 г. Лев Николаевич Толстой услышал, что мною переводится известная книга „Тао-те-кинг“ Лао Си с китайского на русский язык и через Н.Я. Грота пригласил меня к себе. “Чтобы Россия имела луч-

⁵⁹ См.: Платонов А.П. Мусорный ветер // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 4. С. 281.

⁶⁰ См.: Платонов А. П. [Записи 1931–1932 гг.] // Записные книжки. Материалы к биографии. С. 110.

⁶¹ См.: Георгиевский С. Мифические воззрения и мифы китайцев. С. 61.

⁶² См.: Фрагменты чернового автографа повести «Котлован». Публикация Т.М. Вахитовой и Г.В. Филиппова // Творчество Андрея Платонова. СПб., 1995. С. 111 [20].

⁶³ См.: Платонов А.П. Мусорный ветер // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 4. С. 284.

⁶⁴ См.: Лао Си. Тао-те-кинг, или Писание о нравственности. М., 1913 [25].

ший перевод, – сказал он, – я готов помочь Вам в деле проверки точности перевода.” С великою радостью, конечно, я принял это любезное предложение Льва Николаевича»⁶⁵. В процессе редактирования Толстой сравнивал русский перевод с немецким и французским, уточняя понятия, работа шла четыре месяца. Среди идей, которые мог почерпнуть Платонов из этой книги и которые мы обнаруживаем в его произведениях, особое значение имеют следующие: прожить жизнь правильно, значит, прожить ее «для земли»⁶⁶; вещество, существовавшее раньше, чем земля и небо, самобытно и не знает предела; энергия Дао снабжает все существа силой и ведет их к совершенству; жизнь стремится к смерти и имеет на этом пути много ступеней; «достигший нравственного совершенства похож на младенца. Вредоносные насекомые не укусят его»⁶⁷. В связи с последним тезисом можно упомянуть повесть Платонова «Джан», в которой описывается такой уровень морально-энергетического состояния, при котором «комары теперь боялись людей и не приближались к ним»⁶⁸. И в других случаях платоновские герои легко меняют свою органическую природу в зависимости от уровня наличия в их телах мировой энергии.

Состояние слепоты, в которую впадают представители народа «джан», указывает на трагическое отсоединение от света, высшей формы энергии, известной человеку, источник которой ему неподвластен и ассоциируется с прямым действием энергетики Вселенной. Повествователь «Джана» указывает, что слепота Гюльчатай вызвана не каким-либо нарушением функции органов зрения, но именно тем, что в ее глазах «не осталось силы для зрения»⁶⁹. В силу резкого упадка мировой энергии, по телу Лихтенберга («Мусорный ветер») «пошла сплошная темная зараза, похожая на волчанку, а поверх ее выросла густая шерсть и все покрыла», общее катастрофическое нарастание энтропии привело к тому, что «его тело уже истрачено»⁷⁰. Мутацией своего тела Лихтенберг указывает направление, которое приняла разрушенная «мусорным ветром» энергетика «вещества жизни». Теряя свою функцию «мыслящего существа Вселенной», человек проделывает путь отрицательной реинкарнации: «Утром собака, как нищенка, испуганно пришла в помойное место. Лихтенберг сразу понял, увидев эту собаку, что она – бывший человек, доведенный горем и нуждою до бессмысленности животного» [16, с. 281].

Под девизом «жизнь ради земли» проходит путь героев-философов Платонова. Земля для них – живой пульсирующий «источник энергии», который еще не понят людьми⁷¹. В «Котловане» строители надеются на то, что истину им «земля покажет внизу»⁷², в «Усомнившемся Макаре» главный герой с той же целью спускается в недра Земли: «Ночью Макар полез в сухой заглохший колодец и

⁶⁵ См.: Лао Си. Тао-те-кинг, или Писание о нравственности. С. 3.

⁶⁶ Там же. С. 8.

⁶⁷ Там же. С. 17, 27, 30, 33.

⁶⁸ См.: Платонов А.П. Джан // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 4. С. 142.

⁶⁹ Там же. С. 148.

⁷⁰ См.: Платонов А.П. Мусорный ветер // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 4. С. 279–280.

⁷¹ См.: Платонов А. Сочинения. Т. 1. 1918–1927. Кн. 2. Статьи. С. 133.

⁷² См.: Платонов А.П. Котлован // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 3. С. 425.

прожил в нем сутки, ища железа под сырым песком»⁷³. Герой «Города Градова» выражает мысль о том, что все беды человечества из-за того, что люди «дюже землю налили»⁷⁴. Герои Платонова («Котлован», «Джан», «Мусорный ветер» и др.) – анахореты, уединяющиеся от суетного мира, чтобы сосредоточиться на главном в жизни – отношении к Космосу. Так, уходит с «производства» задумавшийся над смыслом своей жизни Воцев. Подобного рода «полная отрешенность» суть основной принцип цигуна, заключающегося в урегулировании духовного состояния человека. Это стабильное, успокоенное состояние духа, при котором человек игнорирует социальную жизнь как нечто второстепенное и находится в состоянии углубленного самосозерцания.

Согласно канону китайской философии, Ци, двигаясь по внутренностям человека, согревает органы, обретая форму «тепла», которое есть не простой нагрев тела или предмета до определенной температуры, но особо ценное энергетическое состояние. Такого рода «теплом», в рамках этико-энергетической конструкции, принятой в художественном мире Платонова, щедро делятся между собой персонажи его произведений. Поскольку жизнь – это форма движения «сокровенного вещества», Платонов трактовал организм как аккумулятор энергии, который способен заряжаться от других источников (других людей, Земли, Солнца), и может подзаряжать других по мере своих этических и энергетических возможностей. Как физик, Платонов объяснял происхождение электричества смещением положения частиц «вещества» в пространстве Континуума: «Изменение положения элементарной частицы материи в пространстве влечет за собой уменьшение или увеличение количества материи или оставляет его неизменным – отсюда и происхождение зарядов электричества и нейтронов». Отсюда вывод о перетекании энергии по принципу сообщающихся сосудов внутри абсолютного «вещества жизни»: «электричество есть отношение “убывающей” материи к “прибывающей”, “передача смещения соседу”»⁷⁵. Энергетический потенциал тела и в философии «ци», и в произведениях Платонова проявляется в «теплоте», «смещение с себя излишка потенциала» связано с превращением его «в другие формы энергии, теплоту и др.»⁷⁶. Из этих постулатов в сознании Платонова рождается новая космическая энергетика, которая «должна быть самостоятельной огромной наукой, объединяющей всю практику»⁷⁷.

Для Платонова его энергетическая концепция была не столько религиозно-философской доктриной, сколько проектом, требующим своего осуществления. В юности он требовал «ремонта Земли» для восстановления ее энергетического запаса, в более поздние годы, разочаровавшись в Советской власти, он описывал апокалипсис, в котором дуют «мусорные ветры», а люди проделыва-

⁷³ См.: Платонов А.П. Усомнившийся Макар // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 1. Усомнившийся Макар. Рассказы 1920-х годов. Стихотворения. М., 2011. С. 218 [26].

⁷⁴ См.: Платонов А.П. Горд Градов // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 2. Эфирный тракт. Повести 1920-х – начала 1930-х гг. М., 2011. С. 157 [27].

⁷⁵ См.: Платонов А.П. [Записи 1931–1932 гг.] // Записные книжки. Материалы к биографии. С. 236.

⁷⁶ Там же. С. 18.

⁷⁷ Там же. С. 21.

ют путь, обратный дарвиновскому, назад к животным. Во всех случаях опорная категория его философии («вещество существования»), концептуально близкая к категории «ци» в древнекитайской философии, была основой, на которой строился сюжет его произведений, в позитивном или негативном отношении к которой развивались судьбы его персонажей. В таких случаях, как наш, было бы слишком неосторожно говорить о «заимствовании» или даже о «прямом влиянии», хотя и отрицать возможность знакомства писателя с древнекитайской философией было бы неправильно. Остановимся на том, что Платонов создал свою концепцию «вещества существования», в которой причудливым образом переплелись, образуя органическое целое, даосская концепция «ци», материализм марксистско-ленинского толка, теория «эфира» и новейшие открытия в области физики (А. Эйнштейн, Г. Минковский, Д.К. Максвелл, Ф. Содди и др.). Наши краткими наблюдениями тема, конечно, не исчерпывается, требуя дальнейшего изучения.

Список литературы

1. Кобзев А.И. Категории и основные понятия китайской философии и культуры // Духовная культура Китая. Энциклопедия в пяти томах. Т. 1. Философия. М., 2006. С. 66–81.
2. Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения в 4 т. Сер. Философское наследие. Т. 1. М., 1976. С. 369–450.
3. Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. СПб., 1998. 375 с.
4. Флоренский П.А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. 324 с.
5. Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002. 608 с.
6. Бу Цзинь-чжи. Обзор древнекитайских наивно-материалистических учений о ци // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю цзикань (Сборник исследований по истории китайской философии). Вып. 2. Шанхай, 1982. С. 108–135.
7. Гэ Жун-цзинь. Чжунго чжэсюэ фаньчю ши (История категорий китайской философии). Харбин, 1987. 289 с.
8. Баршт К.А. Поэтика прозы Андрея Платонова. Изд. 2-е. СПб., 2005. 480 с.
9. Георгиевский С. Мифические воззрения и мифы китайцев. СПб., 1892. 117 с.
10. Платонов А.П. Котлован // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 3. Чевенгур. Котлован. М., 2011. С. 411–534.
11. Платонов А.П. Эфирный тракт // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 2. Эфирный тракт. Повести 1920-х – начала 1930-х гг. М., 2011. С. 8–94.
12. Платонов А. Электрификация // Платонов А. Сочинения. Т. 1. 1918–1927. Кн. 2. Статьи. М., 2004. С. 133–142.
13. Платонов А.П. Чевенгур // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 3. Чевенгур. Котлован. М., 2011. С. 9–410.
14. Платонов А.П. Счастливая Москва // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 4. М., 2011. С. 9–110.
15. Платонов А.П. Родина электричества // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 4. Счастливая Москва. М., 2011. С. 525–540.
16. Платонов А.П. Мусорный ветер // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 4. Счастливая Москва. М., 2011. С. 271–288.
17. Платонов А.П. Джан // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 4. Счастливая Москва. М., 2011. С. 111–236.
18. Платонов А.П. [Записи 1931–1932 гг.] // Записные книжки. Материалы к биографии. М., 2000. С. 94–117.

19. Платонов А.П. Седьмой человек // Платонов А. Собр. соч. в 3 т. Т. 3. М., 1985. С. 49–58.
20. Фрагменты черного автографа повести «Котлован». Публикация Т.М. Вахитовой и Г.В. Филиппова // Творчество Андрея Платонова. СПб., 1995. С. 91–111.
21. Грубе В. Духовная культура Китая. Литература, религия, культ / пер. с нем. П.О. Эфрусси. СПб., 1912. 238 с.
22. Платонов А.П. Сокровенный человек // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 2. Эфирный тракт. Повести 1920-х – начала 1930-х гг. М., 2011. С. 161–235.
23. Платонов А.П. Епифанские шлюзы // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 2. Эфирный тракт. Повести 1920-х – начала 1930-х гг. М., 2011. С. 95–128.
24. Платонов А.П. Ювенильное море // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 2. Эфирный тракт. Повести 1920-х – начала 1930-х гг. М., 2011. С. 351–432.
25. Лао Си. Тао-те-кинг, или Писание о нравственности. М., 1913. 72 с.
26. Платонов А.П. Усомнившийся Макар // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 1. Усомнившийся Макар. Рассказы 1920-х годов. Стихотворения. М., 2011. С. 216–234.
27. Платонов А.П. Город Градов // Платонов А.П. Собр. соч. Т. 2. Эфирный тракт. Повести 1920-х – начала 1930-х гг. М., 2011. С. 128–160.

References

1. Kobzev, A.I. Kategorii i osnovnye ponyatiya kitayskoy filosofii i kul'tury [перевод]. Dukhovnaya kul'tura Kitaya. Entsiklopediya v 5 t. T. 1. Filosofiya [перевод]. Moscow, 2006, pp. 66–81.
2. Aristotel'. O dushe [перевод], in Aristotel'. Sochineniya v 4 t., t. 1. Ser. Filosofskoe nasledie [перевод]. Moscow, 1976, pp. 369–450.
3. Fen, Yu-lan'. Kratkaya istoriya kitayskoy filosofii [перевод]. Saint-Petersburg, 1998. 375 p.
4. Florenskiy, P.A. Analiz prostranstvennosti i vremeni v khudozhestvenno-izobrazitel'nykh proizvedeniyakh [перевод]. Moscow, 1993. 324 p.
5. Kobzev, A.I. Filosofiya kitayskogo neokonfutsianstva [перевод]. Moscow, 2002. 608 p.
6. Bu, Tszin'-chzhi. Obzor drevnekitayskikh naivno-materialisticheskikh ucheniy o tsi [перевод], in Chzhungo chzhesyue shi yan'tszyu tszikan' (Sbornik issledovaniy po istorii kitayskoy filosofii). Vyp. 2 [перевод]. Shankhay, 1982, pp. 108–135.
7. Ge, Zhun-tszin'. Chzhungo chzhesyue fan'chou shi (Istoriya kategoriy kitayskoy filosofii) [перевод]. Kharbin, 1987. 289 p.
8. Barsht, K.A. Poetika prozy Andreya Platonova [перевод]. Saint-Petersburg, 2005. 480 p.
9. Georgievskiy, S. Mificheskie vozzreniya i mify kitaytsev [перевод]. Saint-Petersburg, 1892. 117 p.
10. Platonov, A.P. Kotlovan [перевод], in Platonov, A.P. Sobranie sochineniy. T. 3. Chevengur. Kotlovan [перевод]. Moscow, 2011, pp. 411–534.
11. Platonov, A.P. Efirnyy trakt [перевод], in Platonov, A.P. Sobranie sochineniy. T. 2. Efirnyy trakt. Povesti 1920-kh – nachala 1930-kh gg. [перевод]. Moscow, 2011, pp. 8–94.
12. Platonov, A. Elektrifikatsiya [перевод], in Platonov, A. Sochineniya. T. 1. 1918–1927. Kn. 2. Stat'i [перевод]. Moscow, 2004, pp. 133–142.
13. Platonov, A.P. Chevengur [перевод], in Platonov, A.P. Sobranie sochineniy. T. 3. Chevengur. Kotlovan [перевод]. Moscow, 2011, pp. 9–410.
14. Platonov, A.P. Schastlivaya Moskva [перевод], in Platonov, A.P. Sobranie sochineniy. T. 4 [перевод]. Moscow, 2011, pp. 9–110.
15. Platonov, A.P. Rodina elektrichestva [перевод], in Platonov, A.P. Sobranie sochineniy. T. 4. Schastlivaya Moskva [перевод]. Moscow, 2011, pp. 525–540.
16. Platonov, A.P. Musornyy veter [перевод], in Platonov, A.P. Sobranie sochineniy. T. 4. Schastlivaya Moskva [перевод]. Moscow, 2011, pp. 271–288.
17. Platonov, A.P. Dzhan [перевод], in Platonov, A.P. Sobranie sochineniy. T. 4. Schastlivaya Moskva [перевод]. Moscow, 2011, pp. 111–236.

18. Platonov, A.P. [Zapisi 1931–1932 gg.] [перевод], in *Zapisnye knizhki. Materialy k biografii* [перевод]. Moscow, 2000, pp. 94–117.
19. Platonov, A.P. *Sed'moy chelovek* [перевод], in *Platonov, A. Sobranie sochineniy. v 3 t. T. 3* [перевод]. Moscow, 1985, pp. 49–58.
20. *Fragmenty chernovogo avtografa povesti «Kotlovan»* [перевод], in *Tvorchestvo Andreya Platonova* [перевод]. Saint-Petersburg, 1995, pp. 91–111.
21. Grube, V. *Dukhovnaya kul'tura Kitaya. Literatura, religiya, kul't* [перевод]. Saint-Petersburg, 1912. 238 p.
22. Platonov, A.P. *Sokrovennyu chelovek* [перевод], in *Platonov, A.P. Sobranie sochineniy. T. 2. Efirnyy trakt. Povesti 1920-kh – nachala 1930-kh gg.* [перевод]. Moscow, 2011, pp. 161–235.
23. Platonov, A.P. *Epirfanskije shlyuzy* [перевод], in *Platonov, A.P. Sobranie sochineniy. T. 2. Efirnyy trakt. Povesti 1920-kh – nachala 1930-kh gg.* [перевод]. Moscow, 2011, pp. 95–128.
24. Platonov, A.P. *Yuvenil'noe more* [перевод], in *Platonov, A.P. Sobranie sochineniy. T. 2. Efirnyy trakt. Povesti 1920-kh – nachala 1930-kh gg.* [перевод]. Moscow, 2011, pp. 351–432.
25. Lao, Si. *Tao-te-king, ili Pisanie o npravstvennosti* [перевод]. Moscow, 1913. 72 p.
26. Platonov, A.P. *Usomnivshijsya Makar* [перевод], in *Platonov, A.P. Sobranie sochineniy. T. 1. Usomnivshijsya Makar. Rasskazy 1920-kh godov. Stikhotvoreniya* [перевод]. Moscow, 2011, pp. 216–234.
27. Platonov, A.P. *Gorod Gradov* [перевод], in *Platonov, A.P. Sobranie sochineniy. T. 2. Efirnyy trakt. Povesti 1920-kh – nachala 1930-kh gg.* [перевод]. Moscow, 2011, pp. 128–160.

МОНОГРАФИЯ В ЖУРНАЛЕ

УДК 27-9
ББК 86.37-3

И.И. ЕВЛАМПИЕВ

НЕИСКАЖЕННОЕ ХРИСТИАНСТВО И ЕГО ПЕРВОИСТОЧНИКИ***ГЛАВА 3. ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ФИЛИППА****3.1. Гордость быть христианином**

Евангелие от Филиппа совсем не похоже на евангелие в буквальном смысле этого слова: здесь нет рассказа о жизни и страстях Христа, также невозможно признать все формулируемые в тексте религиозные суждения принадлежащими самому Иисусу. Это сочинение больше похоже на философский трактат, дающий свободную интерпретацию христианского учения. Хотя, возможно, в его основе лежал какой-то древний текст, содержащий аутентичные высказывания Иисуса; не исключено, что он был связан с ап. Филиппом, благодаря чему это имя появилось в названии трактата.

Наиболее похожими на оригинальные высказывания Иисуса Христа являются самые загадочные тезисы, оставленные в тексте без разъяснения: «Господь сказал ученикам: ... войдите в дом Отца, не берите же ничего в доме Отца и не выносите наружу» (Филипп 18)¹; «Не пренебрегайте агнцем, ибо без него нельзя увидеть врата. Никто не сможет направиться к царю, будучи обнаженным» (27); «Те, которые заблуждаются, – те, которых породил Дух, и они заблуждаются из-за него. Поэтому одним и тем же Духом огонь зажигается и гаснет» (38); «Вера получает, любовь дает. Никто не сможет получить без веры, никто не сможет дать без любви. Поэтому, чтобы получить, мы верим, а чтобы воистину дать, (мы любим). Ибо, если некто дает без любви, нет ему пользы от того, что он дал» (45); «Сосуды стеклянные и сосуды глиняные появляются с помощью огня. Но сосуды стеклянные, если они разбиваются, создаются снова, ибо они появляются от дуновения. Сосуды же глиняные, если они разбиваются, уничтожаются, ибо появляются они без дуновения» (51); «Осел, ходя вокруг жернова, сделал сто миль, шагая, когда его отвязали, он находился все на том же месте. Есть люди, которые много ходят и никуда не продвигаются. Когда вечер

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01168; Санкт-Петербургский государственный университет). Начало публикации см. вып. 4(52).

¹ Здесь и далее текст Евангелия от Филиппа цитируется по изданию: Апокрифы древних христиан: исследования, тексты, комментарии / Акад. обществ. наук при ЦК КПСС; Ин-т науч. атеизма; под ред. А.Ф. Окулова и др.; пер. М.К. Трофимовой. М.: Мысль, 1989. С. 274–295. (Далее в тексте ссылки на это издание даны в круглых скобках с указанием номера стиха).

настал для них, они не увидели ни города, ни села, ни творения, ни природы, ни силы, ни ангела. Напрасно несчастные трудились (52); «Господь сказал: Блажен тот, кто существовал до того, как он появился. Ибо тот, кто существует, был и будет» (57); «Не бойся плоти и не люби ее. Если ты боишься ее, она будет господствовать над тобой. Если ты полюбишь ее, она поглотит тебя, она подавит тебя» (62); «Есть одни – и не желают, и не могут. Другие же, если желают, нет им пользы, ибо они не сделали. Ибо то, что они желают, делает их грешниками. Но нежелание, – справедливость скроет их обоих: и отсутствие желанья, и отсутствие дела» (64); «Те, кто облечутся совершенным светом, их не видят силы и не могут схватить их. Но облечутся светом в тайне, в соединении» (77); «Тот, кто раб против своей воли, – он сможет быть свободным. Но тот, кто стал свободным по милости своего господина и сам отдал себя в рабство, – он более не сможет быть свободным» (114); «Спросите нас о нем, ибо трудно его выпрямить. Как мы сможем выпрямить этого великого? Как он даст покой каждому?» (117).

Последнее высказывание особенно трудно для понимания и никак не связано с предшествующими и предыдущими фрагментами; единственный способ объяснить его присутствие в тексте – это признать, что оно было в исходном древнем собрании высказываний Иисуса, поэтому автору-составителю Евангелия от Филиппа невозможно было опустить его, несмотря даже на отсутствие в нем ясного смысла. Другие из приведенных высказываний могут быть каким-то образом интерпретированы, причем некоторые из них имеют параллели в Евангелии от Фомы и в Евангелии от Иоанна. Фрагмент (57) почти буквально повторяет высказывание (20) из Евангелия от Фомы: «Иисус сказал: Блажен тот, кто был до того, как возник». Фрагмент (62) отдаленно напоминает высказывание (116) из Евангелия от Фомы: «Иисус сказал: Горе той плоти, которая зависит от души; горе той душе, которая зависит от плоти». В одном месте Евангелия от Филиппа прямо цитируется известное высказывание Христа из Евангелия от Иоанна: «Логос сказал: Если вы познаете истину, истина сделает вас свободными» (Филипп 123). Как видим, здесь Христос назван Логосом, и это очень характерно для данного памятника, это определение используется здесь много раз. Совершенно очевидно, что Евангелие от Филиппа создавалось в то время, когда богословская концепция Христа-Логоса была уже вполне привычной. Впрочем, в тексте есть несколько фрагментов, напоминающих о классической форме евангелия, здесь Иисус Христос изображен в окружении своих учеников. Самые важные из этих фрагментов особенно подчеркивают роль Марии Магдалины, которая признается здесь любимой ученицей Иисуса. Поскольку это выглядит противоречащим всему тому, что мы узнаем об учениках Иисуса в канонических евангелиях, рассмотрим подробно эту тему.

Характерная черта Евангелия от Филиппа – это осознание резкого отличия христиан от евреев, от язычников и вообще от всех людей, не причастных христианству. Это свидетельствует о том, что евангелие было создано в то время, когда христианское движение уже оформилось и окрепло, в нем речь идет не столько о Христе и его жизни, сколько о той окончательной форме учения, которую оно приобрело по прошествии довольно большого времени после его смерти. Самое первое высказывание посвящено теме истинных людей, под которыми понима-

ются христиане: «Еврей создает еврея, и называют его так: прозелит. Но прозелит не создает прозелита: [люди истинные] таковы, каковы они [с самого начала], и они создают других, также людей [истинных]. Достаточно им появиться» (Филипп 1). Это высказывание заставляет поставить вопрос, который мы уже обсуждали в связи с Апокрифом Иоанна (раздел 2.3): является ли класс «избранных людей», достойных спасения, предопределенным от рождения или эти люди свободно выбирают свое предназначение и путь жизни? Кажется, что в приведенном высказывании речь идет именно о предопределении. Ведь выражение «еврей создает еврея» естественнее всего понимать как физическое рождение, и по аналогии то же самое утверждается по отношению к «людям истинным»: они таковы «с самого начала». Однако против такого понимания этого высказывания можно привести веские возражения. Во-первых, мы специально при цитировании данного фрагмента обозначили лакуны, которые в самом тексте не читаются, но были восстановлены издателями исходя из собственного понимания его смысла (ранее мы соответствующие обозначения опускали). В данном случае на это нужно указать, поскольку слова «с самого начала» отсутствуют в тексте и такое чтение предложено издателями; можно усомниться, что восстановление текста проведено правильно. Но даже если предположить, что чтение правильное, это все-равно не дает окончательного свидетельства в пользу того, что «истинные» люди являются таковыми *от рождения*. Ведь истинные люди – это люди *духовные*, поэтому создают они друг друга не физически, а духовно, т. е. через наставление и обучение, и их появление, о котором говорится в последнем предложении, – это результат *духовного обращения на путь истины*.

Такой смысл «избранности» подлинных христиан далее подтверждается многочисленными высказываниями. Уже в следующих фрагментах читаем: «Язычник не умирает, ибо он никогда не жил, чтобы он мог умереть. Тот, кто поверил в истину, начал жить, и он подвергается опасности умереть, ибо он живет. Со дня, когда пришел Христос, создан мир, украшены города, отброшено мертвое. Когда мы были евреями, мы были сиротами, у нас была только мать. Но когда мы стали христианами, у нас появились отец и мать» (4–6). Совершенно очевидно, что здесь имеется в виду радикальный перелом, произошедший в жизни всех людей, язычников и евреев, связанный с приходом Христа, который заставил всех изменить свою жизнь, встать на путь истинного спасения.

Об отличии избранных людей, «людей истинных», от всех остальных говорят приведенные выше фрагменты (51) и (52), в них опять есть некоторая неопределенность по поводу того, является ли избранность «людей истинных» делом свободного выбора или она определена от рождения. Но приведенное далее высказывание (114) уже однозначно говорит в пользу свободного выбора. В таком же смысле можно понять и следующее высказывание: «Не было также иудеев, происходивших от эллинов, пока существовал закон. И мы сами, мы произошли от иудеев, прежде чем стали христианами <далее текст испорчен и не поддается однозначному чтению – *И.Е.*>. Этот род истинным называется в мире» (102). Здесь уже не может быть сомнений в том, что «происхождение» «истинного рода» подразумевается в духовном смысле, поскольку невозможность происхождения иудеев от эллинов объясняется наличием иудейского закона, кото-

рый задает религиозную и духовную общности иудеев; точно так же и переход из иудеев в христиан можно понять в этом случае только в духовном, но не в физическом смысле.

В тексте Евангелия от Филиппа есть одно высказывание, которое на первый взгляд наиболее прямо свидетельствует о «родовой» определенности «людей истинных»: «Человек неба – многочисленнее его сыновья, чем у человека земли. Если сыновья Адама многочисленны, хотя они умирают, насколько более (числом) сыновья Человека Совершенного, те, которые не умирают, но рождаются постоянно» (Филипп 28). Однако внимательное прочтение этого фрагмента приводит к противоположному выводу. Обратим внимание на то, что здесь неявно присутствует рассмотренная в главе 2 древняя концепция происхождения человека, однако при этом она приведена в «усеченном» виде, не учитывает важные детали, присутствующие в подробной ее версии, изложенной в Апокрифе Иоанна. Ведь здесь «Человек неба», т. е. Первый Человек, созданный внутри Плеромы и являющийся бессмертным и совершенным, противопоставляется Адаму как «человеку земли». Но это полностью разрушает концепцию Апокрифа Иоанна, где самое главное – это сочетание в Адаме образа Небесного Человека и земного тела, созданного архонтами из несовершенного земного вещества. Ясно, что никакой земной человек не может считать себя происходящим непосредственно от Небесного Человека, мы все связаны с этим Небесным Человеком только через свое происхождение от Адама. Означает ли это, что автор или авторы Евангелия от Филиппа не знали Апокрифа Иоанна и изложенной там концепции происхождения человека? Это предположение выглядит абсолютно невероятным. Есть только одно естественное объяснение такому «небрежному» обращению с известной концепцией, составляющей неотъемлемую часть христианского мировоззрения: в Евангелии от Филиппа основные понятия этой концепции используются в сугубо *метафорическом* смысле, так что «Человек неба» и Адам как «человек земли» – это метафоры тех людей, которые либо глубоко приняли христианское благовестие и обратились на путь истины и спасения, либо отвернулись от этого пути и предпочли жить по законам «мира сего», в подчинении у его правителей, Демиурга-Ялдабаофа и архонтов. *Духовный* и *свободный* способ «порождения» истинных людей явно подчеркнут последней фразой о том, что они «рождаются постоянно». Безусловно, здесь имеется в виду духовное, а не физическое порождение, т. е. термин «рождение» берется в переносном, а не в буквальном смысле.

Таким образом, нет никаких оснований для утверждений о каком-то «расизме» гностического христианства, соответствующие обвинения основаны только на нежелании правильно понять главные принципы достаточно сложного учения первых христиан, а также на слишком доверчивом отношении читателей и исследователей к мнению ортодоксальных борцов с ересями, которые очень часто не излагали учение «гностиков», а возводили на них откровенную клевету.

Важное уточнение смысла «порождения» истинных людей, т. е. подлинных христиан, дают фрагменты (31) и (32), в которых поясняется тот духовный способ, которым одни истинные люди «рождают» других: «Все те, кто рождаются в мире, рождаются благодаря природе, и некоторые – благодаря Духу. Те,

кто порождаются благодаря ему... <часть текста утрачена – И.Е.> к человеку, ибо они питаются от обещания места наверху. Тот, кто питается из уст, и, если бы слово выходило оттуда, он стал бы питаться из уст и он стал бы совершенным. Ибо совершенные зачинают от поцелуя и рожают. Поэтому мы также целуем друг друга, зачиная от благодати, которая есть в нас, в одних и в других». Все это рассуждение является естественным развитием важного тезиса Иисуса из Евангелия от Иоанна: «...истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие. Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух. Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше. Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин. 3:5–8). Христос говорит о Духе как об объективной реальности, существующей в нашем мире и, вроде бы, независимой от человека, однако странно выглядит упоминание «голоса» Духа; непонятно, каким образом звучит этот голос и кто его источник. В Евангелии от Филиппа именно эта неясность получает уточнение: Дух говорит через людей, принявших его, он не независим от людей, а существует в них, через них действует в мире; его «голос» звучит из уст его носителей, и именно этим голосом они «зачинают» и «рождают» (в метафорическом смысле) новых духовных людей.

Эта мысль вполне согласуется и с важным местом в Апокрифе Иоанна. Когда Христос объясняет Иоанну, каким образом может спастись человек третьей «категории», в котором силен «дух обманчивый», но который все-таки не потерял окончательно путь истины, он говорит: «Эта душа должна следовать за другой, в которой есть Дух жизни. Она спасена через него» (Апокриф Ин. 27:16–20). Здесь также имеется в виду необходимость принять Дух жизни от другого человека, обладающего им; видимо, это принятие осуществляется через «голос» и «слово», т. е. через принятие духовного человека в качестве Учителя, подобного Иисусу.

Можно заметить важное различие между Евангелием от Иоанна и Евангелием от Филиппа в оценке количества духовных людей, людей истины, в мире. В Евангелии от Иоанна Иисус постоянно сетует на то, что даже его ученики не понимают его и не следуют за ним, т. е. не являются духовными людьми, не совершили «рождение свыше». Только сам Христос предстает таким человеком, пребывающим в трагическом одиночестве. Голгофа в определенном смысле выступает символом этого одиночества и непонимания. Парадоксально, что и синоптические евангелия дают такой же точно образ *одинокого* пророка, которого не понимают его ближайшие ученики (и это частично объясняет его странную грубость по отношению к ним)².

В Евангелии от Филиппа мы видим совсем иную картину. Можно сказать, что здесь выражена гораздо более оптимистическая точка зрения на человека, чем в новозаветных евангелиях. Хотя Иисуса уже нет с людьми, его наследие было понято и принято ими, оно помогло объединиться тем, кто сумел «родиться свыше», кто стал духовными людьми, оно помогает присоединиться к этому духовному единству все новым и новым уверовавшим, встающим на путь спасения.

² См.: Мф. 17:17, Лк. 9:41; Мк. 8:33.

В некоторых высказываниях этого евангелия проступает очевидная гордость своей причастностью к избранным людям, к *истинным христианам*: «Благодаря Духу святому мы порождены. Но возрождены мы Христом в обоих. Мы помазаны в Духе. Когда мы родились, мы соединились» (Филипп 74). Здесь речь идет именно о том «рождении свыше», о котором говорил Христос в Евангелии от Иоанна. Это рождение соединило людей в их избранности; они понимают свое преемство от Христа и знают, как осуществляется присоединение к кругу избранных. Мы находим в тексте указание на систему таинств, причастие к которым необходимо для вхождения в христианскую общину: «Помазание выше крещения. Ибо благодаря помазанию мы были названы христианами, (а) не благодаря крещению. И Христос был (так) назван благодаря помазанию. Ибо Отец помазал Сына и Сын помазал апостолов, а апостолы помазали нас. Тот, кто помазан, обладает всем, он обладает воскресением, светом, крестом, Духом святым. Отец дал это ему в чертоге брачном; он получил (это)» (Филипп 5); «Чаша молитвы содержит вино, она содержит воду, служа символом крови, над которой совершают евхаристию. И она наполняется Духом святым. И она принадлежит полностью совершенному человеку. Когда мы выпьем это, мы получим совершенного человека» (Филипп 100).

В то же время истинные христиане, о которых повествует Евангелие от Филиппа, ясно осознают, что их религиозные представления резко отличаются от тех, которые оформились в ортодоксальную традицию, в нескольких местах угадывается достаточно явная полемика с этой традицией. Наиболее заметна она в высказывании, касающемся происхождения Иисуса Христа; здесь автор евангелия резко возражает против представления о непорочном зачатии: «Некоторые говорили, что Мария зачала от Духа святого. Они заблуждаются. Того, что они говорят, они не знают. Когда (бывало, чтобы) женщина зачала от женщины? Мария – дева, которую сила не осквернила. Она – великая анафема для иудеев – апостолов и (мужей) апостолических. Эта дева, которую сила не осквернила, – чиста, осквернились силы. И Господь не сказал бы: Отец мой, который на небесах, – если бы у него не было другого отца, но сказал бы просто: Отец мой» (17). В этом фрагменте важно отметить несколько моментов. Во-первых, он очевидно использует древнюю традицию понимания Бога-Отца и процесса порождения им божественного мира, изложенную в Апокрифе Иоанна; здесь Дух святой понимается как женское начало, т. е. как Первая мысль, как Проноя-Барбело. Во-вторых, и это самое главное, здесь Иисус признается *обычным человеком*, который имел земного отца и появился на свет обычным образом; тот факт, что он имел второго Отца на небесах, свидетельствует только о том, что он осуществил то «рождение свыше», к которому призывал всех людей. Также можно угадать в этом изложении упоминавшуюся выше концепцию, согласно которой в человека Иисуса снизошел Небесный Человек Христос и произошло это в акте крещения Иисуса Иоанном; это означает, что Иисус Христос как Богочеловек родился только в этот момент. Ведь даже ранние рукописи Евангелия от Луки передают слова Бога, прозвучавшие в момент крещения Иисуса на Иордане, в следующей форме: «Ты Сын Мой, сегодня Я родил тебя» (а не в канонической форме «Ты Сын Мой возлюбленный; в Тебе Мое благово-

ление!» (Лк. 3:22; Мк. 1:11)), т. е. эта гностическая концепция была отражена даже в первых версиях синоптических евангелий³. При этом не очень ясны высказывания о Марии как деве. Возможно, с помощью этого термина обозначается не «девственница», а «молодая женщина», как это имеет место в соответствующем месте Ветхого Завета, которое было неправильно понято ортодоксальными интерпретаторами, сочинившими историю о непорочном зачатии. В третьих, в середине фрагмента признается, что Мария – это «великая анафема» для апостолов, что можно понять как противопоставление позиции автора Евангелия от Филиппа тому, что утверждали апостолы, от которых автор дистанцируется, как от основателей ортодоксальной традиции. Хотя в данном случае присутствует определенная двусмысленность, если учесть, что в высказывании (95), процитированном выше, апостолы, наоборот, признаются законными преемниками Иисуса Христа, через которых все христиане получили его дары.

Проблема отношения гностического христианства к апостолам особенно интересна, она помогает яснее увидеть суть его противостояния ортодоксальной традиции. Как мы уже говорили, даже в синоптических евангелиях присутствует мотив непонимания апостолами Иисуса Христа. Однако на протяжении столетий интерпретаторы евангелий и богословы пытались преуменьшить смысл и значение этого непонимания и, наоборот, настаивали на том, что после смерти Христа все его ближайшие ученики стали ревностными проводниками его благой вести, которую они якобы абсолютно правильно поняли. При этом, конечно, из двенадцати учеников Иисуса только несколько признавались особенно значимыми и влиятельными и только про них сохранилась какая-то информация, позволяющая оценить их вклад в развитие христианской церкви и ее учения. О большей части апостолов мы ничего не знаем, кроме их имен.

3.2. Мария Магдалина и Иуда против Петра и Павла

В ортодоксальной традиции особенным уважением пользовались авторы евангелий – Матфей и Иоанн (хотя их авторство, как мы говорили, подвергается обоснованному сомнению), а также апостол Петр, который стал основателем христианской церкви. Не отрицалась в ортодоксальной традиции и первостепенная роль ап. Павла, хотя это, скорее всего, было обусловлено невозможностью принизить значение этой центральной фигуры раннего христианства; ведь наследие Павла доставляло бесконечные проблемы ортодоксальному богословию.

В гностической традиции акценты были расставлены совершенно по-другому. Только фигура Иоанна занимала столь же существенное или даже еще более важное место, поскольку авторство двух ключевых памятников по традиции приписывалось этому апостолу (что вряд ли было правдой) – Евангелия от Иоанна и Апокрифа Иоанна. Наследие ап. Павла гностическая традиция с гораздо большим правом, чем ортодоксальная, считала своим, об этом уже говорилось в главе 1. Известно, что именно на интерпретации Посланий ап. Павла

³ См.: Эрман Б. Искаженные слова Иисуса. Кто, когда и зачем правил Библию. М., 2009. С. 217–223.

(в их исходной неисказенной версии) основывался в разработке своего учения Маркион; затем это наследие использовали самые разные формы *павликианской* ереси. Кроме того, два важнейших христианских памятника, не признаваемых ортодоксией, носят имена апостолов Фомы (брата Иисуса) и Филиппа.

Однако наиболее сложная и интригующая история связана с именами Марии Магдалины и Иуды Искариота. Первостепенное значение этих учеников Христа следует уже из того, что два древних евангелия, вероятно созданных раньше их синоптических аналогов (в начале II в.), носят их имена – Евангелие от Марии и Евангелие Иуды. Весь комплекс сведений об этих учениках Иисуса Христа, который имеется в наши дни, заставляет полностью пересмотреть их оценку и признать их традиционные образы абсолютно ложными, нарочито искаженными в многовековой церковной традиции – именно для того, чтобы затемнить их значение в рамках подлинного, неисказенного христианства.

Особенно очевидно это в отношении Марии Магдалины, здесь самым важным источником является как раз Евангелие от Филиппа, где читаем: «София, которая называется бесплодной, – мать ангелов. И спутница [Сына – это Мария] Магдалина. [Господь любил Марию] более [всех] учеников, и он [часто] лобзал ее [уста]. Остальные [ученики, видя] его [любящим] Марию, сказали ему: Почему ты любишь ее более всех нас? Спаситель ответил им, он сказал им: Почему не люблю я вас, как ее?» (Филипп 55). Хотя текст сильно поврежден и можно усомниться в правильности восстановления лакун издателями, общий смысл понятен: Христос признает Марию своей любимой ученицей.

О том, что Мария Магдалина была любимой ученицей Христа, мы узнаем также из Евангелия от Марии. Сначала об этом говорит Петр: «Петр сказал Марии: «Сестра, ты знаешь, что Спаситель любил тебя больше, чем прочих женщин. Скажи нам слова Спасителя, которые ты вспоминаешь, которые знаешь ты, не мы, и которые мы и не слышали?» Мария ответила и сказала: «То, что сокрыто от вас, я возведу вам это»⁴. Далее мы узнаем, что воскресший Христос явился впервые именно Марии и открыл ей самые важные элементы своего учения. Когда она заканчивает рассказывать апостолам о том, что ей поведал Христос, между слушающими возникает спор о том, можно ли верить Марии. Андрей и Петр высказывают сомнение в правоте ее рассказа, но Левий, возражая им, напоминает, что Христос всегда считал Марию своей любимой ученицей. «Андрей же ответил и сказал братьям: «Скажите-ка, что вы можете сказать по поводу того, что она сказала. Что касается меня, я не верю, что Спаситель это сказал. Ведь эти учения суть иные мысли?» Петр ответил и сказал по поводу этих самых вещей. Он спросил их о Спасителе: «Разве говорил он с женщиной втайне от нас, неоткрыто? Должны мы обратиться и все слушать ее? Предпочел он ее более нас?» Тогда Мария расплакалась и сказала Петру: «Брат мой Петр, что же ты думаешь? Ты думаешь, что я сама это выдумала в моем уме или я лгу о Спасителе?» Левий ответил и сказал Петру: «Петр, ты вечно гневаешься. Теперь я вижу тебя состязающимся с женщиной как противники. Но если Спаситель счел ее достойной, кто же ты, что-

⁴ Евангелие от Марии // Апокрифы древних христиан: исследования, тексты, комментарии. С. 325–326 (пер. М.К. Трофимовой).

бы отвергнуть ее? Разумеется, Спаситель знал ее очень хорошо. Вот почему он любил ее больше нас. Лучше устыдимся! И облекшись совершенным человеком, удалимся, как он велел, и проповедем евангелие, не ставя другого предела, ни другого закона, кроме того, что сказал Спаситель»⁵.

Весьма большую роль Мария играет (наряду с Матфеем и Иудой) также в Беседе Спасителя – еще одном гностическом памятнике, имеющем форму евангелия, который некоторые исследователи считают созданным раньше синоптических евангелий⁶.

Интересно, что в процитированном фрагменте из Евангелия от Марии ап. Петр высказывает сомнение в искренности Марии, т. е. он, по существу, пытается принизить значение ее рассказа, ведь она говорит о том, что именно ей воскресший Христос открыл самые глубокие и таинственные стороны своего учения⁷. Неслучайность такого отношения главного апостола ортодоксальной традиции к Марии Магдалине, выступающей в качестве главной выразительницы первоначального, подлинного христианства, подтверждается в финальном фрагменте Евангелия от Фомы: «Симон Петр сказал им: Пусть Мария уйдет от нас, ибо женщины недостойны жизни. Иисус сказал: Смотрите, я направлю ее, дабы сделать ее мужчиной, чтобы она также стала духом живым, подобным вам, мужчинам. Ибо всякая женщина, которая станет мужчиной, войдет в царствие небесное» (Фома 118). Содержательную сторону суждения Иисуса мы рассмотрим ниже, а пока отметим достаточно резкое (если не грубое) отношение Петра к Марии, которое, видимо, имело место в реальности и которое представляет собой важное свидетельство противостояния двух форм интерпретации учения Иисуса уже в среде его ближайших учеников.

Обращаясь к каноническим евангелиям и к каноническому образу Марии Магдалины, нужно прежде всего констатировать поразительные подмены и подтасовки, присутствующие в описаниях загадочной ученицы Христа; многое из того, что утверждается о ней, настолько не соответствует объективным данным, что заставляет признать имеющиеся искажения сознательными, произведенными в ортодоксальной традиции ради откровенной дискредитации важнейшего персонажа евангельской истории. Внимательно прочитав текст канони-

⁵ Евангелие от Марии // Апокрифы древних христиан: исследования, тексты, комментарии. С. 327–328.

⁶ См.: Koester H. Gnostic Writings as Witnesses for the Development of the Sayings Tradition // The Rediscovery of Gnosticism. Vol. I. The School of Valentinus. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Heaven, Connecticut, March 28–31, 1978. Leiden, Brill, 1980. P. 243–244.

⁷ Дошедший до нас неполный текст Евангелия от Марии является коптским переводом исходного греческого текста, однако в XX в. был найден небольшой фрагмент греческого варианта того же самого евангелия. Он явно передает более раннюю версию памятника, в этом раннем фрагменте из самого конца евангелия (см. приведенную цитату) *только Левий* (защищавший Марию от Петра) идет проповедовать людям истины, открытые Иисусом Марии, т. е. конфликт между Петром и Марией приобретает характер окончательного разрыва и касается самого принципиального момента — сущности учения Иисуса (см.: Эрман Б. Петр, Павел и Мария Магдалина. Последователи Иисуса в истории и легендах. М., 2009. С. 345, 373).

ческих евангелий, нетрудно сделать вывод, что до распятия и смерти Христа о Марии Магдалине говорится только один раз и только в одной евангелии – в Евангелии от Луки: «После сего Он проходил по городам и селениям, проповедуя и благовествуя Царствие Божие, и с Ним двенадцать, и некоторые женщины, которых Он исцелил от злых духов и болезней: Мария, называемая Магдалиною, из которой вышли семь бесов, и Иоанна, жена Хузы, домоправителя Иродова, и Сусанна, и многие другие, которые служили Ему именем своим» (Лк. 8:1–3). Ничего, кроме сообщения о том, что Мария Магдалина была исцелена Иисусом и из нее были изгнаны семь бесов, мы о ее жизни не знаем. Известный образ Марии как кающейся грешницы, даже проститутки, ничего общего не имеет с реальностью. Его нелепость следует из совершенно недвусмысленного упоминания в процитированном выше фрагменте из Евангелия от Луки того факта, что три женщины, следовавшие за Иисусом, «служили Ему именем своим», т. е. помогали ему материально. Это означает, что они принадлежали к состоятельному сословию, для представительниц которого занятие проституцией было немыслимо. Этот нарочито негативный образ появился тогда, когда к образу Марии Магдалины были присоединены истории еще двух женщин, упоминаемых в евангелиях, – грешницы, омывшей ноги Иисуса и помазавшей его миром (Лк. 7:37–38; в четвертом евангелии уточняется, что это Мария, сестра Лазаря, воскрешенного Иисусом: Ин. 11:2), и безымянной женщины, обвиненной в прелюбодеянии, которую Иисус спас от побития камнями (Ин. 8:3–11), причем достоверно известно, кто и когда впервые предложил «теорию» о том, что эти истории относятся к Марии Магдалине, – это папа Григорий Великий (540–604)⁸.

Не может быть сомнений в том, что «теория» Григория Великого имела весьма определенную цель; католической церкви крайне необходимо было сделать Марию Магдалину «закоренелой» грешницей, ведь это на многие столетия определило отношение к ней: конечно, она – преданная ученица Христа, но одновременно – особа, достойная только высокомерного сочувствия (за грехи и за раскаяние), а вовсе не того серьезного отношения, которое верующие оказывали *главным* ученикам Христа – Петру, Павлу, Иоанну, Матфею.

На деле же все свидетельствует в пользу того, что Мария Магдалина действительно была самой верной и самой глубокой ученицей Иисуса и именно ее он выделял из всех своих учеников, признавая, что только она во всей полноте понимает его учение. Свидетельство Евангелия от Филиппа в этом контексте имеет первостепенное значение, как единственное прямое доказательство этого важнейшего факта. Первостепенная роль Марии в двух других древних текстах из библиотеки Наг-Хаммади – в Евангелии от Марии и в Беседе Спасителя – дает дополнительное подтверждение утверждению о том, что она была главным персонажем всей земной истории Иисуса Христа.

Еще более веская особая роль Марии прописана в одном из самых известных и объемных гностических памятников – в трактате *Пистис София (Вера Премудрость)*, в русском переводе А. И. Еланской). Поскольку он является достаточно поздним сочинением (конец II в.), в нем отражено уже не реальное положение Марии

⁸ Там же. С. 270–271.

среди последователей Христа, а принятая в раннехристианских кругах легенда о ней. Поняв эту легенду, мы лучше поймем, почему папа Григорий Великий отважился на очевидное святотатство: «подменил» образованную интеллектуалку и возвышенную последовательницу Христа, глубоко воспринявшую самые сложные положения нового религиозного учения, примитивной грешницей, занимающейся постыдным занятием и достойной только презрительного сочувствия.

В Пистис Софии Христос подробно излагает гностическое представление о структуре мироздания, о судьбе человека в мире и о пути спасения; и на первом плане среди тех, к кому он обращается, находится Мария и Иоанн: «Но Мария Магдалина и Иоанн девственник будут выше всех Моих учеников»⁹. При этом Мария представлена как человек, который уже усвоил самые главные принципы Гнозиса, поэтому она уверенно дополняет рассказ Христа, демонстрируя свои знания. В одном месте трактата Христос обращается к Марии и просит ее рассказать, что она поняла из его учения: «Мариам <Мария> блаженная, та, которую Я исполню Таинствами всеми, принадлежащими выси, говори откровенно, потому что ты – та, сердце которой устремлено к Царству небес более всех твоих братьев»¹⁰. После того, как Мария кратко рассказывает, что она поняла из учения Христа, он заключает: «Превосходно, Мария, ты блаженна более женщин всех, которые на земле, потому что ты станешь плеромой всех плером и свершением всех свершений»¹¹. Далее Христос говорит о Марии Магдалине, что она «чистая духовная Мария»¹², а также, что она «Мария блаженная, эта, которая унаследует все Царство света»¹³.

Интересно, что в Пистис Софии повторяется ситуация противостояния Петра и Марии Магдалины, при том что Петр в целом играет достаточно незначительную роль и редко появляется в тексте. В самом начале трактата он возмущается, что Мария оттесняет его и других учеников на второй план: «Мой Господь, мы не сможем (более) терпеть эту женщину, что она занимает наше место и не дала никому из нас говорить, но говорит много раз»¹⁴. Дальше сама Мария признается Христу, что боится Петра, поскольку знает о его ненависти к ней: «Мой Господь, мой ум разумен во всякое время, чтобы я выступала вперед всякий раз и излагала толкование слов, которые она <Пистис София> сказала, но я боюсь Петра, потому что он угрожает мне и ненавидит наш род»¹⁵. В конце трактата Петр снова не выдерживает и с раздражением требует, чтобы Мария отошла от Христа и дала и другим ученикам беседовать с ним: «Мой Господь, пусть женщины перестанут спрашивать, чтобы и мы тоже спрашивали»¹⁶.

⁹ См.: Вера Премудрость (Pistis Sophia) // Премудрость Иисуса Христа. Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками. С. 112 (пер. А.И. Еланской).

¹⁰ Там же. С. 19.

¹¹ Там же. С. 20.

¹² Там же. С. 99.

¹³ Там же. С. 63.

¹⁴ Там же. С. 33.

¹⁵ Там же. С. 82.

¹⁶ Там же. С. 175.

Таким образом, не вызывает никаких сомнений тот факт, что противостояние двух интерпретаций учения Иисуса Христа возникло еще внутри сообщества учеников Иисуса и особенно ясно обозначилось через противостояние Марии Магдалины и Петра. Но именно поэтому наступление ортодоксальной традиции на верных духовных наследников Иисуса непременно должно было сопровождаться дискредитацией Марии Магдалины; это и было проделано папой Григорием Великим. Откровенность подлога, который был совершен в отношении евангельских (!) текстов, наглядно свидетельствует о беспринципности, которую проявляли деятели церкви в борьбе со своими идейными противниками. Но одновременно это показывает и степень опасности, которую представляла Мария Магдалина для господства церкви: ее привлекательный и очень возвышенный образ нужно было любой ценой исказить и принизить, чтобы воспрепятствовать сохранению в последующих поколениях подлинного образа и подлинного учения самого Иисуса Христа. Но в конце концов, даже совершив грубую подмену, даже превратив Марию Магдалину в примитивную проститутку, церковь не смогла полностью стереть память о ее роли в христианстве. Восстановить ее подлинный образ и ее значение в формировании великого христианского учения еще предстоит будущим исследователям, но произойдет это только тогда, когда мы наконец признаем существующую историю раннего христианства полностью сфальсифицированной, ничего общего не имеющую с реальным ходом событий.

Хотя утверждения о том, что Мария была любимой ученицей Иисуса и именно ей он поведал самое главное из своего учения, содержатся только в апокрифических евангелиях, они выглядят вполне правдоподобно еще и потому, что имеют подтверждение в евангелиях, входящих в Новый Завет. Это подтверждение является косвенным, тем не менее при внимательном отношении оно ведет к чрезвычайно важным выводам, по сути переворачивающим наше понимание раннего христианства. Здесь нужно обратиться к самому главному эпизоду евангелий – к истории распятия, смерти и воскресения Иисуса Христа. Если о роли Марии Магдалины в земной истории Христа сказано только один раз в Евангелии от Луки, то о ее значении как человека, который первым принес весть о воскресении Иисуса, свидетельствуют три из четырех канонических евангелия. Здесь очевидным образом передано противостояние Марии *всем* ученикам Христа, ее *превосходство* над всеми учениками и проступает несомненная историческая истина, которую не удалось ни замолчать, ни исказить, как бы этого ни хотелось ортодоксальным идеологам.

Все четыре евангелия единодушны в том, что ученики-апостолы *покинули* Иисуса перед его распятием, его страдания на кресте и смерть наблюдали только несколько женщин, среди которых была Мария Магдалина – именно ее упоминают *все четыре евангелия*, хотя относительно других женщин информация различается. В Евангелии от Марка читаем самое подробное описание: «Были *тут* и женщины, которые смотрели издали: между ними была и Мария Магдалина, и Мария, мать Иакова меньшего и Иосии, и Саломия, которые и тогда, как Он был в Галилее, следовали за Ним и служили Ему, и другие многие, вместе с Ним пришедшие в Иерусалим» (Мк. 15:40–41). Очень похожее описание содер-

жится в Евангелии от Матфея: «Там были также и смотрели издали многие женщины, которые следовали за Иисусом из Галилеи, служа Ему; между ними были Мария Магдалина и Мария, мать Иакова и Иосии, и мать сыновей Зеведеевых» (Мф. 27:55–56). В Евангелии от Луки описание наиболее лаконично: «Все же, знавшие Его, и женщины, следовавшие за Ним из Галилеи, стояли вдали и смотрели на это» (Лк. 23:49). Здесь имя Марии Магдалины не приведено, но дана ссылка на женщин, «следовавших за Ним из Галилеи», эти женщины упомянуты в более раннем фрагменте того же евангелия (Лк. 8:1–3). Наконец, в Евангелии от Иоанна указывается, что только три женщины присутствовали при распятии: «При кресте Иисуса стояли Матерь Его и сестра Матери Его, Мария Клеопова, и Мария Магдалина» (Ин. 19:25).

Но еще более важно, что после погребения Иисуса именно *Мария Магдалина* приходит на третий день к его гробу и обнаруживает, что он пуст. Вновь особенно подробное описание в данном случае дает Евангелие от Марка: «По прошествии субботы Мария Магдалина и Мария Иаковлева и Саломия купили ароматы, чтобы идти помазать Его. И весьма рано, в первый день недели, приходят ко гробу, при восходе солнца, и говорят между собою: кто отвалит нам камень от двери гроба? И, взглянув, видят, что камень отвален; а он был весьма велик. И, войдя во гроб, увидели юношу, сидящего на правой стороне, облеченного в белую одежду; и ужаснулись. Он же говорит им: не ужасайтесь. Иисуса ищите Назарянина, распятого; Он воскрес, Его нет здесь. Вот место, где Он был положен. Но идите, скажите ученикам Его и Петру, что Он предвещает вам в Галилее; там Его увидите, как Он сказал вам. И, выйдя, побежали от гроба; их объял трепет и ужас, и никому ничего не сказали, потому что боялись. Воскреснув рано в первый день недели, *Иисус* явился сперва Марии Магдалине, из которой изгнал семь бесов» (Мк. 16:1–9). Затем описывается, как воскресший Христос является своим одиннадцати ученикам и заповедует им идти по миру и проповедовать «Евангелие всей твари» (Мк. 16:15).

Стихи 16:9–20 в этом евангелии (в том числе, стих о явлении Иисуса Марии Магдалине) большинством объективных исследователей признаются позднейшим добавлением (этого окончания нет в двух древнейших рукописях евангелия)¹⁷; если не учитывать этот текст, Мария Магдалина оказывается последним действующим лицом евангелия: оно заканчивается тем, что Мария видит пустой гробницу, в которую поместили тело Иисуса.

Свидетельство Евангелия от Матфея весьма близко к тексту Евангелия от Марка, только оно, в соответствии с общей тенденцией этого позднего евангелия, расцвечено сказочными (и совершенно недостоверными) деталями: «По прошествии же субботы, на рассвете первого дня недели, пришла Мария Магдалина и другая Мария посмотреть гроб. И вот, сделалось великое землетрясение, ибо Ангел Господень, сошедший с небес, приступив, отвалил камень от двери гроба и сидел на нем; вид его был, как молния, и одежда его бела, как снег; устраившись его, стерегущие пришли в трепет и стали, как мертвые; Ангел же, обратив речь к

¹⁷ См.: Эрман Б. Петр, Павел и Мария Магдалина. Последователи Иисуса в истории и легендах. С. 93–95; Эрман Б. Искаженные слова Иисуса. Кто, когда и зачем правил Библию. С. 98–102.

женщинам, сказал: не бойтесь, ибо знаю, что вы ищите Иисуса распятого; Его нет здесь – Он воскрес, как сказал. Подойдите, посмотрите место, где лежал Господь, и пойдите скорее, скажите ученикам Его, что Он воскрес из мертвых и предваряет вас в Галилее; там Его увидите. Вот, я сказал вам. И, выйдя поспешно из гроба, они со страхом и радостью великою побежали возвестить ученикам Его. Когда же шли они возвестить ученикам Его, и се Иисус встретил их и сказал: радуйтесь! И они, приступив, ухватились за ноги Его и поклонились Ему. Тогда говорит им Иисус: не бойтесь; пойдите, возвестите братьям Моим, чтобы шли в Галилею, и там они увидят Меня» (Мф. 28:1–10). Здесь Мария Магдалина не только первой узнает, что гроб пуст, но и первая встречает воскресшего Иисуса.

В Евангелии от Луки рассказана существенно иная история: «В первый же день недели, очень рано, неся приготовленные ароматы, пришли они <женщины> ко гробу, и вместе с ними некоторые другие; но нашли камень отваленным от гроба. И, войдя, не нашли тела Господа Иисуса. Когда же недоумевали они о сем, вдруг предстали перед ними два мужа в одеждах блистающих. И когда они были в страхе и наклонили лица *свои* к земле, сказали им: что вы ищите живого между мертвыми? Его нет здесь: Он воскрес; вспомните, как Он говорил вам, когда был еще в Галилее, сказывая, что Сыну Человеческому надлежит быть предану в руки человеков грешников, и быть распяту, и в третий день воскреснуть. И вспомнили они слова Его; и, возвратившись от гроба, возвестили все это одиннадцати и всем прочим. То были Магдалина Мария, и Иоанна, и Мария, *мать* Иакова, и другие с ними, которые сказали о сем Апостолам. И показались им слова их пустыми, и не поверили им. Но Петр, встав, побежал ко гробу и, наклонившись, увидел только пелены лежащие, и пошел назад, дивясь сам в себе происшедшему» (Лк. 24:1–12). Далее говорится о том, что воскресший Иисус явился двум ученикам, шедшим по дороге в Эммаус, но не был узнан ими, и только потом явился всем одиннадцати апостолам и был признан ими. Только в этом евангелии нет утверждения, что Мария Магдалина была первой, кто встретил воскресшего Иисуса.

Самое сложное и загадочное описание мы находим в Евангелии от Иоанна: «В первый же *день* недели Мария Магдалина приходит ко гробу рано, когда было еще темно, и видит, что камень отвален от гроба. Итак, бежит и приходит к Симону Петру и к другому ученику, которого любил Иисус, и говорит им: унесли Господа из гроба, и не знаем, где положили Его. Тотчас вышел Петр и другой ученик, и пошли ко гробу. Они побежали оба вместе; но другой ученик бежал скорее Петра, и пришел ко гробу первый. И, наклонившись, увидел лежащие пелены; но не вошел *во гроб*. Вслед за ним приходит Симон Петр, и входит во гроб, и видит одни пелены лежащие, и плат, который был на главе Его, не с пеленами лежащий, но особо свитый на другом месте. Тогда вошел и другой ученик, прежде пришедший ко гробу, и увидел, и уверовал. Ибо они еще не знали из Писания, что Ему надлежало воскреснуть из мертвых. Итак ученики опять возвратились к себе. А Мария стояла у гроба и плакала. И, когда плакала, наклонилась во гроб, и видит двух Ангелов, в белом *одеянии* сидящих, одного у главы и другого у ног, где лежало тело Иисуса. И они говорят ей: жена! что ты плачешь? Говорит им: унесли Господа моего, и не знаю, где положили Его. Сказав сие, обратилась назад и увидела Иисуса стоящего; но не узнала, что это Иисус. Иисус

говорит ей: жена! что ты плачешь? кого ищешь? Она, думая, что это садовник, говорит Ему: господин! если ты вынес Его, скажи мне, где ты положил Его, и я возьму Его. Иисус говорит ей: Мария! Она, обратившись, говорит Ему: Раввунни! – что значит: Учитель! Иисус говорит ей: не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему; а иди к братьям Моим и скажи им: восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему. Мария Магдалина идет и возвещает ученикам, *что* видела Господа и *что* Он это сказал ей» (Ин. 20:1–18).

Любой человек, прочитавший это описание, почувствует в нем какую-то несуразность; при более внимательном рассмотрении можно заметить, что в этом фрагменте явно присутствует редакторская вставка, сделанная с целью приуменьшить значение Марии Магдалины в самом главном элементе христианской религии – в признании воскресения Христа. Нетрудно видеть, что в трех синоптических евангелиях последовательность событий, при всех разночтениях в деталях, примерно одинакова: Мария Магдалина вместе с другими женщинами приходит к гробнице Иисуса и находит ее пустой, причем сразу же они получают от ангела (или двух ангелов в образе мужей в Евангелии от Луки) объяснение этого события – Иисус воскрес. В Евангелии от Иоанна эта цельная история разрывается на две части и в середине изображено, как Мария Магдалина бежит к ученикам Иисуса (Петру и Иоанну) сообщить о том, что она обнаружила гроб пустым. Ученики приходят к гробнице и удостоверяют этот факт, причем нам зачем-то скрупулезно сообщают, что первым добежал до гробницы Иоанн («другой ученик»), и только потом – Петр, но внутрь гробницы первым вошел Петр, и только потом – Иоанн. Но самое странное, что затем ученики возвращаются назад, словно потеряв интерес к пустому гробу Христа, и история продолжается без их участия. Теперь оказывается, что у гроба стоит и плачет Мария, хотя раньше нам не сообщалось, что она вместе с Петром и Иоанном вернулась к месту захоронения Иисуса. Когда она заглядывает внутрь гробницы, она, в отличие от апостолов, которые видели только пелены Иисуса, видит двух ангелов, которые сообщают ей о воскресении ее Учителя. А затем и он сам является перед ней.

Все несообразности рассматриваемого фрагмента получают объяснение, если предположить, что история явления двух апостолов к пустому гробу – от слов «Итак, бежит и приходит к Симону Петру и к другому ученику...» до слов «Итак ученики опять возвратились к себе» – является поздней вставкой; ее устранение делает повествование гораздо более логичным и, что самое наглядное, совпадающим по структуре с соответствующими описаниями синоптических евангелий. Некоторая проблема возникает только с Евангелием от Луки, где в конце описания истории воскресения Петр после сообщения Марии, как в Евангелии от Иоанна, бежит к гробу и убеждается, что он пуст. Однако здесь это происходит после завершения рассказа о Марии Магдалине, после того, как Мария узнала от мужей-ангелов о воскресении Христа; поэтому, даже если это позднейшая добавка (что весьма вероятно), она не нарушает цельности всего рассказа.

Предположение о наличии вставки, повествующей о том, как два апостола убедились в исчезновении тела Христа, удовлетворительное с текстологической точки зрения, не вполне удовлетворительно с точки зрения содержания соответствующего фрагмента Евангелия от Иоанна. Вставка сделана, конечно же,

для того, чтобы повысить роль апостолов, которые совместно с Марией Магдалиной обнаруживают исчезновение тела Христа. Но ведь важно не само исчезновение тела, а факт воскресения, ученики же поспешно уходят от пустого гроба, и воскресший Иисус вновь, как и в других евангелиях, является одной Марии Магдалине! Такая очевидная непоследовательность редакторской правки – явно направленной на придание большего значения двум апостолам и одновременно не доходящей до того, чтобы приписать им первую встречу с воскресшим Иисусом – может иметь только одно естественное объяснение. Видимо, тот факт, что именно Мария Магдалина первая встретила воскресшего Учителя и говорила с ним, был настолько известен в кругу первых христиан и настолько бесспорен, что при всем их желании ортодоксальные редакторы евангелий не могли «исправить» его в пользу других учеников Христа.

Впрочем, явные нестыковки в тексте рассматриваемого фрагмента из Евангелия от Иоанна могут иметь еще одну причину, помимо отмеченной. Одна из загадок евангелия связана с фрагментами, в которых говорится о «любимом ученике» Иисуса Христа. Дело в том, что упоминаемый в евангелии «любимый ученик» Иисуса (иногда он назван «другим учеником») нигде не назван по имени, хотя в заключительной (21-й) главе он обозначен как автор евангелия. В церковной традиции считается, что этим любимым учеником является апостол Иоанн, причем тот факт, что он не назван по имени, признается веским свидетельством его авторства; действительно, описывая жизнь Иисуса, Иоанну в силу его природной скромности было трудно вести повествование от своего имени или даже просто упоминать его, поэтому он якобы использует такой косвенный оборот для рассказа о себе самом (хотя трудно признать скромным человека, который постоянно выделяет себя как «любимого ученика»).

Однако, как уже говорилось выше (см. главу 1), современные исследователи практически единодушны во мнении, что апостол Иоанн не мог быть автором самого сложного и философски нагруженного текста Нового Завета. Поэтому возникло предположение, что под «любимым учеником» нужно понимать кого-то другого¹⁸. Ключевую роль в разрешении этой проблемы имеют как раз два фрагмента, где появляется Мария Магдалина: рассмотренный нами выше, повествующий о воскресении Христа, и более ранний, рассказывающий о распятии. В этом более раннем фрагменте говорится о тех, кто присутствовал при распятии: «При кресте Иисуса стояли Мать Его и сестра Матери Его, Мария Клеопова, и Мария Магдалина. Иисус, увидев Мать и ученика тут стоящего, которого любил, говорит Матери Своей: Жено! се, сын Твой. Потом говорит ученику: се, Мать твоя! И с этого времени ученик сей взял Ее к себе» (Ин. 19:25–27). В первой фразе перечислены присутствующие при распятии, это три женщины, и кажется, что этот список исчерпывает всех, кто был там. Но следом за этим Иисус с креста обращается к «любимому ученику» и доверяет ему свою мать. Если «любимый ученик» – это Иоанн, возникает естественный вопрос: почему он не был назван в числе стоящих у креста? Ни в одном из других канонических евангелиях не указано, что кто-то из апостолов присутство-

¹⁸ См.: Brown R. E. The Community of the Beloved Disciple. New York, 1979. P. 22–31.

вал при распятии, поэтому естественно предположить, что и здесь под любимым учеником имеется в виду не Иоанн. Но тогда остается только один вариант – *это Мария Магдалина*, поскольку ни мать Иисуса, ни сестра матери не могли быть причислены к его ученикам. При всей своей неожиданности, это предположение кажется вполне логичным, ведь оно полностью согласуется с приводившимися выше свидетельствами апокрифических евангелий, где Мария уверенно и неоднократно называется «любимой ученицей» Христа.

В контексте этого предположения требуется особенно внимательно относиться к фрагменту, в котором «любимый ученик» вместе с Петром обнаруживает исчезновение тела Иисуса. Ведь в этом фрагменте одновременно присутствует и «любимый ученик» и Мария Магдалина! Кажется, что это опровергает ее тождество с «любимым учеником», однако испанский исследователь Рамон К. Хусино, подробно анализировавший этот фрагмент, показал, что его можно согласовать с предложенной гипотезой; при этом он довел эту гипотезу до естественно-го (с его точки зрения) завершения: поскольку «любимый ученик» в последней главе евангелия признается его автором, это означает, что автором четвертого новозаветного евангелия был не Иоанн, а Мария Магдалина!¹⁹

Р.К. Хусино предполагает, что Мария Магдалина была основательницей так называемой Иоанновой общины, наиболее развитой и массовой общины ранних христиан, использовавших Евангелие от Иоанна в качестве основы своего учения. Пока Мария Магдалина была жива, никого из членов общины не смущал тот факт, что именно женщина является их религиозным наставником и руководителем. Однако после ее смерти и особенно после агрессивного наступления ортодоксальной традиции, которая категорически не допускала возможность первенства женщины над мужчинами, руководители общины были вынуждены приспособляться к новым условиям и имя Марии было кое-где прямо заменено на имя апостола Иоанна, а кое-где скрыто с помощью эвфемизма «любимый ученик». Это и породило отмеченные выше противоречия в тексте евангелия. Как уже говорилось, факты присутствия Марии около распятого Иисуса, обнаружения ею пустого гроба и первой встречи с воскресшим Иисусом были слишком хорошо известны, чтобы их можно было приписать кому-то другому, но, по условиям времени, нужно было подчеркнуть роль «любимого ученика», который уже не должен был мыслиться тождественным Марии Магдалине (хотя те, кто был хорошо осведомлен об истории общины, это, конечно, некоторое время помнили). Это и привело к «раздвоению» образа Марии в двух известнейших сценах с ее участием: в сцене с распятием и в сцене обнаружения пустого гроба.

Нам кажется, что рассуждения Р. К. Хусино бесспорны в той части, где он признает «любимым учеником» Марию Магдалину, но вряд ли можно принять его вывод о том, что Мария Магдалина является автором четвертого евангелия. Ведь само авторство «любимого ученика» удостоверяется только 21-й главой евангелия, которая была добавлена в евангелие гораздо позднее времени его

¹⁹ Jusino R. K. Mary Magdalene: Author of the Fourth Gospel? // http://ramon_k_jusino.tripod.com/magdalene.html (рус. пер. Ю. Федосова: <http://apokrif.fullweb.ru/study/macdalina.shtml>).

создания. Естественно предположить, что в это время не только имя Марии Магдалины, как главного персонажа евангелия, было заменено на эвфемизм «любимый ученик», но под этим «любимым учеником» уже везде подразумевался ап. Иоанн. В этом смысле добавление свидетельства 21-й главы нужно расценивать как редакторскую правку, направленную на окончательное и недвусмысленное обоснование авторства апостола. Поэтому мы можем утверждать, что Мария Магдалина была важнейшим персонажем в древнейшем варианте евангелия, но нет никаких оснований приписывать ей авторство на основе одного-единственного утверждения в явно подложной главе 21.

Нужно до конца осознать значение всех приведенных фактов, очищенных от тех сознательных искажений, которые были привнесены в них ортодоксальными идеологами именно для того, чтобы принизить и предельно затемнить их смысл. Ведь распятие Иисуса Христа и произошедшее затем мистическое событие его воскресения представляют собой *абсолютный событийный центр* христианства, дополняющий то учение, которое Христос принес людям и успел изложить, пока был жив. Как мы уже знаем, ближайшие ученики Иисуса, главные действующие лица канонических евангелий, мягко говоря, плохо поняли суть этого учения, а в трагический момент казни Христа вообще покинули его и как бы «растворились в неизвестности». Только Мария Магдалина из всех, кто был его учениками, осталась с ним, и она же засвидетельствовала факт воскресения. Если учесть сообщения апокрифических евангелий, из которых следует, что Мария глубже и полнее всех апостолов-мужчин поняла учение Иисуса, то нетрудно прийти к единственно возможному выводу: она потому и была признана *любимой ученицей* Иисуса, что одна была по-настоящему преданной его последовательницей, была единственной, кто по-настоящему понял его и был готов идти за ним до конца. Поэтому высшая мистическая истина христианства, истина воскресения, была открыта Иисусом только ей.

Все это заставляет считать Марию Магдалину, а вовсе не Петра, Павла или Иоанна, главной фигурой первого поколения христиан; именно ее преданность Иисусу позволила его великому учению выжить и распространиться, *именно благодаря ей в конечном счете христианство стало всемирной религией*. Хотя победившая позднее ортодоксальная традиция, исказив учение Христа, сделала все возможное, чтобы преуменьшить значение Марии Магдалины и просто унижить ее как личность – при сохранении лицемерной видимости уважения.

Несмотря на кажущуюся фантастичность сделанного вывода, он имеет под собой достаточно веские аргументы, которые вполне очевидны для непредвзятых исследователей. Об этом пишет, например, безусловный авторитет в современной библеистике Барт Эрман, который много усилий посвятил восстановлению правдивого образа Марии Магдалины. Собственно говоря, Эрман не сделал ничего сверхъестественного, он всего лишь *объективно* проанализировал все реально имеющиеся у нас тексты о Марии Магдалины и отбросил все нелепые фантазии относительно ее образа, которые не имеют обоснования в Новом Завете (то же самое мы проделали выше вслед за авторитетным ученым). Вот к какому выводу в конце своего исследования приходит Эрман: «Иногда течение всей жизни человека определяется одним-единственным случаем – каким-то

определяющим моментом, который все изменяет. Именно таким моментом стало для Марии решение помазать тело Иисуса для похорон на третий день после его смерти. Когда Мария пришла к гробнице, она обнаружила, что его тела там нет. Она пошла и рассказала об этом другим. Они поверили, что он воскрес из мертвых. Так началось христианство.

Христианство стало самой могущественной и влиятельной религиозной, политической, социальной и культурной организацией в истории западной цивилизации. Оно началось однажды воскресным утром с благочестивого и набожного поступка, который сменился замешательством, ужасом и волнением. Мария Магдалина не играла большой роли в жизни Иисуса, но сразу после его смерти она стала самой важной фигурой, более важной, чем Петр, Иаков или Иоанн. Она стала первой, кто поверил, что Иисус воскрес.

Что было бы, если бы тем утром она не пришла туда? Пришел бы кто-то другой? Трудно сказать. Нет никаких данных в пользу того, что кто-либо из учеников или спутниц, не связанных с Марией, собирался пойти к гробнице. Если бы больше никто не пришел туда, разве узнал бы кто-нибудь о том, что гробница пуста? Возникло бы само христианство? Получается, что Мария изменила ход человеческой истории больше, чем кто-либо другой в истории Запада ...»²⁰.

В этом смысле, продолжает Эрман, Мария Магдалина вполне законно может быть названа «первым апостолом»²¹, *первым* в том смысле, что она первая увидела воскресшего Иисуса, и *первым* в смысле своего абсолютного первенства в ряду всех учеников Христа.

И совершенно неслучаен тот факт, что наиболее явно и прямо первенство Марии описано в Евангелии от Иоанна: здесь четко указано, что она одна из всех учеников Иисуса присутствовала при распятии, что именно ей как «любимому ученику» Иисус доверил свою мать и, наконец, что только ей одной Христос впервые явился после воскресения. Только самое древнее и самое подлинное евангелие в Новом Завете правдиво донесло до нас эти самые важные события рождавшегося христианства. И понятно, почему позднейший ортодоксальный редактор евангелия попытался изменить акценты в это повествовании и «внедрить» Петра в главное событие христианского благовестия. Однако даже этот неведомый редактор не рискнул довести свое дело до настоящего кощунства – до того, чтобы совсем заменить Марию Магдалину Петром в сцене первой встречи воскресшего Иисуса со своей ученицей. Тем не менее другие деятели церкви оказались менее щепетильными, и мы находим в ряде авторитетных памятников прямое указание на Петра как первого из увидевших воскресшего Учителя. Так утверждает в Евангелии от Луки («истинно воскрес и явился Симону» (Лк. 24:34)), хотя это свидетельство остается не вполне ясным, поскольку до этого описано, что воскресший Иисус явился двум ученикам, причем одним из них был Клеопа, а другой не назван по имени, и, видимо, это был не Петр – иначе зачем было скрывать его имя?

²⁰ См.: Эрман Б. Петр, Павел и Мария Магдалина. Последователи Иисуса в истории и легендах. С. 323–324.

²¹ Там же. С. 354.

Но наиболее важно в этом контексте то, что говорит Павел в своем Первом послании к Коринфянам. Разъясняя обращенным основы христианского учения и подчеркивая значение факта воскресения Иисуса, Павел пишет: «Ибо я первоначально преподавал вам, что и *сам* принял, *то есть*, что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию, и что явился Кифе, потом двенадцати; потом явился более нежели пятистам братьев в одно время, из которых большая часть донныне в живых, а некоторые и почили; потом явился Иакову, также всем Апостолам; а после всех явился и мне, как некоему извергу. Ибо я наименьший из Апостолов, и недостойн называться Апостолом, потому что гнал церковь Божию» (1 Кор. 15:3–9). Интересно, что здесь Павел расширительно трактует понятие «апостолы», причисляя и себя к ним. Свидетельство Павла показывает, что «альтернативный» вариант истории воскресения появился очень рано и был весьма популярен²² (несомненно, среди последователей Петра, которые позднее и образовали ортодоксальную традицию). Это можно считать продолжением явного противостояния Петра и Марии Магдалины, сохранившегося в многочисленных апокрифических памятниках, но тщательно удаленного из канонических текстов – вместе с самим образом Марии Магдалины, от которого остались едва заметные штрихи.

В евангелиях есть персонаж, с которым связано, вероятно, даже больше загадок и искажений, чем с Марией Магдалиной. Это ненавидимый всеми Иуда Искариот, про которого, кажется, невозможно сказать ни единого положительного слова. Однако после публикации Евангелия Иуды стало ясно, что и в отношении Иуды наши знания, почерпнутые из новозаветных текстов, также не могут считаться бесспорными и правдивыми. Древность этого евангелия, как и Евангелия от Марии, подтверждается свидетельством Ириния Лионского, который около 180 г. упоминает его в своем сочинении против еретиков и отмечает, что им пользуются многие общины «гностиков».

Ни в одном другом тексте, сохранившем историю жизни Иисуса Христа, мы не найдем такой резкой и одновременно насмешливой оценки Иисусом своих учеников, которые, по сути, оказываются совершенно недостойными этого имени. Иисус буквально издевается над ними и над их поведением, поскольку все, что они делают, выдает их полное непонимание его благовестия. Евангелие Иуды начинается с того, что Иисус приходит к ученикам и видит их совершающими евхаристию; он смеется над ними и в ответ на их недоумение разъясняет: «Я смеюсь не над вами и не над тем, что вы делаете это по своей воле, но над тем, что ваш бог получит благословение». Иисус намекает на то, что его ученики поклоняются «князю мира сего» (Ялдабаофу) и не знают его и его Отца, подлинного Бога: «В чем вы знаете меня? Аминь, Я говорю вам, что никто из по-

²² Впрочем, Б. Эрман приводит очень простое объяснение этому фрагменту из послания Павла: поскольку Павел обращается к аудитории, которая, вероятно, очень плохо знала детали жизни и смерти Иисуса (напомним, что в это время еще не было никаких письменных евангелий), он выбирает наиболее убедительные свидетельства воскресения Иисуса и опускает Марию Магдалину как свидетельницу просто потому, что по иудейским законам женщины не могли свидетельствовать в суде (см.: там же. С. 355).

томства людей, которые среди вас, не познает меня»²³. В ответ на возмущение учеников Иисус предлагает тому, кто «крепок», предстать перед ним, но не испугался и предстал перед Христом только Иуда, который оказывается единственным учеником, знающим подлинное происхождение Иисуса: «Я знаю, кто ты и из какого места ты вышел. Ты вышел из зона Барбело, бессмертного, и пославший тебя – тот, чье имя я не достоин произнести»²⁴.

Далее повествование распадается на две линии: с одной стороны, Иисус продолжает обвинять учеников в том, что они поклоняются не его Отцу, а Демиургу, и только губят людей, которые верят им и идут за ними; с другой стороны, он раскрывает тайны возникновения и устройства мироздания, причем изложение здесь с некоторыми разночтениями воспроизводит концепцию Апокрифа Иоанна. В том числе, воспроизводится главный элемент этой концепции: создание мира изображается как результат действия двух злых, кровавых ангелов, один из которых имеет имена Небро и Ялдабаоф, а другой – имя Сакла. В заключение Иисус предсказывает великое предназначение Иуды: ему надлежит совершить предательство, поскольку оно необходимо для завершения миссии Христа на земле: «Ты же превзойдешь их всех <имеются в виду обычные люди, поклоняющиеся Демиургу-Сакле>, ибо человека, который носит меня *в себе*, ты принесешь в жертву»²⁵. Здесь в евангелии воспроизводится известная раннехристианская («гностиическая») концепция, согласно которой Богочеловек Христос снизошел в обычного человека Иисуса и после его смерти ушел обратно к Богу-Отцу.

Столь необычная интерпретация образа Иуды и смысла его предательства является уникальной, нигде в других сочинениях (ни в канонических, ни в апокрифических) мы не находим ее аналогов и подтверждений. Тем не менее древность и аутентичность Евангелия Иуды не вызывает сомнений, кроме того мы уже хорошо представляем степень беспринципности некоторых позднейших ортодоксальных составителей и редакторов христианских памятников, чтобы не исключать возможности того, что образ Иуды был резко искажен ради искоренения памяти о нем, как о преданном и глубоком ученике Иисуса Христа. В данном случае у нас нет настолько очевидных и явных оснований для пересмотра традиционной интерпретации его образа, как в случае с Марией Магдалиной. Однако намек на такое основание все-таки имеется. Обратим внимание на то, что в приведенном выше фрагменте из Первого послания к Коринфянам Павел говорит, что Христос после воскресения «явился Кифе, потом *двенадцати*» (курсив мой. – *И.Е.*). Получается, что Павел *не знал* про предательство Иуды и после смерти Иисуса по-прежнему причислял его к двенадцати первым ученикам (напомним, что Павел писал свои послания, когда не было ни одного записанного евангелия). Точно так же *двенадцать* апостолов упомянуты (по отношению к событиям после смерти Иисуса) и в апокри-

²³ См.: Евангелие Иуды (Искарриота) // Евангелие истины. Двенадцать переводов христианских гностиических писаний. С. 188.

²⁴ Там же. С. 189.

²⁵ Там же. С. 197.

фическом Евангелии от Петра²⁶. В явной противоположности к этому в канонических евангелиях в последних главах подчеркнута упоминаются *одинадцать* учеников. Впрочем, ситуация становится еще более запутанной и загадочной, если мы учтем, что в Евангелии Иуды Христос говорит о том, что Иуда будет заменен другим учеником, чтобы сохранилась цифра двенадцать²⁷: «Ведь иной будет вместо тебя, чтобы двенадцать учеников вновь стали совершенными в своем боге»²⁸. И далее по тексту Иисус несколько раз называет Иуду «тринадцатым».

Кто этот ученик, заменивший Иуду в группе двенадцати «неправильных» учеников, так и не понявших Иисуса и поклонявшихся «князю мира сего», Демиургу, остается неясным. Точно так же неясно, что за двенадцать учеников имеет в виду Павел в своем послании. Но все-таки имеющейся информации достаточно, чтобы *поставить под вопрос* традиционную версию предательства Иуды. Хотя у нас нет достоверных данных для воссоздания подлинной истории и значения Иуды, все, что мы уже знаем о раннем христианстве и его трагической судьбе, позволяет уверенно утверждать, что каноническая версия истории этого человека является ложью и фальсификацией и, скорее всего, Иуда был не менее важной фигурой раннехристианского движения, чем другие известнейшие апостолы и Мария Магдалина.

²⁶ Размышления над всеми этими загадочными фактами, Б. Эрман заканчивает выразительным вопросом: «Интересно, что ни в Евангелии от Петра, ни у апостола Павла никогда явно не упоминается об Иуде Искариоте, одном из двенадцати апостолов, как о человеке, который предал Иисуса. Разве они не знали об этом?» (Эрман Б. Петр, Павел и Мария Магдалина. Последователи Иисуса в истории и легендах. С. 366–367).

²⁷ В Деяниях апостолов также утверждается, что апостолы избрали себе товарища на место Иуды, чтобы сохранить число двенадцать (Дн. 1:23–26). Однако эта история является, безусловно, выдуманной, необходимой для сглаживания упомянутого противоречия между свидетельствами евангелий и Посланий ап. Павла.

²⁸ Евангелие Иуды (Искариота). С. 189.

НАШИ АВТОРЫ

- Волков**
Юрий Константинович д-р филос. наук, доцент, профессор кафедры права, философии и социальных дисциплин Арзамасского филиала Нижегородского государственного университета имени Н.И. Лобачевского, г. Арзамас, Российская Федерация.
E-mail: yu.k.volkov@yandex.ru
- Котрелев**
Николай Всеволодович старший научный сотрудник отдела «Литературное наследство» Института мировой литературы имени А.М. Горького РАН, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: kotrelev-n-v@yandex.ru
- Ермишин**
Олег Тимофеевич д-р филос. наук, доцент, ведущий научный сотрудник Научно-исследовательского центра Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: oleg_ermishin@mail.ru
- Оболевиц**
Тереза д-р философии, заместитель декана философского факультета Папского университета Иоанна Павла II, г. Краков, Польша.
E-mail: teresa.obolevitch@gmail.com
- Крочак**
Юстина канд. филос. наук, преподаватель Института философии Зеленогурского университета, г. Зелена Гура, Польша.
E-mail: j.krocak@ifil.uz.zgora.pl
- Римонди**
Джорджия магистр философии, аспирантка Пармского Государственного Университета, г. Парма, Италия; аспирантка Института мировой литературы имени А.М. Горького РАН, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: giorgia.rimondi@gmail.com
- Кошарный**
Валерий Павлович д-р филол. наук, профессор, профессор кафедры философии и социальных коммуникаций Пензенского государственного университета, г. Пенза, Российская Федерация.
E-mail: val_kosh@mail.ru

-
- Димитрова**
Нина Ивановна д-р филос. наук, профессор Института исследования обществ и знаний Болгарской Академии наук, г. София, Болгария.
E-mail: ninaivdimitrova@abv.bg
- Garziano**
Svetlana д-р филол. наук, доцент кафедры славянских языков, директор Дома языков Лионского Университета имени Жана Мулена, г. Лион, Франция.
E-mail: svetlana.garziano@univ-lyon3.fr
- Гаман**
Лидия Александровна д-р исторических наук, доцент, профессор и заведующая кафедрой гуманитарных и социальных наук Северского технологического института – филиала Московского Инженерно-физического института (НИЯУ МИФИ), г. Северск, Российская Федерация.
E-mail: GamanL@yandex.ru
- Роцинский**
Станислав Борисович д-р филос. наук, профессор кафедры философии Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: rotsinsky@bk.ru
- Баршт**
Константин Абрекович д-р филол. наук, профессор, ведущий научный сотрудник Отдела новой русской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: konstantin_barsht@pushdom.ru
- Евлампиев**
Игорь Иванович д-р филос. наук, профессор, профессор кафедры русской философии и культуры Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: yevlampiev@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.

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 «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 ученой степени доктора и кандидата наук.

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,
Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва
(Соловьёвский семинар)
т. (4932) 26-97-70
(4932) 26-98-57
e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также на: <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Главный редактор
Максимов Михаил Викторович,
д-р филос. наук, профессор
т. (4932) 26-97-70
факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96
e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaksimov@yandex.ru

On «Solovyov Studies» journal

«Solovyov Studies» journal is a scientific publication, devoted to the urgent issues of the Humanities like Philosophy, Philology, and Cultural Studies. Results of the Russian and Foreign research are published in the journal.

The journal has been published since 2001, the foremost authorities from the Philosophy and Science Centers of Russia, Germany, France, the UK, Poland, and Bulgaria are the members of the editorial staff of it.

The journal frequency is 4 issues a year; in March, June, September, December.

You can find the information about the journal on <http://www.ispu.ru/node/8026>

The full electronic version of all the issues since 2001 is on <http://www.ispu.ru/node/6623>

«Solovyov Studies» journal is in the list of the leading reviewed scientific journals and issues published, approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation. The main research results of theses for Candidate Degree and Doctor Degree are published.

You can subscribe to the quarterly «Solovyov Studies» journal in any post office in Russia.

The subscription conditions are in «Rospechat Catalogue» (section «Journals of Russia»).

The subscription zip in «Rospechat Catalogue» is 37240.

The Editorial Office Address

34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, 153003, Ivanovo State Power Engineering University, Russian Research Educational Centre of Solovyev's Heritage
(The Solovyev Seminar)

Phone: (4932) 26-97-70, (4932) 26-98-57

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

koroleva@ispu.ru

The Solovyev Seminar Site: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

You can find the information about the current activities of the Solovyev Seminar on <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Chief Editor,

Mikhail V. Maksimov

Dr. Philosophy, Professor

Phone: (4932) 26-97-70

fax: (4932) 38-57-01, 26-97-96

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru, mvmaksimov@yandex.ru

La revue «Solov'evskie issledovania» («Recherches sur Soloviev»)

La revue «Solov'evskie issledovania» («Recherches sur Soloviev») est une publication scientifique portant sur des questions d'actualité dans les sciences humaines – la philosophie, la philologie, les études culturelles. Dans la revue on publie les résultats des recherches des scientifiques russes et étrangers. Des matériaux sont reçus en russe, français, allemand et anglais.

Publiée depuis 2001, la revue a un comité de rédaction dont les membres sont les spécialistes des centres philosophiques et scientifiques de la Russie, Allemagne, Bulgarie, France, Grande-Bretagne, Pologne et Pays-Bas.

Périodicité – 4 éditions par an: en mars, en juin, en septembre et en décembre.

Informations sur la revue est disponible à l'Université d'Etat d'Entrégétique d'Ivanovo: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Le texte intégral des versions électroniques de toutes les éditions de la revue depuis 2001 sont disponibles à l'adresse: <http://www.ispu.ru/node/6623>

La revue «Solov'evskie issledovania» («Recherches sur Soloviev») est incluse dans la liste des revues savantes et des publications recommandées par la Commission supérieure d'attestation du Ministère de l'Éducation et de la Science pour la publication des résultats des thèses scientifiques pour obtenir le titre du docteur en sciences.

L'abonnement à la revue scientifique trimestrielle «Соловьёвские исследования» («Solov'evskie issledovania» / «Recherches sur Soloviev») est réalisé à n'importe quel bureau de poste de la Fédération de Russie.

Les conditions de souscription – dans le «Catalogue de l'Agence Rospechat» (section «Journaux de la Russie»).

L'indice pour les abonnés du «Catalogue de l'Agence Rospechat» – 37240.

Rédaction:

ul. Rabfakovskaya, 34, ISPU, Département de philosophie,
Le Centre scientifique de Russie d'étude de l'héritage de V.S. Soloviev
(Le séminaire de Soloviev), Ivanovo, 153003,
la Fédération de Russie
7(4932) 26-97-70 ; 7(4932) 26-98-57
E-mail maximov@philosophy.ispu.ru
koroleva@ispu.ru

Site du séminaire de Soloviev: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

Pour plus d'informations sur les activités actuelles du séminaire de Soloviev voir aussi:

<http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Rédacteur en chef Mikhail Maksimov,
docteur ès sciences philosophiques, professeur titulaire,
chef du département de philosophie
7(4932) 26-97-70
Fax: 7(4932) 38-57-01 ; 7(4932) 26-97-96
E-mail maximov@philosophy.ispu.ru, mvmaksimov@yandex.ru

О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Копию квитанции необходимо высылать на адрес редколлегии:

153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, Максимову М.В., или по E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства 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 отзывы 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;
- 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 разверну-

тое, законченное высказывание) в квадратных скобках. Цитата обязательно должна вводиться в текст статьи, т.е. сопровождаться словами автора с указанием источника цитирования, например: В работе «Диалектика мифа» (1930 г.) А.Ф. Лосев пишет: « *Текст цитаты* » [1, с. 15] (первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника). Если используются приемы непрямого цитирования или частичное цитирование (т.е. отдельные слова, словосочетания, обороты речи), то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9, дается библиографическое описание цитируемого источника, например: ¹См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 15–25 [1]). Так же, как подстрочная ссылка (верхним индексом), оформляются и авторские примечания.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объемом 4500 знаков без пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

- Ф.И.О. полностью;
- ученая степень и ученое звание;
- должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;
- название организации (полное) / места работы;
- почтовый индекс и адрес организации / места работы;
- почтовый индекс и адрес для переписки;
- телефон;
- E-mail.

*Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.
При отклонении материалов рукописи не возвращаются.*

Гл. редактор, профессор Михаил Максимов
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru ; mvmaksimov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2017. Вып. 3(55)

Редактор С.М. Коткова
Компьютерная верстка и макетирование
Н.В. Королева

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 24.09.2017. Дата выхода в свет 30.09.2017.
Формат 70x100 1/16. Печать плоская. Усл. печ. л. 17,23. Уч.-изд. л. 17,91.
Тираж 150 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.