

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

Выпуск 2(58) 2018

Issue 2(58) 2018

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 (отв. секретарь редколлегии), 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. Маришадье, 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://solovyov-studies.ispu.ru>

Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по следующим группам специальностей: 09.00.00 – философские науки; 10.01.00 – литературоведение; 10.02.00 – языкознание; 24.00.00 – культурология. Информация об опубликованных статьях предоставляется в систему РИНЦ согласно договору № 580-12/2012 ЛО от 13 декабря 2012 г. с ООО «Научная электронная библиотека». Журнал зарегистрирован в базе данных Ulrich's (США).

© М.В. Максимов, составление, 2018

© Авторы статей, 2018

© ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина», 2018

СОДЕРЖАНИЕ

К 165-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ В.С. СОЛОВЬЕВА

Золотарев А.В. Спор Леонтьева и Соловьева о хилиастических идеях Достоевского: вхождение темы апокалипсиса в круг проблем русской философии	6
Куприянов В.А. Россия и Европа в раннем и позднем славянофильстве (А.С. Хомяков и В.И. Ламанский)	21

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ И РЕВОЛЮЦИЯ: 1917–1922 гг. В ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Калмыкова И.В., Мартинкус П.П. Отсутствующий враг: С.Н. Булгаков о большевизме в 1917–1922 гг.	34
Замараева Е.И. Л.П. Карсавин: русская революция в контексте евразийского проекта	50

К 100-ЛЕТИЮ «АПОКАЛИПСИСА НАШЕГО ВРЕМЕНИ» В.В. РОЗАНОВА

Фатеев В.А. «Апокалипсис нашего времени» 100 лет спустя	59
Едошина И.А. Мотивы и лейтмотивы «Апокалипсиса нашего времени» В.В. Розанова	69
Медведев А.А. Национальный нигилизм и его преодоление в «Апокалипсисе нашего времени» В.В. Розанова	82

ФИЛОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Шукуров Д.Л. Сравнительно-лингвистический анализ именных моделей в Септуагинте и в Масоретском тексте Библии (Священный тетраграмматон מלך /Яхве/ и его иноименные заместители)	100
Максимова Т.М. Образы и мотивы преобразования реальности в творчестве Шарля Бодлера («Стихотворения в прозе» и «Цветы зла»)	116
Романов Д.Д. Моралистический нигилизм Толстого в зеркале русской религиозной философии	134

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Малинов А.В. Философ нашего времени [Рец. на:] Бродский А.И. Владимир Соловьев. СПб.: Наука, 2016. 255 с.)	149
Савинов Р.В. «Божий спорщик» в фокусе мировой истории [Рец. на:] Х. Шиллинг. Мартин Лютер: бунтарь в эпоху потрясений. М.: Изд. ББИ, 2017. XVI+710 с.	154

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Рашковский Е.Б. «Уведомление»	162
Максимов М.В. Философский музыкально-поэтический вечер, посвященный Владимиру Сергеевичу Соловьеву	167

О МОНОГРАФИИ И.И. ЕВЛАМПИЕВА «НЕИСКАЖЕННОЕ ХРИСТИАНСТВО И ЕГО ПЕРВОИСТОЧНИКИ»

Ненашев М.И. «Умерев, они возвращаются...», или критические заметки к монографии И.И. Евлампиева	169
Рычков А.Л. Гностическое христианство в истории европейской философии: от маркиона до наших дней [Рец. на:] Евлампиев И. И. Неискаженное христианство и его первоисточники // Соловьёвские исследования. 2016, № 4; 2017, № 1–4)	182
Ерофеева К.Л. В поисках новых смыслов [РЕЦ. НА:] И.И. Евлампиев. Неискаженное христианство и его первоисточники (Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 4 (52); 2017. Вып. 4 (56))	191
Борзов Е.Ю. Письмо в редакцию [О монографии И.И. Евлампиева]	194

НАШИ АВТОРЫ.....	197
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	200
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	201
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ.....	201

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,

V.I. Moiseev, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,

S.B. Rotsinskiy, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,

V.V. Serbinenko, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,

E.A. Takho-Godi, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,

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://solovyov-studies.ispu.ru>

The Journal is included in the List of Leading Reviewed Scientific Journals and Publications, which are approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation for publishing the main scientific results of the dissertations on the candidate and doctoral degrees for the following groups of specialities: 09.00.00 – Philosophical Sciences; 10.01.00 – Literature Studies; 10.02.00 – Linguistics; 24.00.00 – Cultural Studies.

Information about published articles is sent to the Russian Science Citation Index by agreement with «Scientific Electronic Library» Ltd. No. № 580-12/2012 LO of 13.12.2012.

The journal is registered in the foreign database Ulrich's Periodicals Directory.

© M.V. Maksimov, preparation, 2018

© Authors of Articles, 2018

© Federal State-Financed Educational Institution of Higher Professional Education «Ivanovo State Power Engineering University named after V.I. Lenin», 2018

CONTENT

IN COMMEMORATION OF THE 165TH ANNIVERSARY OF V.S. SOLOVYOV'S BIRTH

Zolotarev A.V. Leontiev and Solovyov's dispute about Dostoevsky's chiliastic ideas: emergence of the theme of apocalypse among the problems of russian philosophy	6
Kupriyanov V.A. Russia and Europe in the early and late slavophile philosophy (A.S. Chomiakov and V.I. Lamansky)	21

RUSSIAN PHILOSOPHY AND REVOLUTION: 1917-1922 IN THE HISTORY OF PHILOSOPHICAL THOUGHT

Kalmykova I.V., Martinkus P.P. The missing enemy: S.N. Bulgakov on bolshevism (1917-1922) ...	34
Zamaraeva E.I. L.P. Karsavin: Russian revolution in the context of the eurasian project	50

IN COMMEMORATION OF «THE APOCALYPSE OF OUR TIME» BY V.V. ROZANOV

Fateyev V.A. The apocalypse of our time: 100 years after	59
Edoshina I.A. Motifs and leitmotifs of «The apocalypse of our time» by V.V. Rozanov	69
Medvedev A.A. National nihilism and its overcoming in Vasily Rozanov's «The apocalypse of our time»	82

PHILOLOGY AND PHILOSOPHY

Shukurov D.L. A comparative linguistic analysis of name models in the Septuagint and the Masoretic text of the Bible (The Tetragrammaton יהוה And Its Alternative Substitutes)	100
Maksimova T.M. The main images and motives of reality transformation in Charles Baudelaire's «Petits poemes en prose: le spleen de paris» and «Les fleurs du mal»	116
Romanov D.D. Tolstoy's moralistic nihilism in the mirror of russian religious philosophy	134

CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

Malinov A.V. Philosopher of our time (a review of A.I. Brodsky's book Vladimir Solovyov. Saint Petersburg: Nauka, 2016. 255 p.)	149
Savinov R.V. «God's disputer» in prophane history (a review of heinz Schilling's Martin Luther. Rebel in an age of upheaval. Moscow, BBI Publ., 2017. XVI+710 pp.	154

SCIENTIFIC LIFE

Rashkovsky E.B. «A notification»	162
Maksimov M.V. Philosophical music and poetry evening dedicated to Vladimir Sergeyeovich Solovyov	167

ON I.I. EVLAMPIEV'S MONOGRAPH «UNDISTORTED CHRISTIANITY AND ITS SOURCES»

Nenashev M.I. «After death they return. ...», or Critical remarks about I.I. Evlampiyev's monograph	169
Rychkov A.L. Gnostic christianity in the history of European philosophy: from marcion to our days (A review of I.I. Evlampiev's «Undistorted Christianity and Its Sources» // Solovyov Studies. 2016, Issue 4; 2017, Issues 1-4).	182
Erofeeva K.L. Erofeeva K.L. In search of new meanings. Review of I.I. Evlampiev's «Undistorted christianity and its sources» (Solovyov studies. 2016. Issue 4 (52); 2017. Issue 4 (56))	191
Borzov E.Y. A letter to the editorial board [On I.I. Evlampiev's monograph]	194
OUR AUTHORS.....	197
ON «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL	200
ON SUBSCRIPTION TO «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL	201
INFORMATION FOR AUTHORS	201

К 165-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ В.С. СОЛОВЬЕВА

УДК 141:27-249

ББК 87.3(2)52

СПОР ЛЕОНТЬЕВА И СОЛОВЬЕВА О ХИЛИАСТИЧЕСКИХ ИДЕЯХ ДОСТОЕВСКОГО: ВХОЖДЕНИЕ ТЕМЫ АПОКАЛИПСИСА В КРУГ ПРОБЛЕМ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**А.В. ЗОЛОТАРЕВ**

Брянский государственный университет имени академика И.Г. Петровского

ул. Бежицкая, д. 14, г. Брянск, 241036, Российская Федерация

E-mail: avzolo@yandex.ru

Рассматривается проблема появления темы Апокалипсиса в русском религиозно-философском дискурсе конца XIX века. Показана роль в этом процессе спора, развернувшегося с участием Константина Леонтьева и Владимира Соловьёва по поводу учения Достоевского о грядущей «всемирной гармонии». Автор показывает, что мысль Достоевского действительно развивалась в перспективе апокалиптических идей. Выявляются особенности присущего Достоевскому способа понимания Апокалипсиса в связи с влиянием на его мысль наследия европейского гуманизма и социального утопизма. Делается вывод о том, что идеи Достоевского в области философии истории на самом деле могут быть охарактеризованы как своеобразное хилиастическое учение, но принципиально отличное как от древнего хилиазма, так и от европейского утопизма Нового времени. Для хилиастических воззрений Достоевского характерно отсутствие как религиозного фатализма, так и исторического детерминизма. «Всемирная гармония» предстает в его произведениях не как историческая необходимость, а как желанная возможность, как идеал в кантовском смысле, то есть предел непрерывного нравственного стремления. Анализ критики Леонтьевым идей Достоевского позволяет сделать вывод о том, что она лишь отчасти справедлива: Леонтьев не учел развернутую в произведениях Достоевского диалектику утопического и антиутопического. Также затрагивается вопрос о влиянии апокалиптических идей Достоевского на формирование «религиозного модернизма» в России в начале XX века.

Ключевые слова: тема Апокалипсиса, хилиазм, утопизм, гуманизм, социализм, славянофильство, религиозный модернизм, философия истории.

LEONTIEV AND SOLOVYOV'S DISPUTE ABOUT DOSTOEVSKY'S CHILIASTIC IDEAS: EMERGENCE OF THE THEME OF APOCALYPSE AMONG THE PROBLEMS OF RUSSIAN PHILOSOPHY**A.V. ZOLOTAREV**

Bryansk State University

14, Bezhitskaya Str., Bryansk, 241036, Russian Federation

E-mail: avzolo@yandex.ru

This article is devoted to the emergence of the theme of Apocalypse in the Russian religious and philosophical discourse in the late XIX century. The author demonstrates the role played in this process by the dispute between Konstantin Leontiev and Vladimir Solovyov about Dostoevsky's theory of the upcoming universal harmony. The author shows that Dostoevsky's idea really developed in the direction

of apocalyptic ideas. The article demonstrates Dostoevsky's interpretation of the Apocalypse in the context of the influence exerted on his views by the European Humanism and social utopianism. The author concludes that Dostoevsky's ideas in the field of the philosophy of history can really be described as a kind of chiliastic doctrine, but fundamentally different from both the ancient chiliasm and European Utopianism of the Modern Era. Dostoevsky's chiliastic views are characterized by the absence of both religious fatalism and historical determinism. The «universal harmony» appears in Dostoevsky's works not as a historical necessity, but as a desirable possibility, as the ideal in the Kantian sense, i.e. as the limit of continuous moral aspiration. The author analyzes Leontiev's criticism of Dostoevsky's ideas and comes to the conclusion that this criticism is not quite right: Leontiev did not take into account the dialectics of utopia and dystopia developed in Dostoevsky's works. The article also shows the impact of Dostoevsky's apocalyptic ideas on the Russian «religious modernism» of the XX century.

Key words: *theme of Apocalypse, chiliasm, utopianism, humanism, socialism, slavophilism, religious modernism, philosophy of history.*

Важным этапом формирования русской религиозной философии было вхождение в круг обсуждаемых ею вопросов темы Апокалипсиса. Апокалиптическая тематика проникала в русскую философскую мысль постепенно на протяжении второй половины XIX в. Исходным моментом для этого послужила разработка различных вариантов учения о «всемирной гармонии» и «братстве человеческом», которые мы находим у славянофилов, Ф.М. Достоевского, Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева. Эти учения имели несомненное западное происхождение и были тесно связаны с теорией прогресса и различными вариантами социалистических утопий. Через разочарование в осуществимости утопических проектов «всемирной гармонии», особенно остро пережитое Достоевским и Соловьевым, в русскую мысль вошла тема Апокалипсиса.

О том, насколько глубоким был этот переворот в русской мысли, свидетельствовал в 1913 г. В.В. Розанов: «Может быть, для будущих времен интересно будет сообщение, что в 80-х годах минувшего столетия Россия и общество русское пережило столь разительного-глубокий *атеизм*, что люди даже типа Достоевского, Рачинского и (извините) Розанова предполагали друг у друга *атеизм, но скрываемый*: до того казалось невозможным “верить”, “не статочным” – верить!!... Кроме одного Достоевского, “чувство Апокалипсиса” вообще не было пробуждено в нашем обществе 80-х годов. Тогда именно все “пролетали через другие миры”, – и когда мы влетели “*вот в наш мир*” – чувство Апокалипсиса “У всех пробудилось”» [1, с. 72, 73]. От атеистического гуманизма русские мыслители в конце XIX– начале XX в. переходят к построению религиозного мирозерцания. Важным шагом на этом пути стала разработка апокалиптического понимания истории. Одним из ключевых моментов этого процесса явился спор по поводу «Пушкинской речи» Достоевского.

В этой речи, произнесенной 8 июня 1880 г. на заседании Общества любителей российской словесности, писатель выразил свою надежду на то, что русскому народу суждено «внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и воссоединяющей, вместить в нее с братскою любовью всех наших

братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону!»¹. Речь эта и, в частности, слова Достоевского о роли православной России в построении грядущей мировой гармонии вызвали большой отклик в русском обществе и породили широкую дискуссию в печати. Между тем Достоевский лишь с особой силой выразил здесь то, что и ранее уже высказывал на страницах «Дневника писателя» (в 1876, 1877 гг.) и в своих художественных произведениях, например в романах «Бесы» (1872 г.) и «Братья Карамазовы» (1880 г.).

Эволюция взглядов, приведшая Достоевского к его идее «всемирной гармонии», проходила через преодоление и переосмысление писателем своего юношеского увлечения социализмом. Даже в молодости, будучи приверженцем социалистических идей, Достоевский сохранял убеждение в том, что зло может быть побеждено только на пути, указанном человечеству Христом. Это убеждение в конце концов привело его к закономерному разрыву с социализмом. Достоевский глубже, чем кто-либо другой в истории мировой мысли, пережил и показал в своих художественных произведениях, что мнимо атеистический социализм с неизбежностью ведет к антихристианской и в конечном счете прямо сатанинской религии человекобожия. Прп. Иустин (Попович) замечает, что в романах Достоевского «все создатели человеко-бога вращаются вокруг оси личного своеволия, которое по сути своей есть не что иное, как воля человеческая, пронизанная волей злого духа»². По мысли Достоевского, лежащее в основе европейского социализма гуманистическое поклонение человеку, неизбежно приводит к отказу от богоданной свободы, порабощению человека внутри общечеловеческого «муравейника» и, наконец, к распаду человеческой личности.

Ложному идеалу социалистического «муравейника» Достоевский противопоставил обретенное им после возвращения из каторги и ссылки почвенничество. Подлинное («органическое») единство людей, не уничтожающее свободу и не подавляющее личность, по его мысли, может быть построено лишь на основе хранимого русским народом христианского идеала. Спасение от наступающего с Запада бесчеловечного прогресса и угрозы социалистического рабства Достоевский видит в построении жизни человечества «по Христу». В сознании Достоевского, таким образом, противопоставляются как тьма и свет две полярные перспективы – катастрофа «всечеловеческого муравейника» и всемирное братство людей во Христе. Так его мысль приобретает своего рода религиозно-апокалиптический характер.

¹ См.: Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 26. Дневник писателя 1877 сентябрь-декабрь, 1880 август. Л.: Наука, 1984. С. 148 [2].

² См.: Иустин (Попович), прп. Философия и религия Ф.М. Достоевского. Мн.: Издатель Д.В. Харченко, 2007. С. 116 [3].

Однако созданный Достоевским и представленный им в «Пушкинской речи» образ христианского устройства человечества сохранял в себе существенные черты не преодоленного мыслителем нехристианского утопизма. Первым на это обратил внимание К.Н. Леонтьев. Впоследствии он так вспоминал о начале своей полемики с Достоевским: «...когда я... прочел эту речь о “гармонии”, то ужасно удивился и огорчился; я считал его *настоящим* православным, а настоящее православие *даже права* (по учению евангельскому и апостольскому) не имеет ждаты “всепримирения”, “всепрощения”, “вселюбви” и вообще *моральной* гармонии (здесь)...» [4, с. 358, 359]. Леонтьев откликнулся на «Пушкинскую речь» критической статьей «О всемирной любви. Речь Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике» (опубликованной в 1880 г. в «Варшавском дневнике» и в 1882 г. включенной в состав леонтьевской брошюры «Наши новые христиане. Ф.М. Достоевский и гр. Лев Толстой»). В ней автор писал: «Вера в божественность распятого при Понтийском Пилате Назарянина, Который учил, что на земле все недолговечно, а действительность и вековечность настанут после гибели земли и всего живущего на ней – вот та *осязательно-мистическая* точка опоры, на которой вращался и вращается до сих пор исполинский рычаг христианской проповеди. <...> Итак, пророчество всеобщего примирения *людей о Христе* не есть православное пророчество, а какое-то *общегуманитарное*. Церковь *этого мира* не обещает...» [5, с. 314, 315].

Леонтьев увидел во взглядах Достоевского явственные следы европейского гуманизма и «эвдемонизма», то есть «веры во *всеобщее земное благоденствие*, которое отныне должно составлять *конечную цель* человечества» [6, с. 27]. По словам Леонтьева, «эвдемонизм есть в высшей степени *антитеза* христианского аскетизма... ..один говорит: *все на земле и все для земли*; а другой – *ничего на земле; ничего для земли*. “Царство Мое не от мира сего!”» [6, с. 28]. Таким образом, Леонтьев причислил Достоевского к «розовому христианству», свойства которого он очертил в статье 1882 г. «Страх Божий и любовь к человечеству. По поводу рассказа гр. Л.Н. Толстого “Чем люди живы?”». В этой статье он писал: «Этот оттенок христианства очень многим знаком; эта своего рода как бы “ересь”, не формулированная, не совокупившаяся в организованную еретическую общину, весьма однако распространена у нас теперь в образованном классе. <...> ...*признавать святым и божественным* только то, что наиболее приближается к чуждым Православию понятиям европейского *утилитарного прогресса*, вот черты того христианства, которому служат теперь, нередко и бессознательно, многие русские люди...» [7, с. 330].

В защиту Достоевского выступил В.С. Соловьев, опубликовавший в 1883 г. статью «Заметка в защиту Достоевского от обвинения в “новом” христианстве». Он писал: «Достоевскому приходилось говорить с людьми, не читавшими Библии и забывшими катехизис. Поэтому он, чтобы быть понятным, поневоле должен был употреблять такие выражения как “всеобщая гармония”, когда хотел сказать о Церкви торжествующей или прославленной. И напрасно г. Леонтьев указывает на то, что торжество и прославление Церкви должно со-

вершиться на том свете, а Достоевский верил во всеобщую гармонию здесь, на земле. Ибо такой безусловной границы между “здесь” и “там” в Церкви не полагается. <...> И та всемирная гармония, о которой пророчествовал Достоевский, означает вовсе не утилитарное благоденствие людей на теперешней земле, а именно начало той новой земли, в которой правда живет. И наступление этой всемирной гармонии, или торжествующей Церкви, произойдет вовсе не путем мирного прогресса, а в муках и болезнях нового рождения, как это описывается в Апокалипсисе – любимой книге Достоевского в его последние годы» [8, с. 263, 264].

В этих словах Соловьева важно его свидетельство как человека, близко общавшегося с Достоевским, что мысль последнего о всемирной гармонии развивалась в перспективе апокалиптического учения. Действительно, в критике западного прогресса, развернутой Достоевским на страницах «Дневника писателя», также звучат отчетливые апокалиптические ноты: «в Европе, в этой Европе, где накоплено столько богатств, все гражданское основание всех европейских наций – все подкопано и, может быть, завтра же рухнет бесследно на веки веков, а взамен наступит нечто неслыханно новое, ни на что прежнее не похожее. И все богатства, накопленные Европой, не спасут ее от падения, ибо “в один миг исчезнет и богатство”» [2, с. 132]. Здесь писатель близко к тексту цитирует слова Откровения Иоанна о «Вавилоне, великой блуднице» (Откр 18:1-17). Угрозу социалистической революции на Западе он связывает с евангельским эсхатологическим пророчеством (Мф 24:33): «Да она накануне падения, ваша Европа, повсеместного, общего и ужасного... Все это “близко, при дверях”» [2, с. 167, 168].

Однако вопрос о справедливости обвинения Достоевского в «ереси» (хотя это слово и взято Леонтьевым в кавычки) тем самым еще не закрывается. Ведь сама трактовка Апокалипсиса, которая только и может быть увязана со словами «Пушкинской речи», отнюдь не бесспорна. Эту трактовку предлагает Соловьев в брошюре 1884 г. «Три речи в память Достоевского», где Достоевский предстает как сторонник гуманистически-хилиастической утопии – построения Царства Божия на земле усилиями соединенного и нравственно возрожденного человечества: «он верил не в прошедшее только, но и в грядущее Царство Божие и понимал необходимость труда и подвига для его осуществления» [9, с. 234]. Соловьев говорит, что тот общественный идеал, к которому пришел Достоевский, можно обозначить словом *Церковь*³. Однако, как видно из всех его последующих рассуждений, под «Церковью» имеется в виду не реально существующая историческая Церковь («храмовое и домашнее христианство»), а некое, еще только имеющее возможность осуществиться в будущем в результате «общественного движения» всемирное единение людей: «Храмовое и домашнее христианство существует в действительности – оно есть *факт*. Христианства

³ См.: Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 239 [9].

вселенского еще нет в действительности. Оно есть только *задача*... <...> Задача эта, т.е. истинное христианство, есть всечеловеческое не в том только смысле, что оно должно соединить все народы *одной верой*, а, главное, в том, что оно должно соединить и примирить все человеческие *дела* в одно всемирное общее дело, без него же и общая вселенская вера была бы только отвлеченной формулой и мертвым догматом» [9, с. 242, 244]. Здесь возникают очевидные и отнюдь не случайные параллели с «Философией общего дела» Н.Ф. Федорова – в период написания цитируемой выше работы Соловьев находился под влиянием идей Федорова, о которых впервые услышал именно от Достоевского⁴. При всем принципиальном несходстве взглядов как Достоевского, так и Соловьева с учением Федорова их интерес к этому учению весьма характерен.

Насколько соответствующей воззрениям самого Достоевского является такая их интерпретация Соловьевым? Н.О. Лосский, например, понимал Достоевского следующим образом: «Достоевский знает, что абсолютное добро осуществимо только в состоянии преобразования в Царстве Божиим и, следовательно, “все здешнее должно погибнуть”. Но он надеется, что некоторые улучшения земного порядка возможны, и настолько оптимистичен, что мечтает, например, о всеобщем примирении народов» [11, с. 213]. По Лосскому, у Достоевского нет никакой хилиастической утопии, а есть только некоторое совершенствование земного порядка в духе «христианского социализма».

Однако, как нам представляется, дело обстоит совсем не так. По видимому, Соловьев достаточно адекватно передает сокровенные мысли автора «Пушкинской речи». Об этом свидетельствует один фрагмент черновика третьей главы августовского выпуска «Дневника писателя» за 1880 г. Эта глава посвящена полемике против либерального публициста А.Д. Градовского, который посвятил критике «Пушкинской речи» статью «Мечты и действительность» («Голос», 25 июня 1880 г.). Помимо прочего, Градовский обращал внимание и на то, что мечты об «окончательной гармонии» человечества противоречат Апокалипсису (это обстоятельство вряд ли было существенно для самого Градовского, но должно было, по его мнению, быть существенным для Достоевского). Леонтьев так оценил этот аргумент либерального критика «Пушкинской речи»: «Даже г. Градовский догадался упомянуть в своем слабом возражении г. Достоевскому о пришествии антихриста и о том, что Христос пророчествовал не *гармонию* всеобщую (мир всеобщий), а всеобщее разрушение. <...> Хотя, видимо, г. Градовский писал это с улыбкой и хотел напоминанием о “светопреставлении” уязвить христианство, но это, как ему угодно; указание на эту *существенную сторону христианского учения здесь очень кстати*» [5, с. 315].

В черновике, не вошедшем в опубликованный выпуск «Дневника писателя», Достоевский говорит, обращаясь к Градовскому: «Вы вот в победоносной иронии вашей насчет слов в моей Речи о том, что мы, может быть, изречем

⁴ См.: Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 30. Кн. 1. Письма 1878–1881. Л.: Наука, 1988. С. 13, 14 [10].

слово “окончательной гармонии” в человечестве, бросаетесь на Апокалипсис и ядовито восклицаете: “Словом, совершите то, чего не предсказывает и Апокалипсис! Напротив, тот предвещает не “окончательное согласие”, а окончательное “несогласие” с пришествием Антихриста. Зачем же приходите Антихристу, если мы изречем слово “окончательной гармонии”. Ужасно остроумно, только вы тут передернули. Вы верно не дочитали Апокалипсис, г-н Градовский. Там именно сказано, что во время самых сильных несогласий не Антихрист, придет Христос и устроит Царство Свое на земле (слышите, на земле) на 1000 лет. Тут же прибавлено: блажен, кто участвует в воскрешении первом, то есть в этом Царстве. Ну вот в это время, может быть, мы и изречем то слово окончательной гармонии, о котором я говорю в моей Речи» [2, с. 323]. Здесь, как видим, Достоевский дает прямо хилиастическое истолкование слов Апокалипсиса о «первом воскрешении» (Откр 20:4-6).

То, что приведенное выше высказывание не случайный плод полемического задора, а давно вынашиваемая Достоевским мысль, подтверждает и его письмо ученику Н.Ф. Федорова Н.П. Петерсону от 24 марта 1878 г., где он так говорит о своей вере в воскресение мертвых: «...тела в первом воскрешении, назначенном быть на земле, будут иные тела, не теперешние ... мы здесь, то есть я и Соловьев, по крайней мере верим в воскресение реальное, буквальное, личное, и в то, что оно сбудется на земле» [10, с. 14, 15]. В связи с этим письмом А.Г. Гачева говорит о влиянии на Достоевского усвоенных через Петерсона идей Федорова: «Достоевский прямо соотносит встреченную им у Петерсона мысль о деятельном участии живущих в воскрешении своих отцов, дедов, прадедов с идеей миллениума, рассматривает ее в свете собственной концепции истории как пути к “тысячелетнему царству”» [12, с. 200]. О том, что Достоевский толковал и другие места Апокалипсиса в духе своеобразной хилиастической утопии, говорит еще одно свидетельство Соловьева: «В одном разговоре Достоевский применял к России видение Иоанна Богослова о жене, облеченной в солнце и в мучениях хотящей родити сына мужеска: жена – это Россия, а рождаемое ею есть то новое Слово, которое Россия должна сказать миру» [9, с. 259]. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что Достоевский все свои прямые суждения об Апокалипсисе высказывал либо в частных разговорах и письмах, либо в неопубликованных при жизни черновиках. Очевидно, он действительно применялся к аудитории, которая «не читала Библии и забыла катехизис». В этом отношении русская читающая публика радикально поменялась на рубеже XIX–XX вв., и Достоевский был тем, кто предвосхитил такие изменения.

Современный исследователь О.В. Парилов приходит, по-видимому, ко вполне обоснованному заключению, что «решающее влияние на становление историософского хилиазма Ф. Достоевского оказал Вл. Соловьев»⁵. При этом

⁵ См.: Парилов О.В. Хилиастические мотивы в творчестве Ф.М. Достоевского, сформированные под влиянием концепции всемирной теократии В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2013. № 2 (38). С. 19 [13].

О.В. Париллов отмечает и существенные различия между теократической утопией Соловьева и историософскими воззрениями Достоевского, ядром которых служит идея мессианского призвания русского народа: «...если писатель считал, что России суждено сменить Европу на исторической сцене, сказав новое слово духовности и братства, то философ стремился пожертвовать национальным началом ради утверждения вселенской теократии, что Достоевский находил неприемлемым» [13, с. 20]. Таким образом, спор Соловьева и Леонтьева по поводу «Пушкинской речи» имел свою предысторию в идейных взаимоотношениях Соловьева и Достоевского. Однако претензии Леонтьева к историософскому хилиазму лежат отнюдь не в плоскости споров о месте России в деле построения «всеобщей гармонии» или о совместимости православия с католицизмом. Для Леонтьева общим неприемлемым во взглядах как Достоевского, так и Соловьева является их «ересь» – вера в осуществимость Царства Божия на земле, в историческом процессе.

По поводу защиты Достоевского Соловьевым от обвинений в гуманистическом утопизме Леонтьев заметил следующее. Во-первых, он не признал, что мысль Достоевского в «Речи» идет именно от христианского Откровения, а не от европейского гуманизма: «Есть люди, весьма почтенные, умные и Достоевского близко знавшие, которые уверяют, что он эту речь имел в виду выразить *совсем не то*, в чем я его обвиняю; они говорят, что у него при этом были даже некие *скрытые мечтания апокалипсического характера*. Я не знаю, что Ф.М. думал и что он говорил в частных беседах с друзьями своими; это относится к интимной биографии его, а не к публичной *этой* речи, в которой и тени намека нет на что-нибудь не только “апокалипсическое”..., но и вообще очень мало религиозного...» [5, с. 328]. Во-вторых, он считал, что если все-таки понимать слова Достоевского в свете Апокалипсиса, то они означают именно хилиастическую ересь, а не православное учение. В письме Розанову он говорил: «“Любовь”... надо проповедовать... но недолжно пророчить ее воцарение на земле. Это психологически реально невозможно и теологически непозволительно, ибо давно осуждено церковью как своего рода ересь (хилиазм, т.е. 1000-летнее царство Христа на земле перед концом света). Смотри “Богословие” Макария...» [4, с. 337]. В «Православно-догматическом богословии» митр. Макария, на которое ссылается Леонтьев, действительно сказано про хилиазм, что «держаться этого учения, даже в качестве частного мнения, совершенно непозволительно православному христианину» [14, с. 647].

Оба вышеназванные суждения Леонтьева – о гуманистическом утопическом происхождении идеи «всемирной гармонии» у Достоевского и в то же время о неправославном хилиастическом понимании им Апокалипсиса – можно признать отчасти верными, но лишь *отчасти*. Действительно, в своих представлениях о грядущих судьбах человечества Достоевский шел не от церковного Предания и не от Библии, а от собственных умозрений и переживаний. Это отметил в своей ранней работе о нем Розанов: «...очень похоже на то, что человек, разошедшийся с религиозными формами какого бы то ни было народа

и какого бы то ни было времени, начинает тревогами своей совести приводиться к мысли о религии и развивает ее самостоятельно, исключительно из этих тревог» [15, с. 103]. То, что его учение о «всемирной гармонии» носит отчасти утопический характер, признавал и сам Достоевский. Еще в 1876 г. он писал: «...можно серьезно верить в братство людей, во всепримирение народов, в союз, основанный на началах всеслужения человечеству, и, наконец, в самое обновление людей на истинных началах Христовых. И если верить в это... есть “утопия”, достойная лишь насмешки, то пусть и меня причислят к этим утопистам...» [16, с. 50].

Обратившись к Библии, в частности к Апокалипсису, Достоевский искал главным образом *подтверждения собственным мыслям* и соответствующим способом толковал Писание. Своеобразное хилиастическое толкование Апокалипсиса удачно совмещалось, с одной стороны, с глубоко усвоенным Достоевским еще в молодости шиллеровским пафосом всемирного братства людей, а с другой стороны, со славянофильской идеей о том, что Россия должна научить все народы мира тому, как устроить жизнь на началах христианской любви. Этот «высший синтез» так хорошо отвечал моральной философии Достоевского, что тот с радостью ухватился за свидетельство Апокалипсиса как авторитетное подтверждение своих прозрений. Он искал в Писании не столько *научения*, сколько *оправдания* собственных мыслей. Нехристианское происхождение идеи «всемирной гармонии» проявлялось, прежде всего, в том, что Достоевский искал основы для этой гармонии не столько «на небе», сколько «в почве» – в народе, в мужике, в «органическом единстве». Спасение у него идет не от Бога, а от народа, в котором, правда, запечатлелся «образ Христа». Христос здесь не Спаситель в строго православном смысле, а скорее нравственный «идеал», направляющий народ к спасительному объединению во всеобщей любви.

Социально-утопические корни учения Достоевского являются причиной и его отличия от классического древнего хилиазма, для которого в тысячелетнее царство будут призваны *только* воскресшие «первым воскресением» христианские праведники, которые будут *судить* грешников. Всемирная же гармония Достоевского предполагает «снятие противоречий» в человечестве, соединение *всех народов* в Христовой любви. Именно к такому соединению всех и призвана Россия: «...примирение наше с их цивилизациями, познание и извинение их идеалов, хотя бы они и не ладили с нашими... нажитая нами способность в каждой из европейских цивилизаций... открывать и находить заключающуюся в ней истину ... в этом величие наше, потому что все это ведет к окончательному единению человечества» [16, с. 47].

Утопическое мировосприятие, наряду с оптимизмом в отношении исторического будущего, всегда предполагает критическое отношение к настоящему. У Соловьева это проявилось в критической оценке наличного «домашнего и храмового христианства», которое не есть еще подлинное «вселенское христианство». Достоевский, при всем его уважении к русской Церкви, тоже склонен был считать, что подлинное христианство еще не осуществилось в мире, что оно еще

пребывает под спудом, как закваска для будущего теста всемирной гармонии. В «Дневнике писателя» за август 1880 г. читаем: «...сейчас же после Христа... начала созидаться новая, неслыханная дотоле национальность – всебратская, всечеловеческая, в форме общей вселенской церкви. Но она была гонима, идеал созидался под землей, а над ним, поверх земли тоже созидалось огромное здание, громадный муравейник – древняя Римская империя... Произошло столкновение двух самых противоположных идей, которые только могли существовать на земле: человекобог встретил богочеловека, Аполлон Бельведерский Христа. Явился компромисс: империя приняла христианство, а церковь – римское право и государство. Малая часть церкви ушла в пустыню и стала продолжать прежнюю работу: явились опять христианские общины, потом монастыри – все только лишь пробы, даже до наших дней» [2, с. 169, 170]. Как видим, исторически существующее христианство для Достоевского – плод компромисса между идеалом Христа и идеалом Аполлона. Подлинное, не «огосударствленное» христианство ушло от этого компромисса в пустыню, где монашеские общины создавались для «пробы», как пример будущего единения человечества.

Соединение религиозной философии, апокалиптического мирозерцания и социального утопизма, предложенное Достоевским, получило дальнейшее развитие в «религиозном модернизме» Серебряного века. В качестве родоначальника апокалиптических чаяний русского религиозного модернизма Достоевский был признан не только Розановым, но и, например, Н.А. Бердяевым: «Достоевский был духовным первоисточником религиозно-апокалиптических течений в России. С ним связаны и все формы неохристианства. Он раскрывает и новые соблазны, подстерегающие эти апокалиптические течения русской мысли...» [17, с. 249]. Развитием апокалиптических идей Достоевского можно считать, в частности, богословие Апокалипсиса прот. Сергея Булгакова. О. Сергей различает, с одной стороны, «аскетически-эсхатологическое» христианство, «направленное к спасению души, ... на приготовление к смерти и будущей жизни, “царству небесному”», а с другой – «исторически-хилиастическое» христианство, в котором для человечества открывается возможность исторического благочестия и преодоления антиисторического нигилизма под предлогом аскетизма», поскольку «хилиазм есть руководящая имманентно-трансцендентная цель истории, ее оправдание, а вместе с тем и ее символ»⁶. Оба эти типа христианства, по мнению русского богослова, «антиномически» сочетаются в «духовном Иоанновом христианстве» восточной Церкви.

Признав частичную справедливость леонтьевской критики утопизма Достоевского, следует заметить, что во многом Леонтьев был все же не прав. Утопия Достоевского не есть, как показалось Леонтьеву, просто вариация на тему «эвдемонического» утилитарного прогресса. «Мировая гармония» Достоевского – это утопизм радикально преображенный, переплавленный в горниле

⁶ См.: Булгаков Сергей, прот. Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования). М.: Православное братство трезвости «Отрада и Утешение», 1991. С. 303, 306 [18].

христианского сердца его автора. Теория всечеловеческого братства Достоевского прямо направлена против таких краеугольных положений гуманистической теории прогресса, как *закономерный* и *предопределенный* (то есть не зависящий от человеческой свободы) характер мировой истории, как *первичность общественного строя* по отношению к *нравственному состоянию* человечества. Достоевский сильнее, чем кто бы то ни было, ниспровергает гуманистическое *человекобожие*, идею улучшения жизни без свободы, без *внутреннего преображения* человека по образу Христа. С таким преодолением и религиозным переосмыслением гуманистической теории прогресса связана внутренняя противоречивость утопии Достоевского. Утопия Достоевского – это *созданное людьми*, пусть и вдохновленными идеалом Богочеловека Христа, *на земле Царство Божие*. Но не окажется ли оно царством Великого Инквизитора? Царство Божие на земле и в рамках земной истории с неизбежностью должно принять форму *теократии*. Конечно, это будет не такая (решительно отвергаемая Достоевским) теократия, когда «церковь должна перерождаться в государство, так как бы из низшего в высший вид, чтобы затем в нем исчезнуть, уступив науке, духу времени и цивилизации», а такая теократия, когда, «напротив, государство должно кончить тем, чтобы сподобиться стать единственно лишь церковью и ничем иным более»⁷. Однако нельзя не согласиться с Бердяевым, писавшим: «Теократия не может не быть принудительной. Свободная теократия (выражение Вл. Соловьева) есть *contradictio in adjecto*. И все исторические теократии, дохристианские и христианские, были принудительными...» [17, с. 247].

Поэтому трезвый и приземленный леонтьевский идеал «византизма», предполагающий «симфонию» Церкви и государства при их *неслиянии, несмешении*, пожалуй, гораздо дальше отстоит от Великого Инквизитора, чем «свободная теократия» Достоевского и Соловьева. В самом деле, ведь и Великий Инквизитор заботится о *мире* и *счастье* всех людей на земле, и он руководствуется своего рода *любовью* к жалкому и слабому роду человеческому. Конечно, Достоевский отвергает такую «окончательную» и «всемирную» гармонию Великого Инквизитора, являющуюся, по его мнению, выражением римского духа. Но, как свидетельствует Бердяев, любая «теократическая идея есть по существу своему ветхозаветная, юдаистическая идея, преломившаяся потом в римском духе. Она связана с ветхозаветным богосознанием» [17, с. 247]. Как с последовательно христианской точки зрения возможна какая-то гармония, да еще «окончательная» в рамках *истории*, в течение земного времени, при сохранении свободы падшего, необоженного человеческого естества? Пока люди в историческом времени сохраняют свою непреображенную, необоженную природу, сохраняют способность эгоистического самоутверждения и противопоставления себя Богу, любая «гармония» будет для них нечто внешнее, то есть *угнетающее, подавляющее*.

⁷ См.: Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 14. Братья Карамазовы. Кн. I–X. Л.: Наука, 1976. С. 58 [19].

Достоевский в своих художественных произведениях выступил как раз-облачитель и ниспровергатель всех ложных «гармоний», отрицающих человеческую свободу. Более того, он с поразительной художественной убедительностью показал невозможность никакого *окончательного* разрешения проблем, окончательной победы над злом на земле. В этом заключается своего рода *имманентная* критика утопизма Достоевского, основывающаяся на его творчестве. Первым такую критику предпринял опять-таки Леонтьев. Возвращаясь в 1885 г. к оценке «Пушкинской речи», он замечает: «Эту речь надо, по моему мнению, считать просто ошибкой, необдуманностью, промахом какой-то нервной торопливости; ибо в его собственных сочинениях, даже и ранних, можно найти много мыслей, совершенно с этим культом “всечеловека”, “Европы” и “окончательной гармонии” не совместных. Например, в “Записках из подполья” есть чрезвычайно остроумные насмешки над этой окончательной гармонией...» [5, с. 328]. Позднее об этом же противоречии между Достоевским-идеологом и Достоевским-художником говорил прот. Георгий Флоровский: «Он надеется и пророчит, что “государство” обратится в Церковь, – в этом Достоевский оставался мечтателем. Но эта мечта отставала от его новых подлинных прозрений и разногласила с ними. Достоевский мечтал о “русском социализме”, но видел “русского инока”. И этот инок не думал и не хотел строить “мировой гармонии” и вовсе не был историческим строителем» [20, с. 381, 382].

Художественные произведения Достоевского потому и имеют чаще всего трагический или открытый конец, что он, как художник, чувствовал, что никакое «окончательное» разрешение вопросов для человеческой самосознающей и потому свободной и *никогда не тождественной себе* личности просто невозможно, пока эта личность живет на земле. Любое «окончательное решение» проблем и любая основанная на этом «гармония» либо будут моментально уничтожены, либо обратятся в царство Великого Инквизитора. Достоевский сам понимал эту внутреннюю противоречивость своего утопизма и выразил это понимание в финале «Сна смешного человека»: «...я видел и знаю, что люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле. Я не хочу и не могу верить, чтобы зло было нормальным состоянием людей. <...> Больше скажу: пусть, пусть это никогда не сбудется и не бывать раю (ведь уже это-то я понимаю!), – ну, а я все-таки буду проповедовать» [21, с. 118, 119].

Достоевский понимал свой земной идеал всеобщего братства не как закономерный результат какого-то социального прогресса, а исключительно как внутреннее духовное преображение человека. В таком виде этот идеал можно рассматривать скорее как *идеал в кантовском смысле*, то есть как до конца *не осуществимую в земной эмпирии* регулятивную норму, сохраняющую свою обязательность лишь благодаря *вере в ее осуществимость в Абсолюте, в Боге*. В самом деле, как же можно призывать людей к любви, если не верить, что ее осуществление возможно во всякое время и для всякого человека, а значит, и для всех людей вместе. Другими словами, для Достоевского его «всемирная гармония» была скорее желанной *возможностью*, чем исторической *необхо-*

димостью в духе теории прогресса или *предопределенностью* в духе древнего хилиазма. «Всемирную гармонию» у Достоевского следует понимать как его христианское *упование, надежду*, как *призыв и проповедь* христианской любви в мире, и в таком случае она не имеет ничего общего с еретическим хилиазмом.

Можно согласиться с оценкой леонтьевской критики Достоевского, данной С.Г. Бочаровым: «Леонтьев не расслышал той сложности, которую можно определить как перебои утопического и контрутопического начал в мировоззрении позднего Достоевского» [22, с. 362]. Леонтьев, который не любил Достоевского-писателя и больше ценил в нем публициста, именно поэтому и не заметил в его наследии главного, не заметил в нем подлинно христианского видения человека и отношения к человеку. Это видение проявляется в большей степени в художественном методе Достоевского, чем в его дискурсивных суждениях, которые могли быть иногда не вполне точными и удачными. Леонтьев слишком боялся прогрессизма, эвдемонического гуманизма, и, когда он увидел неизжитые до конца следы этих идей у Достоевского, это оттолкнуло его от автора «Пушкинской речи». Потому Леонтьев проглядел главное в Достоевском, проглядел, в частности, что Достоевский вполне понял антихристианскую суть гуманистического человекобожия и раскрыл эту суть с беспрецедентной убедительностью.

Список литературы

1. Письма Н.Н. Страхова к В.В. Розанову с комментариями Розанова // Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов, К.Н. Леонтьев. М.: Республика, 2001. С. 7–144.
2. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 26. Дневник писателя 1877 сентябрь–декабрь, 1880 август. Л.: Наука, 1984. 520 с.
3. Иустин (Попович), прп. Философия и религия Ф.М. Достоевского. Мн.: Издатель Д.В. Харченко, 2007. 312 с.
4. Письма К.Н. Леонтьева к В.В. Розанову с комментариями Розанова // Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов, К.Н. Леонтьев. М.: Республика, 2001. С. 329–395.
5. Леонтьев К.Н. О всемирной любви. Речь Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). М.: Республика, 1996. С. 312–329.
6. Леонтьев К.Н. Четыре письма с Афона // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). М.: Республика, 1996. С. 19–38.
7. Леонтьев К.Н. Страх Божий и любовь к человечеству. По поводу рассказа гр. Л.Н. Толстого «Чем люди живы?» // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). М.: Республика, 1996. С. 329–338.
8. Соловьев В.С. Заметка в защиту Достоевского от обвинения в «новом» христианстве // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 260–265.
9. Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 227–259.
10. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 30. Кн. 1. Письма 1878–1881. Л.: Наука, 1988. 432 с.

11. Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994. С. 6–248.
12. Гачева А.Г. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров. Встречи в русской культуре. М.: ИМЛИ РАН, 2008. 575 с.
13. Париллов О.В. Хилястические мотивы в творчестве Ф.М. Достоевского, сформированные под влиянием концепции всемирной теократии В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2013. Вып. 2 (38). С. 16–28.
14. Макарий, митр. Московский. Православно-догматическое богословие. Т. II. СПб., 1895. 674 с.
15. Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского: опыт критического комментария // Розанов В.В. Собрание сочинений. Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского. Лит. очерки. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1996. С. 7–156.
16. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 23. Дневник писателя за 1876 год. Май – октябрь. Л.: Наука, 1981. 422 с.
17. Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского. М.: АСТ, Хранитель, 2006. 268 с.
18. Булгаков Сергей, прот. Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования). М.: Православное братство трезвости «Отрада и Утешение», 1991. 351 с.
19. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 14. Братья Карамазовы. Кн. I–X. Л.: Наука, 1976. 512 с.
20. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.
21. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 25. Дневник писателя за 1877 год. Январь – август. Л.: Наука, 1983. 472 с.
22. Бочаров С.Г. Леонтьев и Достоевский // Бочаров С.Г. Сюжеты русской литературы. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 341–397.

References

1. Pis'ma N.N. Strakhova k V.V. Rozanovu s kommentariyami Rozanova [N.N. Strakhov's Letters to V.V. Rozanov with Rozanov's comments], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Literaturnye izgnanniki: N.N. Strakhov, K.N. Leont'ev* [Works. Literary exiles: N.N. Strakhov, K.N. Leontiev]. Moscow: Respublika, 2001, pp. 7–144.
2. Dostoevsky, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 26. Dnevnik pisatelya 1877 sentyabr'–dekabr', 1880 avgust* [Complete works in 30 vol., vol. 26. A Writer's Diary. 1877, September – December, 1880, August]. Leningrad: Nauka, 1984. 520 p.
3. Saint Justin (Popović). *Filosofiya i religiya F.M. Dostoevskogo* [Dostoevsky's philosophy and religion]. Minsk: Izdatel' D.V. Kharchenko, 2007. 312 p.
4. Pis'ma K.N. Leont'eva k V.V. Rozanovu s kommentariyami Rozanova [K.N. Leontiev's Letters to V.V. Rozanov with Rozanov's comments], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Literaturnye izgnanniki: N.N. Strakhov, K.N. Leont'ev* [Works. Literary exiles: N.N. Strakhov, K.N. Leontiev]. Moscow: Respublika, 2001, pp. 329–395.
5. Leontiev, K.N. O vseмирnoy lyubvi. Rech' F.M. Dostoevskogo na Pushkinskom prazdnike [On universal love. F.M. Dostoevsky's speech at the Pushkin Festival], in Leontiev, K.N. *Vostok, Rossiya i Slavyanstvo: Filosofskaya i politicheskaya publitsistika. Dukhovnaya proza (1872–1891)* [East, Russia and Slavdom: Philosophical and political journalism. Spiritual prose (1872–1891)]. Moscow: Respublika, 1996, pp. 312–329.
6. Leontiev, K.N. Chetyre pis'ma s Afona [Four letters from Athos], in Leontiev, K.N. *Vostok, Rossiya i Slavyanstvo: Filosofskaya i politicheskaya publitsistika. Dukhovnaya proza (1872–1891)* [East, Russia and Slavdom: Philosophical and political journalism. Spiritual prose (1872–1891)]. Moscow: Respublika, 1996, pp. 19–38.
7. Leontiev, K.N. Strakh Bozhii i lyubov' k chelovechestvu. Po povodu rasskaza gr. L.N. Tolstogo «Chem lyudi zhivy?» [Fear of God and Love of Mankind. On Count L.N. Tolstoy's Story «What Men Live by?»], in Leontiev, K.N. *Vostok, Rossiya i Slavyanstvo: Filosofskaya i politicheskaya pub-*

litsistika. Dukhovnaya proza (1872–1891) [East, Russia and Slavdom: Philosophical and political journalism. Spiritual prose (1872–1891)]. Moscow: Respublika, 1996, pp. 329–338.

8. Solovyov, V.S. Zametka v zashchitu Dostoevskogo ot obvineniya v «novom» khristianstve [In defense of Dostoevsky from accusations of a «New» Christianity], in Solovyov, V.S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of art and literary criticism]. Moscow: Iskusstvo, 1991, pp. 260–265.

9. Solovyov, V.S. Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo [Three speeches in memory of Dostoevsky], in Solovyov, V.S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of art and literary criticism]. Moscow: Iskusstvo, 1991, pp. 227–259.

10. Dostoevsky, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 30. Kn. 1. Pis'ma 1878–1881*. [Complete works in 30 vol., vol. 30. Book 1. Letters 1878–1881]. Leningrad: Nauka, 1988. 432 p.

11. Lossky, N.O. Dostoevskiy i ego khristianskoe miroponimanie [Dostoevsky and his Christian Understanding of the World], in Lossky, N.O. *Bog i mirovoe zlo* [God and World Evil]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 6–248.

12. Gacheva, A.G. *F.M. Dostoevskiy i N.F. Fedorov. Vstrechi v russkoy kul'ture* [F.M. Dostoevsky and N.F. Fedorov: Meetings in Russian Culture]. Moscow: IMLI RAN, 2008. 575 p.

13. Parilov, O.V. Khiliasticheskie motivy v tvorchestve F.M. Dostoevskogo, sformirovannye pod vliyaniem kontseptsii vseмирnoy teokratii V.S. Solov'eva [Chiliastic background in Dostoevsky's works formed under the influence of V.S. Solovyov's theocratic concept], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2013, no. 2(38), pp. 16–28.

14. Makary, Metropolitan of Moscow. *Pravoslavno-dogmaticeskoe bogoslovie. T. II* [Orthodox dogmatic theology. Vol. II]. Saint Petersburg, 1895. 674 p.

15. Rosanov, V.V. Legenda o Velikom Inkvizitore F.M. Dostoevskogo: opyt kriticheskogo kommentariya [The Legend of the Grand Inquisitor by F.M. Dostoevsky. The Experience of Critical Comments], in Rosanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Legenda o Velikom Inkvizitore F.M. Dostoevskogo. Lit. ocherki. O pisatel'stve i pisatelyakh* [Collected Works. The Legend of the Grand Inquisitor by F.M. Dostoevsky. Literary Essays. On Writing and Writers]. Moscow: Respublika, 1996, pp. 7–156.

16. Dostoevsky, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 23. Dnevnik pisatelya za 1876 god. May – oktyabr'* [Complete works in 30 vol., vol. 23. A Writer's Diary. 1876, May – October]. Leningrad: Nauka, 1981. 422 p.

17. Berdyaev, N. *Mirosozertsanie Dostoevskogo* [Dostoevsky's Worldview]. Moscow: AST, Khranitel', 2006. 268 p.

18. Bulgakov, Sergiy, archpriest. *Apokalipsis Ioanna (Opyt dogmaticeskogo istolkovaniya)* [The Apocalypse of John (An essay on dogmatic interpretation)]. Moscow: Pravoslavnoe bratstvo trezvosti «Otrada i Uteshenie», 1991. 351 p.

19. Dostoevsky, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 14. Brat'ya Karamazovy. Kn. I–X* [Complete works in 30 vol., vol. 14. The Brothers Karamazov. Books I–X]. Leningrad: Nauka, 1976. 512 p.

20. Florovsky, G.V. *Puti russkogo bogosloviya* [The Ways of Russian Theology]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2009. 848 p.

21. Dostoevsky, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 25. Dnevnik pisatelya za 1877 god. Yanvar' – avgust* [Complete works in 30 vol., vol. 25. A Writer's Diary. 1877, January – August]. Leningrad: Nauka, 1983. 472 p.

22. Bocharov, S.G. Leont'ev i Dostoevskiy [Leontiev and Dostoevsky], in Bocharov, S.G. *Syuzhety russkoy literatury* [The plots of Russian literature]. Moscow: Yazyki russkoy kul'tury, 1999, pp. 341–397.

УДК 141:94(470)
ББК 87.3(2) 521-574

**РОССИЯ И ЕВРОПА
В РАННЕМ И ПОЗДНЕМ СЛАВЯНОФИЛЬСТВЕ
(А.С. ХОМЯКОВ И В.И. ЛАМАНСКИЙ)¹**

В.А. КУПРИЯНОВ

Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники
имени С.И. Вавилова РАН

Университетская наб., д. 5, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация;
E-mail: nonignarus-artis@mail.ru

Рассматривается историческая эволюция проблематики понимания отношения России и Европы в славянофильстве на примере учений А.С. Хомякова и В.И. Ламанского. Используются методы историко-философской реконструкции и герменевтики. Утверждается, что в рамках концепции соборности в философии Хомякова допускалось единство Европы и России при достижении истинной религиозности. Показано, что А.С. Хомяков полагал, что критика России со стороны Запада вызвана недостатками положения дел внутри самой России, поэтому национальной задачей для России должно стать создание самобытной и оригинальной культуры, построенной на основе православия и общинных форм социальной жизни. Важным результатом исследования является положение о том, что, в отличие от подхода Хомякова, предполагающего понимание России и русской культуры как самостоятельной и оригинальной части Европы, подход, предложенный поздними славянофилами, основан на идее коренного антагонизма России и Европы. Среди наиболее ярких и последовательных выразителей этой точки зрения был видный славист и публицист-славянофил В.И. Ламанский. Показано, что в результате Ламанский создал концепцию, в рамках которой Россия и Европа признавались двумя разными цивилизациями, продолжающими на новом этапе истории соперничество между древними греками и римлянами. Делается вывод, что первоначальная мысль о создании самобытной европейской культуры превратилась в позднем славянофильстве в геополитическую теорию непреодолимого конфликта цивилизаций. В качестве причин такого рода трансформации предложено учитывать не столько политический контекст развития славянофильства, сколько фактор влияния на славянофильскую философию эмпирических наук (истории, географии, этнографии, лингвистики) и интеграцию славянофильства в научный дискурс.

Ключевые слова: славянофильство, соборность, философия Хомякова, историософия Ламанского, геополитика, философия истории, самобытность, цивилизация, западничество, европейская культура, история славяноведения, философия культуры, русская идея, панславизм.

¹ Статья подготовлена при поддержке РФФИ. Проект № 16-03-00450 «В.И. Ламанский и академическое славянофильство в России в последней трети XIX в.». Автор выражает благодарность проф. И.И. Евлампиеву за ценные замечания и рекомендации.

**RUSSIA AND EUROPE
IN THE EARLY AND LATE SLAVOPHILE PHILOSOPHY
(A.S. KHOMYAKOV AND V.I. LAMANSKY)**

V.A. KUPRIYANOV

St. Petersburg branch of S.I. Vavilov Institute for the History of Science and Technology
of the Russian Academy of Sciences
5, Universitetskaya nab., Saint-Petersburg, 199034, Russian Federation
E-mail: nonignarus-artis@mail.ru

The article considers the historical evolution of the problem of the Russia-Europe relations in Slavophilism and analyses A.S. Khomyakov' and V.I. Lamansky' philosophical doctrines. The methods of historical and philosophical reconstruction and hermeneutics are used. It is stated that the idea of sobornost in Khomyakov's philosophy regarded the Russia-Europe unity as possible provided they achieve the true religiousness. It is shown that, in Khomyakov's opinion, the West's criticism of Russia is provoked by the real drawbacks of the Russian life; that is why the Russian national idea should consist in creating a distinctive and original culture based on the Orthodoxy and communal forms of social life. An important result of the research concerns the fact that in contrast to the Khomyakov's approach to Russia and Russian culture as a distinctive and peculiar part of Europe, the concept proposed by the late Slavophiles is based on the idea of fundamental antagonism of Russia and Europe. It is shown that V.I. Lamansky appears to be among the brightest and the most consistent representatives of such approach. The article also shows that, as a result, Lamansky developed a doctrine which acknowledged Russia and Europe to be two different civilizations continuing the competition of the Ancient Rome and Greece on the new historical stage. Thus, it is concluded that in the late Slavophile philosophy, the initial idea about creating a distinctive European culture was transformed into the geopolitical theory of an insurmountable civilization conflict. It is important to bear in mind that such transformation was caused by the influence of the empirical sciences (history, geography, ethnography, linguistics) on the Slavophile philosophy and integration of the latter into the scientific discourse rather than by the political context accompanying Slavophilism development.

Key words: *slavophilism, sobornost, Khomyakov's philosophy, Lamansky's historiosophy, geopolitics, philosophy of history, distinctiveness, civilization, Westernizers, European culture, history of Slavophilism, philosophy of culture, Russian idea, panslavism.*

Н. Бердяев в свое время утверждал, что славянофильство было первой формой русского самосознания и первой самостоятельной русской идеологией² именно потому, что оно обозначило проблему отношений России и Европы: «...национальное сознание родилось в постановке проблемы Востока и Запада. <...> Уже один факт борьбы славянофильства и западничества, которым заполнена русская литература, русская философия, ...свидетельствует о центральности этой проблемы» [2, с. 358]. Попытка построить своеобразную русскую историософию, тесно переплетенную с поиском религиозной правды, оказалась конституирующей для славянофильства. Начиная с конца XIX в. и по наши дни в адрес славянофилов можно услышать упреки в национализме,

² См.: Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков // Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Алексей Степанович Хомяков. М.: АСТ; Хранитель, 2007. С. 229 [1].

шовинизме, изоляционизме и реакционности, однако это связано со слишком прямолинейной интерпретацией указанного важнейшего слагаемого этого течения и с непониманием факта существенной исторической эволюции самого славянофильства.

Пытаясь продемонстрировать изменения, происходившие в осмыслении фундаментальной для славянофилов проблемы отношений России и Запада, в качестве характерных фигур, обозначающих противоположные полюса славянофильской идеологии, рассмотрим А.С. Хомякова и В.И. Ламанского. Критика западной цивилизации всегда была для славянофилов формой призыва к самобытности России и основой для создания оригинальной культуры, но если для ранних славянофилов, прежде всего для А.С. Хомяков, развитие русской самобытности ни в коем случае не означало полного разрыва с традицией Запада, а, наоборот, предполагало достижение единства Востока и Запада, то для поздних славянофилов, наиболее ярким представителем которых, помимо известных имен К. Леонтьева и Н.Я. Данилевского, можно считать В.И. Ламанского, идея единства России, Европы и всего человечества оказалась невозможной. В позднем славянофильстве мы обнаруживаем идею полного отчуждения России от Запада.

Этот факт вполне известен в исследовательской литературе о славянофильстве, но его объяснение, на наш взгляд, не всегда является правильным. Чаще всего отмечается разочарование в Западе, например В.А. Фатеев полагает, что «славянофилы выступили против Запада не из-за незнания уклада европейской жизни или из-за национальной гордыни – напротив, именно глубокое проникновение в суть западной цивилизации привело их к разочарованию в Западе и отрицанию его духовных оснований» [3, с. 17]. В качестве веского аргумента в пользу этой точки зрения часто приводятся взгляды Ф.М. Тютчева – тонкого интеллектуала, который провел большую часть своей жизни в Западной Европе. Немалую роль в отчуждении России от Европы сыграли обстоятельства политического плана, в частности печально известные итоги Крымской войны и общий ход Восточного вопроса, польские восстания и политика Франца Иосифа I и Гогенцоллернов. Фактор политики Запада имел, безусловно, сильнейшее влияние на русскую общественную мысль; мировоззрение Данилевского вполне можно считать реакцией на нее. Но все-таки этот фактор является вторичным и дополнительным по отношению к главной причине, приведшей к резкому изменению отношения к Западу, – такой причиной являются *внутренние особенности развития* славянофильства.

«Русская идея» в творчестве А.С. Хомякова

В известной статье «О старом и новом» (1839 г.) А.С. Хомяков поставил вопрос о сущности русской истории, который означал для него вопрос и о самостоятельности русской культуры. Альтернатива, предлагаемая Хомяковым в этой статье, может быть сформулирована так: если русская старина и

исконные русские начала образованности пусты и бессодержательны, то единственной задачей и идеей русской культуры может быть только лишь усвоение достижений просвещения других народов – в таком случае нет и быть не может никакого особого пути России; если же русская старина демонстрирует более богатые плоды культурного развития, то нужно осознать свои национальные традиции и построить жизнь на основе заветов прошлого.

В своей статье Хомяков опровергает оба этих тезиса и предлагает такое видение русской истории, которое легло в основу понимания проблемы России в раннем славянофильстве. По мысли Хомякова, древняя русская история имеет главной целью формирование единого государства, итог чему подводит Петр I. Но после достижения государственного единства перед Россией возникают совершенно новые задачи, которые Хомяков формулирует следующим образом: «...мы будем подвигаться вперед смело и безошибочно, занимая случайные открытия Запада, но придавая им смысл более глубокий или открывая в них те человеческие начала, которые для Запада остались тайными, спрашивая у истории церкви и законов ее – светил путеводительных для будущего нашего развития и воскрешая древние формы жизни Русской, потому что они были основаны на святости уз семейных и на неиспорченной индивидуальности нашего племени. Тогда, в просвещенных и стройных размерах, в оригинальной красоте общества, соединяющего патриархальность быта областного с глубоким смыслом государства, представляющего нравственное и христианское лицо, воскреснет Древняя Русь, но уже сознающая себя, а не случайная, полная сил живых и органических, а не колеблющаяся вечно между бытием и смертью» [4, с. 470].

В этих словах можно усмотреть квинтэссенцию понимания Хомяковым задач России и смысла русской истории. Кратко можно характеризовать эту задачу как создание русской самобытной культуры на основе принципа *народности*. Причем из приведенной цитаты видно, что формирование самобытности и оригинальности культуры *не означает для Хомякова противостояния Европе и европейской культуре*. Подчеркнем, что в указанной цитате речь идет о *заимствовании* открытий Запада и поисках человеческих начал, которые остались тайными для Запада, но каким-то образом проявились в древних формах русской жизни. Это свидетельствует о том, что утверждения о национализме, ксенофобии и изоляционизме применительно к славянофильству в его исходном варианте оказываются глубоко ложными. Следует в этом контексте отметить, что второй известнейший теоретик раннего славянофильства И.В. Киреевский был солидарен с этой позицией А.С. Хомякова.

Ранние славянофилы в своей критике Запада отвергали односторонний рационализм и формализм западноевропейской образованности, наиболее явно проявившиеся в римско-католической церкви, а затем в протестантизме. Но критика Запада не являлась самоцелью, она должна была побудить Россию к развитию самобытной культуры. Поэтому важнее самой критики Запада оказывалась *критика России*, которая особенно последовательно была развита

в творчестве Хомякова. Думается, что именно этот «внутрироссийский» контекст оказался для ранних славянофилов определяющим.

Суть русской идеи, то есть историческую задачу России, Хомяков видел не в разрыве с Западом и не в борьбе и противостоянии цивилизаций России и Западной Европы, а в самостоятельном и критическом усвоении результатов западноевропейской образованности, в возвращении к подлинным *соборным* началам русской общины с ее чистейшей религиозностью. Хомяков часто писал о том, что, помимо раздвоения на земщину и государство, Россия в послепетровский период страдает раздвоением внутренних начал: с одной стороны – народ с его сельским миром, с другой – интеллигенция с ее поверхностным западничеством. Эта мысль составляет стержень хомяковской критики современной ему русской жизни, которая отражена в целом ряде его статей 1840-х гг.

В этом контексте важна статья «Мнение иностранцев о России» (1845 г). Статья эта посвящена ответу на вопрос, почему у иностранцев (прежде всего, имеется в виду европейская публицистика) складывается столь негативное мнение о России. Действительно, как отмечают исследователи, именно в эти годы почти вся западноевропейская пресса поражена русофобией и антирусскими настроениями. Советский исследователь истории панславизма В.К. Волков отмечал, что именно «в 20–30-е годы XIX века в Западной Европе сложился тот традиционный стереотип, который стал характерен для враждебного отношения к России на протяжении почти всего XIX в. и отдельные элементы которого пытались оживить в более поздние времена» [5, с. 35]. В основе этого стереотипа лежит представление о варварской экспансионистской и полуазиатской империи, которая стремится во что бы то ни стало поработить европейский цивилизованный мир. В этом отношении размышления русских славянофилов о столь негативном отношении к России в Европе имели под собой весьма конкретную историческую почву.

Но ответ Хомякова на вопрос о таком отношении к России со стороны Европы поражает своей глубиной и неординарностью. По мнению Хомякова, проблема заключается в самой России и тех духовных проблемах, которые сопровождают ее новейшую историю. В статье «Аристотель и всемирная выставка» Хомяков, критикуя разного рода англоманов, пишет, что англичане, сохранившие устои своей нравственной жизни, никогда не признают русского, чуждающегося всего русского, равным себе. «Действительно, – пишет Хомяков, – англичане могут видеть себе братьев в людях, принадлежащих другому племени и другому народу, но никогда не признают своих братьев в своих обезьянах» [6, с. 692]. Поэтому проблема русской жизни, вернее, жизни части ее образованного слоя, заключается в «обезьянничении», то есть поверхностном и примитивной подражании всему западному.

Хомяков объясняет этот факт особенностями реформ Петра I. Россия охотно приняла в себя начала западной образованности, но эта ученическая рецепция превратилась в глупое подражание. Хомяков пишет: «В первые и, так

сказать, наши ученические годы мы старались не только быть подражателями, но и обратиться в простой сколок с западного мира. Не для чего толковать о том, удалось ли нам это или до какой степени удалось. Уже одной страсти ко всему иноземному, уже одного ревностного желания уподобиться во всем нашим иностранным образцам было достаточно, чтобы оторвать нас от своих коренных источников умственной и духовной жизни. Продолжая в глубине сердца любить родную землю, мы уже всеми силами ума своего отрывались от ее истории и от ее духовной сущности» [7, с. 563]. В результате образованная Россия сама своим некритичным отношением к Западу превратила себя в его колонию. Потеряв уважение к себе, Россия не может рассчитывать на уважение других. В то же время народ, далекий от западноевропейского просвещения, продолжал хранить заветы истинной религиозности и традиции национальной жизни. Заимствованная наука и просвещение оказались в противоречии с жизнью народа, вне которой они превратились не только в слепое подражание, но и в мертвенный формализм. Таким образом, возникла диспозиция мертвенной подражательной науки, распространенной среди образованной части населения, и живого подлинного народного бытия. По мнению Хомякова, преодолеть указанную раздвоенность можно только лишь вернув науку и рациональную стихию духа на почву народности.

А.С. Хомяков пишет: «Просвещение не есть только свод и собрание положительных знаний: оно глубже и шире такого тесного определения. Истинное просвещение есть разумное просветление всего духовного состава в человеке или народе. Оно может соединяться с наукою, ибо наука есть одно из его явлений, но оно сильно и без наукообразного знания; наука же (одностороннее его развитие) бессильна и ничтожна без него. Некогда оно было и у нас, несмотря на нашу бедность в наукообразном развитии, и от него остались великие, но слишком мало замеченные следы» [7, с. 572]. *Оживление* науки и просвещения посредством народности оказывается и путем к самопознанию и самореализации. В таком случае разум придет к гармонии с религиозным началом, сохраненным в глубине народной жизни, и наука, уяснив себе истину православия, получит в нем свое адекватное обоснование. Поэтому для Хомякова как научная рациональность, так и рациональность вообще должны строиться на православии и народности. В таком случае исчезает разрыв между наукой и жизнью духа, а национальная жизнь обретает самостоятельность и самобытность. Таким образом, задача России – самопознание ее собственной народной жизни с критическим восприятием иностранных начал образованности. Путь самопознания и соединения народной жизни и научной рациональности видится Хомяковым в качестве средства к обретению самобытной культуры, в которой Россия, наконец, сможет реализовать скрытый в ней потенциал подлинной религиозности.

Таким образом, борьба Хомякова была направлена не против Европы как таковой, предметом и его устремлений, и устремлений раннего славянофильства в целом является *национальная самостоятельность России и*

ее внутреннее освобождение ради раскрытия потенциала заложенного в ней подлинного христианства. С точки зрения Хомякова, по мере естественного отмирания культуры, основанной на искаженной религиозности, возможно объединение Запада и России на основе подлинного христианства, под которым Хомяков понимал не столько православие царской России, сколько живую органическую целостность человечества в Боге независимо от его национальной или какой-то иной определенности. Высшими ценностями для Хомякова являются не борьба и противостояние, а единство и цельность, что находит свое отражение в фундаментальном для него понятии *соборности* как единства всех людей и всех народов в любви к Богу. В этом аспекте раннее славянофильство решительно отличается от всех последующих версий этого мировоззрения.

Славянофильская геополитика В.И. Ламанского

Наглядным примером трансформации, произошедшей с философией славянофильства, являются геополитические и цивилизационные концепции позднего славянофильства, созданные В.И. Ламанским и Н.Я. Данилевским. Если подход Данилевского отмечен радикальной политизацией вопроса об отношении России и Запада, а его главная работа является не столько философским трудом, сколько яркой публицистикой, то на примере Ламанского можно видеть, как произошла *внутренняя* эволюция славянофильства, независимо от того или иного политического контекста, – славянофильство проникло в академическую среду и стало *научным* мировоззрением.

Тем не менее нельзя сказать, что В.И. Ламанский ограничивался исключительно научной деятельностью, проходящей в тиши рабочего кабинета. Свои научные занятия он стремился поместить в контекст важнейших общественно-политических вопросов. Именно поэтому Ламанский входил в состав «Петербургского славянского благотворительного общества», которое ставило задачу содействия национально-освободительной борьбе славян против Австро-Венгрии и Османской империи. Свою научную деятельность Ламанский понимал как способ формирования в России «славянского мировоззрения», то есть славянского самосознания России. Как верно пишет А.В. Малинов, Ламанский рассматривал славяноведение «в качестве средства воспитания русского общества, изменения русской жизни, решимости опираться на собственные силы, в том числе вырабатывать привычку к самостоятельному мышлению»³. Но, как отмечает тот же исследователь, славистика была для Ламанского лишь источником иллюстративного материала для его славянофильских построений. Поэтому

³ См.: Малинов А.В. Политическое славяноведение В.И. Ламанского // Клио. 2016. № 8 (116). С. 65 [8].

главные его достижения связаны не с конкретными исследованиями по истории и литературе славянских народов, а с масштабными философско-историческими построениями, заложившими основы цивилизационного подхода к изучению мировой истории и культуры и давшими базис для возникшей несколько позднее теории геополитики. В этом отношении имя В.И. Ламанского по праву должно стоять в одном ряду с Н.Я. Данилевским. Более того, Данилевского и Ламанского связывали многолетние дружеские отношения. Можно уверенно утверждать, что основной философский труд Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» (1869) возник в атмосфере тесного интеллектуального общения двух мыслителей⁴.

Главное, что привносит позднее славянофильство в понимание истории заключается в развитии *концепций и теорий, отрицающих единство России и Европы*. Ранее славянофильство в лице Хомякова рассматривало *религиозный* аспект в качестве основного признака, отличающего западноевропейскую и русскую идентичность, и, следовательно, предполагало гипотетическую возможность объединения Запада и Востока путем достижения истинной религиозности, открытой для любого народа и индивидуума. В противоположность этому, в позднем славянофильстве Ламанского и Данилевского есть учение о «врожденной» и «исконной» *враждебности* России и Запада и, как следствие, утверждение о *радикальной цивилизационной несовместимости* романо-германского Запада и России как главной представительницы Востока. Учение о *своеобразии* России и русской истории в контексте общеевропейской христианской культуры сменилось учением о *коренном антагонизме* России и Запада и концепцией о *неевропейской* идентичности России.

Мысль об антагонизме и враждебности Европы (Запада) и России как главной представительницы славянского мира проходит красной нитью через все творчество В.И. Ламанского и составляет основу его философского мировоззрения. Еще на заре своей научной карьеры Ламанский обращал внимание на роль языка в отношениях между народами. В цикле статей «Исторические письма об отношении русского народа к его соплеменникам», написанных в приблизительно 1859 г., Ламанский развивает точку зрения, согласно которой сходство языков служит источником близости между народами и обуславливает их тяготение друг к другу. В качестве примера Ламанский приводит отношения между народами внутри одной языковой семьи: речь идет о германских и славянских народах – главных антагонистах Европы. Основная мысль в данном случае выражена автором таким образом: «...мы твердо убеждены, что не встретим никаких возражений, если скажем,

⁴ См. об отношениях и интеллектуальных связях Ламанского и Данилевского: Селиверстов С.В. «... я смотрю несколько менее оптимистически»: к вопросу об интеллектуальных взаимоотношениях Н.Я. Данилевского и В.И. Ламанского в 1860–1880-е годы // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 32 (170). История. Вып. 35. С. 116–125 [9].

что вследствие этого сходства языков, этой одноязычности, русские немцы ... необходимо должны питать больше сочувствия и симпатии к прусскому, баварскому, саксонскому, австрийскому, нежели к русскому, который вследствие того же самого чувствует гораздо более влечения к поляку и к болгарину, нежели к немцу и к греку» [10, с. 105]. Получается, что отношения между народами, которые в данном случае описываются в терминах психологии («симпатия», «влечение», «сочувствие»), детерминированы некими *не зависящими от них факторами*: в данном случае фактором языка. На первый план в отношениях между народами выдвигаются признаки, обозначающие непреодолимую отчужденность народов, попадающих в разные группы. В отличие от этого подхода, христианство, являвшееся наиболее важным аспектом отношений между народами для ранних славянофилов, при любой его интерпретации допускало возможность некоего общего дискурса, в который при определенных условиях могли бы быть введены все народы и люди, независимо от их языка, географического ареала проживания или неких врожденных симпатий или антипатий.

Впоследствии Ламанский развил свое учение об «однойзычии» народов и вытекающей из этого симпатии людей друг к другу до уровня развернутой концепции, наподобие тех, которые позднее встречаются у евразийцев⁵. В своей докторской диссертации «Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе» (1871 г.) Ламанский специально исследовал вопрос о том, каким образом западноевропейская наука его времени рассматривает славянскую культуру и историю. Ламанский приводит и подробно критикует учения немецких авторов о «туранстве» России, представления о славянах как о «европейских неграх», отождествление их с кельтами. Критическому разбору немецких учений о славянской истории и культуре предшествует исследование вопроса о классификации истории по географическому принципу. В европейской историографии на протяжении долгого времени было принято рассматривать историю через отношение север–юг. В противовес этому Ламанский указывает, что более правильно было бы делить историю Европы на историю восточноевропейских стран (греко-славянский мир) и западноевропейских (романо-германский мир): «...в средней и новой истории христианско-арийского человечества Старого Света преимущественное внимание и главный интерес историка должны сосредоточиваться на восточно-западном и западно-восточном направлении, на горизонтальном потоке событий и происшествий, народных движений и столкновений, происходящих между греко-славянской и романо-германской его половинами. История их взаимных отношений, натиска и отпора, взаимодействия и влияния есть главная ось, около которой обращается историческое колесо многовековой,

⁵ См. подробнее: Цимбаев Н.И. Опасная мечта / Евразийство: за и против, вчера и сегодня (материалы круглого стола) // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 15–18 [11].

богатой и разнообразной жизни христианско-арийских племен Европы и Азии» [12, с. 74].

В основе этого переосмысления истории лежит то самое представление о племенных симпатиях и тяготении людей друг к другу в зависимости от лингвистической и этнографической близости, которое нашло отражение в «Исторических письмах». В своем наиболее значимом труде «Три мира Азийско-Европейского материка» (1892 г.) – учение, которое по праву считают предвестником евразийства, – Ламанский дополняет лингвистический и этнологический аспекты аспектами географии, политики, «историко-культурных судеб народов». По совокупности этих признаков он делит Евразию на три мира: романо-германскую Европу, греко-славянский Средний мир и Азию. Исследование Азии и ее отличия от России занимает сравнительно мало места в трактате. Основное содержание работы состоит из рассмотрения вопроса об отношении России и Европы. С точки зрения Ламанского, Средний мир, включающий в себя все славянские народы и народы, принявшие православие, отличается от Запада преобладанием материка над морем, наличием равнин на основной территории расселения, в то время как народы Западной Европы разделены горами на шесть приблизительно равных частей. Также в число существенных признаков, отличающих два мира, расположенных на территории Европы, ожидаемо входит лингвистический и религиозный признак, а также некие вытекающие из этого симпатии и антипатии народов по отношению к друг к другу.

Ламанский описывает отношения между романо-германским Западом и греко-славянским Востоком таким образом: «... не отождествляя и не сливая с Россией прилежащих к ней земель славянских и православных, мы не можем, однако, с точки зрения этнологической и историко-культурной, даже политической, не причислять их к одному с ней разряду или миру и должны отделять их и от мира собственно азиатского и от мира собственно европейского. От первого они отличаются, подобно России и собственной Европе, своей христианской культурой. От Европы значительная часть их отличается принадлежностью своей не к западному, а к восточному христианству. Остальная же часть, обращенная в западное христианство, как поляки, словаки, чехи, мораване, словенцы и хорваты, резко отделяется от своих западных соседей и единоверцев, немцев и итальянцев, глубокой взаимной антипатией, разностью языков и характеров, противоположностью национальных интересов. Напротив, со своими восточными соседями, русскими, сербами, болгарами, они тесно связаны общностью исторических судеб, культурных и национальных интересов, величайшим сходством языков и нравов» [13, с. 206–207].

Очевидно, что в данном случае факторы географии, языка, религии, национальной психологии, политических интересов являются ключевыми при определении отличий народов и распределения их по типам цивилизаций. Именно введение этих признаков и приводит Ламанского к констатации

непреодолимого антагонизма России как главы греко-славянского мира и романо-германского Запада. В итоге, Ламанский отождествляет это противостояние с антагонизмом греков и римлян в период античности. По мнению ученого, современное противостояние России и Европы есть продолжение культурного и политического противостояния римской и греческой цивилизаций. «Известный в Европе в древности антагонизм греков и римлян пророс, так сказать, в позднейшую историю христианской Европы, усилился еще и несколько видоизменился другим, не менее сильным, антагонизмом новых, привзошедших в историю христианского человечества, племен славянского и германского» [13, с. 235].

Антагонизм и противостояние России (греко-славянского мира) и Европы (прежде всего, Германии) обусловлена вовсе не *идеологией*⁶, направленной на удовлетворение тех или иных интересов; политика как таковая в данном случае оказывается чем-то вторичным. Скорее наоборот, понимание политических интересов зависит от более общей мировоззренческой оценки роли и способе отношений между народами. Ламанский исходил из понимания фундаментальности факторов языка, психологии народов и из идеи исторической детерминированности отношений между народами. Поэтому столь важный для славянофильской публицистики 50–70-х годов XIX века Восточный вопрос служил для Ламанского лишь *иллюстративным* материалом для его исторических и философских взглядов, то есть был не более чем подтверждением его теоретических построений об отношении России и Европы. Сущность славянофильства Ламанского заключалась именно в признании факта радикальной противоречивости Запада и России, и это *оказалось результатом влияния на него дискурса гуманитарных наук* того периода (середины XIX века). Именно развитие научного подхода к истории, лингвистике и психологии народов привело Ламанского к преобразованию исходной славянофильской мысли об особом историческом пути России и призыва к самобытности и культурной самостоятельности – в идею цивилизационной разности и антагонизма России и Европы. Религиозная идентификация, столь важная для раннего славянофильства и положенная Хомяковым в основу его философии истории, отходит на второй план, а главное место занимают язык, географическое положение, национальные традиции и чувства народов. Историческая эволюция славянофильства заключается, в его превращении в мировоззренческую концепцию, построенную на конкретно-научном знании. Творчество Ламанского наиболее наглядно демонстрирует этот факт: от чистой философии истории он двигается к развернутой теории культуры, окрашенной

⁶ О концепции Ламанского как об идеологии см. подробнее: Гердт Я.В. Истоки российской геополитики // Вестник Челябинского государственного университета. 2012. № 12(266). Политические науки. Востоковедение. Вып. 12. С. 26–30 [14].

в тона славянофильства и наполненной богатым материалом этнографии, лингвистики, психологии и проч.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков // Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Алексей Степанович Хомяков. М.: АСТ; Хранитель, 2007. С. 226–445.
2. Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьёва // Книга о Владимире Соловьёве. М.: Советский писатель, 1991. С. 355–373.
3. Фатеев В.А. В спорах о самобытном пути России // Славянофильство: pro et contra. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2009. С. 7–54.
4. Хомяков А.С. О старом и новом // Хомяков А.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Медиум, 1994–1995. С. 456–470.
5. Волков В.К. К вопросу о происхождении терминов «пангерманизм» и «панславизм» // Славяно-германские культурные связи и отношения. М.: Наука, 1969. С. 25–69.
6. Хомяков А.С. Аристотель и всемирная выставка // Хомяков А.С. Всемирная задача России. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 677–694.
7. Хомяков А.С. Мнение иностранцев о России // Хомяков А.С. Всемирная задача России. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 574–612.
8. Малинов А.В. Политическое славяноведение В.И. Ламанского // Клио. 2016. № 8(116). С. 62–71.
9. Селиверстов С.В. «... я смотрю несколько менее оптимистически»: к вопросу об интеллектуальных взаимоотношениях Н.Я. Данилевского и В.И. Ламанского в 1860–1880-е годы // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 32 (170). История. Вып. 35. С. 116–125.
10. Куприянов В.А., Малинов А.В. «Я служу народности...» (к публикации «Исторических писем об отношениях русского народа к его соплеменникам» В.И. Ламанского) // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2016. № 2. С. 89–111.
11. Цимбаев Н.И. Опасная мечта / Евразийство: за и против, вчера и сегодня (материалы круглого стола) // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 15–18.
12. Ламанский В.И. Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе // Ламанский В.И. Геополитика панславизма. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 42–183.
13. Ламанский В.И. Три мира Азийско-Европейского материка // Ламанский В.И. Геополитика панславизма. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 183–323.
14. Гердт Я.В. Истоки российской геополитики // Вестник Челябинского государственного университета. 2012. № 12(266). Политические науки. Востоковедение. Вып. 12. С. 26–30.

References

1. Berdyayev, N.A. Aleksey Stepanovich Khomyakov [Aleksey Stepanovich Khomyakov], in Berdyayev, N.A. *Konstantin Leont'ev. Ocherk iz istorii russkoy religioznoy mysli. Aleksey Stepanovich Khomyakov* [Konstantin Leontyev. The outline of the Russian religious thought. Aleksey Stepanovich Khomyakov]. Moscow: АСТ; Khranitel', 2007, pp. 226–445.
2. Berdyayev, N.A. Problema Vostoka i Zapada v religioznom soznanii Vl. Solov'eva [The East-West problem in V. Solovyov religious consciousness], in *Kniga o Vladimire Solov'eva* [A book about Vladimir Solovyov]. Moscow: Sovetskiy pisatel', 1991, pp. 355–373.
3. Fateyev, V.A. V sporakh o samobytnom puti Rossii [In the disputes about a distinctive Russian way], in *Slavyanofil'stvo: pro et contra* [Slavophilism: pro et contra]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo SPbGU, 2009, pp. 7–54.
4. Khomyakov, A.S. O starom i novom [Of the old and the new], in Khomyakov, A.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Medium, 1994–1995, pp. 456–470.

5. Volkov, V.K. K voprosu o proiskhozhdenii terminov «pangermanizm» i «panslavizm» [On the origins of the terms «pangermanism» and «panslavism»], in *Slavyano-germanskie kul'turnye svyazi i otosheniya* [Slavic-German cultural ties and relations]. Moscow: Nauka, 1969, pp. 25–69.

6. Khomyakov, A.S. Aristotel' i vseмирnaya vystavka [Aristotle and the World Exhibition], in Khomyakov, A.S. *Vseмирnaya zadacha Rossii* [A universal aim of Russia]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2011, pp. 677–694.

7. Khomyakov, A.S. Mnenie inostrantsev o Rossii [Foreigners' opinion about Russia], in Khomyakov, A.S. *Vseмирnaya zadacha Rossii* [A universal aim of Russia]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2011, pp. 574–612.

8. Malinov, A.V. Politicheskoe slavyanovedenie V.I. Lamanskogo [V.I. Lamansky's Political Slavic Studies], in *Klio*, 2016, no. 8(116), pp. 62–71.

9. Seliverstov, S.V. «... ya smotryu neskol'ko menee optimisticheski»: k voprosu ob intellektual'nykh vzaimootnosheniyakh N.Ya. Danilevskogo i V.I. Lamanskogo v 1860–1880-e gody [«... I look with less optimism»: on intellectual relations of N.Y. Danilevsky and V.I. Lamansky throughout the 1860s–1880s], in *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2009, no. 32(170), Istoriya, issue 35, pp. 116–125.

10. Kupriyanov, V.A., Malinov A.V. «Ya sluzhu narodnosti...» (k publikatsii «Istoricheskikh pisem ob otnosheniyakh russkogo naroda k ego soplemennikam» V.I. Lamanskogo) [«I serve the nation...»: (to the publication of «Historical letters about the attitude of the Russian nation to its tribesmen» by V.I. Lamansky)], in *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*, 2016, no. 2, pp. 89–111.

11. Tsimbayev, N.I. Opasnaya mechta. Evraziystvo: za i protiv, vchera i segodnya (materialy kruglogo stola) [Dangerous dream. Eurasionism: pros and cons, yesterday and today (the proceedings of the round table)], in *Voprosy filosofii*, 1995, no. 6, pp. 15–18.

12. Lamansky, V.I. Ob istoricheskom izuchenii greko-slavyanskogo mira v Evrope [On the historical studies of the Greek-Slavic world in Europe], in Lamansky, V.I. *Geopolitika panslavizma nslavizma* [Geopolitics of Panslavism]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2010, pp. 42–183.

13. Lamansky, V.I. Tri mira Aziysko-Evropeyskogo materika [Three worlds of the Asian-European continent], in Lamansky, V.I. *Geopolitika panslavizma* [Geopolitics of Panslavism]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2010, pp. 183–323.

14. Gerdt, Ya.V. Istoki rossiyskoy geopolitiki [The Origins of Russian Geopolitics], in *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2012, no. 12(266), Politicheskie nauki. Vostokovedenie, issue 12, pp. 26–30.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ И РЕВОЛЮЦИЯ: 1917–1922 гг. В ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

УДК 94:141(470)
ББК 87.3(2)61-07

ОТСУТСТВУЮЩИЙ ВРАГ: С.Н. БУЛГАКОВ О БОЛЬШЕВИЗМЕ (1917–1922 ГГ.)

И.В. КАЛМЫКОВА, П.П. МАРТИНКУС

Московский педагогический государственный университет,
ул. М. Пироговская, д. 1, г. Москва, 119991, Российская Федерация

E-mail: iv.kalmykova@mpgu.edu

Национальный исследовательский ядерный университет «МИФИ»

Каширское ш., д. 31, 115409, Российская Федерация

E-mail: PPMartinkus@mephi.ru

Исследователи социально-политических воззрений С.Н. Булгакова характеризуют его отношение к большевикам как резко отрицательное. На основе анализа корпуса булгаковских текстов 1917–1922 гг. предлагается более сложная интерпретация отношения мыслителя к русскому большевизму (Советской власти). Показано, что на его оценку повлияли четыре темы, разрабатываемые им в дореволюционный период: хлыстовства (восточного и западного), социализма, «святой Руси», эсхатологии. Отмечено, что С.Н. Булгаков не видел метаисторического (эсхатологического) смысла новой власти, а потому оценивал её как то, что не имеет ни собственной сущности, ни существования. Выявлены шесть взаимосвязанных определений большевизма, имплицитно представленных в творчестве мыслителя: 1) большевизм как связь двух абберраций религиозности; 2) как краткий переходный период к возрождению России; 3) как стихийный бунт; 4) как симптом ожидающегося Антихриста; 5) как симптом кризиса исторического православия; 6) как не имеющий русских национальных корней человекобожеский идеал. Выявляется революционно-церковная тенденция (задача образования церковного «Интернационала», т.е. эсхатологического воссоединения христианских Церквей), которая уже в 1923 г. привела С.Н. Булгакова к явному стремлению «понять и принять» историческую роль большевиков.

Ключевые слова: историософия С.Н. Булгакова, эсхатология, Октябрьская революция 1917 г., русский большевизм, «идейный большевизм», человекобожие, антихристианство, святая Русь, православная Церковь.

THE MISSING ENEMY: S.N. BULGAKOV ON BOLSHEVISM (1917–1922)

I.V. KALMYKOVA, P.P. MARTINKUS

Moscow Pedagogical State University,
1, M. Pirogovskaya St., Moscow, 119991, Russian Federation

E-mail: iv.kalmykova@mpgu.edu

National Research Nuclear University «МЭФИ»

31, Kashirskoe sh., Moscow, 115409, Russian Federation

E-mail: PPMartinkus@mephi.ru

The researchers of S. N. Bulgakov's socio-political views characterize his attitude to the Bolsheviks as highly negative. Based on the analysis of the body of Bulgakov's texts written between 1917 and 1922, the authors propose a more complex interpretation of the thinker's attitude to Russian Bolshevism (Soviet authorities). The article shows that his evaluation was influenced by four themes developed by him in the pre-revolutionary period: the Khlysty (in their East and West versions), socialism, «Holy Russia», and eschatology. The authors prove that S.N. Bulgakov did not see a meta-historical (eschatological) sense in the new government, and therefore viewed it as something that had neither self-essence nor existence. The article reveals six interrelated attributes of Bolshevism, implicitly represented in the works of the thinker: Bolshevism 1) as a link between the two aberrations of religious commitment; 2) as a short transition period to the revival of Russia; 3) as a spontaneous riot; 4) as a symptom of the coming Antichrist; 5) as a symptom of the crisis of historical Orthodoxy; 6) as the ideal of man-God which had no Russian national roots. The authors also reveal the revolutionary-ecclesiastical trend (the task of formation of the Church «International», namely eschatological reunification of Christian Churches) that already in 1923 led S. N. Bulgakov to an explicit desire to «understand and accept» the historical role of the Bolsheviks.

Key words: *historiosophy of S.N. Bulgakov, eschatology, the October revolution of 1917, Russian Bolshevism, «ideological Bolshevism», man-God, anti-Christianity, Holy Russia, Orthodox Church.*

Большевизм духовно есть *quantité négligeable*, историческая грязь и муть или, самое большее, симптом, хотя, конечно, очень важный и выразительный, исторического кризиса России.

С.Н. Булгаков «У стен Херсониса»

В статье 1923 г. «Старое и новое» С.Н. Булгаков пытался совместить крайне резкое неприятие Советской власти с попыткой «понять и принять» её¹. В этой связи возникает проблема: каким образом он пришёл к «примирительным» взглядам на власть, которая бесцеремонно выслала его из страны? Такая переоценка еще более непонятна, если с 1917 по 1922 г., по мнению исследовательницы Е.Я. Засядь-Волк, он «резко негативно»² оценивал революционные события. Являются ли взгляды 1923 г. проявлением «христианского смирения», принимающего *любую* власть, или это итог идейной эволюции? Попробуем проанализировать особенности булгаковского отношения к большевизму и Советской власти до вынужденной эмиграции. Для лучшего понимания эволюции

¹ См.: Булгаков С.Н. Старое и новое // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2013. Вып. 1 (50). С. 107 [1].

² См.: Засядь-Волк Е.Я. «Россия, как ты погибла?..» С.Н. Булгаков о революции 1917 года // Вестник Челябинского государственного университета. Сер.: История. 2008. № 35. С. 186 [2]. Эта статья единственная, но не слишком удачная, на наш взгляд, попытка дать целостную интерпретацию отношения мыслителя к революции. Е.Я. Засядь-Волк не ставила проблему эволюции булгаковских текстов, созданных после 1917 г., а потому предложила только выборочный «набор» цитат из творчества С.Н. Булгакова. Иногда исследовательница неверно интерпретирует текст: например, она утверждает, что в крымском докладе «Духовные корни большевизма» С.Н. Булгаков говорил, что духовный яд в Россию завез Ленин (см.: Засядь-Волк Е.Я. «Россия, как ты погибла?..» С.Н. Булгаков о революции 1917 года. С. 184), хотя о. Сергей заявлял прямо противоположное.

представлений мыслителя необходимо пояснить суть четырех основных тем, предопределивших его «тихие думы» о революции.

Тему *хлыстовства* С.Н. Булгаков поднял в авторском предуведомлении к «Свету Невечернему» (декабрь 1916 г.), обосновывая восточно-западную антиномию хлыстовства, т.е. абсолютно разные пути к человекобожию. Хлыстовство он характеризует как «всегда подстерегающий соблазн» для православия и, одновременно, как необходимый момент его³. Это означает, что православный должен найти «жизненное единство», постоянно находясь *между* трансцендентализмом и имманентизмом, т.е. не допуская предпочтения одного из них. Ошибка хлыстовства лишь в том, что оно предполагает самостоятельное «обожение» вне божественного вмешательства.

Тема *социализма* появилась еще в марксистский период, но радикально она преобразуется к 10-м гг. XX в. Для нашего исследования важна сентябрьская статья 1917 г. «Христианство и социализм»⁴, в которой мыслитель пытается показать, что опасной альтернативой христианства может стать «умеренное» социалистическое движение, обещающее народу аналог дьявольского искушения хлебами Христа. С.Н. Булгаков критикует социализм с антропологических позиций: реализация преобразований *только* в области экономики приведет к порабощению, даже к упразднению человеческого духа. Лишь христианские аскеты, противящиеся капиталистическим отношениям активно и последовательно, могут обрести желаемую социалистами свободу. Тем самым христианство оказывается *более революционным* движением, чем социализм, который только при обретении некой христианской перспективы может стать помощником Церкви.

Тему «*святой Руси*» (и Третьего Рима) С.Н. Булгаков особенно отчетливо формулирует в связи с Мировой войной⁵. Она предполагает концепт избранничества (мессианизма) русского православного народа, который *должен* реализовать своё предназначение, предьявив противнику христианства в конце истории своего «защитника» – Белого Царя.

Эсхатологическая тема, наиболее ярко представленная в статье «Апокалиптика и социализм» (1910 г.), последовательно связывает все остальные темы. В интерпретации С.Н. Булгакова апокалиптика приобретает своеобразный оттенок экзальтированно-радостного ожидания Грядущего Града, сочетаемого с отчетливым пониманием усугубляющейся трагедийности истории. При этом мыслитель исходил из противопоставления двух вариантов апокалиптики: хилиастического (земная победа сил добра) и эсхатологического (ожидание окончания этого мира и замены его на новый), предпочитая последний как соответ-

³ См.: Булгаков С.Н. Свет Невечерний // Булгаков С.Н. Первообраз и образ. В 2 т. Т. 1. СПб.: ООО «ИНАПРЕСС»; М.: Искусство, 1999. С. 23 [3].

⁴ См.: Булгаков С.Н. Христианство и социализм // Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии. Т. 2. М.: Наука, 1997. С. 264–285 [4].

⁵ См., например: Булгаков С.Н. Русские думы // Русские философы о войне: Ф.М. Достоевский, Вл. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, В.Ф. Эрн. М.; Жуковский: Кучково поле, 2005. С. 303–315 [5].

ствующий самому духу христианства⁶. Этот выбор, сделанный почти за десятилетие до революции, во многом предопределил пассивное отношение Булгакова к действительности, хотя и предполагал активную внешнюю форму духовной борьбы со злом – публичные выступления, зовущие к Христу. Понимая преапокалиптическое состояние «созревания» истории⁷ как окончательное утверждение *сознательного* противоборства христианства и антихристианства, Булгаков в своих «проповедях» (по сути «апокалиптических пророчествах») помогал точно разграничить противоборствующие стороны.

Рассмотрение революционных событий в свете этих четырех тем существенно повлияло на позицию С.Н. Булгакова по отношению к большевикам: фокус его внимания *не фиксировался* на них до 1923 г. Далее попытаемся показать, что мыслитель не видел никакого исторического и тем более метаисторического (эсхатологического) смысла в Советской власти. Большевизм для С.Н. Булгакова – это то, чего *сущностно* нет, но это «отсутствие» можно типизировать, выделив *шесть* его вариантов. Можно также утверждать, что все выделенные нами в текстах С.Н. Булгакова типы «отсутствия» не исключают друг друга, а как бы накладываются друг на друга, создавая в результате абсолютную пустоту, выраженную в диалогах 1922 г. «У стен Херсониса» наиболее отчетливо.

Начнем с особенностей первого ясного булгаковского упоминания большевиков в *ad hoc* (июль 1917 г.) примечании к ранее написанной лекции «Человечность против человекобожия»⁸. Находится постскрипtum-«вставка» не в конце текста, а в разделе о выборе русского пути, связанном с опасностью двух вариантов человекобожеского отношения к миру: механистическому западному и мистическому восточному⁹. Тем самым мыслитель добавил «посредника» в прежнюю дуалистическую схему из «Света Невечернего»: германизм (немецкий протестантский имманентизм) и хлыстовство (русский православный имманентизм) выливаются в большевизм (немецко-русский оргиастический культ). Своеобразная концепция, связывающая в «единый узел» Германию, Распутина и большевизм, появляется неслучайно. Апокалиптическая тематика, перерастая в пророческую позицию, задает тон любым булгаковским интерпретациям текущих событий: всё что угодно может стать предвестником начала «чаемого» конца, если стремиться увидеть приближение «исторической зрелости» в «коротком и сгущенном» времени¹⁰. Её признаки С.Н. Булгаков нашел в том, что русский народ борется в своей душе и на полях сражений с *союзом* восточного и западного хлыстовства, т.е. с «большевизмом». Употребляет он этот термин в

⁶ См. об этом подробнее: Калмыкова И.В., Мартинкус П.П. Апофатика общественных идеалов в сборнике С.Н. Булгакова «Два града» // Социально-гуманитарные знания. 2017. № 12. С. 240–246 [6].

⁷ См.: Булгаков С.Н. Свет Невечерний. С. 22, 351–352.

⁸ Булгаков С.Н. Человечность против человекобожия (Историческое оправдание англо-русского сближения) // Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии. Т. 2. М.: Наука, 1997. С. 257, прим. 2 [7].

⁹ Там же. С. 253–257.

¹⁰ См.: Булгаков С.Н. Свет Невечерний. С. 351–352.

кавычках, поскольку большевизм лишь «связь», не имеющая самостоятельного существования. Кроме того, оба вида хлыстовства являются извращением христианства (т.е. у них нет сущности), а потому большевизм *вдвойне* «отсутствует». Таким образом, *первый тип* отсутствия заключается в том, что большевизм – это *проявление других феноменов (двух вариантов человекобожия)*. Вероятно, осознав это, в опубликованной через два месяца статье «Христианство и социализм» С.Н. Булгаков не упоминает о большевиках вовсе.

Новая ситуация, сложившаяся после Октябрьской революции, внесла свои коррективы: С.Н. Булгаков занимает по отношению к Советской власти «выжидательно-игнорирующую» позицию. Хотя сразу после московских событий начала ноября 1917 г. он выступал на Поместном Соборе с алармистскими заявлениями и явным осуждением большевиков, спустя уже несколько дней мыслитель стал говорить спокойнее: задача Церкви «определяется не бойкотом неуютной власти, а великой ответственностью перед Богом за народ»¹¹, а потому необходимо сохранить возможность *будущей* связи Церкви и Государства. Но советские органы власти С.Н. Булгаков считал нелегитимными¹², ориентируясь, вероятно, на ускоренную большевиками подготовку выборов во Всероссийское Учредительное собрание. В декабрьском патриаршем послании, изданном, видимо, в булгаковской редакции¹³, также нет прямых выпадов против большевиков, противостоять «смуте духовной» он предлагает путем объединения верующих вокруг Патриарха¹⁴. Вторя этому посланию, в письме к В.В. Розанову от 22 декабря 1917 г. С.Н. Булгаков хотя и пишет о факте «мы побеждены», но утверждает о мессианском предназначении русского народа¹⁵. Именно уверенность в *будущем* России не позволяла С.Н. Булгакову с ноября 1917 г. разглядеть большевизм с эсхатологической точки зрения. Поэтому мы можем обозначить *второй тип* отсутствия большевизма в его размышлениях: большевизм – это *незначимый этап русской истории*, т.е. Советская власть – краткий переходный период. Даже январские события 1918 г., связанные с Декретом СНК «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», не стали для Булгакова «отрезвляющими». Оценивая антицерковные шаги как

¹¹ См.: Деяние сорок первое [Стенограмма заседания Собора ПРЦ 13 ноября 1917 г.] // Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Т.4 (Ч.1). М.: Изд. Новоспасского монастыря, 1996. С. 12 [8].

¹² См.: Деяние пятидесятое [Стенограмма заседания Собора ПРЦ от] 24 ноября 1917 г. // Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Т.4 (Ч.2). М.: Изд. Новоспасского монастыря, 1996. С. 147 [9].

¹³ Булгаков [С.Н. Письмо П.А.] Флоренскому [от 18.12.1917] // Переписка свц. П.А. Флоренского со свц. С.Н. Булгаковым: Архив священника П.А. Флоренского. Вып.4. Томск: Водолей, 2001. С. 138 [10].

¹⁴ См.: Послание Святейшего Патриарха Тихона о вступлении на Патриарший Престол Православной Российской Церкви [18.12.1917 г.] // Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг. / сост. М.Е. Губонин. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского института, 1994. С. 70–71 [11].

¹⁵ См.: Булгаков С.Н. [Письмо] В.В. Розанову [от 22.12.1917 г.] // Кейдан Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. С. 678 [12].

чью-то «грандиозную провокацию» с неизвестными целями¹⁶, он, видимо, не одобрял прямое размежевание Церкви с большевиками, опасаясь развязать руки «лукавой власти»¹⁷.

Но начиная с февраля 1918 г. надежды С.Н. Булгакова на быстрое «исправление» ситуации совершенно слабеют. Причинами послужили, вероятно, разочарование в деятельности Поместного Собора по решению важнейших церковных проблем¹⁸, а также «дар» мыслителя как апокалиптического «пророка». Пытаясь понять быстроменяющиеся военно-политические события, С.Н. Булгаков «мечется» от признания возможности возрождения «ветхозаветного царства» в России к предположению о полном исчезновении русской государственности¹⁹. В результате по окончании работы Собора Булгаков решил выступить с программными диалогами «На пиру богов» (апрель – май 1918 г.), фиксирующими по сути его колебания.

Тема большевизма в диалогах хотя и обсуждается с самого начала, но постепенно уходит из разговора²⁰, сменяясь церковной проблематикой и апофеозом христианских сил в заключительной сцене, приуроченной к пасхальной ночи 1918 г. Булгаковский герой Дипломат последовательно не участвует в этом единении, выражая позицию «идейного большевизма»²¹, несмотря даже на то, что он большевиком не является. Что здесь подразумевал С.Н. Булгаков, мы поясним ниже, анализируя его лекцию 1919 г. «Духовные корни большевизма». Здесь же отметим, что анализ революционной ситуации Дипломатом в стиле искушения Христа в пустыне хлебами²² эксплицирует третий тип отсутствия большевизма. Булгаковский герой показывает социально-экономическую необходимость революции, рассматривая её как продолжение Мировой войны²³. Однако Дипломат специально замечает, что, хотя у Февраля были причины (война и кризис самодержавия), у него не было движущих сил (конкретных исполнителей)²⁴. То же размышление можно перенести и на Советскую власть: характеристика революционной ситуации после Октября как «солдатчины» и «всеобщего одичания», которое «объявили социализмом и наименовали «дик-

¹⁶ См.: Булгаков [С.Н. Письмо П.А.] Флоренскому [от 28.01.1918] // Переписка свщ. П.А. Флоренского со свщ. С.Н. Булгаковым... С. 148 [13].

¹⁷ См.: Деяние семьдесят четвертое [Стенограмма заседания Собора ПРЦ от] 31 января 1917 г. // Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Т.6. М.: Изд. Новоспасского монастыря, 1996. С. 193–194 [14].

¹⁸ См.: Булгаков [С.Н. Письмо П.А.] Флоренскому [от 30.03 (12.04).1918] // Переписка свщ. П.А. Флоренского со свщ. С.Н. Булгаковым... С. 157 [15].

¹⁹ См.: Булгаков [С.Н. Письмо П.А.] Флоренскому [от 21.02 (06.03).1918] // Переписка свщ. П.А. Флоренского со свщ. С.Н. Булгаковым... С. 151 [16].

²⁰ В первом и втором диалоге большевиков упоминают 34 раза, в третьем и четвертом – 27 раз, в пятом – 5 раз и в заключении не упоминают вовсе.

²¹ См.: Булгаков С.Н. На пиру богов. Pro et contra. Современные диалоги // Булгаков С.Н. Сочинения. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 566 [17].

²² Там же. С. 566.

²³ Там же. С. 575.

²⁴ См.: Булгаков С.Н. На пиру богов. Pro et contra. Современные диалоги. С. 580.

татурой пролетариата»²⁵, говорит о том, что у новой власти, в силу её стихийного характера, нет вождя-протагониста.

Уже в статье 1914 г. «Русская трагедия»²⁶ С.Н. Булгаков утверждал, что политика не может подняться до уровня трагедии, поскольку под последней он понимал выход истории за свои пределы путем *персонализации* сил добра и зла²⁷. Из текста статьи понятно, почему злу трудно породить своё полное воплощение (Антихриста): все главные герои «Бесов» Ф.М. Достоевского (представляющие различные формы зла) характеризуются Булгаковым как находящиеся в «мучительном параличе личности», поскольку у них вместо «лица – личина, маска»²⁸. Иначе говоря, зло характеризуется тем, что оно делает из людей то, чего нет, а потому человеческие тела становятся орудиями для слепой злой силы. Вспомнивший «свои пугачевские были»²⁹ народ – это и есть нормальный «русский большевизм». Таким образом, *третий тип* – это *отсутствие субъекта в большевизме*.

Этот тип подтверждается анализом антимодернистской позиции булгаковского Боевого генерала, явного антагониста Дипломата. Этот герой показывает, что причина русского бунта в том вакууме, который образовался после падения православного царства. Пустоту нужно было чем-то заполнить, и большевизм – это попытка выйти из состояния бездуховности революции, опыт создания новой теократии (хотя и с приставкой «лже-»), социалистического царства, ненавидящего все «правовое» так же, как его ненавидело самодержавие. В этом проявляется исконность, самобытность, почвенность (естественно, вывернутые наизнанку) русского большевизма, который реакционному Боевому генералу представляется меньшим злом (и спасительной центральной властью) для России, чем правовая демократия³⁰. Поэтому «нормального» субъекта революции нет, а есть русский народ, находящийся в состоянии «сумасшедшего Аякса», делающий «глупости и безумия» не по своей воле, а потому что у него *отняли веру* те, кто толкует о правовом государстве³¹.

Из *политической* коллизии текста, в котором «идейный большевик» выражается антибольшевистски, а защитник самодержавия поддерживает Советскую власть, призван освободить читателя диалогов *мистико-церковный* анализ ситуации, предпринятый Беженцем. Само имя этого героя связывает его с эсхатологией: еще в лекции 1915 г. С.Н. Булгаков назвал «странниками и пришельцами» всех, кто полон апокалиптических предчувствий³². Исходя из главной темы ре-

²⁵ См.: Булгаков С.Н. На пиру богов. Pro et contra. Современные диалоги. С. 576.

²⁶ См.: Булгаков С.Н. Русская трагедия // Булгаков С.Н. Сочинения. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 500 [18].

²⁷ См.: Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм // Булгаков С.Н. Сочинения. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 416 [19].

²⁸ См.: Булгаков С.Н. Русская трагедия. С. 503.

²⁹ См.: Булгаков С.Н. На пиру богов. Pro et contra. Современные диалоги. С. 588.

³⁰ Там же. С. 578–579.

³¹ Там же. С. 582–584.

³² См.: Булгаков С.Н. Война и русское самосознание // Русские философы о войне. М.: Жуковский: Кучково поле, 2005. С. 336 [20].

чей «апокалиптического мистика» – антихристианского «заговора», можно сформулировать *четвертый тип* отсутствия большевизма (углубляющий третий): новая власть – *симптом ожидаемого Антихриста*. Беженец обнаруживает некую «жертвенную обреченность» России, выпадающую «на долю достойнейших, а ... не бездарностей»³³. Предреволюционное десятилетие лишь подтверждает это предположение: вместо теократического пророка, предсказанного В.С. Соловьевым, пришел Распутин; потом произошла война с Германией (Вильгельмом II), а затем и «революция с душой Азефа»³⁴. Большевики, подписавшие Брестский мир накануне победы Антанты, как раз и являются двойными предателями – они выдали Россию врагу³⁵ и одновременно мечтают (в лице «революционных славянофилов» «от Бакунина до Ленина») раздуть пожар мировой революции³⁶. В качестве эсхатологического симптома-предвестника (а не самого персонифицированного зла) большевики характеризуются как существа «без духа», обладающие «только низшими душевными способностями, особой разновидностью дарвиновских обезьян»³⁷. Но сами они лишь готовят приход Врага, о чем особенно ясно С.Н. Булгаков говорит, анализируя поэму А. Блока «Двенадцать»: снежный «Исус» являющийся «самозванцем», внутри которого «лишь одно темное пятно»³⁸, ведет большевиков вовсе не в Грядущий Град.

«Мистический» анализ булгаковского Беженца показывает, что падение России (окончание константиновской эры для православной Церкви) – это необходимое испытание, открывающее путь к осуществлению эсхатологических христианских пророчеств. На стороне «князя мира сего» выступили не только внешние враги России, но и ее внутренние антирелигиозные силы: кадеты, революционно (т.е. антиклерикально) настроенные интеллигенты, псевдорелигиозные движения типа хлыстовства и т.д. Спасти (т.е. осуществить «трагедию истории» правильно) может только *укрепление веры* в живого Христа, осуществляемое в «пасхальном» апофеозе диалогов, и *единение* Церквей. Перед лицом будущего единого Врага равновеликие части единой Церкви, сохраняя собственное ревностное своеобразие, должны объединиться в братский союз. Но этот проект С.Н. Булгаков осознает как своеобразный «интернационализм», который проповедовали русские мыслители от Чаадаева *вплоть до* «нынешних товарищей», а потому неслучайно он называет подобные мысли «религиозной неврастенией» и даже «современным хлыстовством»³⁹. Понимая, что официальная Церковь не идет по пути единения, отказываясь решать догматические вопросы⁴⁰, к маю 1918 г. мыслитель пришел к мнению, что историческое «гос-

³³ См.: Булгаков С.Н. На пиру богов. Pro et contra. Современные диалоги. С. 581.

³⁴ Там же. С. 596.

³⁵ Там же. С. 586.

³⁶ Там же. С. 606.

³⁷ Там же. С. 573.

³⁸ Там же. С. 597.

³⁹ Там же. С. 621–622.

⁴⁰ Там же. С. 614–616.

ударственное» Православие уже умерло: начался «катакомбный» (предапокалиптический) период её истории. Большевики поэтому хотя и один из главных симптомов будущего великого противостояния христиан и Антихриста, но все-таки лишь *один и не последний* шаг к нему.

Таким образом, аберрация *теоретического* зрения С.Н. Булгакова, упорно не замечающего основное событие русской истории, последовательна: пока не было явления Антихриста, мир находится *накануне* Апокалипсиса. Об этом мыслитель пламенно заявляет в мае 1918 г. в статье с соответствующим названием – «Накануне», в которой он обвиняет православие в «историческом бессилии». Кризис Церкви породил «темные силы» (в том числе и «народный большевизм»), от которых она защищается лишь своеобразным охранительством и оппортунизмом⁴¹. С.Н. Булгаков почти открыто декларирует необходимость «революции» в церковном сознании, намекая на то, что хотя бы частично Церковь уже увидела «новое Небо и новую Землю» (Откр. 21:1). Поэтому надо церковно самоопределиваться («отвергнуть или принять» новый мир), чтобы начать решать главный вопрос о «разделении и воссоединении церквей»⁴². Если статья «Свобода и Церковь», вышедшая в Киеве в октябре 1918 г., действительно принадлежит о. Сергию Булгакову, то в ней он развивает «революционные» взгляды, утверждая необходимость будущего отделения Церкви от Государства (хотя и не полного отстранения от него). Всё, что делают «русские большевики», нужно делать, но постепенно⁴³. Тем самым мыслитель почти открыто признает не саму Советскую власть, а *направление* её деятельности: недопустимо прекращать изменения, устанавливающие «новое церковное сознание». Именно в духе подобных размышлений позитивный момент новой власти был «обнаружен» о. Сергием в 1923 г.

Для «крымского периода» до 1922 г. по интересующей нас теме существует только один полный текст булгаковской статьи «О святых мощах (По поводу их поругания)» (конец 1918 г. – июль 1919 г.). Начав с обвинения большевиков в «ярости синагоги»⁴⁴ и «дыхании антихристовом», о. Сергий не разбирает подробно⁴⁵ вопрос о том, почему «торжествующему хаму», «сынам лжи» и «слугам антихристовым»⁴⁶ не следует осквернять святые мощи (что бы-

⁴¹ См.: Булгаков С.Н. Накануне // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год. М., 1998. С. 310–311, 315 [21].

⁴² Там же. С. 314–315.

⁴³ См.: Локтева О.К. С.Н. Булгаков в Киеве осенью 1918 года // С.Н. Булгаков: Pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Изд-во Христианского гуманитарного института, 2003, С. 211 [22].

⁴⁴ Подразумеваются большевистские вожди – «сыновья иудейской диаспоры» (см.: Булгаков С.Н. Старое и новое. С. 106). Тема «большевизм как еврейство» требует дополнительного исследования и в данной статье не отражена.

⁴⁵ Естественно, Булгаков не может совсем оставить этот вопрос (см.: Булгаков С.Н. О святых мощах (По поводу их поругания) // Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии. Т. 2. М.: Наука, 1997. С. 502, 526 [23]).

⁴⁶ Причем под ними понимаются не только большевики, но и «еретики и сектанты, – толстовцы, штундисты и под», которые «за ними скрываются и с ними сливаются» (там же, С. 526).

ло бы, думаем, вполне ожидаемо). Вместо этого он поясняет, что любые антицерковные удары «суть ...поучения, уроки и вопросы, требующие для себя ответа»⁴⁷: мыслитель видит только Церковь, которая должна самоопределиться – в чем святость мощей и в чем суть христианского отношения к плоти. Эта тенденция решать догматические вопросы в связи со «знаковыми» (мистическими) событиями мешает мыслителю видеть «голые факты», так как любые факты должны что-то значить. Поскольку начиная с 1918 г. события перестали удовлетворять его ожидания в отношении предназначения России (ведь в ней утвердилось нечто «сатанинское»⁴⁸), то теперь он их интерпретирует как «попущение» Промыслителя для постановки церковных вопросов. Такое изменение перспективы, вероятно, связано с пониманием того, что «мнимая победа наглости и злобы» неверующих надолго утвердилась в русской действительности, поэтому *остается изменять* церковную жизнь. Это еще один явный шаг к «примирительным» идеям 1923 г. Но пока он формулирует *пятый тип отсутствия* (сопутствующий четвертому) – большевизм есть *симптом внутреннего церковного кризиса*⁴⁹. Поэтому так же, как метафизически существует только свет, для Грядущего Града важна исключительно деятельность Церкви. Какие именно силы до прихода Антихриста бросают ей «вызов» – не так важно, важны *христианские* ответы. Думаем, именно об этом С.Н. Булгаков писал в московских диалогах, а также в статьях «Накануне» и «Свобода и Церковь».

Во время успехов «Московского похода» ВСЮР о. Сергей Булгаков ясно сформулировал *шестой тип* отсутствия в докладе «Духовные корни большевизма»⁵⁰, прочитанном 22 сентября (5 октября) 1919 г. на заседании РФО в Симферополе. В стиле речей Дипломата, «идейного большевика» из диалогов 1918 г., этот тип заключается в *отсутствии русского национального характера* у большевизма. Доклад симптоматично начинается с последнего сна Раскольникова о конце света. Тем самым о. Сергей хочет показать, что эсхатологическое пророчество Ф.М. Достоевского о «моровой язве» сбывается, несмотря на близкое уничтожение Советской власти. Большевизм – это явление мирового масштаба, подготовленное всей новоевропейской, т.е. антицерковной, историей. Сама Советская власть интересует Булгакова как проявление *чуждой* «заразы», а потому термин «русский большевизм» распадается в его интерпретации на две части –

⁴⁷ См.: Булгаков С.Н. О святых мощах (По поводу их поругания). С. 501–502.

⁴⁸ В первом абзаце статьи «О святых мощах» это слово употребляется три раза (см.: См.: Булгаков С.Н. О святых мощах (По поводу их поругания). С. 501).

⁴⁹ См.: Булгаков С.Н. Накануне. С. 311.

⁵⁰ О его содержании мы знаем из газетных свидетельств очевидцев, найденных С.Б. Филимоновым (см.: Статья корреспондента газеты «Таврический голос» Б. Ивинского «Духовные корни большевизма: содержание доклада проф. о. Сергея Булгакова» [24.09 (07.10) 1919 г.] // Филимонов С.Б. Из прошлого русской культуры в Крыму: Поиски и находки историка-источниковеда. Симферополь: Нижняя Орианда, 2010. С. 131–135 [24]; Заметка корреспондента газеты «Южные ведомости» «Духовные корни большевизма»: лекция С.Н. Булгакова [24.09 (07.10) 1919 г.] // Там же. С. 136–137 [25]; Статья корреспондента газеты «Южные ведомости» «Экзекуторы» [26.09 (09.10) 1919 г.] // Там же. С. 138–140 [26]).

внешнюю и внутреннюю, т.е. «русский» и «большевизм». «Русский» означает страшное демоническое народное начало, которое в рамках государственности прорывалось только в стихийных народных волнениях, будучи просто «слепой, лютой силой». Как любая сила, она может быть побеждена другой силой, а значит, есть реальная возможность устранить её с горизонта современной истории. Другая же часть – *сущностный* большевизм. Он не имеет отношения к «горилле с пулеметом», властвующей в России, поскольку выражает собой лишь «величественные контуры» народобожия и, в перспективе, человекобожия. Вся новоевропейская история от Реформации до Конта, Фейербаха и Маркса представляла реализацию хилиастической мечты о мессианском царстве и его главе – обожествленном народе или сверхчеловеке. Эта идея может быть реализована в Германии: большевизм вполне может иметь «человеческое лицо», но это Антихрист, дающий генеральное сражение христианскому миру.

В связи с тем, что мыслитель своеобразно понимает *сущность* большевизма, Ленин или Троцкий просто не могли за несколько месяцев «заразить» им русский народ. Они суть лишь «послушное, ничтожное и случайное орудие в руках этой заразы»⁵¹. Распространителей большевизма в России надо искать в русской западнической интеллигенции. Именно они подготовили благодатную почву для «большевистских извергов», подвергая Церковь несправедливым нападениям с атеистических позиций⁵². Русские большевики для Булгакова даже *лучше*, потому что они суть «внешний» (по крайней мере, «в массе») большевизм, а интеллигенция – «внутренний». Последняя должна самоопределиваться и сделать выбор между Церковью и приближающимся Антихристом. Поэтому ожидаемый захват белыми Москвы не решит тех проблем, которые были поставлены русской революцией: пока остается только надеяться на Бога, который ведет Россию и поможет ей выполнить её великую миссию противоборства мировому «большевизму» (т.е. антихристовому Welfare State).

Таким образом, снова Советская власть оказывается «пустым местом», тем, чего нет, поскольку не она всё это начала и не она всё это закончит. Большевики представляют собой лишь «этнографическую муть», поднимающуюся «со дна сплава темной стихии желтого Востока – монгольской расы, северных народов и славянства»⁵³. Если о. Сергей Булгаков их и видит, то не как тех, кто ведет за собой массы, а как преходящий «бунт», который не может победить. Если бы мыслитель признал автохтонность Советской власти или придал ей больше субстанциональности, ему пришлось бы менять свои представления о

⁵¹ См.: Статья корреспондента газеты «Таврический голос» Б. Ивинского «Духовные корни большевизма: содержание доклада проф. о. Сергея Булгакова» [24.09 (07.10) 1919 г.]. С. 132.

⁵² Как поясняет Булгаков, неуважение к мошам началось вовсе не с Советской власти, а с Чернышевского, а атеистические тенденции распространялись и Л.Н. Толстым. Автор же статьи «Экзекуторы» сравнивает булгаковский «духовный трибунал» над интеллигенцией с «большевистскими застенками».

⁵³ См.: Статья корреспондента газеты «Таврический голос» Б. Ивинского «Духовные корни большевизма. С. 134–135.

богоизбранности России, на что он не был готов даже после двух лет гражданской войны. Но все изменилось, когда в середине ноября 1920 г. РККА заняла Крым и начался масштабный красный террор, угасший только через год.

В связи с обозначенной темой отметим лишь факт «обнаружения» о. Сергием окончательной победы большевиков (т.е. падение «нашей Византии» и «гибели России»), зафиксированный в известном «последнем» письме П. Флоренскому (сентябрь 1922 г.)⁵⁴. Для Булгакова это означало, что «России, на которую раскованный сатана выпустил всех демонов своих»⁵⁵, больше нет, есть только «святой остаток», который каким-то образом должен осуществить то, что не удалось всей России. Эти мысли о. Сергей Булгаков оформил в крымских диалогах 1922 г. «У стен Херсониса». Видимо, неслучайно действие происходит где-то в районе Херсонисского монастыря и мыса Фиолента. Хотя между ними большое расстояние и из одного места нельзя видеть оба эти объекта, но в Херсонисском и в Георгиевском монастырях (из последнего мыс Фиолента как раз виден) находились в 1921 г. концентрационные лагеря, в первом из которых содержались священнослужители. Думаем, на это обстоятельство намекают первые строки диалога, в которых устанавливается одновременная святость этой земли и теперешний потоп «из грязи и крови»: сосуществование купели святого Владимира и «воронк[и], ведущ[ей] в центр земли»⁵⁶. Вероятно, о. Сергей хотел сказать, что Россия началась в Херсонисе с крещения кн. Владимира и последовательно закончилась в нём же, в монастырском концлагере для священников.

В диалогах 1922 г. о. Сергей, видимо, осуществляет разговор с самим собой (т.е. реализует платоновскую диалектику), противопоставляя свои современные и прошлые взгляды. Мысль Булгакова окончательно склоняется к фиксации «факта смерти» исторического православия, недавними признаками умирания которой были Распутин, Патриарх и большевизм⁵⁷. В связи с этим его позиция изменяется: сейчас нужна не чудесная вера в спасение, а ежедневная работа по созданию единой Вселенской Христовой Церкви, составленной из западной и восточной её половин⁵⁸. Что касается большевизма, то в диалоге *суммируются* те типы отсутствия, о которых мы говорили. Наиболее яркое выражение эта «сумма» получила в цитате, послужившей эпиграфом для нашей статьи⁵⁹. Но здесь же ясно обозначен ход мысли, который уже через год приведет к более взвешенной позиции по отношению к Советской власти. Поскольку

⁵⁴ Булгаков [С.Н. Письмо П.А.] Флоренскому [от 17.08–01.09.1922] // Переписка свщ. П.А. Флоренского со свщ. С.Н. Булгаковым: Архив священника П.А. Флоренского. Вып. 4. Томск: Водолей, 2001. С. 165, 184, 185 [27].

⁵⁵ Булгаков С.Н. Ялтинский дневник // С.Н. Булгаков: Pro et contra. СПб.: Изд-во Христианского гуманитарного института. 2003. С. 116 [28].

⁵⁶ Булгаков С.Н. У стен Херсониса. Диалоги // Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии. Т. 2. М.: Наука, 1997. С. 351 [29].

⁵⁷ Там же. С. 365, 423.

⁵⁸ Булгаков С.Н. У стен Херсониса. Диалоги. С. 457–458.

⁵⁹ Там же. С. 352.

речь идет о «римском искушении» (а позднее об экуменизме), его можно охарактеризовать (и герои диалогов 1918 и 1922 гг. так и делают) как церковный «Третий Интернационал». Но если в 1918 г. мыслитель ничего не мог возразить обвинению (предъявляемому и самому себе) в «хлыстовстве», кроме ссылки на угрозу Антихриста, то в 1922 г. он отвечает следующее: «Но разве бывало в русской истории такое полное крушение национальных упований, Третьего Рима, подгнившего в корне и рухнувшего без сопротивления, и оба они, Третий Рим и Третий Интернационал, смотрятся друг в друга, диалектически соединенные *да* и *нет*. И, очевидно, нужен синтез, который был бы и *да*, и *нет!*» [29, с. 495]. Именно этот синтез попытался осуществить о. Сергей в статье 1923 г. «Старое и новое», показывая, что интернационализм Советской власти надо понимать как *свидетельство* (впрочем, искаженное) о следующем шаге русского народа к его исторической судьбе – судьбе христианского всечеловечества. Тем самым вместо некоего *quantité négligeable* («ничтожества») о. Сергей все же увидел в русском большевизме силу, которая окольным путем ведет к реализации Грядущего Града. Иначе говоря он увидел в Советской власти «хитрость истории», которую действительно можно «понять и принять».

Список литературы

1. Булгаков С.Н. Старое и новое // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2013. Вып. 1 (50). С. 96–128.
2. Засядь-Волк Е.Я. «Россия, как ты погибла?..» С.Н. Булгаков о революции 1917 года // Вестник Челябинского государственного университета. Сер. История. 2008. № 35. С. 180–188.
3. Булгаков С.Н. Свет Невечерний // Булгаков С.Н. Первообраз и образ. Т. 1. СПб.: ООО «ИНАПРЕСС». М.: Искусство, 1999. 416 с.
4. Булгаков С.Н. Христианство и социализм // Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии. Т. 2. М.: Наука, 1997. С. 264–285.
5. Булгаков С.Н. Русские думы // Русские философы о войне: Ф.М. Достоевский, Вл. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, В.Ф. Эрн. М.; Жуковский: Кучково поле, 2005. С. 303–315.
6. Калмыкова И.В., Мартинкус П.П. Апофатика общественных идеалов в сборнике С.Н. Булгакова «Два града» // Социально-гуманитарные знания. 2017. № 12. С. 240–246.
7. Булгаков С.Н. Человечность против человекобожия (Историческое оправдание англо-русского сближения) // Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии. Т. 2. М.: Наука, 1997. С. 236–263.
8. Деяние сорок первое [Стенограмма заседания Собора ПРЦ 13 ноября 1917 г.] // Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Т. 4 (Ч. 1). М.: Изд. Новоспасского монастыря, 1996. 176 с.
9. Деяние пятидесятое [Стенограмма заседания Собора ПРЦ 24 ноября 1917 г.] // Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Т.4 (Ч.2). М.: Изд. Новоспасского монастыря, 1996. 184 с.
10. Булгаков [С.Н. Письмо П.А.] Флоренскому [от 18.12.1917] // Переписка свщ. П.А. Флоренского со свщ. С.Н. Булгаковым: Архив священника П.А. Флоренского. Вып. 4. Томск: Водолей, 2001. С. 136–139.
11. Послание Святейшего Патриарха Тихона о вступлении на Патриарший Престол Православной Российской Церкви [18.12.1917 г.] // Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве

высшей церковной власти. 1917–1943 гг. / сост. М.Е. Губонин. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского института, 1994. С. 70–71.

12. Булгаков С.Н. [Письмо] В.В. Розанову [от 22.12.1917 г.] // Кейдан В.И. Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. С. 678–679.

13. Булгаков [С.Н. Письмо П.А.] Флоренскому [от 28.01.1918] // Переписка свщ. П.А. Флоренского со свщ. С.Н. Булгаковым: Архив священника П.А. Флоренского. Вып. 4. Томск: Водолей, 2001. С. 146–149.

14. Деяние семьдесят четвертое [Стенограмма заседания Собора ПРЦ от] 31 января 1917 г. // Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Т. 6. М.: Изд. Новоспасского монастыря, 1996. 284 с.

15. Булгаков [С.Н. Письмо П.А.] Флоренскому [от 30.03 (12.04).1918] // Переписка свщ. П.А. Флоренского со свщ. С.Н. Булгаковым: Архив священника П.А. Флоренского. Вып. 4. Томск: Водолей, 2001. С. 156–159.

16. Булгаков [С.Н. Письмо П.А.] Флоренскому [от 21.02 (06.03).1918] // Переписка свщ. П.А. Флоренского со свщ. С.Н. Булгаковым: Архив священника П.А. Флоренского. Вып. 4. Томск: Водолей, 2001. С. 150–152.

17. Булгаков С.Н. На пиру богов. Pro et contra. Современные диалоги // Булгаков С.Н. Сочинения. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 564–626.

18. Булгаков С.Н. Русская трагедия // Булгаков С.Н. Сочинения. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 499–526.

19. Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм // Булгаков С.Н. Сочинения. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 368–434.

20. Булгаков С.Н. Война и русское самосознание // Русские философы о войне: Ф.М. Достоевский, Вл. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, В.Ф. Эрн. М.; Жуковский: Кучково поле, 2005. С. 332–384.

21. Булгаков С.Н. Накануне // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год. М.: ОГИ, 1998. С. 310–315.

22. Локтева О.К. С.Н. Булгаков в Киеве осенью 1918 года // С.Н. Булгаков: Pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Изд-во Христианского гуманитарного института, 2003. С. 196–211.

23. Булгаков С.Н. О святых мощах (По поводу их поругания) // Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии. Т. 2. М.: Наука, 1997. С. 501–527.

24. Статья корреспондента газеты «Гаврический голос» Б. Ивинского «Духовные корни большевизма: содержание доклада проф. о. Сергия Булгакова» [24.09 (07.10) 1919 г.] // Филимонов С.Б. Из прошлого русской культуры в Крыму: Поиски и находки историка-источниковеда. Симферополь: Нижняя Орианда, 2010. С. 131–135.

25. Заметка корреспондента газеты «Южные ведомости» «Духовные корни большевизма»: лекция С.Н. Булгакова [24.09 (07.10) 1919 г.] // Филимонов С.Б. Из прошлого русской культуры в Крыму: Поиски и находки историка-источниковеда. Симферополь: Нижняя Орианда, 2010. С. 136–137.

26. Статья корреспондента газеты «Южные ведомости» «Экзекуторы» [26.09 (09.10) 1919 г.] // Филимонов С.Б. Из прошлого русской культуры в Крыму: Поиски и находки историка-источниковеда. Симферополь: Нижняя Орианда, 2010. С. 138–140.

27. Булгаков [С.Н. Письмо П.А.] Флоренскому [от 17.08–01.09.1922] // Переписка свщ. П.А. Флоренского со свщ. С.Н. Булгаковым: Архив священника П.А. Флоренского. Вып. 4. Томск: Водолей, 2001. С. 161–192

28. Булгаков С.Н. Ялтинский дневник // С.Н. Булгаков: Pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Изд-во Христианского гуманитарного института, 2003. С. 112–143.

29. Булгаков С.Н. У стен Херсониса. Диалоги // Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии. Т. 2. М.: Наука, 1997. С. 351–500.

References

1. Bulgakov, S.N. Staroe i novoe [The old and the new], in *Vestnik PSTGU. Seriya II*, 2013, vol. 1(50), pp. 96–128.
2. Zasyad'-Volk, E.Ya. «Rossiya, kak ty pogibla?..» S.N. Bulgakov o revolyutsii 1917 goda [«Russia, how did you perish? ..» S.N. Bulgakov on the revolution of 1917], in *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Istoriya*, 2008, no. 35, pp. 180–188.
3. Bulgakov, S.N. Svet Nevecherniy [The Unfading Light], in Bulgakov, S.N. *Pervoobraz i obraz. T. 1* [The archetype and the image. Vol. 1]. Saint-Petersburg: OOO «INAPRESS»; Moscow: Iskusstvo, 1999. 416 p.
4. Bulgakov, S.N. Khristianstvo i sotsializm [Christianity and Socialism], in Bulgakov, S.N. *Trudy po sotsiologii i teologii. T. 2* [Works on Sociology and Theology. Vol. 2]. Moscow: Nauka, 1997, pp. 264–285.
5. Bulgakov S.N. Russkie dumy [Russian thoughts], in *Russkie filosofy o voyne* [Russian philosophers about the war]. Moscow; Zhukovskiy: Kuchkovo pole, 2005, pp. 303–315.
6. Kalmykova, I.V. Martinkus P.P. Apofatika obshchestvennykh idealov v sbornike S.N. Bulgakova «Dva grada» [Apophaticism of social ideals in S. Bulgakov's collection «Two Cities»], in *Sotsial'no-gumanitarnye znaniya*, 2017, no. 12, pp. 240–246.
7. Bulgakov, S.N. Chelovechnost' protiv chelovekobozhiya [Humanity against the man-God], in Bulgakov, S.N. *Trudy po sotsiologii i teologii. T. 2* [Works on Sociology and Theology. Vol. 2]. Moscow: Nauka, 1997, pp. 236–263.
8. Deyanie sorok pervoe. Stenogramma zasedaniya Sobora PRTs 13 noyabrya 1917 [The forty-first act. Transcript of the meeting of the Council of the ORCh on November 13, 1917], in *Deyaniya Svyashchennogo Sobora Pravoslavnoy Rossiyskoy Tserkvi 1917–1918. T. 4 (Ch. 1)* [Acts of the Holy Council of the Orthodox Russian Church of 1917–1918. Vol. 4 (1)]. Moscow: Izdatel'stvo Novospasskogo monastyrya, 1996. 176 p.
9. Deyanie pyatidesyatoe. Stenogramma zasedaniya Sobora PRTs 24 noyabrya 1917 [The fiftieth act. Transcript of the meeting of the Council of the ORCh on November 24, 1917], in *Deyaniya Svyashchennogo Sobora Pravoslavnoy Rossiyskoy Tserkvi 1917–1918. T. 4 (Ch. 2)* [Acts of the Holy Council of the Orthodox Russian Church of 1917–1918. Vol. 4 (2)]. Moscow: Izdatel'stvo Novospasskogo monastyrya, 1996. 184 p.
10. Bulgakov, S.N. Pis'mo P.A. Florenskomu ot 18.12.1917 [Letter to P.A. Florensky of 18.12.1917], in *Perepiska svshch. P.A. Florenskogo so svshch. S.N. Bulgakovym: Arkhiv svyashchennika P.A. Florenskogo. T. 4* [Correspondence of pr. P.A. Florensky with pr. S.N. Bulgakov: Archives of pr. P.A. Florensky. Vol. 4]. Tomsk: Vodoley, 2001, pp. 136–139.
11. Poslanie Svyateyshego Patriarkha Tikhona o vstuplenii na Patriarshiy Prestol Pravoslavnoy Rossiyskoy Tserkvi (18.12.1917) [Message of His Holiness Patriarch Tikhon on the Accession to the Patriarchal Throne of the Orthodox Russian Church (18.12.1917)], in *Akty Svyateyshego Tikhona, Patrirkha Moskovskogo i vseya Rossii, pozdneyshie dokumenty i perepiska o kanonicheskom preemstve vysshey tserkovnoy vlasti. 1917–1943* [Acts of His Holiness Tikhon, Patriarch of Moscow and All Russia, later documents and correspondence about the canonical succession of the highest ecclesiastical authority. 1917–1943]. Moscow: Izdatel'stvo Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo Bogoslovskogo instituta, 1994, pp. 70–71.
12. Bulgakov, S.N. Pis'mo V.V. Rozanovu ot 22.12.1917 [Letter to V.V. Rozanov of 22.12.1917], in Keydan, V.I. *Vzyskuyushchie grada* [Seeking the City]. Moscow: Shkola «Yazyki russkoy kul'tury», 1997, pp. 678–679.
13. Bulgakov, S.N. Pis'mo P.A. Florenskomu ot 28.01.1918 [Letter to P.A. Florensky of 28.01.1918], in *Perepiska svshch. P.A. Florenskogo so svshch. S.N. Bulgakovym: Arkhiv svyashchennika P.A. Florenskogo. Vyp. 4* [Correspondence of pr. P.A. Florensky with pr. S.N. Bulgakov: Archives of pr. P.A. Florensky. Issue 4]. Tomsk: Vodoley, 2001, pp. 146–149.
14. Deyanie sem'desyat chetvertoe. Stenogramma zasedaniya Sobora PRTs ot 31 yanvarya 1917 [The seventy-fourth act. Transcript of the meeting of the Council of the ORCh on January 31, 1918], in

Deyaniya Svyashchennogo Sobora Pravoslavnoy Rossiyskoy Tserkvi 1917–1918. T. 6 [Acts of the Holy Council of the Orthodox Russian Church of 1917–1918. Vol. 6]. Moscow: Izdatel'stvo Novospasskogo monastyrya, 1996. 284 p.

15. Bulgakov, S.N. Pis'mo P.A. Florenskomu ot 30.03 (12.04).1918 [Letter to P.A. Florensky of 30.03.1918 (12.04.1918)], in *Perepiska svshch. P.A. Florenskogo so svshch. S.N. Bulgakovym: Arkhiv svyashchennika P.A. Florenskogo. Vyp. 4* [Correspondence of pr. P.A. Florensky with pr. S.N. Bulgakov: Archives of pr. P.A. Florensky. Issue 4]. Tomsk: Vodoley, 2001, pp. 156–159.

16. Bulgakov, S.N. Pis'mo P.A. Florenskomu ot 21.02 (06.03).1918 [Letter to P.A. Florensky of 21.02.1918 (06.03.1918)], in *Perepiska svshch. P.A. Florenskogo so svshch. S.N. Bulgakovym: Arkhiv svyashchennika P.A. Florenskogo. Vyp. 4* [Correspondence of pr. P.A. Florensky with pr. S.N. Bulgakov: Archives of pr. P.A. Florensky. Issue 4]. Tomsk: Vodoley, 2001, pp. 150–152.

17. Bulgakov, S.N. Na piru bogov. Pro et contra. Sovremennye dialogi [At the Feast of Gods. Pro et contra. Contemporary Dialogues], in Bulgakov, S.N. *Sochineniya, v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Nauka, 1993, pp. 564–626.

18. Bulgakov, S.N. Russkaya tragediya [The Russian Tragedy], in Bulgakov, S.N. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Nauka, 1993, pp. 499–526.

19. Bulgakov, S.N. Apokaliptika i sotsializm [Apocalypitics and Socialism], in Bulgakov, S.N. *Sochineniya, v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Nauka, 1993, pp. 368–434.

20. Bulgakov, S.N. Voyna i russkoe samosoznanie [The War and Russian identity], in *Russkie filosofiy o voyne* [Russian philosophers about the war]. Moscow: Zhukovskiy: Kuchkovo pole, 2005, pp. 332–384.

21. Bulgakov, S.N. Nakanune [On the eve], in *Issledovaniya po istorii russkoy mysli. Ezhegodnik za 1998 god* [Studies on the history of Russian thought. Yearbook for 1998]. Moscow: OGI, 1998, pp. 310–315.

22. Lokteva, O.K. S.N. Bulgakov v Kieve osen'yu 1918 goda [S.N. Bulgakov in Kiev in the autumn of 1918], in *S.N. Bulgakov: Pro et contra*. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2003, pp. 196–211.

23. Bulgakov S.N. O svyatykh moshchakh (Po povodu ikh poruganiya) [On the holy relics (About their mockery)], in Bulgakov, S.N. *Trudy po sotsiologii i teologii. T. 2* [Works on Sociology and Theology. Vol. 2]. Moscow: Nauka, 1997, pp. 501–527.

24. Stat'ya korrespondenta gazety «Tavricheskiy golos» B. Ivinskogo «Dukhovnye korni bol'shevizma: sodержanie doklada prof. o. Sergiya Bulgakova» [The article of the correspondent of the newspaper «Tavricheskiy golos» B. Ivinsky «Spiritual roots of Bolshevism: the content of prof. f. Sergiy Bulgakov's report»], in Filimonov, S.B. *Iz proshlogo russkoy kul'tury v Krymu* [From the past of Russian culture in Crimea]. Simferopol': Nizhnyaya Orianda, 2010, pp. 131–135.

25. Zametka korrespondenta gazety «Yuzhnye vedomosti» «Dukhovnye korni bol'shevizma»: lektsiya S.N. Bulgakova [The note by the correspondent of the newspaper «Yuzhnye Vedomosti» «The Spiritual Roots of Bolshevism»: S.N. Bulgakov's lecture], in Filimonov, S.B. *Iz proshlogo russkoy kul'tury v Krymu* [From the past of Russian culture in Crimea]. Simferopol': Nizhnyaya Orianda, 2010, pp. 136–137.

26. Stat'ya korrespondenta gazety «Yuzhnye vedomosti» «Ekzekutory» [The article of the correspondent of the newspaper «Yuzhnye Vedomosti» «Executors»], in Filimonov, S.B. *Iz proshlogo russkoy kul'tury v Krymu* [From the past of Russian culture in Crimea]. Simferopol': Nizhnyaya Orianda, 2010, pp. 138–140.

27. Bulgakov, S.N. Pis'mo P.A. Florenskomu ot 17.08 – 01.09.1922 [Letter to P.A. Florensky of 17.08 – 01.09.1922], in *Perepiska svshch. P.A. Florenskogo so svshch. S.N. Bulgakovym: Arkhiv svyashchennika P.A. Florenskogo. Vyp. 4* [Correspondence of pr. P.A. Florensky with pr. S.N. Bulgakov: Archives of pr. P.A. Florensky. Issue 4]. Tomsk: Vodoley, 2001, pp. 161–192.

28. Bulgakov, S.N. Yaltinskiy dnevnik [The Yalta Diary], in *S.N. Bulgakov: Pro et contra*. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2003, pp. 112–143.

29. Bulgakov, S.N. U sten Khersonisa. Dialogi [At the walls of Chersonese. Dialogs], in Bulgakov, S.N. *Trudy po sotsiologii i teologii. T. 2* [Works on Sociology and Theology. Vol. 2]. Moscow: Nauka, 1997, pp. 351–500.

УДК 94 (470) «1917»
ББК 87.3(2)61-07

Л.П. КАРСАВИН: РУССКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ В КОНТЕКСТЕ ЕВРАЗИЙСКОГО ПРОЕКТА

Е.И. ЗАМАРАЕВА

Финансовый университет при Правительстве РФ,
Ленинградский пр-т, д. 49, г. Москва, 125993, Российская Федерация
E-mail: zamaraeva_e@mail.ru

Дается анализ причин и особенностей русской революции в концепции Л.П. Карсавина, одного из теоретиков и идеологов евразийства, философского и общественно-политического течения первой волны русской эмиграции. Системно-аналитический метод позволяет рассматривать учение Л.П. Карсавина о революции в качестве основополагающего концепта историсофской и политической составляющей данного направления русской философской мысли. Выявлено, что в основу развития истории Л.П. Карсавин кладет «учение о симфонической личности», под которой подразумевает народ, волю и сознание которого выражает «правлящий слой». Отмечается, что причинами русской революции философ считал антинациональную прозападную политику правящего слоя России, породившую раскол нации как «симфонической личности». Дан анализ основных этапов революции в трактовке Л.П. Карсавина: 1) вырождение правящего слоя, отсутствие стремления к власти, утрата пафоса государственности; 2) анархия, распад государственного единства; 3) слом прежних социально-экономических парадигм, насилие и фанатизм; 4) появление нового правящего слоя, выражающего государственные интересы страны, и выработка им новой идеологии. Выявлено, что анализ русской революции приводит к выводу о необходимости создания нового государства, в основе которого лежала бы евразийская идеологическая парадигма. В заключение подчеркивается актуальность евразийского учения о революции, ее истоках, причинах и последствиях. Делается вывод о том, что трактовка Л.П. Карсавиным революционных событий 1917 года является ценным вкладом в изучение феномена русской революции и может быть использована для решения задач построения российского общества на современном этапе его развития.

Ключевые слова: *евразийский проект, русская революция, симфоническая личность, правящий слой, государственность, первая волна русской эмиграции, евразийская идеологическая парадигма.*

L.P. KARSAVIN: RUSSIAN REVOLUTION IN THE CONTEXT OF THE EURASIAN PROJECT

E.I. ZAMARAIEVA

Financial University under the Government of the Russian Federation,
49, Leningradskiy pr-t, Moscow, 125993, Russian Federation
E-mail: zamaraeva_e@mail.ru

The article presents an analysis of the causes and peculiarities of the Russian revolution in the concept of L.P. Karsavin, one of the theorists and ideologists of Eurasianism, a philosophical and socio-political trend of the first wave of Russian emigration. The system-analytical method allows considering L.P. Karsavin's teachings about the revolution as the basic concept of the historiosophical and political component of this direction of the Russian philosophical thought. It is revealed that L.P. Karsavin makes «the doctrine of symphonic personality» (by which he means the people whose will and

consciousness is expressed by the «ruling stratum») the basis of historical development. It is noted that the philosopher considers that the Russian revolution was caused by the anti-national pro-Western policy of Russia's ruling stratum, which led to a split in the nation as a «symphonic personality». The paper analyzes the main stages of the revolution in Karsavin's interpretation: 1) degeneration of the ruling stratum, lack of desire for power, loss of pathos of statehood, 2) anarchy, disintegration of state unity, 3) breakdown of previous socio-economic paradigms, violence and fanaticism, 4) emergence of a new ruling stratum expressing the state interests of the country, and its development of a new ideology. It is revealed that the analysis of the Russian revolution leads the philosopher to the conclusion that it is necessary to create a new state based on the Eurasian ideological paradigm. In conclusion, the author emphasizes the timeliness of the Eurasian doctrine of the revolution, its origins, causes and consequences. A conclusion is drawn that L.P. Karsavin's interpretation of the revolutionary events of 1917 is a valuable contribution to the study of the phenomenon of the Russian revolution and can be used to solve the problems of building the Russian society at its present stage of development.

Key words: the Eurasian project, the Russian revolution, the symphonic personality, the ruling stratum, the statehood, the first wave of Russian emigration, Eurasian ideological paradigm.

Влияние русской революции 1917 года на мировую и отечественную историю трудно переоценить. Столетие этого события, которое мы отмечаем в этом году, заставляет нас осмыслить с новых позиций то, что произошло в нашей стране в 1917 году и о чем написано немало различных исследований, подчас прямо противоположных в оценках данного события. Много лет мы считали, что это была «Великая Октябрьская социалистическая революция», в годы перестройки пафос поменялся кардинально и эти события стали расцениваться как катастрофа, хаос, «коммунистический шабаш», «окаянные дни». Трактовка русской революции Л.П. Карсавиным в контексте евразийского проекта представляется одной из серьезнейших попыток не только проанализировать истоки и причины произошедших событий, но и рассмотреть их как проявление воли народа как симфонической личности, как выражение творческой, обновляющей стихии жизни.

Евразийское движение представляется логичным этапом развития русской философской мысли пореволюционного периода. У истоков евразийства стояли молодые русские интеллигенты, которые ощущали себя неотъемлемой частью русской истории и культуры и пытались осмыслить причины произошедшей трагедии и увидеть в катастрофических событиях исторически заложенный в них смысл и наметить пути дальнейшего развития страны, которую они по-прежнему ощущали Родиной.

Как известно, Л.П. Карсавин был выслан из России в 1922 году. В Берлине он сближается с П.П. Сувчинским, одним из организаторов евразийского движения, которое стремилось в это время привлечь в свои ряды крупного профессионального философа. Л.П. Карсавин принимает предложение Сувчинского и после переезда в Париж становится одним из крупнейших теоретиков и идеологов движения. Он возглавляет теоретический семинар в Кламаре, публикует множество статей по евразийской тематике, разрабатывает учение о симфонической личности и иерархии культур.

Значительным вкладом Л.П. Карсавина в евразийский проект является разработка им теории генезиса революции, ведь именно попытки осознать причины и значение революции явились первотолчком к образованию самого движения и содержались в евразийстве в исходных его посылах. Как писал о своих единомышленниках П.Н. Савицкий, один из первых организаторов и теоретиков движения, «проблема русской революции есть тот основной стержень, около которого движется их мысль и их воля, как мысль и воля людей русского мира и носителей русского призвания во вселенной» [1, с. 98]. Евразийцы не только пытались осознать причины и истоки революции, но и утверждали, что революция – это свершившийся факт, с которым необходимо считаться и которым определяется дальнейшая судьба России и судьба интеллигенции, поэтому решительно отвергали мысль о возможной реставрации. Как отмечал Н.А. Бердяев, евразийцы «остро чувствуют размеры произошедшего переворота и невозможность возврата к тому, что было до войны и революции»¹.

Согласно евразийской доктрине, любая революция является следствием кризиса в обществе и государстве: «...для питания революции необходим внутренний, духовный разлад в социальном целом, нарушение в нем жизненной гармонии...»². Л.П. Карсавин также трактует революцию как проявление воли нации, «симфонической личности», отвергая не только мысль о реставрации, но и теории заговоров, происков иностранных разведок и т.п., о чем так много писали в эмигрантской среде. Революция, по Карсавину, – это явление народной воли, а ее деятели и вожди лишь орудия и органы народной революционной стихии, следовательно, большевики – организаторы неконтролируемой народной ярости, скопившейся многовековой ненависти мужика к барину, поэтому осуществление революционного процесса подобно хирургической операции, вскрывающей болезненный нарыв. Возможно, благодаря именно усилиям большевиков эта волна ярости не приобрела более ужасающие формы, повлекшие за собой полное уничтожение страны как политического явления, и страна с трудом, но все-таки вошла в организованное русло, направленное на строительство новой государственности.

В основу развития истории Л.П. Карсавин кладет «учение о симфонической личности», под которой подразумевает любой народ, волю и сознание которого выражает «правлящий слой». «Таким правящим слоем в России до революции было все так называемое интеллигентное общество – от правительства до самых крайних революционеров», – пишет он [4, с. 150]. Правящий слой не обязательно совпадает с Правительством, он может быть рассредоточен в разных структурах, но всегда имеет влияние на умы, формирует общественное мнение и поддерживает удобный для себя тип власти. При нормальных усло-

¹ См.: Бердяев Н.А. Евразийцы // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 292 [2].

² См.: Алексеев Н.Н. На путях к будущей России (советский строй и его политические возможности) // Русский народ и государство. М.: Аграф, 1998. С. 282 [3].

виях национальная политика, как внешняя, так и внутренняя, осуществляется через правящий слой. Л.П. Карсавин пишет: «И правящий слой в целом, и правительство остаются национальными до той поры, пока они находятся в реальном и органическом взаимообщении с народным материком» [4, с. 155]. Таким образом, кризисом государственной машины и основной причиной революции философ считает оторванность правящего слоя от правительства и народа, «оскудение» элиты вследствие прозападной политики верхов: «государственности всегда угрожает разрыв между народом и его правящим слоем, нарушение органического их взаимодействия. Эта опасность особенно велика, если сами формы государственности заимствуются извне» [5, с. 193–194]. Замыкаясь в себе и теряя органическую связь с народом, элита перестает понимать нужды и чаяния собственного народа, денационализируется. Таким образом, происходит распад той самой «симфонической народной личности». «Длительный процесс вырождения правящего слоя, уничтожения его национальной государственной стихией и создания нового правящего слоя и называют революцией. Она мне представляется опасной болезнью симфонической личности, могущей привести не к новой государственности, а к смерти, к превращению народа в простой этнографический материал», – отмечает философ [4, с. 158]. Эту мысль повторяет П.П. Сувчинский, говоря о потере духовно-культурного лика России, процессе «глубокого всенародного обнищания державного самосознания», о том, что «дореволюционная власть в последние десятилетия утеряла непосредственно-живую связь с народом, культурой и современностью, и за это она ответственна»³.

Л.П. Карсавин выделяет закономерные фазы всякой революции. Первая – это «вырождение и гибель правящего слоя». Правящий слой и правительство гибнут в саморазложении, одним из проявлений этого является борьба интеллигенции с правительством, так как революционная идеология интеллигенции – это результат разложения старой государственной идеологии, именно этим объясняется примитивность и безжизненность предреволюционных и революционных проектов, программ и теорий, что подтверждает несостоятельность Временного правительства в государственном управлении. Отличительной чертой революции, по Карсавину, является то, что именно народ заменяет правящий слой новым. Сначала устраняя правительство, а потом и саму интеллигенцию, которая сама себя уже обезглавила, т.е., уничтожая старую государственность, из своих глубин выдвигает новых людей или подбирает подходящих из старой среды.

Революционный процесс проявляется в исчезновении у элиты воли к власти, непонимании задач конкретного государства и утрате пафоса государственности. Беспорядки в Петрограде в феврале 1917 года, забастовки на Путиловском заводе, «распутинщина», дворцовый заговор, отречение Николая II

³ См.: Сувчинский П.П. К преодолению революции // Русский узел евразийства. Восток в русской мысли: сб. трудов евразийцев. М.: Беловодье, 1997. С. 213 [6].

являются проявлениями этих процессов. Чувство государственности теряет и интеллигенция, которая находится к власти в состоянии постоянной и радикальной оппозиции, а получив власть, не в состоянии ею воспользоваться: «она не в состоянии властвовать и может свидетельствовать о своем существовании лишь самым простым и недейственным способом – упражняться в красноречии»⁴. (Именно этим занимается, по мысли философа, белая эмиграция, которая представляет собой как раз остатки правящего слоя старой России.)

Неспособность Временного правительства управлять страной, хаос на фронте и в тылу, противоборство рабочих и буржуазии, кризисы власти (апрельский, июльский и августовский) – все это свидетельства разложения правящего слоя. В революции народ отвергает старые формы государственности, уходит от подчинения (дезертирство с фронтов, Приказ №1 – яркие тому свидетельства), но вместе с политическими формами разрушается и социально-экономический, религиозно-нравственный уклад, все расплавляется в одном бурном революционном потоке, когда идет стихийный поиск новых форм. А так как власть сильного ближе всего к природе, то новая государственность утверждает себя через акты жестокости и насилия.

С.А. Есенин писал:

Еще закон не отвердел,
Страна шумит, как непогода.
Хлестнула дерзко за предел
Нас отравившая свобода [7, с. 231].

А Л.П. Карсавин сформулировал это так: «Революция раскрывает природу народа в ее расплавленном состоянии» [4, с. 165].

Но для наступления революции, по мысли Л.П. Карсавина, недостаточно только разложение правящего слоя, необходимо, чтобы он нес угрозу государственности. Именно этим объясняется связь всякой революции с войной, когда вполне очевидным становится «полное бессилие власти». И тогда появляется мысль об «измене» как выражении сознания негодности власти: «измена – эвфемизм революции, быстро превращающийся в ее манию»⁵. Появляется новая, революционная власть, пока еще нелегитимная, которая должна продемонстрировать свою силу, так как подлинная власть всегда демонстрирует свою истинную природу – «несокрушимую волю к власти». По мысли философа, «здоровая государственная власть сознает абсолютное значение государственности и народно-государственных задач, осознает органически, инстинктивно»⁶. Правительство, которое не держится за власть, обречено, и народ дал ему

⁴ См.: Карсавин Л.П. Феноменология революции // Русский узел евразийства. Восток в русской мысли: сб. трудов евразийцев. М.: Беловодье, 1997. С. 162 [4].

⁵ Там же. С. 166.

⁶ Там же. С. 162.

пасть в октябре 1917 года, предпочитая большевиков, которые оказались государственниками: «народ сознавал настоятельную необходимость сильной власти, а кроме большевиков-коммунистов не было годных кандидатов»⁷. Именно большевики как настоящие государственники остановили иностранную интервенцию, ведя бои с белогвардейскими войсками, готовыми сдать не только Петроград немцам, как войска Юденича, но и всю Россию. Как писал Л.П. Карсавин о большевиках, «они обнаружили волю к власти и понимание того, что такое власть именем народа»⁸. Потому что в данном случае защита революции для многих русских людей, по мысли П.П. Сувчинского, является спасением «национально-государственного суверенитета России»⁹.

Вторую фазу революции Л.П. Карсавин называет анархической, и ей присуще нарушение нормального ритма жизни, распад государственного единства, федерализм во всех сферах жизни, крайний эгоизм новых автономных социальных образований, каждое из которых именно себя считает главным ее носителем. «Пананархия» этой фазы революции выражается в стремительном центробежном движении регионов, каждый из которых заявляет себя отдельным государством. И первой, как мы помним, в этом ряду была Украина, уже в марте 1917 года заявив о создании Центральной рады, затем образовалась Горская республика, Закавказский комиссариат, Уральская республика и т.д. Это действительно был молниеносный и страшный развал огромной страны. Нечто подобное мы наблюдали в 90-е годы под названием «парад суверенитетов».

И именно большевики, руководимые внутренним ощущением русской государственности, заключают с немцами Брестский мир, понимая, что войну продолжать нельзя, это несет гибель всей стране. Большевики подспудно искали и нашли в конечном итоге сильнодействующие средства самосохранения этнического и государственного целого страны, и, конечно, в данных условиях эти средства могли быть исключительно жесткими, даже жестокими.

Третья фаза революции, по Карсавину, – появление слоя «насильников, честолюбцев и фанатиков» (в терминологии Московской Руси XVI–XVII вв. – «воров»). И, так как никакая власть не существует без идеологии, именно в этот момент необходимо создание единой правящей партии, несущей новые идеи, и придание этой партии исключительного статуса, сращение её с воссоздающимся государственным аппаратом. Как отмечал философ, большевиками были найдены богатые возможности будущего национального развития в виде «федеративности» и «советской системы». Несомненным достоинством новой власти евразийцы вместе с Карсавиным считали сильную власть центра с активным участием в ней народных представителей на местах, так как «советы»

⁷ См.: Карсавин Л.П. Феноменология революции // Русский узел евразийства. Восток в русской мысли: сб. трудов евразийцев. С. 186.

⁸ Там же. С. 163.

⁹ См.: Сувчинский П.П. К преодолению революции // Русский узел евразийства. Восток в русской мысли: сб. трудов евразийцев. С. 211.

через своих представителей выражают реальную волю народа, «таким образом, становится возможным осуществление основного принципа демократии, т.е. оформление воли и мирозерцания целого организованным меньшинством»¹⁰.

Четвертая фаза революции выносит наверх новый правящий слой, и хотя все устали от революции и от политики, именно в этот момент главная задача – создание национально ориентированного правительства, которое находится в тесной связи с правящим слоем, ядро которого создается в армии, которое способно твердо взять в свои руки власть, вывести народ на его историческую дорожку: «так правительство чрез посредство правящего слоя становится носителем народного мирозерцания и народной воли»¹¹. Наступает период неприметной повседневной рутинной работы. Революция должна пройти этап закрепления своих завоеваний. И новая власть, по Карсавину, должна быть народной, а не «коллегией ловких приказчиков, управляющих без хозяина», которые заботятся только о себе и лишь в силу необходимости решают государственные задачи, потому что зачастую именно в этот период «выдвигаются люди, потерявшие свою идеологию, а с нею и скромный запас своей совести. На место воров-идеологов приходят просто воры» [4, с. 185].

При этом Л.П. Карсавин подчеркивал необходимость на данном этапе революции создания новой объединяющей идеологии, формирования нового мировоззрения, которое он называл новым «религиозно-национальным мирозерцанием»: «завершающий революцию политический процесс создания и утверждения новой власти должен сопровождаться процессом идейного творчества – созданием и определением народных идеалов, их религиозным объяснением и оправданием» [4, с. 199].

Наблюдая процессы, происходящие в Советской России, Л.П. Карсавин вместе со своими единомышленниками отмечал, что страна инстинктивно и стихийно поворачивает на путь естественного развития России-Евразии, который основывается не на европейских ценностях, пусть даже коммунистических, а исходит из глубинных оснований собственного цивилизационного пути. Невозможно восстановить прошлое, считали евразийцы, но необходимо усвоить его уроки. Не нужно стремиться стать во что бы то ни стало европейской державой, но, используя чужой опыт, заимствуя технологии, сохранить собственные национальные приоритеты и национальный менталитет. «Задача России в будущем состоит в том, чтобы осознать наконец свою подлинную природу и вернуться к выполнению своих собственных исторических задач», – писал организатор и главный идеолог движения Н.С. Трубецкой [8, с. 260]. Это должен быть путь «созидания самостоятельной и самодовлеющей» собственной российско-евразийской культуры, отличной от духовных основ европейской цивилизации.

¹⁰ См.: Карсавин Л.П. Основы политики // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 199 [5].

¹¹ Там же. С. 192.

Евразийцы считали, что революция выявила и до некоторой степени устранила противоречия, разрывающие русское общество, а слом старых форм государственности открыл потенциальные возможности для построения нового государства.

Однако, признавая за революцией положительную роль, а за советским строем – определенные достоинства, евразийцы отмечали, что в случае, когда революция происходит под знаком чуждой обществу идеологии, сохранение этой идеологии приведет к повторному государственному краху. Коммунизм рассматривался ими как переходная социальная форма, а марксистскую идеологию они считали бесперспективной. На смену ей, по их мнению, должна прийти новая идеология, выразителем которой могло стать только евразийское движение.

Таким образом, феномен русской революции является основным концептом, сформировавшим весь каркас евразийских идей и послужившим толчком к появлению самого движения евразийства. Русская революция в евразийской трактовке Л.П. Карсавина является следствием кризиса в обществе и государстве, подготовлена всем ходом исторического развития и прежде всего антинациональной прозападной политикой правящих кругов, способствующей разложению «симфонической народной личности». Русская революция «есть вместе с тем и реакция России на ее европеизацию, и саморазложение европейской культуры»¹², поэтому народ, не понимающий своей власти и ненавидевший ее, не мог не прийти к революции, которая вылилась в «русский бунт, бессмысленный и беспощадный». Анализ онтологии революции, данный Карсавиным, приводит к выводу о необходимости создания нового государства, в основе которого лежала бы евразийская идеологическая парадигма. Первые шаги молодой Советской власти философ анализировал именно с евразийских позиций, определяя тенденции и предостерегая от ошибок. Л.П. Карсавин в рамках евразийского проекта одним из первых дал непредвзятый анализ событий 1917 года, в котором были не только названы действительные причины революции, обозначены этапы ее развития, ее положительный потенциал, но и выражена «твердая уверенность в исключительной государственной одаренности русского народа, т.е. в его жизнеспособности»¹³. Евразийское учение о революции Л.П. Карсавина является ценным вкладом в изучение феномена русской революции и может быть использовано для решения задач построения современного российского общества в непростой период многочисленных цветных революций и построения нового многополярного мира.

¹² См.: Карсавин Л.П. Феноменология революции // Русский узел евразийства. Восток в русской мысли: сб. трудов евразийцев. С. 191.

¹³ Там же. С. 200.

Список литературы

1. Савицкий П.Н. Евразийство как исторический замысел // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. С. 98–112.
2. Бердяев Н.А. Евразийцы // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 292–300.
3. Алексеев Н.Н. На путях к будущей России (советский строй и его политические возможности) // Русский народ и государство. М.: Аграф, 1998. С. 282–371.
4. Карсавин Л.П. Феноменология революции // Русский узел евразийства. Восток в русской мысли: сб. трудов евразийцев. М.: Беловодье, 1997. С. 141–201.
5. Карсавин Л.П. Основы политики // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн: Антология. М.: Наука, 1993. С. 174–216.
6. Сувчинский П.П. К преодолению революции // Русский узел евразийства. Восток в русской мысли: сб. трудов евразийцев. М.: Беловодье, 1997. С. 205–223.
7. Есенин С.А. Ленин (Отрывок из поэмы «Гуляй-поле») // Есенин С.А. Собр. соч.: в 5 т. Т. 3. М.: Худож. лит., 1967. С. 231–235.
8. Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // Н.С. Трубецкой. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. С. 211–267.

References

1. Savitsky, P.N. Evraziystvo kak istoricheskii zamysel [Eurasianism as a historical project], in Savitsky, P.N. *Kontinent Evraziya* [The continent of Eurasia]. Moscow: Agraf, 1997, pp. 98–113.
2. Berdyayev, N.A. Evraziytsy [Eurasians], in *Rossiya mezhdu Evropoy i Aziey: Evraziyskiy soblazn. Antologiya* [Russia between Europe and Asia: Eurasian temptation]. Moscow: Nauka, 1993, pp. 292–300.
3. Alekseev, N.N. Na putyakh k budushchey Rossii (sovetskiy stroy i ego politicheskie vozmozhnosti) [On the ways to future Russia (the Soviet system and its political capabilities)], in *Russkiy narod i gosudarstvo* [The Russian people and the state]. Moscow: Agraf, 1998, pp. 282–371.
4. Karsavin, L.P. Fenomenologiya revolyutsii [Phenomenology of revolution], in *Russkiy uzel evraziystva. Vostok v russkoy mysli: sbornik trudov evraziytsev* [Russian node of Eurasianism. The East in the Russian thought. A collection of works of Eurasianists]. Moscow: Belovod'e, 1997, pp. 141–201.
5. Karsavin, L.P. Osnovy politiki [The policy framework], in *Rossiya mezhdu Evropoy i Aziey: Evraziyskiy soblazn. Antologiya* [Russia between Europe and Asia: Eurasian temptation]. Moscow: Nauka, 1993, pp. 174–217.
6. Suvchinsky, P.P. K preodoleniyu revolyutsii [On overcoming the revolution], in *Russkiy uzel evraziystva. Vostok v russkoy mysli: sbornik trudov evraziytsev* [Russian node of Eurasianism. The East in the Russian thought. A collection of works of Eurasianists]. Moscow: Belovod'e, 1997, pp. 205–223.
7. Esenin, S.A. Lenin (Otryvok iz poemy «Gulyay-pole») [Lenin (an excerpt from the poem «Gulyay-pole»)], in Esenin, S.A. *Sobranie sochineniy v 5 t., t. 3* [Collected works in 5 vol., vol. 3]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1967, pp. 231–235.
8. Trubetskoy, N.S. Nasledie Chingiskhana. Vzglyad na russkuyu istoriyu ne s Zapada, a s Vos-toka [The Heritage of Genghis Khan. A view on the Russian history from the East rather than from the West], in Trubetskoy, N.S. *Istoriya. Kul'tura. Yazyk* [History. Culture. Language]. Moscow: Progress, 1995, pp. 211–267.

**К 100-ЛЕТИЮ «АПОКАЛИПСИСА НАШЕГО ВРЕМЕНИ»
В.В. РОЗАНОВА**

УДК 13:27:94(470)
ББК 87.3(2) 53-689

«АПОКАЛИПСИС НАШЕГО ВРЕМЕНИ» 100 ЛЕТ СПУСТЯ

В.А. ФАТЕЕВ

Издательство «Росток» (Санкт-Петербург)
11-я линия В.О., д. 58, оф. 56, г. Санкт-Петербург, 199178, Российская Федерация
E-mail: vfateyev@gmail.com

В связи со столетием создания произведения рассматривается одно из самых необычных произведений русского мыслителя и эссеиста В.В. Розанова «Апокалипсис нашего времени», посвященное революции 1917 года в России. Речь идет преимущественно о первых десяти выпусках книги, опубликованных в 1917–1918 годах, так как вторая часть «Апокалипсиса нашего времени», опубликованная в 2000 году, несколько меняет основные акценты произведения, сосредоточившись почти исключительно на антихристианских мотивах. Отмечается эмоциональный и личностный характер произведения, что усиливает впечатление от яркой картины коренной ломки устоявшихся традиций русской жизни, очевидцем которых стал писатель. Производится сопоставительный анализ книги Розанова и наиболее значительных литературно-философских свидетельств современников о революции – произведений А.М. Ремизова, М.М. Пришвина, Максима Горького, А.А. Блока. Делается вывод о том, что «Апокалипсис нашего времени» В.В. Розанова является одним из самых значительных произведений о революции, в котором с большой художественной силой передана сумятица революционных лет. Отмечается также по-разному отразившийся в указанных произведениях рост религиозных настроений в русском культурном обществе, вызванных или усиленных революционными событиями 1917 года. Указывается, что в 2011 и 2015–2016 годах были впервые опубликованы чрезвычайно важные дневники священника, мемуариста и писателя С.Н. Дурьлина за 1917 и 1918 годы, проливающие свет как на атмосферу Сергиева Посада, в которой создавался «Апокалипсис нашего времени», так и на подробности христианской кончины и похорон В.В. Розанова.

Ключевые слова: *гибнущая Россия, мировая катастрофа, большевистская революция, Христос и христианская цивилизация, язычество и антихристианство, духовный нигилизм, В.В. Розанов и его современники А.М. Ремизов, М.М. Пришвин, Максим Горький, А.А. Блок.*

THE APOCALYPSE OF OUR TIME: 100 YEARS AFTER

VALERY A. FATEYEV

Rostok Publishers, St Petersburg
58, 11th Liniya V.O., of. 56, Saint Petersburg, 199178, Russian Federation
E-mail: vfateyev@gmail.com

The article observes one of the most unusual works by the Russian thinker and essayist Vasily Rozanov, a collection of aphoristic essays written right after the revolution of 1917 in Russia, to commemorate a centenary of its publication. It is emphasized that the research focuses on the first ten issues of the book published as early as 1917–18, because the second part of the «Apocalypse of Our Time» published only in 2000 is quite different in that it focuses almost exclusively on anti-Christian motifs. The emotional expressive approach and the highly individual manner of the work are stressed, which

enhances the impression of Rozanov's exciting lament about the devastation of the established traditions of Russian life witnessed by the writer. A comparative analysis of Rozanov's book is undertaken against the background of the most prominent literary and philosophical witnesses of the revolutionary period – works by Alexey Remizov, Mikhail Prishvin, Maxim Gorky and Alexander Blok. A conclusion is made that the «Apocalypse of Our Time» ranks with the most remarkable writings about the revolution and offers us a profound and distinctly individual insight into the revolutionary turmoil. The article also pays attention to the upsurge of religious moods in Russian cultural society caused or enhanced by the revolutionary events of 1917. It is mentioned that in 2011 and 2015–16 «Our Heritage» magazine published for the first time ever the highly important diaries of the priest, memoirist and writer Sergey Durylin for the years 1917 and 1918 that shed light both upon the atmosphere of Sergiyev Posad in which the «Apocalypse of Our Time» was written and upon the details of Vasily Rozanov's Christian death and burial.

Key words: perishing Russia, world catastrophe, Bolshevik revolution, paganism, Christ and Christian civilization, Paganism and anti-Christianity, spiritual nihilism, V.V. Rozanov and his contemporaries A.M. Remizov, M.M. Prishvin, Maxim Gorky, A.A. Blok.

Бывают книги мудрые, «правильные», но не греющие душу, а бывают порывистые, хаотические, спорные, даже возмущающие, но написанные кровью сердца. Книги второго рода впечатляют, конечно, сильнее, особенно когда они рождаются спонтанно, как горячий и мучительный отклик на эпохальные, поистине исторические события. Одной из таких книг является «Апокалипсис нашего времени» В.В. Розанова¹. Особое место этой книги Розанова в русской литературе сегодня, спустя сто лет, возьмется оспаривать разве что еще больший парадоксалист, чем сам Василий Васильевич. Десять выпусков в виде маленьких книжечек или, скорее, тетрадок, рождавшихся у знаменитого писателя и мыслителя в голодные и холодные времена, по следам революции 1917 года, потрясли сто лет назад Россию как одно из самых ярких свидетельств насильственного слома векового жизненного уклада.

Вторая, гораздо бóльшая по размерам часть «Апокалипсиса нашего времени», дожидавшаяся своего часа много десятилетий, была опубликована лишь в 2000 году и подчеркнула, даже выпятила (едва ли не исказив пропорций) основные акценты и мотивы, обозначенные в десяти предшествующих выпусках 1917–1918 годов. Эта полная публикация, как нам представляется, целиком принадлежит уже нашему времени. Полный текст «Апокалипсиса» не был знаком современникам революционных событий, и, что особенно важно, эта многостраничная «разъясняющая» публикация своей почти публицистической направленностью лишила первоначальный розановский «Апокалипсис» той тревожной, захватывающей недосказанности, той сумятицы настроений, которые соответствовали духу времени. Во всяком случае, это уже совсем другая, «концептуальная» книга, пусть и по-прежнему исполненная негодования, отчаяния и жалости.

«Апокалипсис нашего времени» часто рассматривают как последнее произведение Розанова в созданном им жанре «опавших листьев». Однако это

¹ Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000. С. 8 [1].

определение подходит в какой-то мере разве что к первоначальным выпускам этой «огненной» книги. «Уединенное» и «Опавшие листья» все-таки сильны своим многоголосием, множеством «я» в «я». Что же касается расширенного варианта «Апокалипсиса», то это уже не столько «крик души» о том, как умирает Россия, «как мы умираем»², о «нашей вонючей Революции»³, сколько книга-монолог – развернутое, настойчивое изложение личной «инсurreкции» писателя против христианства, почти по-нищенски болезненного бунта. Если в ранних выпусках «Апокалипсиса» гнев и ужас выплескивались смелыми вопрошаниями и тревожными намеками, непредсказуемыми выразительными образами, по-розановски гениальными афоризмами, то в полном издании автор представал бескомпромиссным религиозным бунтарем-отрицателем (порой, увы, до дерзких нигилистических банальностей). Уже и в ранних выпусках пессимистические вводы Розанова относительно христианства не оставляли сомнения у современников, вызывая возмущение таких православных людей, как М.Н. Новоселов или А.М. Самарин, но там все-таки еще не совсем была нарушена мера: еще преобладали яркие картины переживаний драматических событий революции.

Потому предпочтем остановиться подробнее именно на раннем «Апокалипсисе» как явлении *историческом*. Хотя тема этого сочинения – революция, ранний, краткий «Апокалипсис нашего времени» – книга не столько политическая или философская, сколько по-розановски *интимная*. Розанов, как справедливо утверждал С.Н. Дурылин, «частный» человек и «частный из частных» писатель⁴. Личная судьба автора, убедительно воссоздающего в слове мерзкое ощущение стихии холода и голода, нарастающее вожделение к отсутствующей еде, вылившееся в почти стихотворную форму просьбы-молитвы к читателям: «Булочки, булочки... / Хлеба пшеничного... / Мясца бы немного...» [1, с. 21]. И это ярко индивидуальное, субъективное восприятие бытовых невзгод и ужасов, выраженное с огромной силой, органично сочетается с эпическим видением катастрофического крушения устоявшегося мира. Розанов не столько рассуждает, сколько хаотически, почти бессвязно свидетельствует, изливает свои чувства. Это настоящий «воплъ души», поток жгучих эмоций потрясенного человека по поводу неординарных, драматических событий мирового масштаба, и «Апокалипсис» вряд ли делает более понятным смысл русской революции, в отличие, например, от аналитических статей философа Н.А. Бердяева. Не очень поймешь из этой книги, *русской* ли была эта революция, да и не разрешишь с ее помощью до сих пор одолевающих многих сомнений: случилась ли 25 октября действительно *революция*? Или же это был всего лишь большевистский *переворот*, только завершивший слом старого монархического строя, содеянный в

² См.: Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. С. 8.

³ Там же. С. 12.

⁴ См.: Дурылин С.Н. Из «Олонецких записок» / публ., коммент. и указ. имен М.А. Рашковской. Дневник 1917–1918 гг. // Наше наследие. 2011. № 100. С. 133–155 [2].

феврале? Думается, что эта оригинальная книга не столько разъясняет *смысл* произошедших событий, увиденных острым розановским «глазком», сколько живописует вселенский масштаб коренной ломки, показывает всю *необратимость* ужасных потерь. А главный драматизм этой книги – скорее, не во внешних событиях, а в борении мятежного духа, в религиозном бунте, в поддержку и оправдание которого автор призвал катаклизмы переломной эпохи. Точнее, наоборот: революционная катастрофа вынесла на поверхность души Розанова те бунтарские стороны души Розанова, которые таились в ее глубинах со времен запрещенной цензурой книги «В темных религиозных лучах» (1909 г.).

Теперь-то, в ретроспективе, после знакомства с такими книгами Розанова, как «Возрождающийся Египет» (издана в 2002 г.) и «Мимолетного» за 1914 и 1915 годы (изданного соответственно в 1997 и 1994 гг.), мы хорошо знаем, что языческие и даже антихристианские настроения, вызревшие в еще более ранние времена «Религиозно-философских собраний» и журнала «Новый путь», никуда не делись даже в 1910-е годы, самые «консервативные» и «церковные», наряду с 1890-ми, в биографии мыслителя. Эти настроения жили подспудно в противоречивой душе писателя, как-то по-своему сочетаясь с ультрапатриотическими настроениями таких книг военного времени, как «Война 1914 года и русское возрождение» (1915 г.) и «В чаду войны» (1916 г.). Сама эта ситуация с внешне неожиданной и противоречивой сменой идей служит наглядной иллюстрацией к парадоксальному утверждению Розанова в споре с обвинявшим его в «органической безнравственности» П.Б. Струве в 1910 году о «сложном существе живого человека»⁵ – о том, что в его душе могут органично уживаться оттенки разных до противоположности мнений.

Тогда же, в предреволюционные годы, только внимательно следящий за зигзагами творческого пути Розанова читатель «Нового времени» мог заметить странную особенность его текущих творческих интересов: в 1916 году в газете одна за другой стали вдруг появляться резко контрастирующие с военной тематикой статьи Розанова, в которых он прославлял языческую культуру Древнего Египта. Розанов шел к этому своему «заветному» творению всю жизнь, и все прежние его сочинения на темы семьи, пола и рождения представлялись ему лишь подступами к книге о «милых египтянах». Языческие мотивы, нашедшие выход в этом итоговом, по мысли Розанова, сочинении его жизни, умудрялись как-то мирно соседствовать в его душе с христианскими мотивами, отразившимися в целом ряде его статей предреволюционного периода. В 1916 году книга о Египте была практически готова, и Розанов опасался лишь, что с книгой он запоздал, что эта затея с дорогостоящим изданием пришлось явно не ко времени и что он не успеет ее осуществить. Уже вышло даже несколько выпусков этого сочинения (под названием «Из восточных мотивов»), на роскошной

⁵ См.: Розанов В.В. Литературные и политические афоризмы (Ответ К.И. Чуковскому и П.Б. Струве) // Розанов В.В. Загадки русской провокации. Статьи и очерки 1910 г. М.: Республика, 2005. С. 419 [3].

бумаге, со множеством иллюстраций, но до конца довести свое любимое детище Розанов так и не успел: в 1917 году грянула Февральская революция и пало самодержавие, а в октябре – еще одна революция, теперь большевистская. Было уже явно не до Египта...

К осени семейство Розановых вздумало вдруг бежать из Петрограда, опасаясь приближающейся немецкой армии, взявшей уже Псков, трудностей с продовольствием и неминуемого закрытия «Нового времени». Розанов давно уже замечал, что духовная атмосфера Москвы и, в частности, московские религиозно-философские собрания (памяти Вл. Соловьева) были ему ближе столицы. П.П. Перцов писал в воспоминаниях: «Последние годы его вообще тянуло в Москву, и удерживали в опустевшем Петербурге только материальные соображения» [4, с. 269]. А летом 1917 года, когда его заработки в «Новом времени» сошли на нет, семья приняла решение о переезде в Сергиев Посад, где по просьбе Розанова отец Павел снял для них целый дом. Стремительный переезд под Москву, к Троице, в середине августа 1917 года, «в каком-то беспамятстве»⁶, как писал он тому же П.П. Перцову, в самый канун Октябрьской революции, быстро показал, насколько безрассуден оказался этот семейный план. Революция принесла с собой не только политические изменения. Смена власти лишила Розанова литературного заработка, а больше он делать ничего не умел. К зиме наступил голод, и, очутившись в большом холодном доме, на отопление которого не хватало дров, писатель пришел в отчаяние. Суровые жизненные обстоятельства привели к тому, что в душе Розанова не только с новой силой вспыхнули языческие настроения, вполне проявившиеся уже в «мирном» варианте, в книге о Египте, но и весьма неожиданно разгорелся настоящий пожар антихристианского богоборчества. Именно в этих нестерпимых жизненных условиях Розанов начал писать свой «Апокалипсис», в котором с присущей ему выразительностью воссоздал свои пессимистические переживания, вызванные революцией.

* * *

О революции осталось немало ярких свидетельств очевидцев. Что касается сочинений литературных, то на ум тотчас приходят, на фоне розановских воплей отчаяния, еще по крайней мере четыре достойных произведения, написанных в эти годы, притом писателями, хорошо знакомыми между собой и, конечно, связанными сложными отношениями с Розановым. Это «Слово о гибели Русской Земли» (1917 г.) А. Ремизова, «Цвет и крест» (1918 г.) М. Пришвина, «Несвоевременные мысли» (1917–1918 гг.) Максима Горького и поэма «Двенадцать» (1918 г.) А. Блока.

⁶ См.: Перцов П.П. Воспоминания о В.В. Розанове // Перцов П.П. Литературные воспоминания. 1890–1902. / вступ. ст., сост., подгот. текста и коммент. А.В. Лаврова. М.: НЛЮ, 2002. С. 271 [4].

Самое простое из них – ремизовское «Слово о погибели Русской Земли», вошедшее позднее в книгу «Взвихренная Русь» (1927 г.). Это действительно *плач*, без особых рефлексий и обобщений – лирическое излияние о настигшей беде, причитание об огненном вихре, безжалостно сметающем поверженную родину, плач об утраченном русском царстве – «Россия моя погибла», вместо Святой Руси – «гарь и гик обезьяний».

Название поэмы ассоциируется, конечно, с древним эпическим повествованием о татаро-монгольском нашествии и стилизовано в соответствующем духе. Всё утрачено, обратилось в ничто, и нет спасения свыше. Дорога при таком пессимизме, неприятии нового, рождающегося строя лишь одна – в эмиграцию.

По степени отчаяния розановский «Апокалипсис» явно перекликается со «Словом о погибели Русской Земли». Ремизов сетует:

«Ободранный и немой стою в пустыне, где была когда-то Россия.

Душа моя запечатана.

Все, что у меня было, все растащили, сорвали одежду с меня.

Что мне нужно? – Не знаю.

Ничего мне не надо. И жить незачем» [5, с. 140].

Но Розанов, пожалуй, даже превосходит в своем неизбывном пессимизме Ремизова, ибо для того Святая Русь сохраняется хотя бы как обетование, как надежда, как грядущее. Пропев над ушедшей Русью «Ве-е-ечна-я па-амять» из православной панихиды, Ремизов, несмотря ни на что, сохраняет упование на будущее: «Русский народ, верь, настанет Светлый день» [5, с. 142].

Совсем в другой стилистике написана книга о революции «Цвет и крест» Михаила Пришвина⁷, когда-то гимназического ученика Розанова. Из этой книги перед не слишком искушенным читателем предстает очень непривычный для традиционного (особенно советского) представления образ Пришвина, который, кстати, напечатал и ремизовское «Слово о погибели Русской Земли» в издаваемом им в 1917–1918 годах литературном приложении к газете «Воля народа».

«Цвет и крест» – тоже очень личный сборник произведений, но он построен на основе дневников и газетных публикаций. Пришвин не столь эмоционален, как Розанов или Ремизов в своих зарисовках. Зато его произведения более точны и конкретны; их автор – мужественный и смелый хроникер эпохальных событий. Пришвин сначала рисует яркую картину торжества «Князя Тьмы» в Петрограде, а потом воссоздает сцены ломки коренного уклада жизни в елецкой деревне, где крестьяне возбуждены обильными возлияниями и своекорыстными интересами. Достаточно сказать, что опубликованный в газете того времени пришвинский очерк о Ленине называется «Убивец» (1917 г.). Завершается этот цикл произведений на тему революции замечательной повестью

⁷ См.: Пришвин М. Цвет и крест. Известные произведения 1906–1924 годов / сост. и предисл. В.А. Фатеева. СПб.: Росток, 2004. Переизд. в 2017 г. [6].

«Мирская чаша» (1922 г.), описывающей потрясения мирового масштаба в микрокосме смоленской глубинки, где Пришвин скрывался от преследований большевиков. Не следует забывать, что Пришвин не был ни апологетом монархии, ни идейным консерватором, как Розанов, и перед революцией печатался в самых что ни на есть либеральных «Русских ведомостях». Однако большевистский переворот он тогда не принял, и мотивы, по которым он это сделал, крайне интересны для нас теперь, тем более что потом сам автор, пытаясь вписаться в новую жизнь, постарался их напрочь забыть. Поэтому его полухудожественные и в то же время предельно конкретные дневниковые зарисовки изо дня в день по следам революционных событий, преобразованные в газетные очерки и художественные произведения, дают, может быть, самую объективную, непосредственную картину революционных событий 1917–1919 годов.

«Несвоевременные мысли» М. Горького – тоже интересный документ эпохи, отчасти похожий на пришвинский «Цвет и крест». Уже по дореволюционной переписке Горького с «реакционером» Розановым можно было догадаться, что взгляды «великого пролетарского писателя» были весьма сложны и противоречивы. А из этой газетной хроники видно, что «буревестник революции», как ни поразительно, также очень остро полемизировал с большевиками. Его очерки выходили в левозсеровской газете «Знамя труда», близкой большевикам и одновременно с заметками Пришвина, которые печатались в правозсеровской, контрреволюционной «Воле народа». Временами Горький почти смыкается с Пришвиным в своих дерзких выпадах против жестокости большевиков, задумавших пожертвовать Россией для раздувания мирового пожара, но по мере укрепления большевистской власти всё чаще идет на попятную, и в целом его заметки о революции – лишь «поправка» по отношению к антикультурным «перегибам» революционной власти.

Такой объективности, которая присутствует у Пришвина или даже у Горького, не приходится искать в знаменитой поэме А. Блока «Двенадцать» и сопутствующих ей статьях, как нет в ней и единомыслия с другими, при этом духовно очень близкими ему писателями. Своим лирическим настроением поэма отчасти перекликается с ремизовским «Словом», однако прямо противоположна ему по смыслу. Если для Ремизова и Пришвина революция есть приход Антихриста, почти конец света, то вдохновенная поэма «Двенадцать» Блока стала, может быть даже вопреки воле самого поэта, одним из литературно-идеологических знамен победившего большевизма. Она воплощает чаяния русского интеллигента, в минуту поэтического озарения по наитию воспарившего, вопреки всем хулиганским и разрушительным чертам революционной стихии, к прозрению тех радужных перспектив духовного обновления и социальной справедливости, которые сулил новый социальный строй. Изображением впереди 12 красногвардейцев Иисуса (так у Блока) Христа «в белом венчике из роз», то ли вдохновенным, то ли пародийным (в зависимости от идейных предпочтений читателя), поэт как бы благословляет радикальные изменения Октябрьской революции. Пришвин, воспринявший большевистский переворот как

незаконный, дал «засмыслившемуся», по его выражению, поэту на его призыв «слушать музыку революции», жесткую отповедь в виде очерка «Большевик из “Балаганчика”» (1918 г.) (между прочим, явно не без аллюзии с давним розановским ядовитым фельетоном о Блоке). Дальнейшая трагическая судьба Блока показала, что его восторженный интуитивный порыв был скорее наваждением поэтического самообольщения, чем осознанным шагом.

Как бы то ни было, все эти произведения, подобно розановскому «Апокалипсису», выдержаны в возвышенно-религиозной тональности (книги Горького это касается, разумеется, в меньшей степени). Розанов, как и другие писатели, видит в катастрофических событиях Божий промысел, хотя трактует его на свой лад. И это, конечно, неслучайно. Революционная пора была временем обострения религиозного чувства, оживления духовных настроений. Одни шли свергать ненавистную монархию и тонущую в фарисействе казенную духовную власть во имя религиозно окрашенного «светлого коммунистического будущего», другие воспринимали революцию как время покаяния, находя в ней, помимо возмездия за грехи, и духовное очищение застоявшейся атмосферы. Именно в грозные революционные времена окончательно пришли в Церковь и стали священниками известные мыслители С.Н. Булгаков, С.Н. Дурылин, В.П. Свенцицкий, С.М. Соловьев, заведомо обрекая себя на преследования и гонения, на подвиг исповедничества. На тот же жертвенный путь встанет вскоре и еще один хороший знакомый Розанова – преподаватель философии Московской духовной академии, друг о. Павла Флоренского Ф.К. Андреев, принявший священный сан в грозном для верующих 1922 году. Именно он, кстати, был автором опубликованного Бердяевым в эмиграции анонимного доклада «покойного петроградского священника» о демонизме Блока, в котором осуждается «прелестное видение»⁸ Христа в поэме «Двенадцать».

Розанов в своем восприятии революции стоит особняком. Как и Ремизов, он оплакивает невосполнимую потерю настоящей Руси. Но он уже не верит в «прогнившее насквозь Царство», в русский народ, упрекает «разложившую Россию» литературу, осуждает всю «надавлившую шкафом»⁹ христианскую историю и, главное, кощунственно хулит Христа. Он ополчается на Него как на главного виновника произошедших несчастий, от которых «падала и упала Россия»¹⁰. Даже для гуманиста, апологета народобожия Горького Христос – один из благородных символов, «бессмертная идея милосердия и человечности»¹¹, величественное создание человечества. Для Розанова же неземное происхождение Христа очевидно, но он видит в Нем отнюдь не Сына Божия. Новоявленный пророк Солнца, обрезания и совокупления впервые так открыто восстает против Хри-

⁸ См.: Андреев Федор, священник. О Блоке // Христианство и русская литература. Сб. 3. СПб.: Наука, 1999. С. 320 [7].

⁹ См.: Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. С. 49.

¹⁰ Там же. С. 59.

¹¹ См.: Горький Максим. Книга о русских людях. Заметки из дневника. Воспоминания / сост., вступ. ст. и примеч. Павла Басинского. М.: Прозаик, 2014. С. 516 [8].

ста, словно «мстя» Ему за те страдания, которые выпали на долю России и его лично. Розанов изливает на Христа вину за всех и вся: за то, что «мы вопияли Христу, и Он не помог», за то, что Он навел «отощение на всю землю»¹², за «угашение молитвенности»¹³ в Евангелии, за нигилизм «не-делания»¹⁴. Революция воспринимается Розановым как мировая катастрофа, как крушение всей «стонущей», спиритуалистической христианской цивилизации.

Маленькие книжечки десяти выпусков «Апокалипсиса нашего времени» стали одним из важнейших памятников литературы трагического времени. Драма гибели старой России, увиденная острым розановским «глазком», пожалуй, все-таки превосходит по своему литературному воплощению, по степени накала чувств все перечисленные здесь отклики. Навсегда останется в истории знаменитый афоризм о том, что «Русь слиняла в два дня»¹⁵ и особенно другой, о железном занавесе и украденной шубе¹⁶, который подвел итог настроениям разочарованной «прогрессивной интеллигенции» (вполне приложимый, кстати, к таким прозревшим энтузиастам революционной стихии, как Александр Блок).

«Апокалипсис нашего времени» – важный этап в биографии большого русского писателя и, бесспорно, крупная веха в истории отечественной литературы и общественной мысли. Розановский «Апокалипсис» несет в себе горячее дыхание эпохи, и в его многоликом содержании можно найти множество бесценных для истории примет переломной эпохи. Помимо прочего, можно даже увидеть в неистовом отрицании Розановым христианства как «религии несчастья» в этом сочинении, ставшем своего рода кощунственной пародией на «Откровение» Иоанна Богослова, своеобразную апологию революции. Но произведение, ярко запечатлевшее революционную смуту, вряд ли приемлемо своим открыто демоническим религиозным пафосом для тяготеющего к христианству современного читателя.

По вполне понятным причинам весьма скептически отнесся к сочинению «Василия Суеслова» другой бывший нововременский публицист М.О. Меньшиков, который мог бы сказать о революции какое-то свое, особенное слово, но был расстрелян в 1918 году, еще до кончины Розанова.

За душу Василия Васильевича, как известно, до последнего дня шла борьба. Здесь будет к месту упомянуть драгоценные сведения, которых в прежние десятилетия его биографам так не хватало, о последних днях Розанова в Сергиевом Посаде в дневниковых сочинениях С.Н. Дурьлина «Из “Олонецких записок”» и «Троицкие записки», опубликованных в журнале «Наше наследие» (2011, № 100; 2016, № 116–118). Записи С.Н. Дурьлина, отмеченные несомненной любовью к Василию Васильевичу, проливают свет на период революции и, в частности, уточняют дату его приезда в Сергиев Посад. А самое

¹² См.: Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. С. 16.

¹³ Там же. С. 46.

¹⁴ Там же. С. 31.

¹⁵ Там же. С. 6.

¹⁶ Там же. С. 45.

главное, дневники дают прекрасное представление об атмосфере этого периода в граде св. Сергия, где создавался талантливый и в то же время богохульный «Апокалипсис нашего времени». И что особенно важно, в «Троицких записках» Дурьлина содержится подробный и не вызывающий сомнений рассказ о христианской кончине раба Божия Василия, по поводу которой было столько споров и недоброжелательных слухов.

Список литературы

1. Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. Вып. № 1–10 // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. XII. Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000. С. 5–60.
2. Дурьлин С.Н. Из «Олонетских записок» / публикация, комментарии и указатель имен М.А. Рашковской. Дневник 1917–1918 гг. // Наше наследие. 2011. № 100. С. 133–155.
3. Розанов В.В. Литературные и политические афоризмы (Ответ К.И. Чуковскому и П.Б. Струве) // Розанов В.В. Загадки русской провокации. Статьи и очерки 1910 г. М.: Республика, 2005. С. 412–423.
4. Перцов П.П. Воспоминания о В.В. Розанове // Перцов П.П. Литературные воспоминания. 1890–1902 / вступ. ст., сост., подгот. текста и коммент. А.В. Лаврова. М.: НЛО, 2002. С. 259–271.
5. Ремизов А.М. Слово о гибели Русской Земли // А.М. Ремизов. Собр. соч.: в 10 т. Т. 5. Взвихренная Русь. М.: Русская книга, 2000. С. 136–143.
6. Пришвин М. Цвет и крест. Неизвестные произведения 1906–1924 годов / сост. и предисл. В.А. Фатеева. СПб.: Росток, 2004. 608 с.
7. Андреев Феодор, священник. О Блоке // Христианство и русская литература / сб. 3. СПб.: Наука, 1999. С. 316–330.
8. Горький Максим. Несвоевременные мысли // Горький Максим. Книга о русских людях. Заметки из дневника. Воспоминания / сост., вступ. ст. и примеч. Павла Басинского. М.: Прозаик, 2014. С. 433–570.

References

1. Rozanov, V.V. *Apokalipsis nashego vremeni* [The Apocalypse of Our Time]. Moscow: Respublika, 2000, pp. 5–60.
2. Durylin, S.N. Iz «Olonetskikh zapisok». Dnevnik 1917–1918 gg. [From the Olonets Notes. Diary for 1917–1918], in *Nashe nasledie*, 2011, no. 100, pp. 133–155.
3. Rozanov, V.V. *Literaturnye i politicheskie aforizmy* (Otvét K.I. Chukovskomu i P.B. Struve) [Aphorisms on Literature and Politics (An Answer to K.I. Chukovsky and P.B. Struve)], in Rozanov, V.V. *Zagadki russkoy provokatsii. Stat'i i ocherki 1910 g.* [Riddles of the Russian Provocation. Articles and Essays of 1910]. Moscow: Respublika, 2005, pp. 412–423.
4. Pertsov, P.P. *Vospominaniya o V.V. Rozanove* [Recollections about V.V. Rozanov], in Pertsov, P.P. *Literaturnye vospomonaniya. 1890–1902* [Literary Reminiscences]. Moscow: NLO, 2002, pp. 259–271.
5. Remizov, A.M. *Slovo o pogibeli Russkoy Zemli* [Lay of the Ruin of the Russian Land], in Remizov, A.M. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 5: Vzvikhremnaya Rus'* [Collected works in 10 vol., vol. 5: Russia in a Whirlwind]. Moscow: Russkaya kniga, 2000, pp. 136–143.
6. Prishvin, M.M. *Tsvet i krest. Neizvestnye proizvedeniya 1906–1924 godov* [The Colour and the Cross. Unknown Works of 1906–1924]. Saint-Petersburg: Rostok, 2004. 608 p.
7. Andreev Feodor, svyashchennik. *O Bloke* [On Blok], in *Khristianstvo i russkaya literatura* [Christianity and Literature]. Saint-Petersburg: Nauka, 1999, issue 3, pp. 316–330.
8. Gor'kiy Maksim. *Nesvoevremennye mysli* [Untimely Thoughts], in Gorky, Maxim. *Kniga o russkikh lyudyakh. Zametki iz dnevnika. Vospominaniya* [Book about Russian People. Notes from a Diary. Reminiscences]. Moscow: Prozaik, 2014, pp. 433–570.

УДК 13:27:94(470)
ББК 87.3(2) 53-689

МОТИВЫ И ЛЕЙТМОТИВЫ «АПОКЛИПСИСА НАШЕГО ВРЕМЕНИ» В.В. РОЗАНОВА

И.А. ЕДОШИНА

Костромской государственной университет
ул. 1 Мая, 16, г. Кострома, 156961, Российская Федерация
E-mail: tettixgreek@yandex.ru

Выявляются основные мотивы и лейтмотивы в десяти выпусках «Апокалипсиса нашего времени» В.В. Розанова, которые выходили в Сергиевом Посаде с ноября 1917 г. по октябрь 1918 г. при жизни писателя. Более полная версия будет издана в собрании сочинений В.В. Розанова в 30 томах (1994–2010 гг.). Раскрываются обстоятельства жизни Розанова во время написания и издания «Апокалипсиса нашего времени» и причины его конфликта с издателем М.С. Еловым. На основе анализа текста «Апокалипсиса нашего времени» выявляются смыслообразующие мотивы текста: христианство/антихристианство, холод/тепло/солнце, связь с родом/бессеменность, христианство/юдаизм, театр/русская история, литература/рассыпанное царство. Отмечается, что каждый из этих мотивов сопровождается лейтмотивы, уточняющие их содержание и историко-культурные контексты. Специальное внимание уделяется тому, что революционному разрушению жизни в России Розанов противопоставляет мотив органического развития, используя термин Аристотеля «энтелехия». Этот мотив дается им в специальной форме внешнего и внутреннего диалогов. Подчеркивается глубинная связь между историей России и частной судьбой человека в роковые минуты истории, что составляет основу мотивов и лейтмотивов в «Апокалипсисе нашего времени». В заключение делается вывод о том, что в целом «Апокалипсиса нашего времени» представляет итоговое произведение Розанова, в котором суммируются основные мотивы его творчества.

Ключевые слова: апокалипсис, христианство, юдаизм, солнце, род, дом, энтелехия, театр, история, литература, искусство, революция.

MOTIFS AND LEITMOTIFS OF «THE APOCALYPSE OF OUR TIME» BY V.V. ROSANOV

I.A. EDOSHINA

Kostroma State University
16, 1-go Maya Str., Kostroma, 156961, Russian Federation
E-mail: tettixgreek@yandex.ru

The article brings to light the main motifs and leitmotifs of V.V. Rozanov's ten issues of «The Apocalypse of Our Time» published in Sergiyev Posad from November, 1917 to October, 1918 when the writer was still alive. A more complete version was published in V.V. Rozanov's Collected Works in 30 volumes (1994-2010). The article describes the circumstances of Rozanov's life at the time of writing and publication of «The Apocalypse of Our Time» and the reasons for his conflict with the publisher M.S. Yelov. By analyzing the text of «The Apocalypse of Our Time» the author of the article reveals the essential motifs of the text: Christianity/Antichristianity, the cold/the heat/the sun, family ties/«seedlessness», Christianity/Judaism, theater/Russian history, literature/scattered kingdom. It is noted that each of these motifs is accompanied by the leitmotifs specifying their content and historical and cultural contexts. Special attention is paid to the fact that against the revolutionary destruction of life in Russia, Rozanov sets the motif of organic development, using

Aristotle's term «entelechy». He presents this motif in a special form of external and internal dialogues. The author of the article emphasizes deep connections between the history of Russia and the life of the individual person in fateful minutes of history which underlie the motifs and leitmotifs of «The Apocalypse of Our Time». Finally, it is concluded that «The Apocalypse of Our Time» is Rozanov's final work summarizing the main motifs of his works.

Key words: *Apocalypse, Christianity, Judaism, the sun, sort, home, entelechy, theater, history, literature, art, revolution.*

В прошлом 2017 г. исполнилось 100 лет со дня переезда Василия Розанова с семьей из голодного, охваченного страшными кровавыми событиями Петрограда в Сергиев Посад. Хотя и не переезд это, конечно, был, а бегство – *под покров* Преподобного Сергия Радонежского. Розанов видел, что происходит с «Новым Временем», где он трудился с 1899 года, при либеральной власти: разрешается только ругать царя и прошлое. (Замечу, еще до захвата власти большевиками, которые вовсе запретят эту газету в первый же день после переворота.) «Новое Время» А.С. Суворина, отстаивавшее государственные интересы России, было в равной мере чуждо и либералам, и большевикам.

А ведь именно здесь, в «Новом Времени», Розанов столько лет печатал свои статьи, которые хорошо оплачивались. Его писательский дар стал наконец-то основой семейного благополучия. Голодное детство, безденежная юность и надобность зарабатывать деньги преподаванием или служением в ведомстве, казалось, навсегда ушли в прошлое. И вдруг, в одночасье – все рухнуло.

Думаю, что в Сергиевом Посаде Розанов надеялся (втайне, *про себя*) на чудо: это ведь намоленное место, Троице-Сергиева лавра, мощи Преподобного. Он спасется. Но чуда не случилось. Розанов и его семья остались фактически без средств к существованию. Чтобы как-то выживать, Розанов вынужденно торговал монетами из своей коллекции, продавал книги, готов был расстаться со своей фамилией, которая теперь (при большевиках) для него, писателя-нововременца, не предвещала ничего хорошего. Судьба расстрелянного большевиками на глазах семьи в 1918 году Михаила Меньшикова, знаменитого журналиста-нововременца, с которым у Розанова были сложные отношения при равном положении в газете, не могла вселять никаких надежд относительно будущего, тем более – благополучного. Слова из «Уединенного» «до чего противна мне моя фамилия» вдруг обрели реальные очертания. Все благополучие оказалось призрачным, осталось «Отчаяние полное. Лютое»¹.

В этом состоянии и в этой ситуации Розанов пишет одно из финальных крупных произведений в своей жизни под названием «Апокалипсис нашего времени». Подобно Иоанну Богослову, он свидетельствует в образах и символах о величайшей трагедии России, в которую оказалась втянутой судьба само-

¹ См.: Письмо В.В. Розанова из Сергиева Посада, конец ноября 1918 г., к А.А. Измайлову // Измайлов А.А. Переписка с современниками. СПб.: Пушкинский Дом, 2017. С. 509 [1].

го писателя². У замечательного русского поэта Федора Тютчева есть строки: «Оратор римский говорил / Среди бурь гражданских и тревоги: / “Я поздно встал – и на дороге / Застигнут ночью Рима был!”»³. Здесь поэтом дан образ встречи частной жизни с историей государства. Когда жизнь государства развивается в устойчивых формах, то его история существует сама по себе, где-то, не в частной жизни. Человек о ней знает из новостей, каких-то постановлений, которые, конечно, влияют на его частную жизнь, но не вторгаются в нее напрямую. Иное, когда государственные катаклизмы («ночь Рима») врываются в частное пространство, сминая, перемалывая и уничтожая его. Пространство бытия человека ужимается до одного-единственного – выжить. Вот и Розанов в письме к Борису Садовскому признается: «Мне нужен: кусок хлеба, тепло, комната. Книгопродавец М.С. Елов сделал мне милость: согласился издавать “Апокалипсис нашего времени”»⁴. Действительно, с ноября 1917 года по октябрь 1918 года вышло десять выпусков «Апокалипсиса нашего времени»⁵.

М.С. Елов (1862–?) до большевистского переворота был успешным предпринимателем, держал книжную лавку рядом с Троице-Сергиевой Лаврой. Выбор места не случаен: Елов был человеком верующим, совмещал предпринимательство со служением церковной старостой в Успенской церкви. При лавке он организовал читальню на воздухе для местных жителей и приезжих. Как человек состоятельный, жил в собственном доме, имел, помимо лавки и читальни, переплетные мастерские в Сергиевом Посаде, Ярославле, Костроме, Рыбинске. При большевиках лишился практически всего, что сумел заработать.

Розанов познакомился с Еловым в силу жизненных обстоятельств: спасаясь от голода, отдавал в его лавку для продажи книги из своей библиотеки. Елов сумел оценить талант Розанова и, понимая, скорее всего, что никаких денег публикация «Апокалипсиса нашего времени» ему не принесет, все же берется за издание. Сам по себе поступок мужественный и одновременно говорящий об эстетически развитом вкусе этого человека. Судя по изданным выпускам, право формировать их содержание Елов полностью доверил Розанову, который располагал тексты не по хронологии, а по названиям, своеобразным мини-коробам. Выходили выпуски с общей пагинацией. Уже публикуя «Апокалипсис нашего времени», Розанов продолжал работать над ним: «листья» все прибавлялись и прибавлялись. Конечно, ему хотелось издать книгу «Апока-

² См.: Фатеев В.А. Откровение Иоанна Богослова и «Апокалипсис нашего времени» В.В. Розанова // Энтелехия. Кострома, 2003. № 7. С. 28–34 [2].

³ См.: Тютчев Ф.И. Цицерон // Тютчев Ф.И. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 1. М.: Классика, 2002. С. 122 [3].

⁴ См.: Письмо В.В. Розанова из Сергиева Посада, декабрь 1917 г., к Б.А. Садовскому // Налепин А.Л., Померанская Т.В. Розанов.@etc.ru. М.: Центральный издательский дом, 2011. С. 333 [4].

⁵ Опыт издания написанного текста выпусками у Розанова уже был: в 1916 г. в Петербурге (издательство «Сириус») вышло три (из заявленных десяти) выпуска «Из восточных мотивов» с продолжающейся пагинацией.

липсис нашего времени» полностью. Думаю, именно это стремление оказалось причиной конфликта между издателем и автором.

В письме к Садовскому Розанов сообщает, что «сделал бестактное заявление в 2-м №, он [Елов. – И.Е.] обиделся явно, и „последнее спасение” рухнуло, или почти рухнуло»⁶. Видимо, бестактное заявление связано с тем, что Розанов сообщил читателям о дальнейшем выходе «Апокалипсиса нашего времени» в виде выпусков журнала, явно не согласовав этот вопрос с издателем. Журнальная форма виделась Розанову в качестве идеальной в предлагаемых жизнью обстоятельствах. Во-первых, выход журнала предполагает регулярность, а следовательно, продолжительность издания. Во-вторых, это будет приносить постоянный, пусть небольшой, но гарантированный доход. В-третьих (а подспудно, наверное, самое главное), изначально Розанов задумывал издать «Апокалипсис нашего времени» полностью. Неслучайно он пишет П.П. Перцову летом 1918 года: «Я думаю, если Вы дочитаете 50-й, 60-й выпуски «Апок<алипсиса>», и Вы скажете относительно Христа: “да, что-то **не ладное** с ним”»⁷.

Однако это «не ладное» в отношении Христа не сделало Розанова своим в либеральном лагере, критически настроенном в отношении официальной Церкви, но занятом в это время собственным выживанием (см., например, дневниковые записи З.Н. Гиппиус). Большевик у власти Л.Д. Троцкий и вовсе заклеил Розанова, увидев в нем двурушника: «Православную церковь ... бесцеремонно называл навозной кучей. Но обрядности держался (из трусости и на всякий случай), а помирать пришлось, пять раз причащался, тоже... на всякий случай»⁸.

«Апокалипсис нашего времени» отвернул от Розанова (по его собственному признанию) «московских славянофилов», кроме священника Павла Флоренского и С.Н. Дурьлина. Хотя отец Павел поначалу противился этой публикации, но враждебен не был. В ноябре 1926 года Дурьлин запишет: «Василий Васильевич [Розанов] выбрал в христианстве самое бесспорное: он *умер* похристиански»⁹. Отец Павел принял участие в христианском уходе Розанова. Несмотря ни на что, видел в нем христианина.

«Апокалипсис нашего времени» является своеобразным завершением давних размышлений Розанова о христианстве, имеющих биографический источник: невозможность оформить отношения с любимой женщиной, дать свою фамилию детям. До встречи с Варварой Бутягиной приехавший в Елец учитель Розанов выступил в гимназии с публичной речью (1886 г.) о месте христианства в истории, где ничего антихристианского не было вовсе, скорее наоборот: «Воля Творца нашей души несомненно выражена для нас в самом строе этой души, и если в нее вложено этою волею стремление к познанию, мы можем

⁶ См.: Письмо В.В. Розанова из Сергиева Посада, декабрь 1917 г., к Б.А. Садовскому. С. 333.

⁷ См.: Письмо В.В. Розанова к П.П. Перцову // Налепин А.Л., Померанская Т.В. Розанов. @etc.ru. М.: Центральный издательский дом, 2011. С. 339 [5].

⁸ См.: Троцкий Л.Д. Мистицизм и канонизация Розанова // Розанов: pro et contra: в 2 т. Т. 2. СПб.: РХГА, 1995. С. 319 [6].

⁹ См.: Дурьлин С.Н. В своем углу. М., 2006. С. 333 [7].

только осуществлять ее: познавая, мы повинемся Богу»¹⁰. И позднее Розанов все-таки оставался христианином, хотя, по замечанию В.Д. Бутягиной-Розановой, плохим. Но все же христианином. Иначе не побежал бы он из Петербурга в Сергиев Посад, не было бы многолетней переписки со священником Павлом Флоренским, а потом уже в Сергиевом Посаде знаменитой «тропы» между их домами. Замечу, «дома» были разные: теплый деревянный у Флоренского, холодный каменный у Розанова; внутренняя близость с детьми у Флоренского, разобщенность с детьми у Розанова; будущее продолжение рода через детей у Флоренского, окончание рода на детях у Розанова. Да, «дома» были разные, а «тропа» – одна, как при всех различиях и общая с гибнущей Россией судьба: Розанов умрет от голода, холода и болезни в 1919 году, Флоренского расстреляют в 1937 году. Оба будут прокляты советским режимом, и оба вернутся в отечественную культуру, когда спадет советский морок.

Но, конечно, видеть в «антихристианских» мотивах сугубо личный источник вряд ли правомерно. Немалую роль сыграли «векания времени» (Ап. Григорьев): критическое отношение к Церкви в образованной части общества; появление из церковной среды целой когорты разного рода революционеров; поиски Третьего Завета; заседания РФС и РФО.

Уже в начале XX века Розанов пишет «антихристианские» статьи, которые публикует, например, в журнале «Мир искусства» за 1901 год («Интересные размышления Скабичевского» (№ 6); «Звезды» (№ 8–9); «Трепетное дерево» (№ 10)). Совсем юный Андрей Белый, прочитав эти статьи, увидит в Розанове *тайного Антихриста*. Позднее появятся «Люди лунного света» (1911 г.). Центральная проблема всех этих сочинений связана с темой бессеменности Христа и христианства в целом, ибо нет в нем тепла.

В «Апокалипсисе нашего времени» тема тепла открыто заявляет о себе в мотиве солнца. По мысли Розанова, Бог не хочет более Руси и гонит ее из-под Солнца. «Ночь. Небытие. Могила»¹¹. Русский человек становится *черным* человеком. Лейтмотив *черного человека* неизбежно вызывает в памяти «Моцарта и Сальери» А.С. Пушкина. «Мне день и ночь покоя не дает / Мой черный человек»¹². И далее Моцарт выпивает отравленное вино (даже не подозревая об этом), играет «Реквием»: «Requiem aeternam dona eis, Domine...» Черный человек свидетельствует о смерти. По Розанову, о смерти всего русского народа, всей России.

Происходящие события, если понимать их через мотив (*культ*) солнца, вносят в привычное иные смыслы, выходящие за пределы расчетов Коперника и Лапласа, то есть научного знания. Солнце *живет*, «от него жизнь на земле»,

¹⁰ См.: Розанов В.В. Об историческом положении христианства // Розанов В.В. Красота в природе и ее смысл. М.: Прогресс-Плеяда, 2009. С. 88 [8].

¹¹ См.: Розанов В.В. Собрание сочинений. Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000. С. 6 [9].

¹² См.: Пушкин А.С. Моцарт и Сальери // Пушкин А.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 4. М.: Правда, 1981. С. 294. С. 287–296 [10].

но тогда Христос – «не Бог»¹³. Странность этой мысли так поражает самого Розанова, что он задается вопросом, где находится солнечная система: внутри Евангелия или Евангелие внутри солнечной системы? И дает ответ в самом начале 10-го выпуска журнала: «Попробуйте распять солнце, / И вы увидите – который Бог»¹⁴.

Солнце есть источник страстей человеческих. «А наше солнышко – с “грешком”, горит и греет, горит и греет; горит – и вот “по весне”, когда его – “больше”, когда оно не только греет, но и начинает – горячить: тогда животные все забеременевают»¹⁵. Здесь мотив солнца напрямую выводит к другой книге, над которой параллельно с «Апокалипсисом нашего времени» работал Розанов, но которая также не была полностью напечатана при жизни писателя. Это «Возрождающийся Египет» (*Святая Святых Розанова*, по свящ. П.А. Флоренскому), особенно выпуски 6–8. Именно в Египте Розанов находит подлинные источники жизни, с ее теплом и родами, поклонением солнцу и кормлением. «Мир – один. От жука до Вифлеема»¹⁶. Но Россия, убежден Розанов, в своем развитии пришла *не туда*, потому что вместо «жука» (читай: солнца) выбрала «Вифлеем» (читай: Христа).

Как писатель, обладавший особым прозорливым зрением, умевшим проникать в самую суть разных феноменов бытия, Розанов ранее многих своих современников понял страшную гибельность происходящих событий. Он вновь возвращается в древнюю историю, только не египетскую, а христианскую. Сергиев Посад явился ему аналогом острова Патмос, а сам себя он увидел в роли Иоанна Богослова, который пишет не будущий, а уже случившийся Апокалипсис. В письме к П.П. Перцову летом 1918 г. он поясняет: «...мой “Апок<алипсис>” не имеет дурного характера, как о нем думают. Я нисколько не “против Христа”, а вот моя мысль: “не происходит ли поразительный атеизм Европы, поразительная утрата чувства Бога в христианстве и у христиан, именно от того, что они суть христиане”, а не просто “божники”, “Божьи люди” etc.; от мотива, что этот атеизм – не феноменален, а эссенциален, “в существе дела зарыт”, “в зерне христианства скрыт”, и, как я думаю или вот в Посаде особенно начал думать, что “атеизм этот и идет от таинственной беззерности Христа”»¹⁷. Розанов вновь обращается к одному из центральных мотивов своих размышлений во многих работах начала XX века, доводя его в «Апокалипсисе нашего времени» до финальной точки: причины атеизма в Европе и в России располагаются в самом христианстве. Отсюда его «эссенциальность», то есть его прямая принадлежность к христианству. Розанов разводит понятия «христианин» и «Божий человек» на основании резкой дифференциации хо-

¹³ См.: Розанов В.В. Собрание сочинений. Апокалипсис нашего времени. С. 27.

¹⁴ Там же. С. 56.

¹⁵ Там же. С. 54.

¹⁶ См.: Розанов В.В. Собрание сочинений. Возрождающийся Египет. М.: Республика, 2002. С. 218 [11].

¹⁷ См.: Письмо В.В. Розанова к П.П. Перцову. С. 339.

лодно-рассудочной принадлежности («христианин») и способности непосредственно чувствовать мир как творение Божие («Божий человек»).

В центральном мотиве «Апокалипсиса нашего времени» суммируются вариации давних его раздумий о сущности Ветхого Завета – первостепенности рода, семьи, кровных связей. Розанов смотрит на разверзшуюся пропасть октябрьских событий 1917 года, в которую рухнула вся прежняя Россия, и стремится найти причины этого катаклизма. В результате он обнаруживает, что те, кто *кровно связан* с Ветхим Заветом, объединяются в безжалостном разрушении прежней жизни и побеждают, а *выбравшая* Новый Завет Россия становится *рассыпанным царством*. В июльском письме 1918 года к А.А. Измайлову Розанов пишет: «...все время, как издаю “Апокалипсис нашего времени”, все время как у меня окончательно созрела мысль, созрел план, созрели доводы пересмотреть еще раз спор между юдаизмом и христианством»¹⁸. «Апокалипсис нашего времени» является своеобразным итогом этого пересмотра: Розанов открывает космический масштаб исторических перемен, где «всё – *разбивается*. Вся наша история...увы, христианская, европейская история. Действительно, действительно времена Апокалипсиса»¹⁹. По мысли Розанова, христианство потерпело полный крах перед «юдаизмом». Отсюда неизбежность горького вывода в «Апокалипсисе нашего времени»: «Русь слиняла в два дня. Самое большее – в три»²⁰.

Розанов напрямую соотносит происходящие в России события с библейским Апокалипсисом, цитирует его, обвиняя христианство в *неистинности*, а Христа – в *небытийности*. По этой причине жизнь обретает очертания оксюморона «*perturbatio aeterna*» – незыблемое потрясение, а «во всем христианстве, в христианской истории» Розанов обнаруживает «зло»²¹. Антихристианские инвективы Розанова жестки и беспощадны и, к сожалению, не беспочвенны в том, что касается напрямую России. Он прав, когда связывает историю государства российского с христианством, которое только и обрело государственные очертания, соединив удельные княжества в вере. Православие стало государственной скрепой, что особенно наглядно проявлялось в сложные для русской истории времена.

Так, институт патриаршества появляется на Руси в конце XVI века: первым патриархом (1589–1605 гг.) стал Иов (ок. 1525–1607 гг.) – накануне будущих потрясений, получивших название Раскола. Жестокость проводимой реформы Церкви оставила незаживающую рану в сознании народа, навсегда расколотив на приверженцев старой веры и никониан. В XVIII веке реформы Петра Первого были вновь связаны с Церковью, которую он превратил в один из департаментов. Естественно, институт патриаршества прекратил свое существование. Странные отношения Церкви и государства вылились в формальное

¹⁸ См.: Переписка А.А. Измайлова и В.В. Розанова (1909–1918) // Измайлов А.А.: Переписка с современниками. СПб.: Пушкинский Дом, 2017. С. 490 [12].

¹⁹ Там же. С. 491.

²⁰ См.: Розанов В.В. Собрание сочинений. Апокалипсис нашего времени. С. 6.

²¹ Там же. С. 47, 50.

соблюдение обрядов. Из церковной среды стали появляться революционеры и безбожники, образованная часть общества была к Церкви в лучшем случае равнодушна, всячески поощряя всех, кто был критически настроен к власти и жаждал государственных изменений радикальными способами.

Революционному преобразованию мира Розанов противопоставит в 8–9 выпуске мотив энтелехии. Это термин, составленный Аристотелем. И далее Розанов придает своим размышлениям диалоговую форму. Сначала как реальный диалог через вопрос священнику Флоренскому и естественнику Каптереву (знали бы они тогда, что скоро окажутся заключенными в одном лагере на Дальнем Востоке!): «Господа, в гусенице, куколке и бабочке – которое же **я** их?»²². Вопрос носит нескрываемо философический характер и касается сущности бытийственных форм. Первым отвечает Флоренский: «Конечно, бабочка есть энтелехия гусеницы и куколки». Розанов соглашается: «“Бабочка” есть **на самом деле**, тайно и метафизически, душа куколки и гусеницы»²³. Этот ответ свидетельствует, что Розанову незачем было вопрос задавать, он и так знал ответ. Зачем же тогда он все-таки задает вопрос?

Каптерев отвечает чуть позднее и более развернуто: «В гусенице, *обвившейся коконом, и которая кажется* – умершею, начинается *после этого действительно перестраивание тканей тела*. Так что она не мнимо умирает, но – действительно умирает... Только на месте умершей гусеницы начинает становиться что-то другое; но – именно этой определенной гусеницы, как бы гусеницы-лица, как бы с фамилией и именем: ибо из всякой гусеницы, *сюда положенной*, выйдет – вон та бабочка. А если вы гусеницу эту проткнете, напр., булавкою, тогда и бабочки из нее не выйдет, и гроб останется гробом, а тело – не воскреснет»²⁴. Развитие является основным законом жизни, развитие естественное, присущее формам жизни. Одно умирает, чтобы стать основанием для другого, которое, в свою очередь, выполняет ту же функцию, чтобы в итоге достичь апогея своего развития в совершенной в своей завершенности форме. Всякое вмешательство в этот естественный процесс несет смерть. Если перенести этот мотив на события 1917 года, то революция окажется вполне сопоставимой с протыканием условного «тела» России, что неизбежно ведет к ее смерти.

Литературоцентричность отечественной культуры стала благодатной почвой для «золотого» века русской литературы: Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Тургенев, Достоевский, Толстой – малая толика великих писателей, каждый из которых дал неприглядные картины русской жизни. Неприглядность еще более усугублялась в сочинениях писателей второго ряда, типа Помяловского, Слепцова. В сознании читателей сотворенные писателями картины обретали под пером критики Добролюбова, Чернышевского, Писарева, Михайловского космические размеры, вопияли о нестроениях русской жизни, вызывая чувство протеста и надобности кардинальных

²² См.: Розанов В.В. Собрание сочинений. Апокалипсис нашего времени. С. 52.

²³ Там же. С. 52.

²⁴ Там же. С. 54.

перемен. Хотя при этом экономически (*за пределами литературы*) страна развивалась вполне благополучно. И Розанов горестно замечает: «Литература убила Россию»²⁵, рождая «великое умиление» в лице Тютчева и «великий разбой» в лице «плутяги Некрасова». В образной форме Розанов указал на неоднородность самой литературы, изнутри расколотой вечным противостоянием между искусством и идеологией, которому, по его мысли, противостоят Лермонтов, соединивший желтеющую ниву и Бога в небесах, и предсказавший будущие катаклизмы Достоевский. Конечно, в данном случае Лермонтов это не только писатель, но определенный маркер, долженствующий отметить сходных по позиции и художеству – позднего Пушкина, позднего Гоголя, братьев Киреевских, Хомякова, Тютчева, Фета, Полонского, Лескова. В их сознании и творчестве мир дольний и мир горный соединены. В отношении «плутяги Некрасова» также следует видеть маркер близких ему демократов-разночинцев всех мастей и сочувствующих им представителей иных сословий – Герцена, Салтыкова-Щедрина, Григоровича, Скабичевского и др.

Подобно своему любимому писателю Достоевскому, Розанов в «Апокалипсисе нашего времени» безошибочно предсказывает будущее, проникая в самые глубины происходящих на его глазах событий. Потому мотивы христианства и литературы, центральные мотивы в «Апокалипсисе нашего времени», развиваются Розановым в остро критическом ключе. И эта условная совместность двух мотивов не случайна, если вспомнить, что светская литература стала формироваться в России в XVIII веке под сильным влиянием уже достаточно секулиризованной европейской литературы, поскольку отечественной светской литературной традиции не было. До этого времени основным видом чтения была литература житейная, а «Слово о полку Игореве» найдут позднее, лишь в XIX столетии. Так что литература в России сначала условно, а позднее открыто противостояла религиозному чтению. Литература была нечто *иное, другое* по своим целям. И вот в этом, *другом*, литература странным образом совпадала у Розанова с «эссенциальностью» христианства.

Розанов обвиняет все русское искусство в падении России. Он едко замечает: «У нас везде Нали и Дамянти. Художественная нация. С анекдотом»²⁶. И вновь не могу не отметить поразительной точности Розанова в схватывании причин случившегося в 1917 году катаклизма. Образованная часть общества была увлечена искусством, разговорами и спорами об искусстве, чтением журналов. Все сочувствовали тем, кто был неугоден власти, кто стрелял во власть, и не заметили следствий, которые вырастали на почве этого сочувствия. Прозрели поздно. Так, уже в эмиграции Евгений Чириков написал роман «Отчий дом» (1930 г.), в финале которого возникает зловещая фигура «Великого провокатора» (Ленина): «И вся вилла Горького следом за Ильичом захихикала

²⁵ См.: Розанов В.В. Собрание сочинений. Апокалипсис нашего времени. С. 43.

²⁶ Там же. С. 44.

змеиным шипом, а потом взорвалась громом оваций своему вождю и пророку... Готовился чудовищный обман великого и несчастного русского народа»²⁷.

Этот обман много раньше понял Розанову и облек его в идеальную форму – театр, еще один мотив, проходящий через весь «Апокалипсис нашего времени». Он видит в умирании русской культуры актерство и фанфаронство, истоки которых располагаются в упоении нигилизмом, революцией. Давняя мечта «плутяги Некрасова» о веселой и вольготной жизни казалась совсем рядом, совсем близко, нужно только разрушить то, что есть, и – «полное исполнение желаний»²⁸ случится, как в театре. Потому первый выпуск завершается словами «Ты нам трагедий не играй, а подавай водевиль»²⁹. Это слова пьяной бабы, заменившей, по Розанову, Бога. Если литература обращена к образованной части публики, то театр в силу его демократичности доступен всем. Театральная публика в ее самой демократической части (галерка) требует своего искусства – водевиля. Этой публике нужны развлечения, она не видит надвигающейся трагедии и в этом странным образом (хотя и по другой причине) вдруг совпадает с образованной частью общества. Россию надо рассматривать «с комической стороны»³⁰.

Заданный в 1-м выпуске мотив театра в 6–7 выпусках дополняется лейтмотивом из комедии Островского «В чужом пиру похмелье», где главенствует самодур Кит Китыч, чей закон – «хочу с кашей ем, хочу со щами хлебаю» – обретет жизненное воплощение в лице предводителей большевиков. Так, театральный лейтмотив обернется мотивом *русского вековечного нигилизма и плоского социализма* как его естественного продолжения, получающего в итоге статус *христианского явления*. Розанов разворачивает свое предвидение (из 1-го выпуска): «Ленин и социалисты оттого мужественны, что знают, что их некому будет судить, что судьи будут отсутствовать, так как они будут съедены. (Октябрь.)»³¹. Вот он, Кит Китыч, в реальности, а вовсе не на сцене. Но когда был на сцене, его в жизни не увидели, пропустили.

Потому столь естественным оказывается в 8–9 выпусках знаменитый эпизод под названием «La Divina Comedia»:

«С лязгом, скрипом, визгом опускается над Русскою Историею железный занавес:

– Представление окончилось

Публика встала.

– Пора одевать шубы и возвращаться домой.

Оглянулись.

Но ни шуб, ни домов не оказалось».³²

²⁷ См.: Чириков Е. Отчий дом. Семейная хроника. М.: Эллис Лак, 2010. 832 с. [13].

²⁸ См.: Розанов В.В. Собрание сочинений. Апокалипсис нашего времени. С. 9.

²⁹ Там же. С. 12.

³⁰ См.: Розанов В.В. Собрание сочинений. Последние листья. 1916 г. М.: Республика, 2000. С. 252 [14].

³¹ См.: Розанов В.В. Собрание сочинений. Апокалипсис нашего времени. С. 45.

³² Там же. С. 45.

Образ железного занавеса Розанов позаимствовал из театра балета, где бисирование составляло непрменный атрибут успешного спектакля. Актеры выходили на поклон, пока не опускался именно с лязгом и скрипом железный занавес, свидетельствующий, что спектакль завершился, что зрителям пора отправляться домой. Как видим, Розанов создает вполне театральную обстановку, но наполняет ее историческим содержанием, полным драматизма, ибо железный занавес опускается не в театре, а над всею Русской Историей, над всею прежней жизнью. Пока просвещенная публика восторгалась созданием МХТ, Станиславским, Немировичем-Данченко – общедоступностью нового искусства, его победами за рубежом (выпуск 10), Россия падала, падала с катастрофической, никем не замеченной неизбежностью. Ведь «Станиславский был так красив... Он был естественный король во всяком царстве... Немирович же был так умен...»³³. «Художественной нации» не до шуб с домами, которые как-то сами собой существуют. Потому столь неожиданно для «публики» всё пропадает. По Розанову, следом пропадет и нация, прежняя нация, с ее прежней верой то ли в Бога, то ли в пьяную бабу, то ли в искусство, то ли в литературу.

Потому финальная часть «Апокалипсиса нашего времени» – «Совет юношеству».

В конце 10-го выпуска Розанов противопоставляет всей этой художественной культуре мотив дома: «Одна идея “Домостроя”, **Домо-стройка**, есть уже великая священная», – и добавляет: «Несомненно, самый великий “Домострой” дан Моисеем в “Исходе”»³⁴. Как видим, это не тот «Домострой» XVII века, по которому регламентировалась жизнь русских людей в семье, хотя и на этот «Домострой» значительное влияние оказали европейские традиции. Но тут совсем иное – Розанов возвращается к мысли о семейном тепле иудаизма. Потому атеистический «социализм есть продукт исчезновения Домо-стройка и кагала»³⁵: «И помни: жизнь есть *дом*. А дом должен быть тепел, удобен и кругл. Работай над “круглым домом”, и Бог тебя не оставит на небесах. Он не забудет птички, которая вьет **гнездо**»³⁶.

С мотивом дома связаны лейтмотивы солнца, тепла, достатка в еде. Новые смыслы получает известный мотив из «Уединенного» относительно печения булок и фамилии. Здесь этот мотив обретает проскальзывающие интонации, наполненные отчаянием: «Булочки, булочки... Хлеба пшеничного... Мясца бы немного...»³⁷

Как видим, «Апокалипсис нашего времени» построен на известных розановских мотивах и лейтмотивах, которые здесь достигают своего завершения. Финал 10-й книжки открывает подлинное лицо писателя, не богохульника, а

³³ См.: Розанов В.В. Собрание сочинений. Апокалипсис нашего времени. С. 60.

³⁴ Там же. С. 56.

³⁵ Там же. С. 57.

³⁶ Там же. С. 60.

³⁷ Там же. С. 21.

отчаявшегося, голодного, но не утратившего веру в то, на чем строил свою жизнь с Другом: «Жизнь есть дом».

Список литературы

1. Письмо В.В. Розанова из Сергиева Посада, конец ноября 1918 г., к А.А. Измайлову // Измайлов А.А. Переписка с современниками. СПб.: Пушкинский Дом, 2017. С. 508–509.
2. Фатеев В.А. Откровение Иоанна Богослова и «Апокалипсис нашего времени» В.В. Розанова // Энтелехия. Кострома, 2003. № 7. С. 28–34.
3. Тютчев Ф.И. Цицерон // Тютчев Ф.И. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 1. М.: Классика, 2002. С. 122.
4. Письмо В.В. Розанова из Сергиева Посада, декабрь 1917 г., к Б.А. Садовскому // Налепин А.Л., Померанская Т.В. Розанов@etc.ru. М.: Центральный издательский дом, 2011. С. 332–333.
5. Письмо В.В. Розанова к П.П. Перцову // Налепин А.Л., Померанская Т.В. Розанов@etc.ru. М.: Центральный издательский дом, 2011. С. 334–342.
6. Троцкий Л.Д. Мистицизм и канонизация Розанова // Розанов: pro et contra: в 2 т. Т. 2. СПб.: РХГА, 1995. С. 318–320.
7. Дурьлин С.Н. В своем углу. М.: Молодая Гвардия, 2006. 879 с.
8. Розанов В.В. Об историческом положении христианства // Розанов В.В. Красота в природе и ее смысл. М.: Прогресс-Плеяда, 2009. С. 62–89.
9. Розанов В.В. Собрание сочинений. Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000. С. 5–60.
10. Пушкин А.С. Моцарт и Сальери // Пушкин А.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 4. М.: Правда, 1981. С. 287–296.
11. Розанов В.В. Собрание сочинений. Возрождающийся Египет. М.: Республика, 2002. 526 с.
12. Переписка А.А. Измайлова и В.В. Розанова (1909–1918) // Измайлов А.А.: Переписка с современниками. СПб.: Пушкинский Дом, 2017. С. 385–509.
13. Чириков Е. Отчий дом. Семейная хроника. М.: Эллис Лак, 2010. 832 с.
14. Розанов В.В. Собрание сочинений. Последние листья. М.: Республика, 2000. 382 с.

References

- Pis'mo V.V. Rozanova iz Sergieva Posada, konets noyabrya 1918 g., k A.A. Izmaylovu [V.V. Rozanov's letter from Sergiyev Posad to A.A. Izmailov, late November 1918]. *Izmaylov A.A. Perepiska s sovremennikami* [Izmailov AA: Correspondence with contemporaries]. Saint-Petersburg: Pushkinskiy Dom, 2017, pp. 508–509.
2. Fateyev, V.A. Otkrovenie Ioanna Bogoslova i «Apokalipsis nashego vremeni» V.V. Rozanova [Revelation of St. John the Divine and V.V. Rozanov's «The Apocalypse of Our Time»], in *Entelekhya* [Entelechy]. Kostroma, 2003, no. 7, pp. 28–34.
 3. Tyutchev, F.I. Tsitseron [Cicero], in Tyutchev, F.I. *Sobranie sochineniy v 6 t., t. 1* [Collected Works in 6 vol., vol. 1]. Moscow: Klassika, 2002, p. 122.
 4. Pis'mo V.V. Rozanova iz Sergieva Posada, dekabr' 1917 g., k B.A. Sadovskomu [V.V. Rozanov's Letter to B.A. Sadovsky from Sergiyev Posad, December 1917.], in Nalepin, A.L., Pomeranskaya, T.V. *Rozanov@etc.ru*. Moscow: Tsentral'nyy izdatel'skiy dom, 2011, pp. 332–333.
 5. Pis'mo V.V. Rozanova k P.P. Pertsovu [V.V. Rozanov's Letter to P.P. Pertsov], in Nalepin, A.L., Pomeranskaya, T.V. *Rozanov@etc.ru*. Moscow: Tsentral'nyy izdatel'skiy dom, 2011, pp. 334–342.
 6. Trotsky, L.D. Mistitsizm i kanonizatsiya Rozanova [Mysticism and Canonization of Rozanov], in *Rozanov: pro et contra: v 2 t., t. 2*. Saint-Petersburg: RKhGA, 1995, pp. 318–320.
 7. Durylin, S.N. *V svoem uglu* [In one's own corner]. Moscow: Molodaya Gvardiya, 2006. 879 p.

8. Rozanov, V.V. Ob istoricheskom polozhenii khristianstva [On the historical situation of Christianity], in Rozanov, V.V. *Krasota v prirode i ee smysl* [Beauty in nature and its meaning]. Moscow: Progress-Pleyada, 2009, pp. 62–89.

9. Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Apokalipsis nashego vremeni* [Collected Works. The Apocalypse of Our Time]. Moscow: Respublika, 2000, pp. 5–60.

10. Pushkin, A.S. Motsart i Sal'eri [Mozart and Salieri], in Pushkin, A.S. *Sobranie sochineniy: v 10 t., t. 4* [Collected Works in 10 vol., vol. 4]. Moscow: Pravda, 1981, pp. 287–296.

11. Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Vozrozhdayushchiysya Egipet* [Collected Works. The Reviving Egypt]. Moscow: Respublika, 2002, pp. 7–322.

12. Perepiska A.A. Izmaylova i V.V. Rozanova (1909–1918) [Correspondence of A.A. Izmailov and V.V. Rozanov (1909 – 1918)], in Izmaylov A.A. *Perepiska s sovremennikami* [Izmailov AA: Correspondence with contemporaries]. Saint-Petersburg: Pushkinsky Dom, 2017, pp. 385–509.

13. Chirikov, E. *Otchiy dom. Semeynaya khronika* [Father's house. Family chronicle]. Moscow: Ellis Lak, 2010. 832 p.

14. Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Poslednie list'ya* [Collected Works. Last Leaves]. Moscow: Respublika, 2000. 382 p.

УДК 17:94(47)
ББК 87.3(2) 53-689

НАЦИОНАЛЬНЫЙ НИГИЛИЗМ И ЕГО ПРЕОДОЛЕНИЕ В «АПОКАЛИПСИСЕ НАШЕГО ВРЕМЕНИ» В.В. РОЗАНОВА

А.А. МЕДВЕДЕВ

Тюменский государственный университет,
ул. Володарского, д. 6, г. Тюмень, 625003, Российская Федерация
E-mail: amedv1@yandex.ru

Рассматривается рефлексия на национальный нигилизм и его преодоление, выраженная в «Апокалипсисе нашего времени» В.В. Розанова (1917–1918 гг.; полный текст был опубликован только в 2000 г.) и в его книге «Черный огонь» (впервые была издана в парижском издательстве YMCA-Press лишь в 1991 г.). В качестве основополагающего тезиса формулируется положение о том, что в «Апокалипсисе нашего времени» национальный нигилизм предстает одной из глубинных причин социальной катастрофы 1917 г. Розановская концепция нигилизма раскрывается через интертекстуальный диалог писателя с Н.А. Островским («Лес», «В чужом пиру похмелье», «Свои люди – сочтемся!», «Бедность не порок»), Н.А. Некрасовым («Песня Еремушке») и Н.В. Гоголем («Мертвые души», «Записки сумасшедшего»). В центре внимания – розановская этика и онтология как два пути преодоления разрушительной нигилистической тенденции в русской истории. Обозначена позиция Розанова, согласно которой преодоление нигилистической тенденции возможно при условии, во-первых, возвращения к вечным этическим основаниям (правда, совесть, любовь, материнская забота), во-вторых, онтологического обновления человечества на основе возрождения онтологии Древнего Египта, Древней Греции и Израиля. В «Апокалипсисе нашего времени» выявляются элементы, несущие онтологическую семантику: соляренный код, символика дома-гнезда, Эдем (Вифлеем), фаунистические мотивы и образы (корова, кошка, Апис, Аммон, шакал, апокалиптический тетраморф (лев, бык, орел), птицы и др.), флористические мотивы и образы (зерно, травы, цветы, фрукты и т.д.), одористический код, а также их экфрастическое выражение (античные монеты, древнеегипетские изображения). Обращается внимание на то, что, полемизируя с аскетическим нигилизмом (монофизитство, средневековый дуализм), Розанов реабилитирует «плоть», «земную жизнь», стремясь к целостной гармонии «земли» и «неба», «духа» и «плоти».

Ключевые слова: розановская концепция нигилизма, социальная катастрофа 1917 г., интертекстуальный диалог, розановская этика и онтология, онтология Древнего Египта, Древней Греции и Израиля, христианский аскетизм, соляренные, фаунистические, флористические мотивы, экфрасис.

NATIONAL NIHILISM AND ITS OVERCOMING IN VASILY ROZANOV'S «THE APOCALYPSE OF OUR TIME»

A.A. MEDVEDEV

Tyumen State University,
6, Volodarskogo St., Tyumen, 625003, Russian Federation
E-mail: amedv1@yandex.ru

The article analyses the reflection about national nihilism and its overcoming, expressed in «The Apocalypse of Our Time» by V.V. Rozanov (1917–1918, the full text was published in 2000) and

his book «The Black Fire» (1917, the book was first published in the Paris publishing house YMCA-Press in 1991). It is argued that in «The Apocalypse of Our Time», this national nihilism is represented as one of the deepest causes of the social catastrophe of 1917. Rozanov's concept of nihilism is revealed through the intertextual dialogue of the writer with N.A. Ostrovsky («The Forest», «Hangover at Somebody Else's Feast», «It's a Family Affair – We'll Settle It Ourselves», «Poverty Is No Vice»), N.A. Nekrasov («The Song for Yeryomushka») and N.V. Gogol («Dead Souls», «Diary of a Madman»). The article focuses on Rozanov's ethics and ontology as the two ways of overcoming the destructive nihilistic tendency in the Russian history. Rozanov sees this overcoming, firstly, in the returning to the eternal ethical grounds (truth, conscience, love, motherly concern), and, secondly, in the ontological renewal of mankind by reviving the pagan ontology of Ancient Egypt, Ancient Greece and Israel. In «The Apocalypse of Our Time», the author reveals the elements of ontological semantics: the solar code, the symbol of the house-nest, the Garden of Eden (Bethlehem), faunistic motifs and images, floral motifs and images (grain, grass, flowers, fruit, etc.), odoristic code, and their ephrastic expression (antique coins, Ancient Egyptian images). The author also notes that Rozanov argues with the ascetic nihilism (monophysitism, medieval dualism) and rehabilitates the «Flesh», «Earthly life», striving for the holistic harmony of «Earth» and «Heaven», «Spirit» and «Flesh».

Key words: Rozanov's concept of nihilism, social catastrophe of 1917, intertextual dialogue, Rozanov's ethics and ontology, ontology of Ancient Egypt, Ancient Greece and Israel, Christian asceticism, solar, faunistic, floral motifs, ephrasis.

Нигилизм как причина социального срыва 1917 г.

1917 г. для Розанова – это прежде всего глубокий *ценностный* кризис, выразившийся торжеством нигилизма в Европе и России, о чем писатель заявляет в открывающем «Апокалипсис нашего времени» (1917–1918 гг.) обращении к читателю: «Нет сомнения, что глубокий фундамент всего теперь происходящего заключается в том, что в европейском (всем, – и в том числе русском) человечестве образовались колоссальные пустоты от былого христианства; и в эти пустоты проваливается все: троны, классы, сословия, труд, богатства. Всё потрясено, все потрясены. Все гибнут, всё гибнет. Но все это проваливается в пустоту души, которая лишилась древнего содержания» [1, с. 5].

Розанов указывает на русский нигилизм¹ как причину социальной катастрофы 1917 г. Национальное нигилистическое сознание он выражает через образ актера (лицедея, притворца, бахвала, демонического оборотня): «Мы умираем как фанфароны, как актеры. “Ни креста, ни молитвы”. <...> Всю жизнь крестились, богомолились: вдруг смерть – и мы сбросили крест. “Просто, как православным человеком русский никогда не живал”. Переход в социализм и, значит, в полный атеизм совершился у мужиков, у солдат до того легко, точно “в баню сходили и окатились новой водой”. <...> Это и есть ниги-

¹ О феномене нигилизма и его преодолении в творчестве Достоевского и Розанова см. подробнее: Медведев А.А. «Записки из подполья» Ф.М. Достоевского как парадигма в религиозно-философской рефлексии В.В. Розанова // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. Сер. Гуманитарные науки: Энтелехия. Кострома, 2010. Т. 16. № 21. С. 44–58 [2]; Medvedev A. Le «Sous-sol» de Dostoïevski, paradigme dans la reflexion religieuse et philosophique. De Vassili Rozanov // La Clandestinité. Études sur la pensée russe. Espaces Littéraires. L'Harmattan, 2017. P. 69–82 [3].

лизм, – имя, которым давно окрестил себя русский человек, или, вернее, – имя, в которое он раскрестился. <...> только *делал вид*, что молился. <...> Россия похожа на ложного генерала, над которым какой-то ложный поп поет панихиду. “На самом же деле это был беглый актер из провинциального театра” [1, с. 8, 10]. Образом провинциального актера Розанов отсылает, вероятнее всего, к комедии А.Н. Островского «Лес» (1871 г.), главный герой которой бродячий артист (трагик) Геннадий Несчастливцев встречается на дороге с другим бродячим артистом – комиком Счастливым. Несчастливцев, не желая, чтобы его тетка, помещица Гурмыжская, узнала, что он провинциальный актер, договаривается со Счастливым выдать себя за барина (военного в отставке), а его – за своего лакея².

Разочаровавшись в почвеннической концепции «общечеловечности» русского человека (Достоевский), Розанов видит проявление нигилизма как в имперском насилии (в отношении армян, евреев), так и в революционно-демократическом насилии (Герцен). Символом этого «вековечного» нигилизма для Розанова становится деспотичный купец-самодур Тит Титыч (Кит Китыч) Брусков из пьесы Островского «В чужом пиру похмелье» (1856 г.): «Это вообще русский нигилизм, очевидно *вековечный* (Кит Китыч, о жене своей: “хочу с кашей ем, хочу со щами хлебаю”» [1, с. 39]. Розанов приписывает здесь Титу Титычу слова Самсона Силыча Большова из комедии «Свои люди – сочтемся!» (1849 г.), в которой последний, не считаясь с желаниями дочери, хочет выдать ее замуж за своего приказчика Подхалюзина: «Не плясать же мне по ее дудочке на старости лет. За кого велю, за того и пойдет. Мое детище: хочу с кашей ем, хочу масло пахтаю»³. Но и сам Тит Титыч проявляет не меньшее купеческое самодурство, вытекающее из его веры в абсолютную власть денег: «Я обижу, я и помилую, а то деньгами заплачу. Я за это много денег заплатил на своем веку»⁴. Розанов упоминает также Любима Торцова, промотавшегося брата богатого купца из комедии «Бедность не порок» (1853 г.), видя в нем выражение лени, лицемерия и хамства: «Вот он идет, Любим Торцов, пьяненький. Живет на подавание брата, в доме брата, и – *его же ругает*» [7, с. 363]; «Хозяин крадет у рабочего, рабочий недорабатывает хозяину. Вообще “свои люди сочтемся”: омерзительная литература Островского, с его любимцем Любимом Торцовым, пьяницей и, конечно, сутенером своего брата, идет от “притчи о богатом юноше”: это сгорбленное, скорченное стремление к богатству, это – трусость в богатстве» [7, с. 371].

Помимо героев Островского, выражение русского нигилизма Розанов видел в «хулиганстве» Н.А. Некрасова: «Тебе раньше все предлагали на раз-

² См.: Островский А.Н. Лес // Островский А.Н. Полное собрание сочинений: в 12 т. М.: Искусство, 1974. Т. 3. С. 283 [4].

³ См.: Островский А.Н. Свои люди – сочтемся! // Островский А.Н. Полное собрание сочинений в 12 т. М.: Искусство, 1973. Т. 1. С. 123 [5].

⁴ См.: Островский А.Н. В чужом пиру похмелье // Островский А.Н. Полное собрание сочинений в 12 т. М.: Искусство, 1974. Т. 2. С. 32 [6].

бой и плутовство. “Обмани кормильца”, “возненавидь кормильца”. И советовали тебе плуты и дураки: которые отлично “устраивались около общества”, т. е. тоже *около кормильца своего* (читатели). А тебе, несчастному читателю, глупому российскому читателю, – подсовывали нож. И ты – нищаль, они – богатели (плутяга Некрасов и его знаменитая “Песня Еремушке”)⁵ [1, с. 60].

Но наиболее полно национальный нигилизм как причину социального срыва в «Апокалипсисе...» выражает гоголевский код, который становится ключевым в розановском восприятии событий 1917 г. Со славянофильских позиций Розанов всю жизнь полемизировал с Гоголем, но в свете свершившейся социальной катастрофы он честно признал открывшуюся ему гоголевскую правду о России: «Прав этот бес Гоголь»⁵. В этом он признается и в письме к П.Б. Струве в феврале 1918 г.: «Я всю жизнь боролся и ненавидел Гоголя: и в 62 года думаю: “Ты победил, ужасный хохол”. Нет, он увидел русскую душеньку в ее “преисподнем содержании”»⁶. В последнем inferнальном образе Розанов обыгрывает значения слов «преисподняя» (ад) и «исподний» (нижняя одежда).

Благие идеи Февральской революции оказались лишь словами, за которыми не оказалось глубокой веры в светлые идеалы революции: «по заветам русской истории, это были просто Чичиковы, – ну “Чичиковы в помеси с Муравьевыми”. Но уже никак не больше. / Форма. Фраза»⁷. Торгующий мертвыми душами плут Чичиков предстает как национальный архетип лжи и лукавства: «Чичиков – обманщик и плут (как я выразился, “все русские немножко сутенеры, и живут на чужой труд”, а революция показала, что они и *народно* – воры (таковые индивидуально)»⁸. Об этом же Розанов писал в неопубликованной при жизни статье о Февральской революции «Монархия – старость, республика – юность», видя выражение этого национального архетипа не только в Чичикове, но и в русской народной поговорке «Не обманешь – не продашь»: «– Господа, вы вздумали сделать революцию после Чичикова? <...> – Я могу и “не убить” и “не украсть”. Но вот чего я совершенно не могу: не обмануть. <...> – Если мне “не обмануть”, то мне нельзя вообще “быть”. А Русь без Чичикова и не Русь. Вот он, сказал Гоголь: а он начертал вечные типы Руси, вечные стихии Руси, вечные схемы Руси. Как же вы республику-то завели? Ведь она чистота. Это сказал тоже другой зародитель... чего-то иного на Руси» [9, с. 377–379]⁹.

⁵ См.: Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. Вып. № 1–10 // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. XII: Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000. С. 6 [1].

⁶ См.: Розанов В.В. О себе и жизни своей. М.: Моск. рабочий, 1990. С. 680 [8].

⁷ См.: Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. Вып. № 1–10 // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. XII: Апокалипсис нашего времени. С. 38.

⁸ См.: Розанов В.В. Текст «Апокалипсиса...», публикуемый впервые // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. XII: Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000. С. 370–371 [7].

⁹ Знаменательно, что этот гоголевский ключ к событиям Октября 17-го года присутствует и в пронизательной, но забытой статье Н.А. Бердяева «Была ли в России революция?» (Народоправство. 1917. 19 ноября. № 15), написанной спустя меньше месяца после октябрьского переворота. В февральских и октябрьских событиях Бердяеву открылась «гоголевская Россия» личин, а не

Если февральские события (отречение Николая II) Розанов воспринимал как подражание французской революции (Луи Блан), то октябрьские (“большевики начали стрелять”) он оценивает как “самобытный” путь: «Тогда, в виду всей этой глупости, я понял, что революция в России вовсе не “подражание” и не “Запад”, а коренное и самостоятельное национальное явление. Ни малейшего подражания. “Мы сделали луну *сами*”» [7, с. 276]. Отсылая к словам Поприщина в образе испанского короля Фердинанда («Луна ведь обыкновенно делается в Гамбурге; и прескверно делается»¹⁰), Розанов выражает в этой метафоре времени¹¹ абсурдность происходящего, подмену естественного течения времени застывшим, искусственным, мертвым безвременьем.

Таким образом, розановский «Апокалипсис...» являет собой глубокое покаяние за социальную катастрофу и ее причину – национальный нигилизм, которому Розанов противопоставляет «заповедь», «завет» в финальном «Совете юношества» о возвращении к вечным этическим основаниям – правде и совести: «никогда, никогда, никогда не лги, в совести-то, в *главном* – не лги»¹².

«Восходит золотая Эос»: онтологическое преодоление ценностного кризиса

Библейский «Апокалипсис» пророчествует не только об эсхатологическом крушении мира, но и о его кардинальном обновлении, что выражено в «Откровении Иоанна Богослова» видением «нового неба и новой земли, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали» (От. 21, 1). Именно в этом апокалиптическом духе, видя тотальное крушение всех основ христианской цивилизации, Розанов пророчествует о начале новой, третьей эры – обновлении человечества на основе возрождения онтологии Древнего Египта, Древней Греции и Израиля. Символом этого обновления у него становится солярный образ древнегреческой богини утренней зари Эос, о которой он писал в одном из последних писем к Д.С. и З.Н. Мережковским и Д.В. Filosoфову (декабрь 1918 г.): «Восходит золотая Эос! Верю, верю в тебя, как верю в Иерусалим! Ах, все эти святыни древности они оправдались и в каких безумных оправданьях»

личности, «призрачности» всего бытия, родившегося от лживости: «Тщетны оказались надежды, что революция раскроет в РОССИИ человеческий образ, что личность человеческая подымется во весь свой рост после того, как падет самовластье. <...> по-прежнему нет уважения к человеку, к человеческому достоинству, к человеческим правам. <...> По-прежнему Чичиков ездит по русской земле и торгует мертвыми душами. <...> В стихии революции обнаруживается колоссальное мошенничество, бесчестность как болезнь русской души» [10, с. 780–782]. В этом понимании метафизики русской революции Бердяев ставит Гоголя даже выше Достоевского и Толстого.

¹⁰ См.: Гоголь Н.В. Записки сумасшедшего // Гоголь Н.В. Полное собрание сочинений: в 14 т. Т. 3. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1938. С. 212 [11].

¹¹ В 1934 г. о ней писал и А. Белый: «вероятно, часы были приняты за луну» (см.: Белый А. Мастерство Гоголя: Исследование. М.; Л.: ГИХЛ, 1934. С. 21 [12]).

¹² См.: Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. Вып. № 1–10 // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. XII: Апокалипсис нашего времени. С. 60.

[13, с. 84]. Смысл этого ключевого образа проясняют слова в розановском «Апокалипсисе...», сказанные от лица Бога-Творца в воображаемом Розановым видении по мотивам его нумизматической коллекции: «Но помни, помни: все это – пшеничное зерно, все – плуг; все – друзья человека, лошадь, корова, баран, коза. Помни и ни на минуту не забывай, что *Felicitas temporum* – в природе, лесе, гранатовом яблоке и розе, как на монетах Родоса. В – заре, утренней заре. И Я поручаю тебе возродить утреннюю зарю для человечества» [7, с. 292]. Здесь Эос – в контексте фаунистических и флористических образов – выражает онтологические ценности древнегреческой цивилизации, к которым Розанов призывает вернуться.

Пронизывающий весь текст «Апокалипсиса...» культ Солнца, солярный код (укажем лишь записи с заглавием «СОЛНЦЕ»¹³, имеет онтологическую семантику, восходящую к апокалиптическому образу рождающей «жены, облеченной в солнце» (От. 12, 1–2). Именно в онтологическом аспекте Розанов воспринимает Солнце через свойство существа Божия – Его вечную бытийность («Аз есмь Сый» (Исх. 3, 14)): «Оно – *вырастает* и вот *энергия-то* роста, “больше” и “больше” самого солнца, массы его, света его, тепла его, и делает его, что оно не худеет, не бледнеет. Это “завтра” солнце и идет на работу, оно вечно “с брюхом”, “брюхато” и потому не тухнет и не может потухнуть. Будь солнце “во времени” и оно потухло бы как всякая “временная вещь”: но оно – не “во времени” и вот его еще тайна оно в ЕСТЬ, и его ЕСТЬ – вечность, непрестанность, “сый”. Именно оно – отец» [7, с. 336]. При этом Солнце выступает у Розанова одновременно и нравственным образом заботы и любви о Земле, который был разрушен позитивистским нигилизмом, обездушившим Космос: «С этого глупого ответа Коперника на нравственный вопрос о планете и солнце началась пошлость планеты и опустошение Небес»¹⁴.

Ключевым онтологическим образом в «Апокалипсисе...» является Дом. Социальная катастрофа 1917 г. видится Розановым прежде всего как утрата Дома. В записи с дантовским названием «*La Divina Comedia*»¹⁵ вся русская история предстает как театральное зрелище, в финале которого общество (оказавшееся пассивным зрителем, а не участником собственной истории) оказывается без Дома: «С лязгом, скрипом, визгом опускается над Русскою Историю железный занавес. / – Представление окончилось. / Публика встала. / – Пора одевать шубы и возвращаться домой. / Оглянулись. / Но ни шуб, ни домов не оказалось»

¹³ См.: Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. Вып. № 1–10 // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. XII: Апокалипсис нашего времени. С. 22, 26–27, 31, 56; Розанов В.В. Текст «Апокалипсиса...», публикуемый впервые // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. XII: Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000. С. 107, 331–337.

¹⁴ См.: Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. Вып. № 1–10 // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. XII: Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000. С. 22.

¹⁵ Исходя из фразы в этой записи («Представление окончилось»), название также ассоциируется с фразеологизмом «Финита ля комедия» (ит. *Finita la commedia* – «Комедия окончена»), выражающим ироничное отношение к завершению какого-либо дела, как правило неблагоприятного.

[1, с. 45]. Утопизму разночинско-нигилистической идеологии (Некрасов), разрушающей бытие и быт, Розанов противопоставляет в финале «Апокалипсиса...» Дом как фундаментальную онтологическую категорию: «И помни: жизнь есть *дом*. А дом должен быть тепел, удобен и кругл. Работай над “круглым домом”, и Бог тебя не оставит на небесах. Он не забудет птички, которая вьет / гнездо» [1, с. 60]. Принципиально важно, что в этом розановском «завете» забота человека о *земной жизни и быте, труд* по их созданию являются основанием для заботы Бога о человеке, благословения человека Богом, а не наоборот, как это было в средневековой традиции, где небесное определяло земное. Эта же мысль формулируется и в другой розановской записи: «Будь покоен, добрый друг Неба и земли. Ты именно только дружи с землей, не оскверняй ее никак и ничем, люби ее, этот прекрасный сад, насажденный для тебя Богом: и небо будет охранять тебя, заботиться о тебе, благословлять тебя» [7, с. 181].

Гнездо как финальное слово «Апокалипсиса...» выражает идеал круглого, то есть гармонического, совершенного мироустройства. Курица-наседка (мать) – символ Творца, по-матерински заботящегося о своем мироздании: «И нет Бога не-Покровителя. Это – Провидение. Ибо точка знает свою окружность, как курица – порожденные ею яйца, на которых она сидит»¹⁶. В этом космогоническом восприятии птицы Розанов близок свят. Василию Великому, уподобившему Дух Божий, носящийся над водой при сотворении мира (Быт. 1, 2), «птице, насиживающей яйца и сообщающей нагреваемому какую-то живительную силу»¹⁷.

Дом как фундаментальная ценность возникает в статье Розанова «Об амнистии» (1906 г.), в которой человеческой истории, имманентно пронизанной человеконенавистничеством и убийствами (от Каина, Распятия Христа до Ш. Корде, Марата и русского терроризма), писатель противопоставлял Дом, где «“меня все любят” и я “всех люблю” и где уничтожены самые мотивы что-нибудь ненавидеть и что-нибудь презирать»: «“домашний очаг”, “свой дом”, “своя семья” есть единственное святое место на земле, единственно чистое, безгрешное место: выше Церкви, где *была инквизиция*, выше храмов – ибо *и в храмах проливалась кровь*. В семье настоящей, любящей (я только таковую и считаю семьею), натуральной, натуральною любовью сцепленной, – никогда! В семье и еще в хлевах, в стойлах, где обитают милые лошадки, коровы: недаром “в хлеву” родился и “наш Боженька”, Который бессильно молился в Гефсиманском саду...» [15, с. 126, 129]¹⁸. В образе рождественского хлева – любви

¹⁶ См.: Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. Вып. № 1–10 // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. XII: Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000. С. 32.

¹⁷ См.: Василий Великий, свят. Беседы на Шестоднев. Минск, 2006. С. 44 [14].

¹⁸ Эта мысль оказалась значимой для М.М. Пришвина в его духовном пути, о чем он писал в Дневнике от 12 июля 1937 г.: «Это возвращает меня к вечной мысли о моем перевороте: от революции к себе, и это (свой дом, где любят меня) как идеал, к которому революционеры должны прийти и начать творчество от не оскорбленной души. <...> “Мой дом, где все меня любят” – почему бы нельзя его расширить до всей земли, всей природы, всего мира как орг. целого: все это ведь “мой домик”, а вне его царство Каина» [16, с. 674].

мая розановская мысль о *христианстве Вифлеема*, а не Голгофы, идеал Рая, который для Розанова не представим без эдемской гармонии человека и животных: «Вообще Голгофа перенесена в самый Вифлеем и вытравила в нем все радостное, легкое, все обещающее и надеющееся. Никогда не видно в православной живописи <...> и животных около Вертепа Господня: коров, пастухов, маленьких осликов» [17, с. 14].

Животные (от цсл. Животь – жизнь) в розановском «Апокалипсисе...» выражают бытийную полноту жизни. Это онтологическое восприятие животных Розанов открывает в древних языческих религиях, прежде всего в Древнем Египте, который он называл «вечно коровьей цивилизацией»: «Кто не приложился щекою к боку коровы, теплою щекою к теплому боку коровы, – тот ничего не может понять в Египте» [7, с. 227]. Онтологический мотив тепла и любви возникает у Розанова и в образе лижущей своего котенка кошке, в которой он видит энтелехию мироздания – материнскую любовь и заботу Творца о человеке и творении: «Кошка, когда рождает котенка, прежде чем накормить – облизывает его. Египтяне заметили это и на этом водворили культ кошек. Так как для этого и мир сотворен. Он сотворен для тепла и любви» [7, с. 82]; «Мир сотворен именно, чтобы “лизаться”, – т.е. он сотворен “по-милому” и “где мне тепло”, а не “по справедливости”, которая почему-то всеми людьми считается “холодной” и “равнодушной”, т. е. уже во всяком случае не теплою» [7, с. 83]¹⁹.

В «Апокалипсисе...» просматривается целый фаунистический комплекс мотивов и образов: оживающие у Розанова древнеегипетские культы животных с плодородной, сексуальной символикой – Апис²⁰, корова²¹, Аммон²², а также культ кошки²³ и шакала²⁴, апокалиптический тетраморф (лев, бык, орел) (От. 4, 6–8)²⁵, птицы²⁶ и др. Бытийную полноту и красоту животных Розанов вы-

¹⁹ См. об этом подробнее: Медведев А.А. Кошка // Розановская Энциклопедия. М.: РОССПЭН, 2008. Стлб. 1572–1574 [18]; Медведев А.А. Розанов о метафизике домашних животных (историко-культурный аспект) // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. Сер. Гум. науки: Энтелехия. Т. 14. Кострома, 2008. № 17. С. 14–20 [19].

²⁰ См.: Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. Вып. № 1–10 // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. XII: Апокалипсис нашего времени. С. 54; Розанов В.В. Текст «Апокалипсиса...», публикуемый впервые // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. XII: Апокалипсис нашего времени. С. 246, 292, 294–295.

²¹ См.: Розанов В.В. Текст «Апокалипсиса...», публикуемый впервые // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. XII: Апокалипсис нашего времени. С. 87–88.

²² Там же. С. 167.

²³ Там же. С. 373.

²⁴ Там же. С. 371–373.

²⁵ См.: Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. Вып. № 1–10 // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. XII: Апокалипсис нашего времени. С. 15; Розанов В.В. Текст «Апокалипсиса...», публикуемый впервые // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. XII: Апокалипсис нашего времени. С. 105, 117, 200, 353.

²⁶ См.: Розанов В.В. Текст «Апокалипсиса...», публикуемый впервые // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. XII: Апокалипсис нашего времени. С. 105, 224.

ражает через экфрасис античных монет, трогательно описывая их от лица Творца и сожалея, что в христианскую эпоху изображения животных на монетах были заменены царскими портретами: «Ты помнишь эти монеты в Александрии Троадской и Фессалии, со щиплющей траву лошадкой²⁷.

Нет быка и стельной коровы, которая, повернув назад голову, обнюхивает сосущего ее теленка. Как он поднял головку к вымени своей матери!²⁸ Это – в Диррахииуме, в Иллирии и – тоже в Париуме, в Мизии... Да чуть ли и не во всех городах, только – реже. Нет – барана: а ты помнишь несущегося со всех ног барана, в монетах Сирии, в Селевкии на Каликадле. Он повертывает назад голову: любимый изворот шеи, красоту которой усмотрели греки. А ведь Я именно для красоты этого жеста придавал животным эту длинную шею, и греки одни вошли в Мою мысль. И – кузнечиков они изобразили, и – морского краба, и этого крошечного рачка, с мизинец величиною. И – осетра, и – лань. Лань – в Ефесе, осетр – во всех городах, но чаще всего – в Ольвии. И – фазана, и – петуха» [7, с. 291].

В древних культурах Египта, Греции и Израиля Розанов видит любящий взгляд не только на животных, но и на растения. Онтологическую семантику в тексте «Апокалипсиса...» несут богатые флористические мотивы (зерно, травы, цветы, фрукты и т.д.). Образ «круглого», «закругленного» по своей форме пшеничного (ячменного) зерна, выражающий онтологическую завершенность, полноту (плодородие и изобилие²⁹), Розанов противопоставляет «беззерному» Христу³⁰: «Я взял маленькое зернышко... / Пшеничное. Мягкое. / И раздробил им Голгофу и Христа. / Хотя они железные»³¹; «Зернышко. Зернышко – прорастай сквозь Голгофу...»³²;



Илл. 1. Пасущаяся лошадь. Серебряная драхма. Ок. 405–370 до н.э. Фессалия, г. Ларисса. Источник изображения: <https://www.numisbids.com/n.php?p=lot&sid=708&lot=174>



Илл. 2. Корова с грудным теленком. Серебряный статур. Ок. 350–290 до н.э. Керкира, г. Керкира. Источник изображения: <https://www.numisbids.com/n.php?p=lot&sid=708&lot=104>

²⁷ См.: илл. 1.

²⁸ См.: илл. 2.

²⁹ В Древней Греции зерно – символ Деметры (Цереры), а в Древнем Египте культ зерна воплощен в боге зерна Непри. Ячмень был связан с воскрешением бога плодородия Осириса (ростки ячменя, посеянного на теле Осириса, символизировали новую жизнь после смерти).

³⁰ См.: Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. Вып. № 1–10 // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. XII: Апокалипсис нашего времени. С. 41.

³¹ См.: Розанов В.В. Текст «Апокалипсиса...», публикуемый впервые // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. XII: Апокалипсис нашего времени. С. 166.

³² Там же. С. 166.

«Идеей зерна раскалывается весь христианский мир. / Просто – зерно. / Зернышко»³³; «Несомненно, не из Деметры зерно, а из зерна Деметра»³⁴; «Идея и вид ЗЕРНА выражен В САМОМ ВИДЕ ПЛАНЕТЫ. И земля как планета есть В то же время и ЗЕРНО...»³⁵; «ЗЕРНА Египта и юдаизма – восходите... через двутысячелетнее забвение, отвержение... / И расцветайте, и наполняйте землю. Тот Эдем, который был только в Месопотамии: вот он ныне РАЗДВИГАЕТСЯ НА ВСЮ ЗЕМЛЮ»³⁶; «Бог есть зерно, Бог есть ядро, а мир есть Сад»³⁷.

Не менее важна для Розанова и трава как онтологический образ живой жизни: «Христос не посадил дерева, не вырастил из себя травки; и вообще он “без зерна мира”, без – ядер, без – икры; не травянист, не животен; в сущности – не бытие, а почти призрак и тень; каким-то чудом пронесшаяся по земле. Тенистость, тенность, пустынность Его, небытийственность – сущность Его»³⁸; «Болит душа о всем мире... / Болит за весь мир... / <...> И за травку, которая СТОПТАНА»³⁹. Онтологическая семантика этого образа усиливается в сочетании с солярным мотивом: «а всякая травка греется на солнце. Греется и солнышком растет»⁴⁰; «О люди, любите солнышко... / Только его и любите. / Оно растит травку, оно растит и любовь»⁴¹; «Где же Ты, Христос, и почему Ты важен миру? Миру мир важен. И Солнышко, и древа, и травки...»⁴². Образ травы отсылает к древнеегипетскому изображению тела Осириса с растущими из него ростками («Рисунок Озириса с леском над фаллом» [7, с. 162])⁴³ и к библейскому творению травы Богом⁴⁴: «– О, зелень, зелень: плачьте народы – зелень»⁴⁵.

Онтологическое значение в «Апокалипсисе...» имеет и мотив цветов, цветения: «Болит душа о всем мире... / Болит за весь мир... / <...> И за цветок, который УВЯДАЕТ»⁴⁶; «...вся слава цветущих лесов / ...вся прелесть цветущих садов...»⁴⁷. Цветочный код также соединяется с солярным: «Господь с Вами и

³³ См.: Розанов В.В. Текст «Апокалипсиса...», публикуемый впервые // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. XII: Апокалипсис нашего времени. С. 180.

³⁴ Там же. С. 181.

³⁵ Там же. С. 187.

³⁶ Там же. С. 190.

³⁷ Там же. С. 239.

³⁸ См.: Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. Вып. № 1–10 // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. XII: Апокалипсис нашего времени. С. 15.

³⁹ См.: Розанов В.В. Текст «Апокалипсиса...», публикуемый впервые // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. XII: Апокалипсис нашего времени. С. 176.

⁴⁰ Там же. С. 97.

⁴¹ Там же. С. 106.

⁴² Там же. С. 117.

⁴³ См.: примеч. 13.

⁴⁴ «И сказал Бог: да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя» (Быт. 1: 11).

⁴⁵ См.: Розанов В.В. Текст «Апокалипсиса...», публикуемый впервые // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. XII: Апокалипсис нашего времени. С. 162.

⁴⁶ Там же. С. 176.

⁴⁷ Там же. С. 177.

Солнце над Вами, и нет разницы между Богом и Солнцем, которое есть только первая звезда Божья, звезда вот для нашей прекрасной Земельки. Она прекрасна, наша Земелька, и пахотное поле в ней, и васильки, и ландыши, и все. И комары, и даже хитрая амеба»⁴⁸. При этом онтологичность цветочных образов (лотос, розы, левкой, резеда, душистый горошек, орхидеи) усилена одористически: «Благоухай, таинственный лотос Египта. Издавай до одурения свои ароматы... / Пусть розы усыпят путь истории... *Новой истории*... О, новой, какой новой!!»⁴⁹; «Ах, эти розы, эти розы – они хорошо пахнут. / Но не одни розы – и левкой. / И резеда... / И горошек... / Он называется: “душистый горошек”»⁵⁰; «Мы знаем, что такое цветок. Звезда, бытие другого огромного существования, но существования, ничего общего с мотыльком не имеющего... / Орхидеи. Розы. Цветы... И все пахнет и струит ввысь от счастья»⁵¹.



Илл. 3. Ячменный колос с 7 зернами. Серебряный номос. Около 510–470 г. до н.э. Лукания, г. Метапонтиония. Источник изображения: <https://www.numisbids.com/n.php?p=lot&sid=708&lot=3>



Илл. 4. Скачущая лошадь с собакой. Виноградная лоза. Серебряная тетрадрахма. Ок. 365–330 гг. до н.э. Фракия, г. Маронея. Источник изображения: <https://www.numisbids.com/n.php?p=lot&sid=708&lot=27>

На античных монетах Розанова поражает «ласковый, любящий взгляд древних» не только на животных, но и на растения⁵². Фруктовые мотивы (виноград, гранат), отсылающие к библейскому сотворению плодов⁵³, создают (в сочетании с мотивами зерна, деревьев, ветвей) образ земного рая, «Счастья Времен» (лат. *Felicitas temporum*): «вся монета – одно зерно, т. е. имеющая вид, форму зерна, – то колос хлебный, как эти монеты Метапонта⁵⁴. И виноградные кисти, – как на монетах едва ли не всех городов⁵⁵, сосновые ветви, миртовые деревья, как на монетах Августа. И гранатовое яблоко, – которое употреблялось в помощь материнскому и отцовскому плодородию, как особенно на монетах городка Сиде, в Памфилии. И сос-

⁴⁸ См.: Розанов В.В. Текст «Апокалипсиса...», публикуемый впервые // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. XII: Апокалипсис нашего времени. С. 75.

⁴⁹ Там же. С. 190.

⁵⁰ Там же. С. 225.

⁵¹ Там же. С. 283.

⁵² Там же. С. 290.

⁵³ «И сказал Бог: да произрастит земля ... дерево плодovitое, приносящее по роду своему плод, котором семя его на земле. <...> И увидел Бог, что *это* хорошо» (Быт. 1, 11–12).

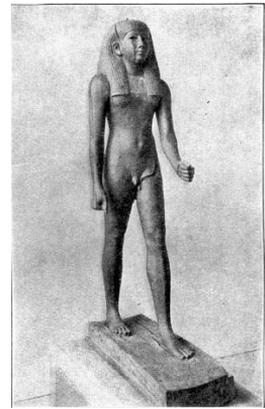
⁵⁴ См. илл. 3.

⁵⁵ См. илл. 4.

новые иглы, как на монетах кельтиберов. Как будто они и не выходили из садов, лесов. Но – больше, лучше» [7, с. 290].

В образах молодого картофеля⁵⁶ и луковицы⁵⁷ Розанов акцентирует первоизданную чистоту творения, а в грибах – ольфакторную семантику: «за корзину “собранных грибов” – за ее пахучесть – я не возьму всех цветов в мире»⁵⁸. Одористический код – ключевой в «Апокалипсисе...»: «пахучесть хлеба», «пахучесть мяса во щах»⁵⁹, «Песнь Песней вся говорит о запахах и пахучести»⁶⁰, «Я взял пахучесть половых органов... / Полевой фиалки... / И погасил мирру и ладан всех лампад мира»⁶¹, «Но истинная тайная вещь: что Солнце – пахнет»⁶². Аромат вещей выявляет их онтологическую и этическую сущность, о чем Розанов размышлял в записи под названием «“Вечная пахучесть” Египта...»: «Весь мир связан обонянием. И без обоняний он рассыпался бы. / Нет вещи, которая бы не воняла. И это суть ее. / <...> Весь мир обоняет. И нет запаха, который бы не обонялся. И что “до нельзя противно одному”, того “нет ничего сладостнее для другого”. <...> / По запаху люди узнают эссенциальность вещей. И тряпки и добродетели. / Всякий добродетелен в меру того, насколько он пахнет. И что воистину добродетельно, до святости-то благоухает» [7, с. 225].

Онтологическая насыщенность жизнью восхищает Розанова в древнеегипетском искусстве. Экфрасис деревянной статуи принца Эвибора из Каирского музея⁶³ выражает через синтез фаунистических и флористических мотивов неисчерпаемую, преизбыточествующую полноту бытия в его первоизданной свежести и чистоте: «Люди, животные и, наконец, цветы



Илл. 5. Деревянная статуя принца Эвибра. Египет, Каирский Музей.

⁵⁶ «30 июля 1918 г. (когда увидел на базаре *первый* “новый картофель”. Розовый и огромными кругляками)» [7, с. 164].

⁵⁷ Розанов сравнивает первоизданную чистоту луковицы с только что родившейся бабочкой: «просто сняв “верхний слой”, открою под ним такую белоснежную чистоту, как было у той бабочки, которая только однажды из множества попыток “вышла точно из тюрьмы”. Она была, как луковица, так же белая, вся “чудо первое творения”, так испуганная “открытою (мною) погибелью” и вообще вся “innocent” [ит. невинный, непорочный, чистый. – А.М.]» [7, с. 178].

⁵⁸ См.: Розанов В.В. Текст «Апокалипсиса...», публикуемый впервые // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. XII: Апокалипсис нашего времени. С. 176.

⁵⁹ См.: Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. Вып. № 1–10 // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. XII: Апокалипсис нашего времени. С. 21.

⁶⁰ См.: Розанов В.В. Текст «Апокалипсиса...», публикуемый впервые // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. XII: Апокалипсис нашего времени. С. 80.

⁶¹ Там же. С. 166.

⁶² Там же. С. 225.

⁶³ Розанов описывает ее изображение по изданию: Брэстед Дж. Г. История Египта с древнейших времен до персидского завоевания. Т. 1. М.: Книгоиздательство М. и С. Сабашниковых, 1915. Рис. 88 [20]. См.: илл. 5.

точно пьют воду и не напьются, дышат воздухом и не надышатся. И к ним, как и ко всему ветхому Египту, приложимы слова:

В те дни, когда мне были *новы*

Все впечатленья бытия...

Везде – Озирис: бог древний, бог первый, и, по задачам своим (“растить и множить из себя”), бог юный, юнейший. Вечный “бутон” мира, как и его “могила”» [7, с. 373].

Соляные, одористические, цветочные, гастрономические мотивы кульминационно синтезируются в идеале райской жизни, которую Розанов предельно насыщает бытийностью, обостряя все человеческие чувства (обоняние, зрение, слух, вкус, осязание): «... “там” будет все – полет, движение, камедь, мирра и фимиам. / *Загробная жизнь* вся будет состоять из света и пахучести. Но именно – того, что ощутимо, что физически – пахуче, что плотски, а не бесплотно – издает запах. Не без улыбки можно ответить о “соблазнах *мира сего*”, что в них-то и “течет”, как бы истекает из души вещей, из энтелехии вещей – уже теперь “жизнь будущего века”; и что вкусовая и обонятельная часть нашего лица, и вообще-то наиболее прекрасная и “небесная”, именно и прекрасна от очертаний губ, рта и носа. <...> это – мотылек, бабочка, утопающая в эфире, в солнечных лучах. Того самого Солнца, которое “и со звездами, и с луною” – только “окружает роды женщины”. <...> И никакого “ада и скрежета зубовного” там, а – собиранье нектара с цветов» [1, с. 25–26]. В этом описании райской жизни Розанов приводит первые две строки знаменитой оды Ф. Шиллера «К радости» (в переводе В. Бенедиктова), отсылающие к древнегреческому образу полей блаженных в загробном мире (Элизиум): «Радость, ты – *искра небес*, ты – *божественна*, / *Дочь елисейских полей...*» [1, с. 25]⁶⁴. В этом восприятии рая как земного бытия («богатство, радость и полнота мира»), а не бесплотного, ангельского существования Розанов не только исходил из представлений о загробной жизни в Древнем Египте и Греции, но и продолжал линию Достоевского, у которого цитируемая Дмитрием Карамазовым ода «К радости» (в переводе Ф. Тютчева) выражает подобное представление о рае как о *земной* гармонии человека и природы. «Земной рай человечества» дается и в «лорре-новском» сне Версилова («уголок Греческого архипелага»), в котором, по словам Розанова, «чувство древности, чувство красоты и достоинства, сердечности

⁶⁴ Розановское описание загробного мира близко характеристике древнегреческой картины мира Мирчы Элиаде, выделившего в ней «радость бытия» как ключевой концепт, возникший из трагического осознания греками бренности бытия и в силу этой бренности сакрализирующий земную, телесную жизнь: человек «вновь открыл для себя сакральный смысл “радости бытия”, религиозную ценность эротики и телесной красоты, сакрализовав все коллективные развлечения – игры, процессии, танцы, песнопения, спортивные состязания, драматические действия, застолья и т.д. <...> Греки, как и другие народы до и после них, осознали, что самое надежное средство одолеть всевластие времени – это наиболее полно прожить каждое мгновение, стараясь использовать все открываемые им возможности» [21, с. 243].

и красоты древней Греции, языческой Греции, сказалось “в таких слезах безмолвия”, как этого не было в век Петрарки и Бокаччи» [7, с. 310–311].

Этот онтологический «разворот» Розанова в «Апокалипсисе...», его возвращение к полноте земной жизни, точно уловил Д. Лоуренс в статье 1927 г.: «И вот перед нами первый русский, который сказал нечто совершенно новое, для меня это именно так. Его отношение к миру полно живой и полнокровной страсти. Он первый понял, что бессмертие – в полноте проявления жизни, а не избавлении от нее. Эту тайну открыла ему бабочка, рождающаяся из кокона мертвой гусеницы, а он открыл ее нам» [22, с. 493]. Онтологическая концепция земного, телесного возникает у Розанова уже в конце 90-х гг. XIX в., когда он совершает «коперниковское» открытие темы пола, которое уже тогда определило его историко-культурное погружение в древние восточные культы, «поворот к египетским коровам», к «положительно абсолютной» цивилизации Древнего Египта, которая в силу своей ярко выраженной органичности стала основным источником в розановской онтологии пола (семья, чадородие, материнство). С этих позиций он критиковал христианский аскетизм, видя его причину в монофизитстве, которое хотя и было осуждено в Православии как ересь, но тем не менее стало его «краеугольным камнем»: «Вся религия русская – по ту сторону гроба. <...> Вообще животное начало с страшною силою отторгнуто, отброшено от себя Православием. <...> Все это выросло из одной тенденции: истребить из религии все человеческие черты, все обыкновенное, житейское, земное, и оставить в ней одно только небесное, божественное, сверхъестественное. <...> Церковь Православная монофизитна ... из “воплощения Сына Божия” изъяла собственно “плоть”, “воплощение”» [17, с. 10, 14–15, 18]. Критикуя этот церковный нигилизм, отрицающий «плоть», как «религию смерти», «Голгофы» («черное» монашеское христианство), Розанов стремился онтологизировать христианство, раскрыть его как религию «света и радости», вернуть его к живительным первоистокам (Эдем и Вифлеем), в которых «плоть» и «земная жизнь» получают свое религиозное оправдание⁶⁵.

Своей кульминации эта розановская концепция достигает в «Апокалипсисе...», где Розанов борется с церковным представлением о «темнолицом» Христе, внесшим дуализм, разрушившим целокупное единство земли и неба, духа и плоти: «Он *не соединил* Небо и землю (как думают). Он именно их *разъединил*» [7, с. 136]. Остро полемизируя с христианским монофизитством и дуализмом, Розанов от лица древнегреческой богини земледелия и плодородия Деметры исповедует одомашненный образ мира, заботу о земле и человеке: «... я просто кухарка и вся забота моя – о человеке. Человек – вот священство. Человек – он бог. Земля дана ему во владение, – целая планета, *земля*, дана Ему Одному во владение, и для него насажен сад, ему даны животные для жертво-

⁶⁵ См. об этом подробнее: Медведев А.А. Мать Мария (Скобцова) и религиозно-философский Ренессанс начала XX века: диалог с В.В. Розановым // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2017. Вып. 24. С. 105–108 [23].

приношений и – злаки, тоже для жертвоприношений и вкушений. <...> А вот и юная Эос... Она – с золотистыми перстами. И вообще, как вы не видите сами, отчего раньше не догадались, до чего природа изукрашена, и что она изукрашена именно для кого-то, и этот “кто-то” есть человек» [7, с. 181].

Розанов реабилитирует плоть, земную жизнь, стремясь к гармонии телесного и духовного, выраженной в Суламифи из «Песни Песней» как «сиянии полного единения души и тела»: «“Нет греха” ни в каком вообще единении, плотском и духовном, ибо оба единения – суть именно “единения”, ближе души и ближе тела, больше любви и больше огня. <...> Нет греха. О, в плотском единении, ни в каком, – нет никакого греха. Любовь плотская превосходит еще всякую духовную, “где только разговоры”: она – мистичнее, глубже, таинственнее, священнее. Любите, люди, любите, люди, любите, люди» [7, с. 75].

Таким образом, розановский «Апокалипсис...» являет собой покаянную рефлексию на национальный нигилизм как одну из глубинных причин социальной срыва 1917 г. Русское нигилистическое сознание в его основаниях Розанов раскрывает в интертекстуальном диалоге с Н.А. Островским, Н.А. Некрасовым и Н.В. Гоголем. Преодоление разрушительной нигилистической тенденции в русской истории писатель видел, во-первых, в возвращении к вечным этическим основаниям (правда, совесть, любовь, материнская забота), во-вторых, в онтологической парадигме – обновлении человечества на основе возрождения онтологии Древнего Египта, Древней Греции и Израиля.

Онтологические ценности, неисчерпаемую, преизбыточествующую полноту бытия в «Апокалипсисе...» выражают соляренный код, символика домагнезда, Эдема (Вифлеема), богатые фаунистические и флористические комплексы мотивов и образов (в том числе, представленные через экфрасис античных монет и древнеегипетских изображений). Онтологическую функцию несет и ключевой в «Апокалипсисе» одористический код. Солярные, одористические, цветочные, гастрономические мотивы (обоняние, зрение, слух, вкус, осязание) кульминационно синтезируются в идеале райской жизни, создавая который, Розанов исходил из древнеегипетских и древнегреческих представлений о загробной жизни (и сакрализации земной, телесной жизни), а также из «земного рая человечества» Достоевского. Остро полемизируя с аскетическим нигилизмом (монофизитство, дуализм), Розанов онтологически реабилитирует «плоть», «земную жизнь», стремясь к целокупной гармонии «земли» и «неба», «духа» и «плоти».

Список литературы

1. Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. Вып. № 1–10 // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. XII: Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000. С. 5–60.
2. Медведев А.А. «Записки из подполья» Ф.М. Достоевского как парадигма в религиозно-философской рефлексии В.В. Розанова // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. Сер. Гуманитарные науки: Энтелехия. Кострома, 2010. Т. 16. № 21. С. 44–58.

3. Medvedev A. Le «Sous-sol» de Dostoïevski, paradigme dans la reflexion religieuse et philosophique. De Vassili Rozanov // La Clandestinité. Études sur la pensée russe. Espaces Littéraires. L'Harmattan, 2017. P. 69–82.
4. Островский А.Н. Лес // Полное собрание сочинений: в 12 т. Т. 3. М.: Искусство, 1974. С. 249–338.
5. Островский А.Н. Свои люди – сочтемся! // Островский А.Н. Полное собрание сочинений: в 12 т. Т. 1. М.: Искусство, 1973. С. 504–518.
6. Островский А.Н. В чужом пиру похмелье // Островский А.Н. Полное собрание сочинений: в 12 т. Т. 2. М.: Искусство, 1974. С. 7–38.
7. Розанов В.В. Текст «Апокалипсиса...», публикуемый впервые // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. XII: Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000. С. 61–379.
8. Розанов В.В. О себе и жизни своей. М.: Моск. рабочий, 1990. 876 с.
9. Розанов В.В. Черный огонь. 1917 год // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. II: Мимолетное. М.: Республика, 1994. С. 337–412.
10. Бердяев Н.А. Падение священного русского царства: Публицистика 1914–1922. М.: Астрель, 2007. 1179 с.
11. Гоголь Н.В. Записки сумасшедшего // Гоголь Н.В. Полное собрание сочинений: в 14 т. Т. 3. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1938. С. 191–214.
12. Белый А. Мастерство Гоголя: Исследование. М.; Л.: ГИХЛ, 1934. 324 с.
13. Розанов В.В. Письма 1917–1919 гг. // Литературная учеба. 1990. Кн. 1. Январь–февраль. С. 70–88.
14. Василий Великий, свят. Беседы на Шестоднев. Минск: ХАРВЕСТ, 2006. 223 с.
15. Розанов В.В. Когда начальство ушло... 1905–1906 гг. // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. VIII: Когда начальство ушло. М.: Республика, 2005. С. 7–192.
16. Пришвин М.М. Дневники. 1936–1937. СПб.: Росток, 2010. 992 с.
17. Розанов В.В. Русская Церковь // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 30 т. Т. III: В темных религиозных лучах. М.: Республика, 1994. С. 8–29.
18. Медведев А.А. Кошка // Розановская Энциклопедия. М.: РОССПЭН, 2008. Стлб. 1572–1574.
19. Медведев А.А. Розанов о метафизике домашних животных (историко-культурный аспект) // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. Сер. Гуманитарные науки: Энтелехия. Т. 14. Кострома, 2008. № 17. С. 14–20.
20. Брэдстед Дж. Г. История Египта с древнейших времен до персидского завоевания. Т. 1. М.: Книгоиздательство М. и С. Сабашниковых, 1915. 343 с.
21. Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 1. М.: Критерий, 2002. 464 с.
22. Лоуренс Д.Г. О Розанове // В.В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество В. Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Изд-во Христианского гуманитарного института, 1995. Кн. II. С. 490–498.
23. Медведев А.А. Мать Мария (Скобцова) и религиозно-философский Ренессанс начала XX века: диалог с В.В. Розановым // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2017. Вып. 24. С. 101–123.

References

1. Rozanov, V.V. Apokalipsis nashego vremeni. Vypuski № 1–10 [The Apocalypse of Our Time. Issues No. 1–10], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. XII: Apokalipsis nashego vremeni* [Collected works in 30 vol., vol. XII: The Apocalypse of Our Time]. Moscow: Respublika, 2000, pp. 5–60.
2. Medvedev, A.A. «Zapiski iz podpol'ya» F.M. Dostoevskogo kak paradigma v religiozno-filosofskoy refleksii V.V. Rozanova [F.M. Dostoevsky's «Notes from the Underground» as a paradigmatic model for V. Rozanov's religious and philosophic self-reflection], in *Vestnik Kostromskogo gosudu*

darstvennogo universiteta im. N.A. Nekrasova. Seriya «Gumanitarnye nauki»: Entelekhiya, Kostroma, 2010, vol. 16, no. 21, pp. 44–58.

3. Medvedev, A. Le «Sous-sol» de Dostoïevski, paradigme dans la reflexion religieuse et philosophique. De Vassili Rozanov [F.M. Dostoevsky's «Notes from the Underground» as a paradigmatic model for V. Rozanov's religious and philosophic self-reflection], in *La Clandestinité. Études sur la pensée russe. Espaces Littéraires* [Underground. Studies on Russian thought. Literary spaces]. L'Harmattan, 2017, pp. 69–82.

4. Ostrovsky, A.N. Les [The Forest], in Ostrovsky, A.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 12 t., t. 3* [Complete works in 12 vol., vol. 3]. Moscow: Iskusstvo, 1974, pp. 249–338.

5. Ostrovsky, A.N. Svoi lyudi – sochtemysya! [It's a Family Affair – We'll Settle It Ourselves], in Ostrovsky, A.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 12 t., t. 1* [Complete works in 12 vol., vol. 1]. Moscow: Iskusstvo, 1973, pp. 504–518.

6. Ostrovsky, A.N. V chuzhom piru pokhmel'e [Hangover at Somebody Else's Feast], in Ostrovsky, A.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 12 t., t. 2* [Complete works in 12 vol., vol. 2]. Moscow: Iskusstvo, 1974, pp. 7–38.

7. Rozanov, V.V. Tekst «Apokalipsisa...», publikuemyy v pervyye [The text of «Apocalypse...», which is published for the first time], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. XII: Apokalipsis nashego vremeni* [Collected works in 30 vol., vol. XII: The Apocalypse of Our Time]. Moscow: Respublika, 2000, pp. 61–379.

8. Rozanov, V.V. *O sebe i zhizni svoey* [About me and my life]. Moscow: Moskovskiy rabochiy, 1990. 876 p.

9. Rozanov, V.V. Chernyy ogon'. 1917 god [The Black Fire. 1917], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. II: Mimoretoe* [Collected works in 30 vol., vol. II: Fleeting]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 337–412.

10. Berdyayev, N.A. *Padenie svyashchennogo russkogo tsarstva: Publitsistika 1914–1922* [The fall of the sacred Russian kingdom: Publicistic works of 1914–1922]. Moscow: Astrel', 2007. 1179 p.

11. Gogol, N.V. Zapiski sumasshedshogo [Diary of a Madman], in Gogol, N.V. *Polnoe sobranie sochineniy v 14 t., t. 3* [Complete works in 14 vol., vol. 3]. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR, 1938, pp. 191–214.

12. Bely, A. *Masterstvo Gogolya: Issledovanie* [Gogol's Excellence: a Research]. Moscow; Leningrad: GIKhL, 1934. 324 p.

13. Pozanov, V.V. Pis'ma 1917–1919 gg. [Letters, 1917–1919], in *Literaturnaya ucheba*, 1990, no. 1, Yanvar'–fevral', pp. 70–88.

14. Saint Basil the Great. *Besedy na Shestodnev* [Conversations about the hexaemeron]. Minsk: KHARVEST, 2006. 223 p.

15. Rozanov, V.V. Kogda nachal'stvo ushlo... 1905–1906 gg. [When the Authorities Left..., 1905–1906], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. 8* [Collected works in 30 vol., vol. 8]. Moscow: Respublika, 2002, pp. 7–192.

16. Prishvin, M.M. *Dnevnik. 1936–1937* [The Diaries. 1936–1937]. Saint-Petersburg: Rostock, 2010. 992 p.

17. Rozanov, V.V. Russkaya Tserkov' [Russian church], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. III: V temnykh religioznykh luchakh* [Collected works in 30 vol., vol. XII: In the dark religious rays]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 8–29.

18. Medvedev, A.A. Koshka [Cat], in *Rozanovskaya entsiklopediya* [Rozanov's Encyclopedia]. Moscow: ROSSPEN, 2008, pp. 1572–1574.

19. Medvedev, A.A. Rozanov o metafizike domashnikh zhivotnykh (istoriko-kul'turnyy aspekt) [Rozanov on the metaphysics of domestic animals (historical and cultural aspect)], in *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta im. N.A. Nekrasova. Seriya «Gumanitarnye nauki»: Entelekhiya*, 2008, vol. 14, no. 17, pp. 14–20.

20. Breasted, J.G. *Istoriya Egipta s drevneyshikh vremen do persidskogo zavoevaniya, t. 1* [A History of Egypt from the Earliest Times to the Persian Conquest, vol. I]. Moscow: Knigoizdatel'stvo M. i S. Sabashnikovykh, 1915. 343 p.

21. Eliade, M. *Istoriya very i religioznykh idey, t. I* [History of faith and religious ideas, vol. I]. Moscow: Kriterion, 2002. 464 p.

22. Lawrens, D.H. O Rozanove [About Rozanov], in *V.V. Rozanov: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo V. Rozanova v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley* [V.V. Rozanov: pro et contra. Rozanov's personality and creative work in Russian thinkers' and researchers' evaluation]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 1995, book II, pp. 490–498.

23. Medvedev, A.A. Mat' Mariya (Skobtsova) i religiozno-filosofskiy Rennessans nachala XX veka: dialog s V.V. Rozanovym [Mother Maria (Skobtsova) and the Religious and Philosophical Renaissance of the Early XX Century: a Dialogue with V.V. Rozanov], in *Svet Khristov prosveshchaet vsekhn: Al'manakh Svyato-Filaretovskogo pravoslavno-khristianskogo instituta*, 2017, issue 24, pp. 101–123.

ФИЛОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

УДК 2-14:81
ББК 81.006.21:867

**СРАВНИТЕЛЬНО-ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ИМЕННЫХ
МОДЕЛЕЙ В СЕПТУАГИНТЕ И В МАСОРЕТСКОМ ТЕКСТЕ
БИБЛИИ (СВЯЩЕННЫЙ ТЕТРАГРАММАТОН יהוה /ЯХВЕ/
И ЕГО ИНОИМЕННЫЕ ЗАМЕСТИТЕЛИ)¹**

Д.Л. ШУКУРОВ

Ивановский государственный химико-технологический университет,
Шереметевский пр., 7, г. Иваново, 153000, Российская Федерация
E-mail: shoudmitry@yandex.ru

Рассматривается история формирования лингвистических контекстов толкования библейского имени Бога (священного тетраграмматона) в Септуагинте и масоретском тексте. Целью исследования является герменевтический анализ имени Бога в дискурсе современной лингвокультурологии. Представлена характеристика религиозных и философско-лингвистических объяснений различных переводов тетраграмматона в библейской традиции. Дан анализ уникального значения библейского имени Бога. Актуализируется богословская и религиозная проблематика трудов В.С. Соловьёва и С.Н. Трубецкого, связанная с историей осмысления библейских переводов имени Бога. В рамках ономотологического дискурса исследуется проблематика именованя Бога в иудео-христианской традиции, в частности, в историческом контексте формирования библейского канона. Актуальность лингвистического изучения данной проблематики обусловлена насыщенной необходимостью расширения базы знаний о принципах перевода библейских текстов и отсутствием в этой сфере обобщающих трудов. Научная новизна исследования состоит в том, что лингвистическая проблематика именованя Бога в Библии рассматривается в тесной связи с историей формирования библейского канона. Исследуются лингвистические принципы номинации Бога в библейских текстах. Значительно расширены теоретические знания об истории формирования филологических контекстов толкования библейского имени Бога (тетраграмматона). Филологическое исследование проблематики именованя Бога в Библии позволяет по-новому оценить многие факты и явления, связанные с процессом формирования богословской традиции в Православии, и показать их роль и значение для становления отечественной религиозной философии имени.

Ключевые слова: имя Бога, тетраграмматон, богослужение, лингвокультурология, христианское богословие, имяславие, лингвистическая герменевтика, Логос, Библия, классические языки, ономотология.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-012-00041 «Филологическое исследование принципов номинации Бога в библейских и литературных текстах».

A COMPARATIVE LINGUISTIC ANALYSIS OF NAME MODELS IN THE SEPTUAGINT AND THE MASORETIC TEXT OF THE BIBLE (THE TETRAGRAMMATON יהוה AND ITS ALTERNATIVE SUBSTITUTES)

D.L. SHUKUROV

Ivanovo State University of Chemistry and Technology,
7, Sheremetevsky Pr., Ivanovo, 153000, Russian Federation
E-mail: shoudmitry@yandex.ru

The article deals with the history of linguistic contexts of interpreting the Biblical Name of God (Holy Tetragrammaton) in the Septuagint and the Masoretic Text. The aim of the study is to do a hermeneutical analysis of the name of God in the discourse of modern cultural linguistics. The characteristics of religious and philosophical-explanations of various Tetragrammaton translations in the Biblical tradition are presented. The author analyzes the unique meaning of the Biblical Name of God. The study actualizes the theological and religious problems of Vladimir Solovyov's and Sergey Trubetskoy's works related to the history of Biblical translations of the name of God. The research is focused on the problem of naming God in the Judeo-Christian tradition within the framework of the onomatological discourse, particularly, in the historical context of the Biblical canon formation. The importance of such linguistic study of this problem is now explained by the urgent necessity to expand the knowledge about the principles of translating Biblical texts and the lack of generalizing works in this field. The scientific novelty of the project is connected with the study of God naming in the Bible in close relationship with the history of the Biblical canon formation. The author investigates the linguistic principles of God's nomination in Biblical texts and significantly broadens the theoretical knowledge about the history of the formation of philological contexts in the interpretation of God's Name in the Bible (the sacred tetragrammaton). The philological study of God's nomination in the Bible provides new insights into various facts and phenomena related to the formation of the theological tradition in the Orthodoxy, and shows their importance for the development of the Russian religious philosophy of name.

Key words: *Name of God, Tetragrammaton, worship, cultural linguistics, Christian theology, name worship, linguistic hermeneutics, Logos, Bible, classical languages, onomatology.*

С.С. Аверинцев очень точно квалифицировал состояние историко-филологической проблемы перевода библейского имени Бога: «Перевод Библии на греческий язык уже сам по себе предопределил ряд моментов, которые лишней раз подчёркивают универсализацию иудаизма. На “четверобуквенное” имя Йахве в еврейском обиходе был наложен строжайший запрет, и поэтому при чтении вслух это ketib (“написание”) подменяли qere (“чтением”) “Адо-наи”, т.е. “Господь”. Так или иначе, однако в тексте оставалось чтимое и неизрекаемое имя, напоминавшее об исключительности почитателей этого имени. Но при переводе на греческий язык его отбросили совсем, заменив уже в самом написанном тексте на Κύριος – “Господь” (отсюда обыкновение христианских авторов называть своего бога просто “Господом”). Экзотическое для эллинского уха имя исчезло, осталась идея бога как “Господа” вообще, Господа не иудеев, но всего мира. Это многозначительное изменение отнюдь не единственное.

Как отмечает русский филолог, «LXX² часто не столько переводят, сколько истолковывают»» [1, с. 48]. Этот интеллектуальный пассаж из известной работы учёного заключает в себе суть фундаментальной научной задачи, которая поставлена перед современным исследователем, – изучение лингвистических аспектов проблемы перевода библейского имени Бога³. Теоретико-познавательная ссылка на утверждение русского филолога-классика С. И. Соболевского («LXX часто не столько переводят, сколько истолковывают»⁴) показывает, что классическая филология в указанной сфере практически ничего не сделала. Увы, актуальным это замечание остаётся и по сей день: именно лингвистическое исследование призвано быть основой толкования Библии и Литургии (не наоборот!), а ономалогический дискурс необходимо и закономерно должен стать его сердцевиной⁵.

В библейском повествовании встречаются различные имена Бога. Уже в текстах Пятикнижия (Торы), в частности в книгах Бытие и Исход, представлено сложное сочетание иудейских традиций и преданий⁶, в которых фигурирует определённый набор божественных имён. Объединяющим эти традиции и предания моментом является смысловое наполнение имён Бога – их провиденциальное значение для еврейского народа: «Вседержитель», «Всевышний», «Сильный», «Крепкий» и т.д.

Так, общесемитическое слово-имя «Элогим» (древнеевр. אֱלֹהִים, Элох'им) в древнейшем религиозном политеистическом контексте обозначало Бога-

² LXX – условное обозначение Септуагинты (от лат. Interpretatio Septuaginta Seniorum – «перевод семидесяти старцев»; др.-греч. Ἡ μετάφρασις τῶν ἑβδομήκοντα) – Д.Ш.

³ См. предшествующие авторские публикации на эту тему: Шукуров Д.Л. Имя Бога в культурологическом, историко-литургическом и психоаналитическом дискурсе // Соловьёвские исследования. 2013. Вып. 3. С. 149–160 [2]; Шукуров Д.Л. Проблема номинации Бога в библейских и литургических текстах (основные аспекты исследования) // Известия высших учебных заведений. Сер. Гуманитарные науки. Т. 7. (2016). Вып. 4. С. 303–307 [3]; Шукуров Д.Л. Русские философы – об Имени Бога // Известия высших учебных заведений. Сер. Гуманитарные науки. Т. 8. (2017). Вып. 2. С. 160–164 [4].

⁴ Цит. по: Соболевский С. И. Κοινή // Богословская энциклопедия. Т. IX. СПб., 1908. стб. 644 [5].

⁵ При этом ветхозаветная и новозаветная текстология – активно развивающаяся сегодня (вне ономалогического дискурса) отрасль библеистики. См., например, труды западных авторов: Брюггеман У. Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение. Сер. Современная библеистика. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. 2009. 570 с. [6]; Вайнгрин Дж. Введение в текстологию Ветхого Завета. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. 117 с. [7]; Мейгер Брюс М. Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение: пер. с англ. 3-е изд. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001. 331 с. [8]; Мейгер, Брюс М. Текстология Нового Завета: Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала: пер. с англ. 3-е изд. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1996. 325 с. [9]; Ролофф Ю. Введение в Новый Завет: пер. с нем. Сер. Современная библеистика. 2-е изд. М.: Изд-во ББИ, 2016. 227 с. [10].

⁶ См.: Десницкий А.С. Современный библейский перевод: теория и методология. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 432 с. [11]; Тантлевский И.Р. Введение в Пятикнижие. М.: Изд-во РГГУ, Jewish Theological Seminary of America (New York); YIVO Institute for Jewish Research (New York); 2000. 480 с. [12].

Господина, Владыку всего, Верховное божество. Грамматической формой, в которой употреблено это еврейское слово, является множественное число (окончание -им), имеющее в древнем языке значение превосходной степени (*pluralis majestatis*, так называемое «множественное число величества»). Эта форма происходит от архаических корней «Эл» (древнеевр. אֱל) и «Элоах» (древнеевр. אֱלֹהִים) (арабское «Аллах» имеет тот же корень). В греческом тексте Септуагинты имени Элогим соответствует греческое «Теос» (ὁ θεός), в славянском и русском текстах Библии – Бог. В условиях языческого политеизма имя Элогим означало идею превосходства верховного Божества над всеми остальными и над всем миром. В контексте библейского монотеизма это имя отражало идею божественного превосходства над всем существующим.

/Эл/ Шаддай (древнеевр. אֱלֹהֵי שַׁדְדַי) – более архаичное, а потому не так часто встречающееся в Библии имя, которое в русском переводе библейского текста фигурирует как /Бог/ Всемогуший (Быт. 17, 1) или Вседержитель (Иов. 5, 17). С.С. Аверинцев, пытаясь избавиться от излишней абстрактности традиционного русского перевода и передавая архаическую семантику древнееврейского слова, переводит это имя словом «Крепкий»⁷. Ветхозаветный контекст употребления имени Шаддай содержит идею силы и могущества Бога, именно так именовал Бога ветхозаветный патриарх Авраам.

Саваоф, или Цеваот (древнеевр. שָׂבָאוֹף, мн. число от שָׂבָא, цава – воинство, войско; буквально «Господь Воинств») – ещё одно известное и весьма распространённое имя Бога в иудео-христианской традиции. Встречается это имя и в Ветхом (1 Цар. 1:3), и в Новом Завете (Иак. 5:4; Рим. 9:29). Его семантика обусловлена этимологически: «Господь воинств», «Господь воинств Израилевых» (1 Цар. 17:45). В Священном Предании Церкви «Саваоф» означает возглавитель «небесных воинств», всемогущего Владыку всех сил неба и земли («Господь сил») (Пс. 23:10; Ис. 1:24 и др.). Укажем важный в контексте нашего исследовательского проекта ономастический аспект: в христианской богослужебной традиции одно из древних молитвословий, так называемое «Трисвятое» (или «Трисвятая песнь»), воспекает Пресвятую Троицу как Господа Саваофа⁸. Экзегетические и лингвистические основания этой традиции – предмет нашего исследовательского интереса.

В архаической письменности древневосточных народов, в частности в древнееврейской письменности, сложился, как известно, особый принцип записи священного текста. В письменном тексте учитывались по преимуществу

⁷ См.: Аверинцев С.С. Книга Иова: перевод и примечания // Мир Библии. М., 1993. №1. С. 63 [13].

⁸ Православное молитвословие «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Безсмертный, помилуй нас» (Ἅγιος ὁ Θεός, Ἅγιος Ἰσχυρός, Ἅγιος Αθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς), возглашаемое троекратно в начале богослужения или в составе молитвенного правила, представляет соединение слов из славословия серафимов в видении пророка Исаии («Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его!» (Ис. 6:3)), библейских именовании Лиц Пресвятой Троицы («Боже, Крепкий и Безсмертный») и заключительного просительного обращения «помилуй нас». «Саваоф» в LXX – σαβᾶωθ (1 Цар 1:3), или κύριος τῶν δυνάμεων (Пс 23:10), в Трисвятом – ἰσχυρός.

только буквы, обозначающие согласные звуки. Огласовка священного текста, т.е. его произнесение, была прерогативой жречества. Для гласных звуков система письменных знаков огласовки возникла много позднее, в частности в так называемом масоретском тексте Библии (МТ) (средневековые масореты – хранители иудейской традиции)⁹. Это связано с древнейшим запретом на произнесение священного имени Бога, что, например, в ветхозаветной традиции обусловило утрату правил его произнесения (Яхве, Йахве, Ягве, Иегова и др.)¹⁰. Еврейский народ с религиозным благоговением и почтением относился к имени Бога, и потому с определённого времени евреи перестали даже произносить его не только в повседневности, но и в культовом богослужении, при чтении Священного Писания. Божественное имя, полученное пророком Моисеем в Откровении при Неопалимой купине (своего рода символической Чаше имени), или так называемый тетраграмматон (יהוה; в латинице – YHWH), у евреев впоследствии произносилось только священниками (когенами); обычно его заменяли эквивалентом – «Адонай» (древнеевр. אֲדֹנָי). (В огласовке YHWH читают, предположительно, как Яхве (Jahweh))¹¹.

Имя, открытое Моисею, на древнееврейском языке записано так: אֲשֶׁר ה' אֱהְיֶה / אֲשֶׁר אֱהְיֶה *asher ehje / (эхье ашер эхье)*. Обе формы *ehje* – 1 лицо, ед. ч. глагола «быть» – «Я есмь»; *asher* – относительное местоимение «который». Именно это имя записывалось в виде тетраграмматона – четырёхбуквенного непроизносимого имени Господа (יהוה; YHWH). Русскоязычный перевод («Я есмь Сущий») грамматически и морфологически не соответствует древнееврейскому оригинальному тексту, который, если его переводить дословно, переводится следующим образом: «Я есмь, Который Я есмь», или «Я есмь Тот, Который Я есмь» (Исх. 3:14).

Древнееврейский глагол *hajah* («хайа» – «быть») употреблён в форме, которая совмещает два семантических аспекта: во-первых, семантику бытия как такового и во-вторых, семантику бытия как присутствия – модуса существования по отношению к кому-либо или чему-либо в данном локусе пространства. Последнее значение предельно важно. В русском языке глагол «быть» может иметь указанный оттенок значения. Русский глагол выступает, с одной сторо-

⁹ См.: Селезнёв М. Г. Масоретский текст // Православная энциклопедия Т. 44. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2017. С. 283–298 [14].

¹⁰ «Этимология самого священного имени יהוה (“Яхве”), с которым Бог открывается Моисею, представляет большие затруднения для толкователей и переводчиков», – отмечает в фундаментальном труде название епископ (ныне митрополит) Иларион (Алфеев) [15, т. 1, с.21].

¹¹ Огласовка тетраграмматона YHWH (יהוה) в последовательности гласных в слове-заместителе Адонай (אֲדֹנָי) привела к известному и справедливо оспариваемому варианту имени Иегова, т.е. согласные *Yod, He, Waw, He* получили огласовку «Э»[d]«О»[h]«А», и так возникло сочетание YENOWAN, трансформировавшееся в латинице в JENOWAN (произошла замена Y на J). Этот ошибочный вариант произношения встречается в Библии Короля Иакова, датируемой концом XVII века (см., напр.: Ковсан М. Имя в Танахе: религиозно-философский смысл и литературное значение. Иерусалим, 1996. 204 с. [16]; Феофан (Быстров) архим. Тетраграмма, или ветхозаветное Божественное имя יהוה. СПб., 1905. VII, 258, 1 с [17]).

ны, в качестве обычной грамматической связки, которую часто опускают. С другой – означает присутствие, наличие чего-либо или кого-либо.

Если не соблюдать грамматической точности и сделать буквальный перевод, то ответ Бога можно представить так: «Я есть Тот, Который Я присутствую». Необходимо отметить, что факт присутствия предстаёт не в описательных, внешних категориях, а в экзистенциальном смысле – оно осмысливается только в опыте покорности Богу. Поэтому ответ предполагает и осознанный выбор, совершаемый здесь и сейчас, но устремлённый в будущее. Необходимо опытно создавать, воссоздавать и поддерживать тот религиозный контекст, в котором существует и будет существовать имя Бога. Для этого следует сделать решительный поворот – религиозное обращение в сторону Единого Бога, имя которого уже содержит призыв к такому выбору. В этом заключена динамика ответа и динамика предстоящего Исхода. Если соблюсти смысловую точность, то перевод можно представить и таким: «Я есть Тот, Который Я буду (присутствовать)».

Имя, открытое Моисею, уникально в сравнении со всеми другими божественными именами, являющимися лишь эквивалентными обозначениями тех или иных признаков или качеств Бога. С точки зрения законов грамматики имя не может быть личным глаголом. Именная конструкция Откровения имплицитно содержит такую возможность; более того, имя Бога способно менять своё грамматическое лицо. Бог, произнося Своё имя, утверждает Своё бытие и присутствие: Я есть, Я присутствую, Я буду присутствовать. В том случае, если Бога именует постороннее лицо – Моисей или еврейский народ, – имя изменяет свою личную форму и принимает 3-е лицо. В результате появляется другое сочетание четырёх еврейских согласных (в огласовке читаемых как ehje) – так называемый священный тетраграмматон.

Семантический ряд возможных переводов имени включает: «Он есть», «Он присутствует», «Он будет присутствовать», – и в смысловом отношении является обетованием Божьего Присутствия среди избранного народа. Таким образом, священный тетраграмматон в еврейской Библии (МТ) означает Бога, открывшегося в Своём имени Моисею и через него – народу, как «Бог Присутствующий». Последующая история еврейского народа становилась жизнью в познании смысла имени Бога Откровения при Неопалимой купине.

Призывающие имя Бога всегда переживают личную встречу с Присутствующим в Откровении имени Живым Богом. В дальнейшей истории Имя приобретает ещё большую сакраментальность, сопровождаемую запретом на произнесение. А при богослужебном чтении, как уже было отмечено выше, его заменяют эквивалентным словом Адонаи (древнеевр. אֲדֹנָי – «Господь мой»).

Замену Божественного имени другими именами-эквивалентами известный российский учёный-библеист Г.С. Саблуков относил к послевавилонской эпохе (освобождение из Вавилонского плена датируется в современной литера-

туре 538–539 гг. до Рождества Христова)¹². Глубокий знаток библейского текста отмечал, однако, что в некоторых пророческих книгах, написанных и после Вавилонского плена, имя Бога по-прежнему продолжает встречаться (например, в книгах пророков Аггея, Захарии, Малахии, Ездры, Неемии). Как свидетельствует текст Вавилонского Талмуда, более чем через столетие после эпохи пророка Неемии, при первосвященнике Симоне I Праведном (девятый первосвященник после Вавилонского плена), евреи окончательно перестали употреблять Великое Имя Божие¹³.

В греческом переводе семидесяти (Септуагинте), созданном в III–I вв. до Рождества Христова, имя Бога заменяется греческим словом ὁ Κύριος («Господь»). В переводе текста Священного Писания на арамейский язык (таргум) имя Бога обозначается всего двумя буквами¹⁴.

Масоретская редакция текста (начиная с IV до VI в.) по-прежнему оперировала именным произношением Адонаи, т.е. Господь. (И современные евреи не произносят имени Бога, но заменяют его при чтении Писания эквивалентом Адонаи («Господь мой».) Как указывает авторитетный учёный-текстолог Э. Тов относительно масоретской текстуальной традиции, нужно принимать во внимание, что «...нельзя априори утверждать, что масоретский текст воспроизводит оригинальный текст библейских книг лучше, чем другие тексты. С одной стороны, масоретский текст – лишь один из свидетелей библейского текста. В задачу текстолога входит сопоставление его со свидетельствами, относящимися к другим этапам и формам рукописной традиции. С другой стороны, именно Масоретский извод (а не более ранние формы текста!) оказывается в центре внимания при решении вопроса об оригинальной форме текста» [19, с. 10].

В христианских текстах – в апостольских посланиях и в Евангелиях – при упоминании слов ветхозаветных пророков об имени Бога используется принятое в Септуагинте именование Бога словом ὁ Κύριος – «Господь». Интересно, что во многих ранних христианских церквях – в Иерусалиме, Антиохии, в Персии, Аравии – достаточно длительное время сохранялся иудейский запрет на произнесение Имени, открытого Богом Моисею. Таким образом, в переводах Священного Писания на языки народов, вошедших в новозаветную Церковь в первые века христианства, мы не сможем найти звуков Божественного имени. Да и само Имя было включено в герменевтическую орбиту с того времени, отмечает в труде «Философия Имени» С. Н. Булгаков, как изучение богословия стали соединять с изучением еврейского текста Библии¹⁵.

Ряд современных переводов Библии на западноевропейские языки в интересующем нас фрагменте (Исх. 3:14) представляют буквальное соответствие

¹² См.: Саблуков Г.С. Сличение магометанского учения об Именах Божиих с христианским о Нем учением. Казань, 1872. С. 144 [18].

¹³ Там же. С. 144

¹⁴ Там же. С. 145

¹⁵ См.: Булгаков С.Н., протоиерей. Философия Имени. СПб.: Наука, 1999. С. 428 [20].

еврейскому тексту и в формально-грамматическом, и в смысловом аспектах. В тех случаях, когда имя Бога произносит Сам Бог, т.е. в форме первого лица, оно выделяется прописью: «I AM WHO I AM. This 'he added' is what you must say to the sons of Israel: I AM has sent me to you» (английский вариант Иерусалимской Библии (JB), выпущенный в 1 т. под ред. А. Джонса (1966 г. и последующие издания¹⁶); «JE SUIS QUI JE SERAI. Il dit: Tu parleras ainsi aux fils d'Israel: JE SUIS m'a envoyé vers vous»¹⁷).

В современных переводах этого фрагмента (Исх. 3:14) на русский язык, например в Библии Российского Библейского Общества (2015)¹⁸ или в Библии М.П. Кулакова (2009),¹⁹ передан тот же буквализм (в последнем варианте в большей степени сохраняется смысл высказывания): «Я есть, кто я есть» (РБО); «И сказал: так скажи сынам Израилевым: Я ЕСМЬ послал меня к вам» (М.П. Кулаков).

В современной библеистике, как и в некоторых современных западных переводах, в качестве имени Бога принято написание священного тетраграмматона в латинской транскрипции – YHWH.

Однако в церковнославянском и русском переводах Библии, как уже указывалось, имя Бога переведено с определённой формально-содержательной спецификой. Во-первых, если речь идёт о стихе книги Исход (3:14), то в русской Библии перевод имени Бога не вполне соответствует древнееврейскому тексту в формально-смысловом отношении. Во-вторых, в церковнославянском и русском переводах в тех местах, где в еврейской Библии (МТ) стоит священный тетраграмматон, означающий имя Бога, используется совершенно другое по смыслу слово – Господь. (В Ветхом Завете таких случаев немногим меньше 7000.) Основная причина указанной формально-содержательной специфики заключается в том, что русский перевод данного фрагмента Библии сделан не с еврейского, а с греческого текста Библии (Септуагинты).

Греческий перевод (LXX) текста Исх. 3: 14 таков: ἐγὼ εἰμί ὁ ὢν (подлежащее – связка – именная часть сказуемого в форме причастия от глагола «быть»). В церковнославянской и русской Библиях этот фрагмент переведён достаточно точно: «Аз есмь Сый» и «Я есмь Сущий». В таком переводе, по сравнению с еврейским текстом, появляется и новый смысловой контекст. Если в еврейском тексте имя Бога имеет предельно конкретное и жизненно важное обетование Присутствия здесь и сейчас, то в переводе Септуагинты имя Бога приобщается к миру греческой мудрости посредством имеющего философское

¹⁶ См.: The Jerusalem Bible. Garden City, N.Y.-London: Doubleday; Darton, Longman & Todd, 1966 [21].

¹⁷ См.: Traduction oecuménique de la Bible. Paris: Éditions du Cerf, 1988. 1864 p. [22].

¹⁸ Библия. Современный русский перевод: пер. с древнеевр., араб. и древнегреч. Изд. 2-е перераб. и доп. М.: Российское Библейское общество, 2015. 1408 с. [23].

¹⁹ Перевод известного российского протестантского библеиста М.П. Кулакова: Пятикнижие Моисеево в современном русском переводе / пер. и прим. под ред. М. П. Кулакова. Заокский: Источник жизни, 2009. 501 с. [24].

основание сочетания ὁ ὢν («Сущий»), означающего вечное и абсолютное бытие Божие.

С.С. Аверинцев описывал эту коллизию в плане культурно-языковой несоединимости и противоречивости: «Абсолют философской религии Платона называется “существенно-Сущее” (το ὄντως ὄν); абсолют библейской веры называется “Живой Бог”. Переводчики, создавшие так называемую Септуагинту, на радость всем философствующим теологам средневековья передали знаменитое самоописание библейского бога (Исход 3:14) в терминах греческого онтологизма (ἐγὼ εἰμί ὁ ὢν) («Азь есмь Сущий»). Но древнееврейский глагол (hjh) означает не “быть”, но “действенно присутствовать”; он характеризует не сущность, а существование... И здесь дело идёт о жизни, а не о бытии, о реальности, а не о сущности» [1, с. 59]. Однако сама научная задача цитируемой здесь известной работы С.С. Аверинцева заключалась в сравнительном рассмотрении двух культур в контексте их сближения и определения сходств и различий.

Существует и другой комментарий, поясняющий смысловую диффузию двух лингвосемантических планов уже с сугубо «переводческой» позиции: «В переводе LXX имеет место взаимодействие греческой и еврейской мысли. С одной стороны, греческие слова восприняли новое значение под влиянием тех еврейских слов, переводом которых они являлись. <...> С другой стороны, тексты Ветхого Завета были приобщены к греческим идеям, которые не были родными для Ветхого Завета. Ярчайшим примером этого является Исх. 3:14»²⁰.

Таким образом, в Септуагинте, в частности, в переводе библейского имени Бога происходит объединение двух различных лингвосемантических планов, принадлежащих принципиально разным типам культур: 1) ближневосточного (семитического) плана – с лингвистически характерной для семитского мироощущения семантикой присутствия Божества; 2) греческого лингвосемантического плана и культурно-языкового типа – с лингвистически свойственным ему опытом отвлечённо-философского мышления и абстрагирования в идее Абсолюта. Подчеркнём, что речь у нас идёт не о разъединении и дистанцировании, как часто представляется в исследованиях по данной проблеме, а именно о синтезе. Соединение двух этих лингвосемантических планов, безусловно, отражает единую истину.

Так лингвистически рождается основная антиномия будущей христианской теологии: трансцендентность Абсолюта (греческое умозрение) и Его Присутствие (семитское мироощущение), т.е. апофатика и катафатика Боговоплощения. Бог есть трансцендентное Существо. Однако, оставаясь вечным, непознаваемым, самодостаточным в Своём бытии источником жизни, Он открывает

²⁰ См.: Barret C.K. The New Testament Background: Selected Documents. London, 1956. P. 209 [25]. Цит. по: Сорокин А., протоиерей. Введение в Священное Писание Ветхого Завета. Курс лекций. СПб.: Институт богословия и философии, 2002. С. 51 [26].

Себя, приходит к тому, кого Сам избрал и с кем заключил Завет – чтобы всегда присутствовать²¹.

Антиномичность оригинального текста и перевода дала повод к спору о том, как это Имя перевести точнее: находить такую лексическую единицу, в которой содержится изначальный экзистенциальный смысл Присутствия, или подчеркивать в переведённом на другие языки Имени философское звучание текста Септуагинты.

Во всех других текстах Ветхого Завета, за исключением фрагмента Исх. 3:14, там, где в еврейской Библии используется священный тетраграмматон, прямо соответствующий по смыслу Исх. 3: 14 («Я есмь – Он есть»), перевод Септуагинты вместо ожидаемого $\acute{\omicron}\ \acute{\omega}\nu$ (церковнослав. «сущий») ставит слово $\acute{\omicron}\ \text{Κύριος}$, имеющее значение «Господин», «Владыка», «Господь». Очевидно, что это не перевод, а эквивалентная замена, культурное значение которой объясняется исключительно исторически.

Историческое время создания перевода Септуагинты (III–I вв. до Р.Х.) – это эпоха строжайшего запрета на произнесение имени Бога. Таким образом, церковнославянский и русский текст Библии дают вполне точный перевод греческого слова $\acute{\omicron}\ \text{Κύριος}$ – «Господь», но следует помнить о том, что это перевод не оригинального еврейского текста, а греческой замены. Во всех фрагментах, где в русской Библии в Ветхом Завете встречается слово *Господь*, в масоретском тексте почти во всех случаях использован священный тетраграмматон, Имя Божие. Слову «Бог» в греческой Библии соответствует слово $\acute{\omicron}\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$, а в еврейской – Elohim. В латинском тексте Библии слову «Господь» соответствует Dominus, в новоевропейских языках – Lord, Seigneur, Herr, а имени Бог соответствуют Deus, God, Dieu, Gott.

Наконец, подчеркнём ещё один важный момент. Сакральный характер имени Божества, присущий ветхозаветной религии, предполагал не только священническое сохранение его в потаённости, но и служение Богу в Его Имени. Иеросхимонах Антоний (Булатович)²² (1870–1919 г.), один из идеологов русского имяславия, подчёркивал именно богослужебный характер Имени, открытого Моисею: «Памятование означает призывание; Господь Бог повелел с того времени употреблять в богослужении сие вновь открываемое Им Имя “Иегова”, которое в славянском и русском переводе переведено “Сый”, “Су-

²¹ Только во время Исхода евреев из Египта Бог открывает Своё Имя «Сущий»: именно с этого момента начинается Его особое участие в судьбе богоизбранного народа. Безусловно, в Синайском Откровении (Исх. 19:20), а также в предшествующих и последующих теофаниях особый характер Присутствия Божия многократно подтверждается (Бог присутствует в скинии, затем – в ветхозаветном храме и т.п.).

²² См.: Сенина Т.А. Имя Божие и икона в творениях иеросхимонаха Антония (Булатовича) // Acta eruditiorum. Вып. 6. 2009. С. 87–91 [27]; Сенина Т.А. Место иеросхимонаха Антония (Булатовича) в русской религиозной философии XX столетия // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. 2010. № 1. Т. 2: Философия. С. 33–41 [28]; Сенина Т.А. Философско-антропологические воззрения А.К. Булатовича в контексте византийской культуры: дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2011. 177 с. [29].

щий” “Господь”» [30, с. 124]. Богослужебный характер тетраграмматона – важнейший ономотологический принцип его внутреннего устройства, ставший истоком церковных таинств и основанием Божественной Литургии.

Архиепископ Феофан (Быстров), много сделавший для всестороннего изучения происхождения и истории переводов священного тетраграмматона, при допущенных неточностях в трактовках, обусловленных состоянием развития библейской текстологии рубежа XIX–XX вв., указал актуальный аспект рассматриваемой проблемы. В своём филологически ориентированном труде «Тетраграмма, или ветхозаветное Божественное имя יהוה»²³ о. Феофан характеризовал герменевтику Яхве в категориях «относительности» и «субстанциональности».

Относительное понимание заключается в характеристике Божества четырёхбуквенного имени Яхве «...не со стороны своей сущности, а со стороны отношения к человеку»²⁴. В таком понимании подразумевается, что имя Яхве указывает (вполне конкретно, а не абстрактно) на грядущего Мессию, на Бога как «Осуществителя домостроительных планов», «Бога исторического домостроительства». В дополнение и развитие этой идеи имени Яхве о. Феофан отмечает и известную ему теорию, согласно которой имя Яхве связано по значению с именем *ἐμμανουὴλ* (Эммануэль) «с нами Бог». «Субстанциональное» понимание выражается в умозрительном абстрагировании идеи Божества, выраженной в греческом переводе (точнее – замене) имени Бога.

Ни то, ни другое понимание до конца не устраивают исследователя: первое – в силу недостаточно выраженной идеальной Сущности Божества, второе – по причине чрезмерной абстрактности и оторванности от жизненных основ библейского Откровения. О. Феофан склоняется всё же к субстанциональному пониманию, правда, осуществляет необходимую смысловую коррекцию: «вообще относительное понимание тетраграммы не может быть принято; остаётся поэтому возвратиться к исконному пониманию субстанциональному» [17, с. 59]. Эта необходимая коррекция состоит в том, чтобы акцентировать антиномическое единство двух планов. Автор-библеист находит замечательную поддержку этой мысли у современных ему русских религиозных философов – у В.С. Соловьёва и С. Н. Трубецкого.

Первый подчёркивал в труде «Критика отвлечённых начал» (1877–1880 гг.), что «...истина заключается прежде всего в том, что она *есть*, т.е. что она не может быть сведена ни к факту нашего ощущения, ни к акту нашего мышления, что она есть независимо от того, ощущаем ли мы её, мыслим ли её, или нет. Познание вообще есть относительное бытие субъекта и предмета или взаимоотношение обоих; смотря по тому, какой из двух терминов преобладает, это отношение (познание) является в форме ощущения, или же в форме поня-

²³ Феофан (Быстров) архим. Тетраграмма, или ветхозаветное Божественное имя יהוה. СПб., 1905. VII, 258, I с.

²⁴ Там же. С. 52.

тия. Но отношение предполагает относящихся, и безусловная истина определяется прежде всего не как отношение или бытие, а как то, что *есть* в отношении, или как *сущее*» [31, с. 280]. С опорой на этот развёрнутый тезис В.С. Соловьёва о. Феофан указывает, что «...истинное значение тетраграммы будет то, что абсолютное в ней определяется не как бытие абстрактно-метафизическое, и не как простое отношение, а как субъект, проявляющийся в отношении, т.е. как Бог Сущий» [17, с. 61].

Автор исследования ссылается в этом вопросе и на работу С.Н. Трубецкого «Учение о Логосе в его истории» (1900 г.), цитируя её: «Но ветхозаветная мысль не предаётся умозрениям и довольствуется непосредственной верой, для которой все сомнения и проблемы разрешаются испытываемой, переживаемой реальностью откровения как действительного факта опыта. В живом сознании безмерного величия Божества и совершенной зависимости от Него дана Его абсолютность, личность. В этом непосредственном сознании и следует искать основания для последующих, позднейших понятий о внутренней жизни Божества и Его конкретном единстве» [32, с.237-238].

Таким образом, о. Феофан (Быстров) филологически толкует тетраграмматон как лингвосемантическое единство идеи абсолютного и совершенного божественного бытия, имеющего характер Личности, явленной Своим Присутствием, в котором заключены телеология и эсхатология одновременно. Это в большей степени, настаивает о. Феофан (Быстров), лингвистическое прочтение и объяснение Имени, открытого Моисею на Синае: «...бытие Божие есть жизнь истинная, чистая, полная и совершенная, какой только и свойственно в самом точном смысле наименование жизни» [17, с. 63]. Продолжая свою лингвистическую герменевтику, о. Феофан (Быстров) отмечает, что Бог выступает «...не просто как Сущий, имеющий в Себе полноту истинной жизни, но и как дарующий участие в этой жизни человеку, или как Жизнеподатель» [17, с. 65]. Современный комментатор труда архиепископа Феофана (Быстрова) Д.Г. Добыкин справедливо отмечает, что талантливый автор-библеист на основании этой гипотезы приходит к мысли о том, что в Ветхом Завете Бог-Яхве выступает не только как милующий, но и как карающий, наказывающий Бог: «В деле спасения человека необходимы были как милостивые, так и грозные меры, что и было выражено в двух богоявлениях на Хориве (Синае) – Моисею (Исх. 34: 5–7) и Илие (3 Цар. 19: 11–12)» [33, с. 24]. С указанным контекстом связано, по мнению о. Феофана, объяснение и того факта, что Бог открывается как «Сущий» только во время Исхода древних евреев из Египта: именно с этого момента начинается Его особое участие в судьбе богоизбранного народа.

В библейском повествовании об Откровении Моисею у Неопалимой купины присутствует совсем не образно-метафорическое описание некоего мифического события времён ветхозаветной древности, как это часто представляет научно-популярная литература по библейской мифологии. Здесь имеет место лингвистическая манифестация божественного именованья, закреплённого в ветхозаветном тексте в форме тетраграмматона, который становится храни-

мым достоянием в масоретской традиции и транслируемым в греческом переводе Септуагинты богословием Сказуемого Имени. Сравнительно-лингвистический анализ данных именных моделей в Септуагинте и масоретском тексте позволяет сделать вывод о том, что ономотологическая конструкция тетраграмматона в имплицитном виде включает парадоксальное совпадение субъекта речи и акта высказывания и являет собой феноменальный лингвистический случай, в котором исключена характерная для такого совпадения профаническая языковая тавтология: «И сказал: так скажи сынам Израилевым: Я ЕСМЬ послал меня к вам» (Исх. 3: 14).

Имя-Высказывание – *Сказуемое Бога* – является опровержением структурной связи по линии означающее – означаемое. Имя Бога отсылает нас к Самому Себе, к собственному бытию. (И это обстоятельство было хорошо известно русским религиозным мыслителям и богословам, поддержавшим учение имяславцев.) Действительно, фраза в Откровении «Я есть то, что Я есть / Я есть тот, Который Я есть» является указанием исключительно на бытийное присутствие, которое не нуждается в дополнительных референциях. По сути, в этом номинативном высказывании-самоназывании Бог выступает как учредитель речи, поскольку только здесь и может находиться точка сборки любого типа субъективности.

Список литературы

1. Аверинцев С.С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (противостояние и встреча двух творческих принципов) // Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 13–75.
2. Шукуров Д.Л. Имя Бога в культурологическом, историко-литургическом и психоаналитическом дискурсе // Соловьёвские исследования. 2013. Вып. 3. С. 149–160.
3. Шукуров Д.Л. Проблема номинации Бога в библейских и литургических текстах (основные аспекты исследования) // Известия высших учебных заведений. Сер. Гуманитарные науки. Т. 7. (2016). Вып. 4. С. 303–307.
4. Шукуров Д.Л. Русские философы – об Имени Бога // Известия высших учебных заведений. Сер. Гуманитарные науки. Т. 8. (2017). Вып. 2. С. 160–164.
5. Соболевский С.И. Котвић // Богословская энциклопедия. Т. IX. СПб., 1908. С. 644.
6. Брюгеман У. Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. 570 с.
7. Вайнгрин Дж. Введение в текстологию Ветхого Завета. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. 117 с.
8. Мецгер Брюс М. Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение: пер. с англ. 3-е изд. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001. 331 с.
9. Мецгер Брюс М. Текстология Нового Завета: Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала: пер. с англ. 3-е изд. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1996. 325 с.
10. Ролофф Ю. Введение в Новый Завет: пер. с нем. 2-е изд. М.: Изд-во ББИ, 2016. 227 с.
11. Десницкий А.С. Современный библейский перевод: теория и методология. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 432 с.
12. Тантлевский И.Р. Введение в Пятикнижие. М.: Изд-во РГГУ; Jewish Theological Seminary of America (New York); YIVO Institute for Jewish Research (New York); 2000. 480 с.

13. Аверинцев С.С. Книга Иова: перевод и примечания // Мир Библии. М., 1993. № 1. С. 37–64.
14. Селезнёв М.Г. Масоретский текст // Православная энциклопедия. Т. 44. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2017. С. 283–298.
15. Иларион (Алфеев), епископ Керченский. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. В 2 т. СПб.: Алетея, 2002. 1231 с.
16. Ковсан М. Имя в Танахе: религиозно-философский смысл и литературное значение. Иерусалим, 1996. 204 с.
17. Феофан (Быстров) архим. Тетраграмма, или ветхозаветное Божественное имя יהוה. СПб., 1905. VII, 258, I с.
18. Саблуков Г.С. Сличение магометанского учения об Именах Божиих с христианским о Нем учением. Казань, 1872. 200 с.
19. Тов Э. Текстология Ветхого Завета. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2003. 424 с.
20. Булгаков С.Н., протоиерей. Философия Имени. СПб.: Наука, 1999. 445 с.
21. The Jerusalem Bible. Garden City. N.Y.; London: Doubleday; Darton, Longman & Todd, 1966.
22. Traduction oecuménique de la Bible. Paris: Éditions du Cerf, 1988. 1864 p.
23. Библия. Современный русский перевод: пер. с древнеевр., араб. и древнегреч. Изд. 2-е перераб. и доп. М.: Российское Библейское общество, 2015. 1408 с.
24. Пятикнижие Моисеево в современном русском переводе / пер. и прим. под ред. М.П. Кулакова. Заокский: Источник жизни, 2009. 501 с.
25. Varret C.K. The New Testament Background: Selected Documents. London, 1956.
26. Сорокин А., протоиерей. Введение в Священное Писание Ветхого Завета. Курс лекций. СПб.: Институт богословия и философии, 2002. 362 с.
27. Сенина Т.А. Имя Божие и икона в творениях иеросхимонаха Антония (Булатовича) // Acta eruditiorum. 2009. Вып. 6. С. 87–91.
28. Сенина Т.А. Место иеросхимонаха Антония (Булатовича) в русской религиозной философии XX столетия // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. 2010. № 1. Т. 2: Философия. С. 33–41.
29. Сенина Т.А. Философско-антропологические воззрения А.К. Булатовича в контексте византийской культуры: дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2011. 177 с.
30. Антоний (Булатович), иеросхимонах. Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус // Имяславие. Антология. М.: Изд-во «Факториал Пресс», 2002. С. 9–160.
31. Соловьёв В.С. Собр. соч. в 9 т. Т. II. СПб.: Издание товарищества «Общественная польза», 1901. С. 5–374.
32. Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. М.: Тип. Г. Лиснера и А. Гешеля, 1900. Т. 1. 465 с.
33. Добыкин Д.Г. Архиепископ Феофан (Быстров) и его исследования Имени Божиего // Таврические духовные чтения: материалы междунар. науч.-практ. конф., посвященной 140-летию создания Таврической духовной семинарии. Т. 2. Симферополь: Изд-во Симферопольской и Крымской епархии УПЦ, 2013. С. 18–33.

References

1. Averintsev, S.S. Grecheskaya «literatura» i blizhnevostochnaya «slovesnost» (protivostoyanie i vstrecha dvukh tvorcheskikh printsipov) [Greek «literature» and Middle East «literature» (opposition and similarity of two creative principles)], in *Ritorika i istoki evropeyskoy literaturnoy traditsii* [Rhetoric and origins of the European literary tradition]. Moscow: Shkola «Yazyki russkoy kul'tury», 1996, pp. 13–75.

2. Shukurov, D.L. *Imya Boga v kul'turologicheskom, istoriko-liturgicheskom i psikhoanaliticheskom diskurse* [The name of God in the culturological, liturgical and psychoanalytic discourse], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2013, issue 3, pp. 149–160.

3. Shukurov, D.L. *Problema nominatsii Boga v bibleyskikh i liturgicheskikh tekstakh (osnovnye aspekty issledovaniya)* [The problem of the nomination of God in biblical and liturgical texts (the main aspects of the study)], in *Izvestiya vysshikh uchebnykh zavedeniy. Seriya «Gumanitarnye nauki»*, 2016, vol. 7, issue 4, pp. 303–307.

4. Shukurov, D.L. *Russkie filosofy – ob Imeni Boga* [Russian philosophers – about the name of God], in *Izvestiya vysshikh uchebnykh zavedeniy. Seriya «Gumanitarnye nauki»*, 2017, vol. 8, issue 2, pp. 160–164.

5. Sobolevsky, S.I. *Κουφή* [Κουφή], in *Bogoslovskaya entsiklopediya*, 1908, vol. IX, stb. 644.

6. Bryuggeman, U. *Vvedenie v Vetkhyy Zavet. Kanon i khristianskoe voobrazhenie* [Introduction to the Old Testament. Canon and Christian imagination]. Moscow: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andrey, 2009. 570 p.

7. Weingreen J. *Vvedenie v tekstologiyu Vekhogo Zaveta* [Introduction to the textual criticism of the Old Testament]. Moscow: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andrey, 2002. 117 p.

8. Metzger, Bruce M. *Kanon Novogo Zaveta. Vozniknoveniye, razvitiye, znacheniy* [The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance]. Moscow: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andrey, 2001. 331 p.

9. Metzger, Bruce M. *Tekstologiya Novogo Zaveta: Rukopisnaya traditsiya, vozniknovenie iskazheniy i rekonstruktsiya originala* [Textual criticism of the New Testament: Manuscript tradition, occurrence of distortion and reconstruction of the original]. Moscow: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andrey, 1996. 325 p.

10. Roloff, Yu. *Vvedenie v Novyy Zavet* [Introduction to the New Testament]. Moscow: Izdatel'stvo BBI, 2016. 227 p.

11. Desnitsky, A.S. *Sovremennyy bibleyskiy perevod: teoriya i metodologiya* [Modern biblical translation: theory and methodology]. Moscow: Izdatel'stvo PSTGU, 2015. 432 p.

12. Tantlevsky, I.R. *Vvedenie v Pyatiknizhie* [Introduction to the Pentateuch]. Moscow: Izdatel'stvo RGGU, Jewish Theological Seminary of America (New York), YIVO Institute for Jewish Research (New York), 2000. 480 p.

13. Averintsev, S.S. *Kommentarii k perevodu Knigi Iova* [Commentaries to the translation of the Book of Job], in *Mir Biblii* [The World of the Bible]. Moscow, 1993, no. 1, p. 63.

14. Seleznev, M.G. *Masoretskiy tekst* [Masoret text], in *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox encyclopedia]. Moscow: Tserkovno-nauchnyy tsentr «Pravoslavnaya entsiklopediya», 2017, vol. 44, pp. 283–298.

15. Ilarion (Alfeev), episkop Kerchenskiy. *Svyashchennaya tayna Tserkvi: Vvedenie v istoriyu i problematiku imyaslavskikh sporov. V 2 t.* [Holy mystery of the Church: an introduction to the history and issues of name worship disputes. In 2 vol.]. Saint Petersburg: Aleteya, 2002. 1231 p.

16. Kovsan, M. *Imya v Tanakhe: religiozno-filosofskiy smysl i literaturnoe znachenie* [The name in the Tanakh, religious and philosophical meaning and literary value]. Ierusalim, 1996. 204 p.

17. Theofan (Bystrov), archim. *Tetragramma, ili vetkhozavetnoe Bozhestvennoe imya יהוה* [Tetragram, or the Old Testament Divine Name יהוה]. Saint Petersburg, 1905. VII, 258, I s.

18. Sablukov, G.S. *Slichenie magometanskogo ucheniya ob Imenakh Bozhiihkh s khristianskim o Nem ucheniem* [Comparison of the Mohammedan doctrine of the Names of God with the Christian one]. Kazan, 1872. 200 p.

19. Tov, E. *Tekstologiya Vekhogo Zaveta* [Textual Criticism of the Old Testament]. Moscow: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andrey, 2003. 424 p.

20. Bulgakov, S.N., archpriest. *Filosofiya Imeni* [The Philosophy of Name]. Saint Petersburg: Nauka, 1999. 445 p.

21. *The Jerusalem Bible*. Garden City, N.Y.; London: Doubleday; Darton, Longman & Todd, 1966.

22. *Traduction oecuménique de la Bible*. Paris: Éditions du Cerf, 1988. 1864 p.

23. *Bibliya. Sovremennyy russkiy perevod* [The Bible. Modern Russian translation]. Moscow: Rossiyskoe Bibleyskoe obshchestvo, 2015. 1408 p.
24. *Pyatknizhie Moiseevo v sovremennom russkom perevode* [The Pentateuch in a modern Russian translation]. Zaokskiy: Istochnik zhizni, 2009. 501 p.
25. Barret, C.K. *The New Testament Background: Selected Documents*. London, 1956.
26. Sorokin, A., archpriest. *Vvedenie v Svyashchennoe Pisanie Vetkhogo Zaveta. Kurs lektsiy* [Introduction to the Old Testament Scriptures. A Course of Lectures]. Saint-Petersburg, 2002. 362 p.
27. Senina, T.A. *Imya Bozhie i ikona v tvoreniiakh ieroskhimonakha Antoniia (Bulatovicha)* [God's name and icon in the creations of hieroschemamonk Antony (Bulatovich)], in *Acta eruditorum*, 2009, issue 6, pp. 87–91.
28. Senina, T.A. *Mesto ieroskhimonakha Antoniia (Bulatovicha) v russkoy religioznoy filosofii XX stoletiya* [The place of hieroschemamonk Antony (Bulatovich) in the Russian religious philosophy of XX century], in *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A.S. Pushkina*, 2010, no. 1, vol. 2: *Filosofiya*, pp. 33–41.
29. Senina, T.A. *Filosofsko-antropologicheskie vozzreniya A.K. Bulatovicha v kontekste vizantiyskoy kul'tury*. Diss. kand. filos. nauk [Philosophical and anthropological views of A.K. Bulatovich in the context of Byzantine culture. Cand. philos. sci. diss.]. Saint-Petersburg, 2011. 177 p.
30. Antony (Bulatovich), hieroschemamonk. *Apologiya very vo Imya Bozhie i vo Imya Iisus* [Apologia of Faith in the Name of God and in the Name of Jesus], in *Imyaslavie. Antologiya* [Imyaslaviye. Anthology]. Moscow: Izdatel'stvo «Faktorial Press», 2002, pp. 9–160.
31. Solovyov, V.S. *Sobranie sochineniy v 9 t., t. II* [Collected works in 9 vol., vol. 2]. Saint Petersburg: Izdanie tovarishchestva «Obshchestvennaya pol'za», 1901, pp. 5–374.
32. Trubetskoy, S.N. *Uchenie o Logose v ego istorii* [The doctrine of the Logos in its history]. Moscow: Tip. G. Lissnera i A. Geshelya, 1900, vol. 1. 465 p.
33. Dobykin, D.G. *Archiepiskop Feofan (Bystrov) i ego issledovaniya Imeni Bozhiago* [Archbishop Theophan (Bystrov) and his Study of the Name of God], in *Materialy mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii, posvyashchennoy 140-letiyu sozdaniya Tavricheskoy dukhovnoy seminarii «Tavricheskie dukhovnye chteniya»* [Tauride spiritual readings: proceedings of the international scientific and practical conference dedicated to the 140th anniversary of the Tauride theological Seminary]. Simferopol': Izdatel'stvo Simferopol'skoy i Krymskoy eparkhii UPTs, 2013, vol. 2, pp. 18–33.

УДК 82-1(44)
ББК 83.3(4Фра)5

ОБРАЗЫ И МОТИВЫ ПРЕОБРАЖЕНИЯ РЕАЛЬНОСТИ В ТВОРЧЕСТВЕ ШАРЛЯ БОДЛЕРА («СТИХОТВОРЕНИЯ В ПРОЗЕ» И «ЦВЕТЫ ЗЛА»)

Т.М. МАКСИМОВА

Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина
ул. Рабфаковская, д. 34, г. Иваново, 153003, Российская Федерация
E-mail: tmmaxima@yandex.ru

Рассматриваются основные образы преобразования реальности в творчестве Шарля Бодлера на примере поэтического сборника «Цветы зла» (1857 г.) и «Стихотворений в прозе: Парижский сплин» (1869 г.). Анализируются теоретические и литературно-критические работы французских авторов: Т. Готье, С. Бернар, А. Леметра, Ж. Крепе, Л. Остена, и отечественных исследователей: Н.И. Балашова, М.Л. Гаспарова, Г.К. Косикова, М.Л. Нольмана. Проводится сравнительно-сопоставительный анализ образов и мотивов, представленных в «Стихотворениях в прозе» и «Цветках зла». Анализируются образы поэта (лирического героя), времени, женщины. Обозначен один из главных образов творчества Бодлера – образ лирического героя, который играет важную роль в композиционном построении «Стихотворений в прозе», отражает точки зрения поэта. Выявляются мотивы Памяти, Путешествия, Красоты, получающие авторскую интерпретацию в соответствии с эстетическими принципами поэта. Рассматривается мотив соотношения мечты и реальности. Подчеркивается, что образы действительности (времени, женщины) в рассматриваемых произведениях обретают характер метафор. Сложная система образов «Стихотворений в прозе» и «Цветов зла» рассматривается как способ преобразования реальности. Обосновывается утверждение о том, что Бодлер видел в воображении великое значение для творчества поэта. Делается вывод о том, что творческое воображение Бодлера преобразует реальность в соответствии с его эстетическими принципами.

Ключевые слова: французская литература, стихотворения в прозе, лирический герой, преобразование реальности, эстетическая концепция, метафорический образ времени, образ женщины, мотив путешествия, мотив красоты, мотив памяти, творческое воображение.

THE MAIN IMAGES AND MOTIVES OF REALITY TRANSFORMATION IN CHARLES BAUDELAIRE'S «PETITS POEMES EN PROSE: LE SPLEEN DE PARIS» AND «LES FLEURS DU MAL»

T.M. MAKSIMOVA

Ivanovo State Power Engineering University
34, Rabfakovskaya St, Ivanovo, 153003, Russian Federation
E-mail: tmmaxima@yandex.ru

The paper considers the main images and motives of reality transformation in Charles Baudelaire's «Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris» (1869) and «Les Fleurs du mal» (1857). It analyses the theoretical works and literary criticism of the following French authors: T. Gautier, S. Bernard, H. Lemaître, J. Crépet, L. Austin, and of Russian scientists N.I. Balachov, M.L. Gasparov, G.K. Kosikov, M.L. Nolman. It presents a comparative analysis of the main images and motives of

«Petits poèmes en prose» and «Les Fleurs du mal»: the image of time, the image of lyric hero (poet) and the image of woman. The author points out that one of the main motives is the image of lyric hero that plays an important part in the composition of «Petits poèmes en prose» and reflects Ch. Baudelaire's point of view. The paper also reveals some other motives such as the motive of memory, the motive of beauty and the motive of voyage that are interpreted by the author according to the poet's aesthetic principles. The motive of correlation between reverie and reality is considered in this article. It is pointed out that the images of reality (time, woman) are transformed into metaphors. The complex system of images in «Petits poèmes en prose» and «Les Fleurs du mal» is considered as a way of transformation of reality. It is proved that Baudelaire saw imagination as the main factor of a poet's creative work. This article emphasizes the fact that Baudelaire's imagination transforms the reality according to his aesthetic principles.

Key words: *French literature, genre of the prose poem, lyric hero, transformation of reality, aesthetic concept, metaphorical image of time, image of woman, motive of voyage, motive of beauty, motive of memory, creative imagination.*

Шарль Бодлер (1821–1867) – один из крупнейших поэтов Франции. Создавая сборник «Стихотворения в прозе: Парижский сплин» («Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris») (1869 г.), Бодлер продолжает жанровую традицию стихотворения в прозе, уже представленную во французской литературе конца XVIII – начала XIX в. По мнению поэта, жанр стихотворения в прозе особенно отвечает потребности в изображении «огромных городов и сплетения в них бесконечных взаимоотношений» (перевод наш. – Т.М.)¹.

Жанровой спецификой стихотворений в прозе во Франции занимались писатели и критики-литературоведы, такие как Т. Готье, С. Бернар, А. Леметр, Ж. Крепе, Л. Остен². В работе «Стихотворения в прозе от Бодлера до наших дней» С. Бернар отмечает, что стихотворение в прозе – особый жанр, в котором органично и в разной комбинации используется потенциал поэзии и прозы³. Он должен отвечать следующим критериям: краткость, единство эффекта, концентрация, напряженность, структурная завершенность⁴. История возникновения и развития жанра стихотворения в прозе рассматривается в монографии Н. Венсан-Мюнья⁵, в книге под редакцией М.А. Ко и Х. Риффатерра⁶.

¹ См.: Baudelaire Ch. Arsène Houssaye. Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris: Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 161 [1].

² См.: Готье Т. Шарль Бодлер // Бодлер Ш. Цветы зла / пер. с фр. Эллиса. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2001. С. 7–100; Bernard S. Le Poème en prose de Baudelaire jusqu'à nos jours. Paris: Nizet, 1959. 814 p. [2]; Lemaitre H. Introduction, notes, bibliographie et choix de variants // Baudelaire Ch. Petits Poèmes en prose (Le Spleen de Paris). Paris: Garnier Frères, 1968. 261 p. [3]; Crépet J. Notice, notes et éclaircissements // Baudelaire Ch. Petits poèmes en prose (Le Spleen de Paris). Paris: Louis Couard, 1926. 363 p.; Austin L. L'univers poétique de Baudelaire. Symbolisme et symbolique. Paris: Mercure de France, 1956. 354 p.

³ См.: Bernard S. Le Poème en prose de Baudelaire jusqu'à nos jours. P. 434.

⁴ Там же. P. 439.

⁵ Vincent-Munnia N. Les Premiers poèmes en prose: généalogie d'un genre dans la première moitié du dix-neuvième siècle français. Paris: Honoré Champion Editeur, 1996. 626 p.

Поэтика «Стихотворений в прозе» представляет интерес и в наши дни. Она исследуется в работах А. Компанена⁷, С. Бэдуре-Ларрабюрю⁸.

Теоретическое обоснование жанра стихотворения в прозе, его поэтики представлено в работах отечественных исследователей: Н.И. Балашова, М.Л. Гаспарова, Г.К. Косикова, М.Л. Нольмана и др.⁹

Обращение Бодлера к жанру стихотворения в прозе оказалось новым этапом в его творчестве. Роль жанра, по мнению поэта, состоит в том, что он представляется новой формой выражения авторской мысли, созданной для передачи авторского настроения. Роль указанного жанра определяется возможностью передать мимолетное субъективное впечатление от ощущения фантастичности реальной жизни, комической и трагической. Бодлер оснащает лирику музыкальностью «без размера и рифмы, достаточно гибкой и послушной, чтобы применить к лирическим порывам души, к извивам мечты, к содроганиям совести»¹⁰, использует черты лиро-эпических и драматических жанров, делает акцент на поиске образа, основывающемся на интимно-личностном восприятии мира.

В сборнике взаимодействуют между собой эпические, лирические и драматические элементы, в силу чего произведение Бодлера соединяет в себе черты очерка («Вдовы», «Старый паяц»), новеллы («Героическая смерть»), анекдота («Собака и флакон»), диалога («Негодный стекольщик»), лирической прозы («Чужестранец», «Приглашение к путешествию»). Здесь проявляется многоплановость тематики, уровней повествования: общественно-социального («Вдовы»); конкретно-бытового («Суп и облака»); интимно-лирического («Призвания», «Anywhere out of the world: Все равно куда! Лишь бы прочь из этого мира!»).

Особое место «Стихотворений в прозе» в творчестве Бодлера обуславливается тем, что они проникнуты своеобразной художественной красотой, передают основные тона настроений поэта, характер его ума, особенности его стиля. Эта вереница небольших, законченных, столь разнородных по содержанию произведений удивительно глубоко и точно отражает основные положения эс-

⁶ The Prose poem in France. Theory and practice / Ed. by Caws M.A., Riffaterre H. New York: Columbia university press, 1983. 237 p.

⁷ Compagnon A. Baudelaire L'irréductible. Imprimé en France. Flammarion, 2014. 337 p.

⁸ Bédouret-Larraburu S., Boneu V. Baudelaire. Le Spleen de Paris. Editions. Atlande, 2014. 314p.

⁹ См.: Балашов Н.И. Алоизиус Бертран и рождение стихотворения в прозе // Бертран А. Гаспар из тьмы: Фантазии в манере Рембрандта и Калло / пер. с фр. Е.А. Гунста; примеч. Ю.Н. Стефанова. М.: Наука, 1981. С. 235–295; Гаспаров М.Л. Стихотворение в прозе // Литературный энциклопедический словарь / под ред. В.М. Кожевникова и П.А. Николаева. М.: Сов. энциклопедия, 1987. С. 425; Косиков Г.К. Шарль Бодлер между «восторгом жизни» и «ужасом жизни» // Сартр Ж.-П. Бодлер / пер. с фр. Г.К. Косикова. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 139–174; Нольман М.Л. Шарль Бодлер: Судьба. Эстетика. Стиль. М.: Худож. лит., 1979. 316 с.

¹⁰ Бодлер Ш. Арсену Гуссе / пер. Элліса // Шарль Бодлер Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 163 [4].

тетической системы Бодлера, характер и душевные состояния поэта, способствуют выявлению и раскрытию образов и мотивов преображения реальности.

«Стихотворения в прозе» Ш. Бодлера продолжают тематику цикла «Парижские картины», входящего в книгу стихов «Цветы зла» («Les Fleurs du mal») (1857 г.). Поэт исследует психологию человека современного общества. Это не абстрактная фигура, а утонченная душа, болезненно воспринимающая мир.

Учитывая неординарность дарования Бодлера, проявившуюся в эпоху зарождения декаданса, следует отметить его, с одной стороны, романтическую мечтательность, а с другой стороны, поиск чего-то оригинального, карикатурно-гротескового, но одновременно взвинченного, декадентского. Эстетская архаика, вычурный дендизм, «парение в облаках», попытки ошутить близость неба и всматривание в тьму – всё это присуще Бодлеру.

Сложность мировосприятия Бодлера, двойственность характера поэта сказались на образах, темах и мотивах «Стихотворений в прозе». Постоянно удивляет противоречивость его чувств. Поэт одновременно лелеет одиночество и находит удовольствие в толпе людей, гнушается цивилизацией и является певцом большого города, славит и проклинает жизнь, «длит часы бесконечностью ощущений» и ненавидит время, боготворит и презирает женщину, отворачивается от красот природы и очаровывается ими.

Такое многообразие тем и мотивов порождает систему образов-символов, важнейшим элементом которой является образ лирического героя, выражающего мироощущение автора «Стихотворений в прозе». Он предстает перед нами мечтателем, «загадочным человеком», устремленным мыслями к Идеалу, предпочитающим, подобно романтикам, ночное время суток, которое дает выход порывам мятущейся души, и вместе с тем остро переживающим трагедию судьбы художника в современном ему мире (стихотворение в прозе «Старый паяц» («Le Vieux Saltimbanque»)).

Лирический герой играет важную роль в композиционном построении сборника «Стихотворения в прозе», являясь единым объединяющим композиционным началом, скрепляющим в целое все произведение. Поэт присутствует в образе вездесущего рассказчика, наблюдающего и повествующего обо всем, о событиях и людях, о собственной душе и чужих душах. Он является участником городских событий («Веревка» («La Corde»)), выражает собственное отношение к ним, становится свидетелем происходящих уличных сцен («Негодный стекольщик» («Le Mauvais Vitrier»), «Пирожок» («Le Gateau»)), чутко реагирует на окружающую жизнь, предается своим фантазиям и мечтам («В час утра» («A une heure du matin»), «Приглашение к путешествию» («L'Invitation au voyage»)), «Желание изобразить» («Le Désir de peindre»)).

«Стихотворения в прозе» являют нам смену ракурсов при воспроизведении жизненных явлений, «блуждающую» точку зрения поэта. Его лирический герой – и фланер («Толпы» («Les Foules»)), и сочувствующий беднякам прохожий («Глаза бедняков» («Les Yeux des pauvres»)), и поэт – одинокий и задумчивый скиталец, извлекающий упоение из общения со всем миром.

В произведении поэт постигает мир, пропуская его через свои ощущения: слух, зрение, осязание, вкус, обоняние (стихотворения в прозе «Негодный стекольщик», «Шутник» («Un plaisant»), «Двойственная комната» («La Chambre double»), «Старый паяц»). При этом можно говорить о соединении разных модусов восприятия через различные чувства, т.е. о реализации приема синестезии, отраженном в сборнике, с помощью которого происходит преобразование природы через его субъективное видение.

В конечном итоге присутствие лирического начала в сборнике «Стихотворения в прозе» задает его рамочную конструкцию.

Поздний романтик Бодлер (как, впрочем, впоследствии декаденты и символисты) видит необходимость в дополнении несовершенного бытия картинами природы, сотворенными воображением художника. Желание уйти от реальности, стремление преобразовать повседневное существование, создавая при помощи воображения «искусственный рай», – вот о чем мечтает Бодлер. Отправляясь на поиске нового, поэт заменяет жизнь искусством, чтобы на время смириться с реальной действительностью.

Лирический герой стихотворения в прозе («Чужестранец» («L'Étranger»)) – «загадочный человек», устремлен мыслью к чудесным облакам, проплывающим мимо. Он признается, что любит лишь облака: « – Что же, однако, любишь ты, необычайный чужестранец?» « – Я люблю облака... облака, проплывающие мимо... чудесные облака!» [5, с. 164]¹¹.

Созерцание облаков погружает лирического героя в сладостные грезы (стихотворение в прозе «Суп и облака» («La Soupe et les nuages»)). Бодлер вполне в духе Гофмана использует романтическую иронию, сопоставляя поэзию и жизнь. Яркий контраст поэту необходим, чтобы показать столкновение идеала и действительности. Созерцая облака, лирический герой мысленно переносится в пространство мечтаний, отличное от окружающей его действительности.

Создавая образ возлюбленной героя, «маленького чудовища с зелеными глазами»¹², которой не дано возвыситься, уйти от реальности жизни, поэт противопоставляет её лирическому герою: «Моя маленькая дурочка, моя милая возлюбленная подавала мне обед, а я созерцал в открытое окно столовой плавающие замки, которые Бог сооружает из паров – эти волшебные строения из неосязаемого. И я говорил себе, созерцая: “Все эти призрачные видения почти так

¹¹ « – En! qu'aimes-tu donc, extraordinaire étranger? – J'aime les nuages... les nuages qui passent... là-bas... les merveilleux nuages!» (См.: Baudelaire Ch. Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris L'Étranger // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris : Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 162). См. также: Максимова Т.М. «Цветы зла» и «Стихотворения в прозе»: проблема преемственности и развития образов и мотивов в творчестве Шарля Бодлера // Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 1 (49). С. 188–208 [6].

¹² «la petite folle monstrueuse aux yeux verts» (см.: Baudelaire Ch. Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris La Soupe et les nuage // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris : Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 205).

же прекрасны, как глаза моей прекрасной возлюбленной, милого маленького чудовища с зелеными глазами» [7, с. 231]¹³.

Драматизм миниатюры заключен в её кульминации. От неспособности понять, чем занимается ее возлюбленный, девушке ничего больше не остается, как прибегнуть к удару кулака, который способен вернуть героя в реальную действительность: «Но вдруг я получил яростный удар кулаком в спину и услышал хриплый и чарующий голос, истерический и словно осипший от воды, голос моей милой маленькой возлюбленной: “Скоро ли вы приметесь за суп, грязная скотина... торговец облаками?”» [7, с. 231]¹⁴ Комическое здесь достигается соединением высокого, идеального, романтического с обыденным, вульгарным.

Изображение в стихотворениях Бодлера часто дается как воспоминание и мечта. Поэт обращается к видениям, предстающим не столько его глазам, сколько внутреннему взору. В отличие от поэтов прошлого, которые придавали воспоминаниям рациональную форму, воспоминания у Бодлера вырываются из его души, перемешаны с сиюминутными восприятиями, чувственными ассоциациями. Уход от ужасной действительности осуществляется при помощи творческого воображения поэта, которое создает отличные от реальной действительности пространства.

Мотив о соотношении мечты и реальности находит продолжение и в стихотворении в прозе «Двойственная комната». Основной мотив стихотворения – противопоставление ограниченности и несовершенства современного мира миру идеальному и воображаемому. В этом прослеживается связь его с романтическими образцами и существенное от них отличие.

В противовес реальному миру с его городской «сутолокой и грохотом» (стихотворение в прозе «Шутник»), в «Двойственной комнате» царит упоительная гармония, раскрывается условная атмосфера, которая создается нежными тонами и полутонами, чарующими ароматами и звуками. Созданию воображаемой благоприятной атмосферы способствует прием синестезии – взаимосвязь запаха, цвета и звука. И только неторопливое и медлительное вчувствование позволяет полностью раствориться в создаваемой атмосфере стихотворения и отрешиться от реального мира:

¹³ «Ma petite folle bien-aimée me donnait à dîner, et par la fenêtre ouverte de la salle à manger je contemplais les mouvantes architectures que Dieu fait avec les vapeurs, les merveilleuses constructions de l'impalpable. Et je me disais, à travers ma contemplation: « – Toutes ces fantasmagories sont presque aussi belles que vastes les yeux de ma belle bien-aimée, la petite folle monstrueuse aux yeux verts» (см.: Baudelaire Ch. Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris La Soupe et les nuage // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris : Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 205).

¹⁴ «Et tout à coup je reçus un violent coup de poing dans le dos, et j'entendis une voix rauque et charmante, une voix hystérique et comme enrôlée par l'eau-de-vie, la voix de ma chère petite bien-aimée, qui disait: « – Allez-vous bientôt manger votre soupe, sacré bougre de marchand de nuages?» (см.: Baudelaire Ch. Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris La Soupe et les nuage // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris : Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 205).

«Комната, похожая на мечту, комната на самом деле одухотворенная, где недвижимая атмосфера едва окрашена розовым и голубым. В ней душа погружается в волны лени, напоенные ароматом сожалений и желаний. – Это что-то сумеречное, голубоватое и розоватое; греза сладострастия в момент затмения. <...> Ткани говорят на немом языке, как цветы, как небеса, как заходящие солнца. <...> Бесконечно тонкий запах, из самых изысканных, с примесью легкой сырости, плавает в этой атмосфере, где дремлющий дух убаюкивается тепличными ощущениями ...» [8, с. 167]¹⁵.

В «Двойственной комнате» все подчинено созданию благоприятной атмосферы, мира мечты. Этому способствуют соответствующие лексические единицы, употребленные автором для воссоздания воображаемой картины: «une reverie» («мечта»); «un rêve de volupté pendant une eclipse» («греза сладострастия в момент затмения»); «les meubles ont l'air de rêver» («мебель как бы грезит»); «ici, tout a la suffisante clarté et la délicieuse obscurité de l'harmonie» («все обладает здесь достаточной ясностью и упоительной сумрачностью гармонии»); «l'Idole, la souveraine des rêves» («идол, властительница грез»); «o béatitude!» («о блаженство»); «c'est l'Éternité qui règne, une éternité de délices!» («сама вечность царит теперь, вечность наслаждений»); «la chambre paradisiaque, l'idole, la souveraine des rêves, la Sylphide» («райская комната, идол, властительница грез, Сильфида»).

Неожиданно ощущение «вечности наслаждений» исчезает. Резкий звук вновь возвращает поэта в реальность городской жизни с ее вечными проблемами. Вместо комнаты, похожей на мечту, он созерцает конуру – своё собственное жилище («обитель вечной скуки»): «О ужас! я вспоминаю! <...> Вот нелепая, пыльная, искалеченная мебель, потухший, холодный камин со следами плевков; ... рукописи, исчерканные помарками или неоконченные; календарь, где карандаш отметил зловещие сроки! <...> Исчезла вечность и время вновь царит, ...» [8, с. 168]¹⁶.

Это «благоухание иного мира», так благотворно повлиявшее на состояние лирического героя, могло быть порождено только миазмами реальной жизни, как унылый городской пейзаж по контрасту вызывает искусственный пей-

¹⁵ «Une chambre qui ressemble à une reverie, une chambre véritablement spirituelle, où l'atmosphère stagnante est légèrement teintée de rose et de bleu. L'âme y prend un bain de paresse, aromatisé par le regret et le désir. – C'est quelque chose de crépusculaire, de bleuâtre et de rosâtre; un rêve de volupté pendant une éclipse. <...> Les étoffes parlent une langue muette, comme les fleurs, comme les ceils, comme les soleils couchants. <...> Une senteur infinitésimale du choix le plus exquis, à laquelle se mêle une très-légère humidité, nage dans cette atmosphère, où l'esprit sommeillant est bercé par des sensations de serre chaude» (см.: Baudelaire Ch. Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris La Chambre double // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris : Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 163–164).

¹⁶ «Horreur! je me souviens! <...> Voici les meubles sots, poudreux, écorués; la cheminée sans flamme et sans braise, souillée de crachats <...> les manuscrits, raturés ou incomplets; l'almanach où le crayon a marqué les dates sinistres! <...> Oh! oui! le Temps a reparu; le Temps règne en souverain maintenant» (см.: Baudelaire Ch. Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris La Chambre double // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris : Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 164).

жаж из «металла, мрамора и воды» (стихотворение «Парижский сон» («Rêve parisien») из «Цветов зла»). Поэтому мечту можно сохранить лишь ценою максимального удаления от жизни.

Необходимо отметить, что в «Стихотворениях в прозе» поэтом ставится проблема вечного. Ощущение быстротечности жизни постоянно волнует Бодлера. Он писал в дневнике («Гигиена»): «Нас ежеминутно гнетут идея и ощущение времени» [9, с. 423]¹⁷.

Специфика образа времени в «Стихотворениях в прозе» заключается в том, что он имеет отношение к двум сферам: к реальной действительности и к процессу мышления. С одной стороны, в произведении Бодлера показано определенное историческое время, предполагающее и конкретное социальное пространство. С другой стороны, время для него – метафорический образ. Поэт проклиная время, «стегающее нас без остановки и передышки» («Ну, тащись, скотина! Обливайся потом, жалкий раб») («Двойственная комната», [8, с. 169]¹⁸. «Мир <...> подвержен, подобно нам, – утверждает Бодлер, – ужасному закону Времени и его бесчисленного потомства, Дней, Часов, Минут и Секунд» (стихотворение в прозе «Дары Фей» («Les Dons des fées»)) [10, с. 190]¹⁹. Время Бодлер представляет метафорическим образом – «гнусным стариком», который «властно правит с его дьявольской свитой: Воспоминаний, Сожалений, Судорог, Томлений, Страхов, Кошмаров, Гнева и Неврозов»²⁰.

Человека постоянно гнетет мысль о том, что время царит над всей его жизнью. Поэтому «убивать это чудовище (время. – Т.М.)», – говорит Бодлер, – не есть ли это самое обычное и самое законное занятие каждого?» (стихотворение в прозе «Галантный стрелок» («Le Gallant tireur»)) [11, с. 230–231]²¹. Человек может провести жизнь в праздном состоянии, занимая себя чем-нибудь от

¹⁷ «À chaque minute nous sommes écrasés par l'idée et la sensation du temps» (См.: Baudelaire Ch. Journaux Intimes. Hygiène // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris : Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 401.

¹⁸ «Et hue donc! bourrique ! Sue donc, esclave !» (см.: Baudelaire Ch. Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris La Chambre double // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris : Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 165).

¹⁹ «le monde <...> soumis comme nous à la terrible loi du Temps et de son infinie postérité, les Jours, les Heures, les Minutes, les Secondes» !» (см.: Baudelaire Ch. Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris Les Dons des Fées // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris : Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 179).

²⁰ Le Temps règne en souverain maintenant; et avec le hideux vieillard est revenue tout son démoniaque cortège de Souvenirs, de Regrets, de Spasmes, de Peurs, d'Angoisses, de Cauchemars, de Colères et de Névroses (см.: Baudelaire Ch. Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris La Chambre double // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris : Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 164; Бодлер Ш. Двойственная комната / пер. А. Ревича // Шарль Бодлер Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 168).

²¹ «tuer le Temps. Tuer ce monstre-là, n'est-ce pas l'occupation la plus ordinaire et la plus légitime de chacun?» (см.: Baudelaire Ch. Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris Le Gallant Tireur // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris : Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 204).

нечего делать, растрчивая свои силы и тем самым поддаваясь влиянию времени. В метафорическом словосочетании «убить Время» («tuer le Temps») просматривается двойственное прочтение проблемы: либо человек убивает время, либо оно его.

Как избавиться от страшного груза Времени? Бодлер пытается найти ответ на такой вопрос: «Всегда надо быть пьяным. В этом все, это единственная задача. Чтобы не чувствовать ужасной тяжести Времени, которая сокрушает ваши печали и пригибает вас к земле, надо опьяняться без устали. Но чем же? Вином, поэзией или добродетелью, чем угодно. Но опьянитесь» (стихотворение в прозе «Опьянитесь» («Епivrez-vous»))²².

В «Стихотворениях в прозе» Бодлером проводится мысль о том, что человек, поддаваясь влиянию времени, попадает во власть порока, дела и поступки людей низменны и корыстны, во всем он видит стремление к обогащению, полное отсутствие желания следовать вечным ценностям (и лишь немногим одиночкам свойственно приближаться к мечте), повсюду царят мелочность взглядов и интересов, которые ограничиваются только рамками одного дня. В стихотворениях «Цветов зла» отмечены манящие силки Дьявола, в которые попадает человечество.

С первых строк стихотворения «Вступление» («Au Lecteur»), бросая вызов самообольщению, Бодлер приглашает всякого, кто возьмет в руки его книгу, честно узнать себя в ее нелюбезном зеркале:

Безумье, скарედность, и алчность, и разврат
И душу нам гнетут, и тело разъедают;
Нас угрызения, как пытка, услаждают,
Как насекомые, и жалят и язвят.
Упорен в нас порок, раскаянье – притворно;
За все сторицею себе воздать спеша,
Опять путем греха, смеясь, скользит душа,
Слезами трусости оmyв свой путь позорный [13. с. 19]²³.

В стихотворении поэтом обозначен один из страшных пороков – Скука. Она является атрибутом повседневного мира, убивающего воображение. Во

²² Бодлер Ш. Парижский сплин. Опьянитесь / пер. В. Ходасевича // Шарль Бодлер Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 220 [12]

²³ La sottise, l'erreur, le péché, la lésine,
Occupent nos esprits et travaillent nos corps,
Et nous alimentons nos aimables remords,
Comme les mendiants nourrissent leur vermine.
Nos péchés sont têtus, nos repentirs sont lâches;
Nous nous faisons payer grassement nos aveux,
Et nous rentrons gaiement dans le chemin bourbeux,
Croyant par de vils pleurs laver toutes nos taches. <...>

См.: Baudelaire Ch. Les Fleur du Mal. Au Lecteur // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris : Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 3.

«Вступлении» поэт представляет Скуку в образе «утонченного чудовища», внутренняя противоречивость которого отражается оксюморонным словосочетанием («monstre délicat»):

То – Скука! – Облаком своей houka одета,
Она, тоскуя, ждет, чтоб эшафот возник.
Скажи, читатель-лжец, мой брат и мой двойник,
Ты знал чудовище утонченное это? [13, с. 20]²⁴

Для лирического героя Бодлера Скука (Ennui) – многозначное понятие, в котором соединены и уныние, и романтическая тоска, и «мировая скорбь», и болезненный упадок духа, сплин.

Игорные дома и притоны развращают душу и тело человечества. Все то, что еще оставалось человеческим и стремилось к высшему и совершенному, теребится и распадается под натиском влекущей и манящей власти порока, развращающих страстей, бесплодного прожигания жизни.

Ночью пробуждаются затаившиеся днем силы зла и порока. В каждом человеке, по мнению Бодлера, уживаются две противоположности: одна из них – стремление к Богу, желание высшего, другая – стремление к низменному, радость падения, торжество слепой страсти. Силы зла и порока берут верх. Человек подобно хищному зверю утоляет скрытые желания и бушующие страсти. В стихотворении «Вечерние сумерки» («Le Crépuscule du soir») ночной город оказывается во власти злых сил, превращается в «распутный грязный город» («la cité de fange») [14, с. 98]²⁵.

Творческую личность раздражает соприкосновение с реальной жизнью. Внешнее реальное пространство «Стихотворений в прозе» противопоставлено внутреннему пространству творческой самореализации. Одиночество позволяет освободиться из-под власти внешней среды и выйти во внутреннее пространство личности. И поэтому побег из мира – это попытка ухода в иное измерение жизни, попытка преодолеть власть природы, попытка обрести идеальное за пределами реального мира.

²⁴ <...> C'est l'Ennui! – l'oeil chargé d'un pleur involontaire,
Il rêve d'échafauds en fumant son houka.
Tu le connais, lecteur, ce monstre délicat,
– Hypocrite lecteur, – mon semblable, – mon frère!

См.: Baudelaire Ch. Les Fleur du Mal. Au Lecteur // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris : Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 4.

²⁵ <...> À travers les lueurs que tourmente le vent

La Prostitution s'allume dans les rues;
Comme une fourmilière elle ouvre ses issues;
Partout elle se fraye un occulte chemin,
Ainsi que l'ennemi qui tente un coup de main;
Elle remue au sein de la cité de fange
Comme un ver qui dérobe à l'Homme ce qu'il mange.

См.: Baudelaire Ch. Les Fleurs du Mal. Le Crépuscule du soir // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris : Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 70.

Необходимо отметить, что лирический герой Бодлера отдает предпочтение вечернему времени суток (ночи). Ночь в понимании Бодлера является символом свободы. Она представляет неограниченные возможности, для того чтобы дать выход мятущейся душе, ищущей отличных от реальной действительности пространств, видений, снов. В стихотворении в прозе «Вечерний сумрак» («Le Crépuscule du soir») отношение поэта к ночи просматривается в следующем отрывке: «О ночь! о прохлаждающий мрак! вы знаменуете для меня внутреннее празднество, вы – избавление от щемящей тоски! В одиночестве равнин, в каменном лабиринте столицы мерцание звезд, вспышки фонарей – вы фейерверк богини Свободы!» [15, с. 195]²⁶.

Необходимо отметить, что у Бодлера время трактуется широко: это и секунда, час, которые неразрывно связаны с быстрым темпом жизни, нагнетанием отрицательной энергии, кошмаров и страхов. И вместе с тем время превращается в вечность, приобретает безграничные просторы и сливается с бесконечностью, когда Бодлер обращается к памяти, его единственному убежищу. Память – это не только воспоминание и не только мечта. Она не только ориентирует во времени и пространстве, но и путь в бесконечность.

Принципиально важным как для мировосприятия, так и для эстетико-философского осмысления творчества Ш. Бодлера является мотив «блуждания, внутреннего путешествия, соответствующий стремлению обмануть время и убежать от самого себя в воспоминания и мечты (стихотворение в прозе «Приглашение к путешествию»), в фантазмагорические видения (стихотворение в прозе «Anywhere out of the world: Все равно куда! Лишь бы прочь из этого мира!»

В стихотворении в прозе «Зеркало» («Le Miroir») творческая личность наделена неограниченными возможностями. Поэт не копирует природу. Он предпочитает созерцать Природу лишь отраженной в зеркале своего воображения. Он преобразует природное начало искусством, искусственностью и важную роль отводит воображению поэта, с помощью которого можно создать новый мир, на время забыть превратности повседневной жизни.

Мысль о превосходстве воображаемого над природным нашла отражение в стихотворении в прозе «Тирс» («Le Thyrs»), посвященном Ф. Листу, творчество которого Бодлер высоко чтит. В начале стихотворения Бодлер дает определение слова «тирс». Поэт пишет: «Что такое тирс? В моральном и поэтическом смысле это – священная эмблема в руках жрецов и жриц, славящая божество, которого они истолкователи и служители. Но физически это – не более как палка, простая палка, увитый хмелем шест, или жердь, оплетенная виноградной лозой, сухая,

²⁶ « Ô nuit! ô rafraichissantes ténèbres! vous êtes pour moi le signal d'une fête intérieure, vous êtes la délivrance d'une angoisse! Dans la solitude des plaines, dans les labyrinthes pierreux d'une capitale, scintillement des étoiles, explosion des lanternes, vous êtes le feu d'artifice de la déesse Liberté!» (см.: Baudelaire Ch. Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris Le Crépuscule du soir // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris : Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 182).

жесткая и прямая. Вокруг этой палки, в прихотливых извилах, играют и резвятся стебли и цветы, стебли – изгибаясь и убегая, цветы – склоняясь» [16, с. 219]²⁷

В следующем предложении, с нашей точки зрения, речь идёт о превосходстве воображаемого над природным. Бодлер, обращаясь к Ф. Листу, пишет: «Жезл – это Ваша воля, прямая и твердая и непоколебимая; цветы – это Ваша фантазия, обвивающаяся вокруг воли; это – женское начало, исполняющее вокруг мужского свои восхитительные пируэты ...» [16, с. 219]²⁸.

Отметим, что творчество Бодлера завершилось в эпоху, которой были свойственны поиски новых эстетических систем. Особый интерес появляется у поэта к барокко.

С точки зрения А. Леметра²⁹, в строках стихотворения «Тирс» прослеживается аналогия взаимоотношений барокко и классицизма: «Не кажется ли, что изогнутые и спиральные линии словно ластаня к прямой и пляшут вокруг нее в немом обожании?» [16, с. 219]³⁰ Представленные в стихотворении изогнутые и спиральные линии – элементы барокко, в то время как прямая линия представляет собой элемент классицизма.

Придерживаясь мысли о богатстве воображения, поэт отводит особую роль арабеске-орнаменту, узору криволинейных очертаний, которая имеет символический смысл. Она построена по принципу ритмического повтора геометрических и растительных мотивов. Смысл прямой линии и арабески в «Тирсе» определяется Бодлером абстрактными отношениями: «Прямая линия и линия арабески – замысел и выражение, непреклонность воли, извилистость слова, единство цели, разнообразие средств, всемогущая и нераздельная амальгама гениальности» [16, с. 219]³¹.

²⁷ «Qu'est-ce qu'un thyrses? selon le sens moral et poétique, c'est un emblème sacerdotal dans la main des prêtres et des prêtresses célébrant la divinité dont ils sont les interprètes et les serviteurs. Mais physiquement ce n'est qu'un bâton, un pur bâton, perche à houblon, tuteur de vigne, sec, dur et droit. Autour de ce bâton, dans des méandres capricieux, se jouent et folâtraient des tiges et des fleurs, celles-ci sinieuses et fuyardes, celles-là penchées comme des cloches ou des coupes renversées» (см.: Baudelaire Ch. Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris Le Thyrses // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris : Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 196).

²⁸ «Le baton, c'est votre volonté, droite, ferme et inébranlable; les fleurs, c'est la promenade de votre fantaisie autour de votre volonté; c'est l'élément féminin exécutant autour du mâle ses prestigieuses pirouettes» (см.: Baudelaire Ch. Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris Le Thyrses // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris : Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 196–197).

²⁹ См.: Lemaître H. Introduction, notes, bibliographie et choix de variants // Baudelaire Ch. Petits Poèmes en prose (Le Spleen de Paris). С. 163.

³⁰ « Ne dirait-on pas que la ligne courbe et la spirale font leur cour à la ligne droite et dansent autour dans une muette adoration?» (см.: Baudelaire Ch. Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris Le Thyrses // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris : Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 196.)

³¹ «Ligne droite et ligne arabesque, intention et expression, roideur de la volonté, sinuosité du verbe, unité du but, variété des moyens, amalgame tout-puissant et indivisible du génie» (см.: Baudelaire Ch. Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris Le Thyrses // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris : Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 197)

По поводу арабесок Бодлер в «Фейерверках» («Fusées») заметил следующее: «Арабески – самые спиритуалистические из рисунков. <...> Арабески – самые идеальные из рисунков» [17, с. 408]³². В стихотворении в прозе «Тирс» могущество воображаемого преобладает над природным.

Дальнейшее преобразование действительности реализуется Бодлером в искусстве, с помощью которого поэт постигает Прекрасное. Фанчулле, герой из стихотворения в прозе «Героическая смерть» («Une Mort héroïque»), утверждает: «Упоение Искусством более всякого другого способно завесить ужасы бездны» [18, с. 205]³³.

Здесь передано поэтом упоение, опьянение искусством. В творчестве преобразуется не только сама реальность, но и актер. В созданной воображением поэта реальности создается благодатная почва для творчества, для раскрытия актерских способностей: «Фанчулле являлся в этот вечер совершеннейшим воплощением идеи, которую невозможно было не признать живой, возможной, реальной. Этот шут приходил и уходил, смеялся, плакал, корчился, с немеркнущим сиянием вокруг головы, невидимым для всех, кроме меня, сиянием, в котором сочетались в странном единстве лучи Искусства и слава Мученичества. При помощи какого-то совсем особого дара Фанчулле вносил божественное и сверхъестественное даже в свои самые безумные шутовства» [18, с. 205]³⁴.

Лирический герой поставлен перед необходимостью решать проблемы вечного и временного. Стремясь вырваться из оков скуки повседневной жизни, он противопоставляет действительности силу творческой фантазии, которая создает Прекрасное, одним из воплощений которого оказывается образ женщины.

Одно из центральных мест как в поэтическом, так и в прозаическом творчестве Бодлера занимает образ женщины. В её изображении поэт глубок и оригинален³⁵. Мы видим, что Бодлеру не чужда идеализация женщины. Часто у поэта женский образ появляется как греза и чаще всего сам является источником грез. С ним связаны воспоминания о далеких путешествиях и чудесных

³² «Le dessin arabe est le plus spiritualiste des dessins. <...> Le dessin arabe est le plus idéal de tous» (см.: Baudelaire Ch. Journaux Intimes. Fusées // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris : Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 391).

³³ «L'ivresse de l'Art est plus apte que toute autre à voiler les terreurs du gouffre» (см.: Baudelaire Ch. Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris Une Mort héroïque // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris : Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 188).

³⁴ «Fancioulle fut, ce soir-là, une parfaite idéalisation, qu'il était impossible de ne pas supposer vivante, possible, réelle. Ce bouffon allait, venait, riait, pleurait, se convulsait, avec une indestructible auréole de la tête, invisible pour tous, mais visible pour moi, et où se mêlaient, dans un étrange amalgame, les rayons de l'art et la gloire du martyr. Fancioulle introduisait, par je ne sais quelle grâce spéciale, le divin et le surnaturel, jusque dans les plus extravagantes bouffonneries» (см.: Baudelaire Ch. Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris Une Mort héroïque // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris : Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 188).

³⁵ См.: Lemaitre H. Introduction, notes, bibliographie et choix de variants // Baudelaire Ch. Petits Poèmes en prose (Le Spleen de Paris). Paris: Garnier Frères, 1968. 261 p. [3].

странах (стихотворение в прозе «Полмира в волосах»; стихотворения из «Цветов зла»: «Экзотический аромат» («Parfum exotique»), «Волосы» («La Chevelure»), «Приглашение на путешествие»). В бодлеровской женщине слились самые противоположные черты. В «Цветах зла» создаваемый поэтом образ женщины контрастен. Она может быть не только нежной, страстной, но и «странным божеством»³⁶, «распутной Мегерой»³⁷ и холодной красавицей (стихотворение «Когда она идет, роняя блеск огней» («Avec ses vêtements ondoyants et nacrés»)).

Многогранность создается трансформацией реального образа воображением поэта. Автор достигает этого с помощью метафоры. Так, в стихотворениях женщина предстает «танцующей змеей» («Le Serpent qui danse»), «породистой лошастью» (стихотворение в прозе «Un Cheval de race»), «кошкой» («Le Chat»), «прекрасным кораблем» («Le Beau navire»).

В «Стихотворениях в прозе» Бодлером продолжается начатая ранее в «Цветах зла» тема женщины. Им создается воображаемый и фантастический образ любимой женщины, наделенный могуществом и властью (стихотворение в прозе «Желание изобразить»): «Но она скорее заставляет думать о луне, которая несомненно отметила ее своим роковым и грозным влиянием; не о белой луне идиллии, похожей на холодную новобрачную, но о луне зловещей и пьянящей, повисшей в глубине бурной ночи и беспорядочно наступающей бегущими толпами туч; не о мирной и скромной луне, посещающей сон непорочных людей, но о луне, свергнутой с неба, побежденной и мятежной, которую фессалийские колдуньи заставляли плясать по ужаснувшейся траве!» [19, с. 222]³⁸.

Поэтом представлен в олицетворенном образе луны противоречивый образ женщины (стихотворение в прозе «Благодеяния Луны» («Les Bienfaits de la lune»)). Женщина-дьяволица наделена холодностью, равнодушием, сатанинской силой и могуществом и одержима мыслью увлечь в свою страну, желанием подчинить себе других: «... и весь этот свет, живой и трепещущий, думал и говорил: «Ты вечно будешь под властью моего поцелуя. Ты будешь прекрасна моей красотой. Ты будешь любить то, что я люблю и что меня любит: воду, облака, молчание и ночь; море, необъятное и зеленое; воду, лишенную образа и многообразную; страну, где тебя нет; возлюбленного, которого ты не узнаешь; чудовищные цветы; ароматы, заставляющие бредить; кошек, томно замираю-

³⁶ «Bizarre déité» (см.: Baudelaire Ch. Les Fleurs du Mal Sed non satiata // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris: Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 21).

³⁷ «Mégère libertine» (см.: Baudelaire Ch. Les Fleurs du Mal Sed non satiata // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris: Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 21).

³⁸ «Mais elle fait plus volontiers penser à la lune, qui sans doute l'a marquée de sa redoutable influence; non pas la lune blanche des idylles, qui ressemble à une froide mariée, mais la lune sinistre et enivrante, suspendue au fond d'une nuit orageuse et bousculée par les nuées qui courent; non pas la lune paisible et discrète visitant le sommeil des hommes purs, mais la lune arrachée du ciel, vaincue et révoltée, que les Sorcières thessaliennes contraignent durement à danser sur l'herbe terrifiée!» (см.: Baudelaire Ch. Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris Le Désir de peindre // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris: Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 199).

щих на рояле, стонущих, как женщины, хрипло и нежно! И тебя будут любить мои любовники, тебе будут поклоняться мои поклонники. Ты будешь царицею людей с зелеными глазами, которым я, как и тебе, сдавила горло в моих ласках ночью; царицею тех, кто любит море, необъятное, бурное и зеленое море; воду, лишенную образа и многообразную; страну, где их нет; женщину, которой они не знают, зловещие цветы, подобные кадилницам неведомого культа; ароматы, расслабляющие волю, и зверей, сладострастных и диких, – эмблемы их безумия» [20, с. 223–224]³⁹.

О двойственности образа женщины, представленного Бодлером, пишет А. Леметр⁴⁰. Он утверждает, что использованные определения «чудовищные цветы» и «зловещие цветы, подобные кадилницам неведомого культа» полностью отражают суть изображаемого образа женщины.

Воображением Бодлер трансформирует реальность, познает Прекрасное.

В «Стихотворениях в прозе» Шарля Бодлера широко отражено многообразие воображения. Своеобразие тем и мотивов, через которые оно раскрыто, позволяет нам утверждать, что Бодлер видел в воображении великое значение для творчества поэта. Творческим воображением Бодлер стремится воссоздать мир красоты вопреки разрушительной силе времени и реальной действительности, показывая превосходство воображаемого над природным.

Список литературы

1. Baudelaire Ch. A Arsène Houssaye. Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris: Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 161.
2. Bernard S. Le Poème en prose de Baudelaire jusqu'à nos jours. Paris: Nizet, 1959. 814 p.
3. 16. Lemaitre H. Introduction, notes, bibliographie et choix de variants // Baudelaire Ch. Petits Poèmes en prose (Le Spleen de Paris). Paris: Garnier Frères, 1968. 261 p.
4. Бодлер Ш. Арсену Гуссе / пер. Эллиса // Шарль Бодлер. Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 163–164.

³⁹ «... dans l'expansion de sa joie, la Lune remplissait toute la chambre, comme une atmosphère phosphorique, comme un poison lumineux; et toute cette lumière vivante pensait et disait: «Tu subiras éternellement l'influence de mon baiser. Tu seras belle à ma manière. Tu aimeras ce que j'aime et ce qui m'aime: l'eau, les nuages, le silence et la nuit; la mer immense et verte; l'eau informe et multiforme; le lieu où tu ne seras pas; l'amant que tu ne connaîtras pas; les fleurs monstrueuses; les parfums qui font délirer; les chats qui se pâment sur les pianos et qui gémissent comme les femmes, d'une voix rauque et douce! Et tu seras aimée de mes amants, courtisée par mes courtisans. Tu seras la reine des hommes aux yeux verts dont j'ai serré aussi la gorge dans mes caresses nocturnes; de ceux-là qui aiment la mer, la mer immense, tumultueuse et verte, l'eau informe et multiforme, le lieu où ils ne sont pas, la femme qu'ils ne connaissent pas, les fleurs sinistres qui ressemblent aux encensoirs d'une religion inconnue, les parfums qui troublent la volonté, et les animaux sauvages et voluptueux qui sont les emblèmes de leur folie <...>» (См.: Baudelaire Ch. Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris Les Bienfaits de la Lune // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris: Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 199–200)

⁴⁰ Lemaitre H. Lemaitre H. Introduction, notes, bibliographie et choix de variants // Baudelaire Ch. Petits Poèmes en prose (Le Spleen de Paris). Paris: Garnier Frères, 1968. P. 180 [3]

5. Бодлер Ш. Чужестранец / пер. В. Ходасевича // Шарль Бодлер. Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 164.

6. Максимова Т.М. «Цветы зла» и «Стихотворения в прозе»: проблема преемственности и развития образов и мотивов в творчестве Шарля Бодлера // Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 1(49) С. 188–208.

7. Бодлер Ш. Суп и облака / пер. В. Ходасевича // Шарль Бодлер. Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 231.

8. Бодлер Ш. Двойственная комната / пер. А. Ревича // Шарль Бодлер. Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 167–169.

9. Бодлер Ш. Дневники. Гигиена / пер. Е. Баевской // Шарль Бодлер. Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 422–429.

10. Бодлер Ш. Дары Фей / пер. В. Ходасевича // Шарль Бодлер. Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 190–192.

11. Бодлер Ш. Галантный стрелок / пер. В. Ходасевича // Шарль Бодлер. Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 230–231.

12. Бодлер Ш. Опьяняйтесь / пер. В. Ходасевича // Шарль Бодлер. Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 220.

13. Бодлер Ш. Цветы зла. Вступление / пер. Элліса // Шарль Бодлер. Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 19–20.

14. Бодлер Ш. Цветы зла. Вечерние сумерки / пер. И. Анненского // Шарль Бодлер. Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 98–99.

15. Бодлер Ш. Вечерний сумрак / пер. В. Ходасевича // Шарль Бодлер. Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 195–197.

16. Бодлер Ш. Тирс / пер. В. Ходасевича // Шарль Бодлер. Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 218–219.

17. Бодлер Ш. Дневники. Фейерверки / пер. Е. Баевской // Шарль Бодлер. Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 405–422.

18. Бодлер Ш. Героическая смерть / пер. В. Ходасевича // Шарль Бодлер. Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 203–207.

19. Бодлер Ш. Желание изобразить / пер. В. Ходасевича // Шарль Бодлер. Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 222–223.

20. Бодлер Ш. Благодеяния Луны / пер. В. Ходасевича // Шарль Бодлер. Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 223–224.

References

1. Baudelaire, Ch. A Arsène Houssaye. Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris. Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes. Paris: Editions R. Laffont, S.A., 1996, p. 161.
2. Bernard, S. Le Poème en prose de Baudelaire jusqu'à nos jours. Paris: Nizet, 1959. 814 p.
3. Lemaitre, H. Introduction, notes, bibliographie et choix de variants // Baudelaire Ch. Petits Poèmes en prose (Le Spleen de Paris). Paris: Garnier Frères, 1968. 261 p.
4. Bodler, Sh. Arsenu Guse [To Arsène Houssaye], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse. Dnevnik. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about Art]. Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, pp. 163–164.
5. Bodler, Sh. Chuzhestranets [The Stranger], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse. Dnevnik. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about Art]. Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, p. 164.
6. Maksimova, T.M. «Tsvety zla» i «Stikhotvoreniya v proze»: problema preemstvennosti i razvitiya obrazov i motivov v tvorchestve Sharlya Bodlera [“The Flowers of Evil” and “Little Poems in Prose”: the problem of continuity and development of images and motives in Charles Baudelaire’s works], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2016, issue 1(49), pp. 188–208.
7. Bodler, Sh. Sup i oblaka [The Soup and the Clouds], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse, dnevnik. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about Art]. Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, p. 231.
8. Bodler, Sh. Dvoystvennaya komnata [The Double Room], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse, dnevnik. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about Art]. Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, pp. 167–169.
9. Bodler, Sh. Dnevnik. Gigiena [Diaries. Hygiene], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse, dnevnik. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about Art]. Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, pp. 422–429.
10. Bodler, Sh. Dary Fey [The Fairies’ Gifts], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse, dnevnik. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about Art]. Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, pp. 190–192.
11. Bodler, Sh. Galantnyy strelok [The Gallant Marksman], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse, dnevnik. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about Art]. Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, pp. 230–231.
12. Bodler, Sh. Op'yanyaytes' [Get Drunk], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse, dnevnik. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about Art]. Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, p. 220.
13. Bodler, Sh. TSvety zla. Vstuplenie [The Flowers of Evil. Introduction], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse, dnevnik. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about Art]. Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, pp. 19–20.
14. Bodler, Sh. TSvety zla. Vechernie sumerki [The Flowers of Evil. Evening Twilight], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse, dnevnik. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about Art]. Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, pp. 98–99.
15. Bodler, Sh. Vecherniy sumrak [Evening Twilight], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse, dnevnik. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about Art]. Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, pp. 195–197.

16. Bodler, Sh. Tirs [The Thyrsus], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse, dnevniki. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about Art]. Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, pp. 218–219.

17. Bodler, Sh. Dnevnik. Feyerverki [Diaries. Fireworks Display], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse, dnevniki. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about Art]. Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, pp. 405–422.

18. Bodler, Sh. Geroicheskaya smert' [A Heroic Death], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse, dnevniki. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about Art]. Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, pp. 203–207.

19. Bodler, Sh. ZHelanie izobrazit' [The Desire to Paint], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse, dnevniki. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about Art]. Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, pp. 222–223.

20. Bodler, Sh. Blagodeyaniya Luny [The Gifts of the Moon], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse, dnevniki. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about Art]. Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, pp. 223–224.

УДК: 177:2-1(47)

ББК: 87.701(2)

МОРАЛИСТИЧЕСКИЙ НИГИЛИЗМ ТОЛСТОГО В ЗЕРКАЛЕ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Д.Д. РОМАНОВ

Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации
проспект Вернадского, 82, стр. 1, г. Москва, 119571, Российская Федерация
E-mail: romanovbook@yandex.ru

Рассматриваются вопросы этики и морали в их связи с теологическими и антропологическими принципами философии Л.Н. Толстого и их отражение в русской религиозно-философской мысли. Исследуется ряд воззрений на фундаментальные проблемы человеческого бытия в контексте отечественной мысли конца XIX – начала XX вв. и делается акцент на развитие принципов нигилизма в его широком социокультурном понимании. Дается обзор аксиологических концепций виднейших философов (Н.А. Бердяев, В.С. Соловьёв, С.Л. Франк, К.Н. Леонтьев, И.А. Ильин) и писателей (Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский) с анализом нигилистических идей в их творчестве. В ходе исследования выявляются основные критерии нигилизма. В результате анализа основных работ, изучающих феномен нигилизма на основе колларативного метода и материалов философской критики, устанавливаются причины распространения этого мировоззрения в среде русской интеллигенции и его связь с морализаторским учением Л.Н. Толстого. Результат исследования позволяет сделать выводы о сути нигилистической этики и наметить основные пути дальнейшего исследования проблемы моралистического нигилизма, который является одновременно и симптомом, и корнем социальных болезней.

Ключевые слова: *этический нигилизм, общественная мораль, проект человека, духовность, религиозные ценности, общечеловеческое счастье, антропология Л.Н. Толстого, русская религиозная философия.*

TOLSTOY'S MORALISTIC NIHILISM IN THE MIRROR OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

D.D. ROMANOV

Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President
of the Russian Federation
82, Vernadsky Prospekt, b. 1, Moscow, 119571, Russian Federation
E-mail: romanovbook@yandex.ru

The article deals with ethics and morals in their connection with theological and anthropological principles of L.N. Tolstoy's philosophy and their reflection in Russian religious philosophy. The author explores a number of views on the fundamental problems of human existence in the context of Russian philosophical discourse at the end of the 19th – early 20th centuries and focuses on the development of the principles of nihilism in its broad socio-cultural sense. The article also reviews the axiological concepts of the most prominent philosophers (N.A. Berdyaev, V.S. Solovyov, S.L. Frank, K.N. Leontiev, I.A. Ilyin) and writers (L.N. Tolstoy, F.M. Dostoevsky) and analyses nihilistic ideas in their works. This research identifies the main criteria of nihilism, establishes the reasons for spreading

this view among the Russian intelligentsia and its connection with Tolstoy's moral doctrine. For this purpose, the author analyzes the main works that investigate the phenomenon of nihilism based on the comparative method and materials of philosophical criticism. The result of the study allows the author to make some conclusions about the essence of nihilistic ethics and to outline the main ways of further investigation into the moralistic nihilism problem, which is both a symptom and the root of social diseases.

Key words: *ethical nihilism, social morality, human project, spirituality, religious values, universal happiness, Tolstoy's anthropology, Russian religious philosophy.*

Русская мысль второй половины XIX века вместила в себя всё многообразие духовного опыта собственной истории наряду с преемственностью идей византизма в сочетании с либеральными и социально-демократическими тенденциями западных философских школ. Лаборатория русского философствования породила в недрах антропологического материализма особый феномен морально-мировоззренческой установки, получившей название «нигилизм». В современном мире проект нигилизма, уже получивший онтологическое основание и теоретический базис, реализуется активно, хотя и довольно скрытно в виду размытости его определений. Нигилизм живёт под прикрытием. Маску этого прикрытия мы и постараемся увидеть в философии Толстого, наряду с попыткой выяснить – есть ли за ней «что-то» или там зияет бездна «ничто», и летает ли дух над этой бездной?

Современное исследование нигилистических идей в учении Льва Толстого идёт по двум противоположным направлениям. Согласно первому, нигилизм пронизывает всё нравственно-этическое учение «позднего» Толстого, согласно второму – интенция писателя к духовному обновлению общества и его философия непротivления злу, напротив, диалектически противостоят расцвету нигилизма в России конца XIX века.

Так, исследуя публицистику Толстого 60–70-х годов, А.Ш. Бик-Булатов приходит к выводу, что в ней содержится опровержение европейского нигилизма. Толстой противостоит народившемуся в Германии (Ницше, Штирнер) духу отрицания как исторической необходимости¹. Не менее интересна с этой точки зрения статья А.В. Фатеева, где через призму публицистики В.В. Розанова мы можем проследить эволюцию понимания проблемы нигилизма Толстым и его оппонентом Страховым². А в свете столетия революции в другой своей статье Фатеев проводит уже анализ влияния Толстого на радикально настроенные общественные массы. На этот раз автор утверждает, что толстовский ниги-

¹ См.: Бик-Булатов А.Ш. Педагогическая публицистика Л.Н. Толстого в контексте нигилистического дискурса второй половины XIX века // Учёные записки казанского университета. 2010. Т. 152, кн. 5. С. 82–90 [1].

² См.: Фатеев В.А. В.В. Розанов об идейных спорах Л.Н. Толстого и Н.Н. Стрхова // Энтелехия. № 15. 2007. С. 149–157 [2].

лизм приводит к росту революционных настроений³. Обратный взгляд на диалектику непротivления злу силой как противовес этике революционного насилия отражён в исследовании В.П. Римского, С.В. Резник, К.Е. Мюльгаупт⁴. И хотя философия непротivления, с одной стороны, зиждется на отрицании современных Толстому церковно-религиозных и государственно-правовых ценностей, но, с другой стороны, она же отрицает и разгул нигилизма и кровавый бунт. Об этом же пишет Г.А. Склеинис⁵, выявляя психологическую особенность нигилизма, на основе обличения этики Чернышевского в литературном творчестве Толстого.

В нашем исследовании будет сделан акцент на понимании нигилистических идей учения Толстого русскими религиозными философами конца XIX – начала XX века. Цель работы – выявить те аспекты философии Толстого, которые позволят говорить о ней как о нигилистической.

Философская антропология Л.Н. Толстого как виднейшего и важнейшего деятеля русской культуры пронизывает всё его творчество. Предметом её всегда оставались онтологические и теологические вопросы, однако в поздний период его «зрелой» мысли, когда Толстой делает акцент не столько на художественном, сколько на спекулятивно-мировоззренческом, на первое место выходят проблемы этики и морали. Именно в их пространстве исследуются понятия религиозных, гносеологических и исторических измерений человека.

Нигилизм как отрицание исторического развития духа, как социокультурный регресс предполагает окончание истории и выход в сверхисторию или же во внеисторический процесс. Онтология нигилизма подразумевает установление нового миропорядка, основанного на «сведении небес на землю», и носит в себе идею революции, которая есть человеческое своеволие, отрицающее божественный дух исторического развития, ставя на его место себя. Бердяев замечает по этому поводу: «Русский нигилизм не принимает самого источника исторического процесса, который заложен в божественной действительности, он бунтует против божественного миропорядка, в котором задана история со своими ступенями, со своей неотвратимой иерархичностью» [14, с. 266].

Человек проектирует своё бытие в сверхисторическом, в сведённом на землю или в центр своего индивидуального бытия Царствии Божьем с иллюзией свободы. Однако для Бердяева о свободе не может идти речи там, где нет свободного творчества, а есть только перераспределение материальных элементов (среди которых оказывается и сам человек как субъект труда) в сугубо детерминированном мире. Об этом говорит и С.Л. Франк, замечая, что социа-

³ См.: Фатеев В.А. Лев Толстой и революция: «религиозная» философия с нигилистической подкладкой // Христианское чтение. № 2. 2017. С. 325–344 [3].

⁴ См.: Римский В.П., Резник С.В., Мюльгаупт К.Е. Учение Л.Н. Толстого о насилии и ненасилии в зеркале русских революций // Наука. Искусство. Культура. 2017. Вып. 3(15). С. 75–93 [4].

⁵ См.: Склеинис Г.А. Особенности полемики с идеями нигилизма в комедии Л.Н. Толстого «Зараженное семейство» // Вестник Северо-восточного государственного университета. 2008. № 10. С. 53–56 [5].

листический принцип перераспределения благ замещает принцип их создания, то есть творчества⁶. Следовательно, свобода творчества как высший вид свободы подменяется в этом случае моралью, творческим обнищанием, когда наиболее творческий класс, т.е. интеллигенция, «не ценит прежде всего богатства духовного, культуры, той идеальной силы и творческой деятельности человеческого духа, которая влечет его к овладению миром и очеловечению мира, к обогащению своей жизни ценностями науки, искусства, религии и морали» [6, с. 190]. Именно понятие морали будет ключевым моментом нашего исследования. При этом складывается особый тип личности, берущей на себя осмысление «очеловечения» мира и ответственность за него.

Так что же это за тип личности?

Прежде всего, это бунтарь и утопист. Социальный прогресс для него заключается в нигилистическом утилитаризме и морализме, а главным мотивом своих действий он видит «противокультурную тенденцию – стремление превратить всех людей в “рабочих”, сократить и свести к минимуму высшие потребности во имя всеобщего равенства и солидарности в осуществлении моральных требований»⁷. Проект нигилиста и революционера, ждущего конца истории, принимающего на себя миссию освобождения от прежних ценностей, в числе которых оказываются и религиозные, видится Франком завершённым в контексте новой нигилистической религии, где божеством выступают земные блага. А духом этого божества – морализм, при котором «из отрицания объективных ценностей вытекает обожествление субъективных интересов ближнего (народа)»⁸.

Эти-то «объективные ценности» и осмысляются Толстым как препятствие на пути постижения сути человека и того, что составляет его благо, и подвергаются резкой критике. Темы человека, его личности и природы, его роли в божественном замысле, а также социальной роли (семьянин, собственник, прихожанин, призывник) вообще наиболее значимы для русской мысли, отражённой в литературе. Акцент в антропологии Толстого, безусловно, делается на нравственно-этическую сферу личности. Основные вопросы его антропологии – это совесть, свобода, ответственность, поиск смысла жизни. Нравственность для Толстого – это заданный базис всего бытия, её доминанта априорна. «Нравственные законы, – пишет он, – уже есть, человечество только уясняет их себе, и уяснение это кажется неважным и незаметным для того, кому не нужен нравственный закон, кто не хочет жить им. Но это уяснение нравственного закона есть не только главное, но единственное дело всего человечества» [10, с. 226].

Нравственный рационализм, на позиции которого стоит Толстой, позволяет ему создать целостное системное учение и вывести ряд императивов на основе заново выстроенной морали. В основу этой морали, конечно, положены

⁶ См.: Франк С.Л. Этика нигилизма // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 188 [6].

⁷ Там же. С. 178.

⁸ Там же. С. 176.

императивы христианские, однако толстовский рационализм подвергает догматические истины анализу, что не может не привести к выявлению в них нравственных противоречий. Смириться с этими противоречиями он не согласен: вера в его понимании должна отвечать запросам разума, а сакральное – уступить место профанному, занявшему статус онтологического эталона. Это приводило к усиленному поиску нового понимания религии и миссии церкви. Толстой выступал новатором, но в этом новаторстве уже среди его современников находились усматривающие дух нигилизма. Так, современный исследователь русской мысли XIX–XX вв. В.А. Фатеев особо отмечал мысли Розанова, который проводит сравнение между идеями о духовном будущем России у Толстого и Страхова (а для последнего вопрос о нигилизме был краеугольным) и считает, что «новаторство Толстого было по существу продолжением того нигилизма, против которого всю жизнь боролся Страхов»⁹.

Ясно, что для русской религиозной философии в целом и персонализма в частности положение человека, выдвинутое в проекте Толстого, не могло оказаться приемлемым. Особенно – его морализм, в котором угадывались все основные тенденции нигилизма, а последний, взятый в своём деятельном аспекте, виделся причиной возможной революции (каковым он и стал в итоге). Деятельный нигилизм, по определению Хайдеггера, стремится определить сущность путём разрушения устоев и активного полагания нового¹⁰, подразумевая вечный поиск. В этом поиске сущность, чтобы выявить себя в пантеистическом мире, должна опираться на моральные принципы. Это тот же бунт Ивана Карамазова, грозящий безумием как результатом деятельного отрицания, идущего из индивидуального бытия в его пограничных состояниях. Это нашло отклик в среде экзистенциалистов. Так, например, по мнению Л. Шестова, бунт у Толстого вызван принуждением человека быть «животным общественным, ибо Богом он быть не может, а зверем быть не хочет... [это] обрекает нас заранее на участь общего бытия»¹¹. Невнимание общего к частному, тотальное усреднение, давление некой нормы над истиной – вот причины бунта и противопоставление новой морали традиционным социальным ценностям.

Стоит отметить, что хотя целый ряд философов (Бердяев, Франк, Ильин, Леонтьев, Флоренский) приписывает Толстому нигилистические взгляды, однако взгляд представителей экзистенциальной школы пытается снять эти обвинения. В философии Толстого важную роль играют такие экзистенциалы, как тревожность, страх, экстаз, пограничное состояние и обеспокоенность конечностью личного существования. Так, Л. Шестов в своей работе «На страшном суде» делает попытку оправдать нигилистическую позицию мыслителя. Он утверждает, что Толстой лишь отчасти намечает проект нигилистического человека, останавливаясь перед фактом экзистенциального прорыва к открыве-

⁹ См.: Фатеев В.А. В.В. Розанов об идейных спорах Л.Н. Толстого и Н.Н. Страхова. С. 154.

¹⁰ См.: Хайдеггер М. Ницше. В 2 т. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. II. С. 83 [7].

¹¹ См.: Шестов Л. Соч. в 2 т. М.: Изд-во «Наука», 1993. Т. II. С. 216 [8].

нию смерти. Да, морализм и сентиментальная жалость, откуда тянутся корни нигилизма, создают строжайшую несвободу духа. Но прорыв к смерти означает освобождение. Толстой нащупывает выход из индивидуальной изоляции, в которую погружает его скрытое безумие. Этим выходом является экзистенциальное погружение в глубины себя с дальнейшим трансцендированием за пределы телесно-материального. Божественную полноту бытия человек способен ощутить только предварительно сузив свой мир до беспричинного и бессмысленного ничто в смерти. Выход за собственные границы и взгляд со стороны на положение этого суженного состояния должны открыть человеку свободу.

Однако экзистенциальный прорыв Толстого не оказался настолько исчерпывающим, чтобы преодолеть доминанту морали. Этот вопрос подробно разбирает Н.В. Мотрошилова в своём исследовании темы смерти в творчестве Толстого¹². Автор применяет разработанное ей понятие экзистенциального опыта, и мы убеждаемся в правомерности такого применения, поскольку идея Толстого развивается как бы от прозрения к прозрению, накапливая базу опытных наблюдений, которые и составляют экзистенциальную картину его онтологии, индуктивно восходя к новому моральному императиву.

Но исследование Мотрошиловой приводит нас к пониманию, что «при всех попытках, усилиях, опоре на внимательнейшее наблюдение, при прозрениях и догадках Толстого с несомненностью обнаружилась непроницаемость (даже и для него) экзистенциального опыта умирания и смерти, а в случае хоть и длительной, но мучительной агонии – непередаваемость мыслей и понятий»¹³. Невозможность выразить словами переживания высокой степени субъективации вкупе с непоколебимой верой в анализ, который стремится справиться со структурой бессознательного, – вот противоречие, которое уводит метафизику Толстого к более лёгкому пути тотальной негации, поскольку рассудок не справляется с задачей. И стоит согласиться с тем, что на пути этого скрытного, но в то же время (обратимся к эпитету Хайдеггера) «деятельного» нигилизма «писатель уступает место моралисту, а тот – религиозному морализатору»¹⁴.

Представления о социально-культурной норме, о некоей системе координат, которую возможно выстроить для достижения общечеловеческого блага с тем же самым «сведением небес на землю», лежит в основе морали Толстого, и мораль в данном случае вопрошает о бытии. Бытие же у Толстого определяется неким всемирным принципом разумной справедливости, несущей благо:

¹² См.: Мотрошилова Н.В. Нравственно-моральное измерение экзистенциального опыта и проблема смерти в художественном творчестве Л. Толстого // Лев Николаевич Толстой / под ред. А.А. Гусейнова, Т.Г. Щедриной. М.: Российская политическая энциклопедия, 2014. С. 139–166 [9].

¹³ См.: Мотрошилова Н.В. Нравственно-моральное измерение экзистенциального опыта и проблема смерти в художественном творчестве Л. Толстого. С. 164.

¹⁴ Там же. С. 165.

«Справедливость есть крайняя мера добродетели, к которой обязан всякий»¹⁵. Это создаёт замкнутый круг мира, из которого Толстой не может выйти и предпочитает вместо этого отвергнуть его бытие.

В самом деле, может ли то, что с точки зрения человека несправедливо, быть нравственным в контексте абсолютного и божественного? Толстой отвечает отрицанием. Аксиологическая установка в данном случае базируется на неполноценной христианской этике, преломлённой «земной» моралью человекобога. Полемизируя с ним, Франк подвергает такое морализаторство критике: «Ничто не противоречит так самому духу христианской веры, как беспощадно суровое, осуждающее человеческую душу моральное пуританство»¹⁶, и в этом антропологический пафос Франка гораздо более напряжённый, чем у Толстого. Человек для Франка определяется личностью богоподобной (богочеловек, а не человекобог), построенной по образу абсолютной личности, то есть живого Бога, а потому личность человека выше любой морали, что соотносится с новозаветной формулой «суббота для человека, а не человек для субботы» (Марк 2:27)¹⁷. У человека есть незыблемый идеал нравственности, данный в откровении, и все поступки он должен сверять с ним.

Для Толстого такой незыблемости нет, но, напротив, «нравственность есть нечто постоянно развивающееся, растущее»¹⁸. Такой моральный динамизм, отрицающий устои, для поддержания которых созданы церковные и государственные институты и законы, может быть назван деятельным нигилизмом. Он занимает позицию ложного идеализма, при котором достижение идеала (Небесного Царства) означает прекращение земной жизни. И если Христос выступает таким идеалом для христианина, то возникает вопрос – неужели совершенствование человека на пути к Христу означает приближение его к прекращению личного существования, к смерти? Казалось бы, всё так. Но Толстой как бы успокаивает волнение, говоря, что христианское общество никогда и не достигнет идеала, а будет бесконечно приближаться к нему, трудясь, претерпевая лишь количественное, но не качественное преобразование: «А идеал только тогда идеал, когда осуществление его возможно только в идее, в мысли, когда он представляется достижимым только в бесконечности и когда поэтому возможность приближения к нему – бесконечна»¹⁹. То есть отрицается трансцендентное упование на окончательное достижение вечности в Боге.

Бесконечное приближение к идеалу, по Толстому, – это путь негативного совершенствования, когда видно только отклонение от идеала, но не сам идеал.

¹⁵ См.: Толстой Л.Н. Дневники 1852 // Толстой Л.Н. Собрание сочинений: в 22 т. Т. 21. М.: Худож. лит., 1984. С. 76 [10].

¹⁶ См.: Франк С.Л. С нами Бог. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 582 [11].

¹⁷ Там же. С. 581.

¹⁸ См.: Толстой Л.Н. Религия и нравственность // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений в 90 т. Т. 39. Статьи 1893–1898. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1956. С. 23 [12].

¹⁹ См.: Толстой Л.Н. Послесловие к «Крейцеровой сонате» // Толстой Л.Н. Собрание сочинений: в 22 т. Т. 12. М.: Худож. лит., 1982. С. 202 [13].

Путь бесконечного мытарства под гнётом вины и греха, когда всё пройденное отрицается как ненужное, а основания бытия лежат в потенциальном, но никогда – в настоящем. Проект человека как свободной само-деятельности, таким образом, уходит в дурную бесконечность, а свобода негативно выводится из необходимости.

Такое мытарство духа связано с апелляцией к рассудочному индуктивному постижению дискретности сущего без того единого, что может предать множественности фактов качество цельного знания, о котором пишет В.С. Соловьёв, то есть незыблемого основания бытия в его конкретном данном идеале, всего в едином сущем. Негативное же определение бытия – это поиски через рассудок. В статье «Религия и нравственность» (1893 г.) Толстой пишет: «Надо стараться выразить это отношение <между человеком и бытием> более разумно, ясно и точно, или даже, разрушив ставшее недостаточным прежнее отношение человека к миру, поставить на его место высшее, более ясное и разумное» [12, с. 26]. Такое упование на рассудок в конце концов приводит к известной формуле, представленной в «Исповеди»: «Я хочу понять так, чтобы всякое необъяснимое положение представлялось мне как необходимость разума же, а не как обязательство поверить» [21, с. 57]. Но если разум – это закон, а вера – свобода, то одно никак не выводится из другого. Более того, свобода приносится в жертву.

Уже Бердяев замечает, что такое несвободное понимание Толстым человека как бы ветхозаветно, то есть до-лично. Человек растворён в социальном организме, и в то же время это слепо нормированное бытие не может устроить его и поиск человека продолжается. Но поиск проходит по пути телесно-душевного, отрицая духовную реальность. Бердяев называет это «поиском язычника».

В философии Толстого Бердяев усматривает характерное для антиобщественного индивидуализма подозрение к культурным ценностям в сочетании с отказом от свободы самотворчества. Бердяев характеризует антиобщественного индивидуалиста так: «... ко всей высшей культуре он предъявляет целый ряд нравственных претензий и не чувствует нравственной обязанности творить культуру. Все эти особенности и болезни русского нравственного сознания представляют благоприятную почву для возникновения учения Толстого» [14, с. 287]. Толстовскую борьбу с духовной реальностью и самим подлинным бытием он связывает с его «эгалитарной и нигилистической страстью»²⁰ – это и есть реакция на иррациональность замкнутого круга бытия.

Метод философской критики Бердяевым идей Толстого заключается в компаративном анализе двух линий – его и Достоевского. Это антагонизм души и духа, материи и идеи, ветхого и обновлённого. Бердяев остро чувствовал сам дух русского бунта с его нравственно-религиозной окраской, с его апокалиптическим метанием по крайностям в вечной надежде свести их воедино.

²⁰ См.: Бердяев Н.А. Духи русской революции // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 279 [14].

«Русские апокалиптики и нигилисты пребывают на окраинах души, выходят за пределы»²¹, и Достоевский видится ему главным исследователем этих пограничных состояний, где отвергается любой формализм, который присущ западному мироощущению (и Толстому). Философия Достоевского, являясь самопроектом, представляет цельную и окончательную рефлексию апокалиптического духа. Толстой же, по мнению которого божественное имманентно миру, «прежде всего видит устойчивый, природный строй человеческой жизни, её растительно-животные процессы... Толстой всю жизнь искал Бога, как ищет его язычник... Его мысль была занята теологией»²². Но для Бердяева тема Бога – это в первую очередь тема человека, теология невозможна без антропологии, и любой, отвергнувший личность человека, отвергает и абсолютную личность как верховную истину. Достоевский углубляется именно в антропологию духа, личностного начала, в персоналистские качества. «Достоевский не теолог, но к живому Богу он был ближе, чем Толстой. Бог раскрывается ему в судьбе человека. Быть может, следует быть поменьше теологом и побольше антропологом»²³, – заключает Бердяев.

Моральный утилитаризм в учении Толстого о назначении человека приобретает окрас нигилизма, апеллирующего к разуму в обход духовного опыта страдания. И.А. Ильин в статье «О сопротивлении злу силою» (1925 г.) выносит довольно резкий вердикт человеку, каковым он получается в проекте Толстого: «Религиозно обескрыленный, осмеянный и низведенный; познавателью обессиленный и ослепленный; художественно урезанный и поработанный; лишенный прав, обороны и родины, – человек остается к концу этого противодуховного циклона жалким существом об одном, моральном измерении, и высшим призванием его оказывается самопонижение к безвольно-сентиментальной жалости» [18, с. 55]. Здесь философ призывает к служению духу как инстанции надморальной, содержащей в себе нравственность в качестве собственной акциденции. Человек видится существом духовным, устремлённым к свободе в божественном делании. То есть становление человека видится в трансцендировании за пределы самого себя, в своё инобытие. Моралистический материализм в его крайней форме утилитаризма означает невозможность трансцендирования, ограничение свободы духа рамками морали. В таком случае дух не порождает все остальные проявления человеческой рефлексии, одной из которых становится нравственность в её подчинённом положении, но напротив – сам впадает в зависимость от нравственности как своей составляющей. «Нравственность, – пишет Толстой, – не может быть независима от религии, потому что она не только есть последствие религии, т. е. того от-

²¹ См.: Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 388 [15].

²² Там же. С. 391.

²³ Там же. С. 392.

ношения, в котором человек признает себя к миру, но она включена уже, *implicitee*, в религии» [12, с. 18–19].

В моральном утилитаризме Ильин усматривает несколько составляющих: ограждение человеком самого себя от принятия страданий как фундаментального экзистенциала, стремление к социальному устройению по принципу наслаждения, построение ошибочной иерархии человеческих ценностей. Казалось бы, логично, что человек отказывается от страданий и стремится оградить от них других людей, поскольку природа человека тяготеет к удовольствию. Но в этом-то Ильин и видит основную проблему – стремление к наслаждениям есть проявление телесно-душевного, животного начала в человеке. Однако человек является человеком благодаря началу духовному, пусть оно и слабее в очевидности и явственно ощущается лишь в экзистенциальных точках. Благо понимается Толстым в отрыве от его трансцендентного измерения, то есть как благо нравственное и «земное», подчинённое законам утилитарности. В трактате «О жизни» (1888 г.), Толстой выводит, что истинное благо может быть постигнуто и достигнуто только рассудочно: «Если бы я мог видеть то, что за пределами моего разума, я бы не видал того, что в пределах его. А для блага моей истинной жизни мне нужнее всего знать то, чему я должен подчинить *здесь* и *теперь* свою животную личность для того, чтобы достигнуть блага жизни» [22, с. 118].

Результатом отказа от страданий является сентиментальный гедонизм, требующий устройства общества по идеальному образцу, где царит равенство, ненасилие и непротивление злу. Ильин выводит парадоксальную формулу, сближающую его воззрения с духовной апологией Достоевского: «...всякое подлинно духовное движение и достижение вырастает из страдания, давнего или нового, кратко-глубокого или долго-длительного, забытого или незабвенного» [18, с. 57]. То есть социальное благо есть, прежде всего, духовное делание каждой индивидуальной души, а не наслаждение и успокоение в равенстве и братстве «земного рая». Человек, следующий по пути эвдемонизма, подобен тому недалёковидному библейскому хозяину, что строит свой дом на песке, не задумываясь, как велико будет падение этого дома.

Суждение Ильина характерно для русской религиозной философии в целом, где основным критерием человека является соотношение составных элементов триады «тело-душа-дух». И переживание телесно-душевного характера, к которым относятся и переживание морали, противопоставляется духовному деланию. Если исходить только из телесно-душевной рефлексии, то человек уже не может быть предметом нашего исследования, фокусом, собирающим лучи рассеянного света знания, но начинает возводиться на пьедестал некоего «идола», которому изначально (без всякого делания) предоставляется завершённый онтологический статус.

О недопустимости преклонения перед материально-экономическим и социально-правовым благополучием человека высказывается К.Н. Леонтьев в статье о рассказе Толстого «Чем люди живы». Здесь можно определить три ос-

новых антропологических положения Леонтьева: 1) отрицание любого проявления эвдемонизма, то есть такой нравственности, которая ставит конечной целью достижение общечеловеческого счастья; 2) этический консерватизм и 3) критика абсолютизации человека. Анализируя философскую антропологию Толстого, особенно чётко оформившуюся в его поздних работах, Леонтьев приходит к такому соображению: «Любовь без страха и смирения есть лишь одно из проявлений (положим, даже наиболее симпатичное) того индивидуализма, того обожания прав и достоинства человека, которое воцарилось в Европе с конца XVIII века и, уничтожив в людях веру в нечто высшее, от них независимое, заставив людей забыть страх и стыдиться смирения, привело на край революционной пропасти все те западные общества, в которых эта антрополатрия пересилила любовь к Богу» [19, с. 332].

Обращают на себя внимание два момента: во-первых, употребление довольно ёмкого и крайне актуального термина «антрополатрия»; во-вторых, предчувствие грядущих социальных потрясений в России начала XX века, при том что статья эта была написана в 1882 году (речь идёт о статье «Страх Божий и любовь к человечеству. По поводу рассказа гр. Л.Н. Толстого “Чем люди живы?”»).

Начнём по порядку. Энциклопедия «Русская философия» даёт следующее определение слову «антрополатрия» – «(от греч. *anthropos* – человек и *latreia* – служение, услужение), возведение в предмет поклонения» (Зеньковский). По Франку, «антрополатрия – идолопоклонство перед человеком»²⁴. Стоит более детально остановиться на этой проблеме, поскольку такой (антрополатрический) взгляд на человека подразумевает окончание любой проектной деятельности в философии человека и гасит импульс онтопроектирования в гуще идолопоклонства.

Действительно, программы социально-политической философии французов (Дидро, Вольтера, Руссо), так же как и английской школы политической философии, провозглашали святость и торжество человеческой личности, призывая к эмансипации её от всех идеалов и внешних авторитетов. Согласно принципу антрополатрии, земной человек признаётся авторитетом для себя самого, несёт изначально верные этические установки в своём естественном состоянии и не требует ни семьи, ни социальных групп или общества как такового, поскольку функцией последних выступает дробление индивидуальности и ограничение естественных свобод. Влияние вышеназванных философов на русскую мысль XIX века было крайне весомым. Толстой так же долгое время находился под этим влиянием, и не секрет, что вместо крестика носил на груди кулон с портретом Руссо²⁵, стараясь направить свои мысли по проторенной дорожке философии естественных прав.

²⁴ Курабцев В.Л. Антрополатрия [Электронный ресурс] // Русская философия. Энциклопедия. 2015. URL: https://philosophy_rus.academic.ru/29/Антрополатрия (дата обращения: 03.12.2017) [16].

²⁵ См.: Бирюков П.И. Биография Л.Н. Толстого в 2 т. М.: Алгоритм, 2000. Т. II. С. 148 [17].

Такое обоожествление личности в обход Бога оказалось, несомненно, неприемлемым для русских религиозных философов. Однако стремление примирить антропологию с пониманием человека как существа, стремящегося к Абсолюту и способного трансцендировать в сферу надчеловеческой реальности не «в обход Бога», но непосредственно с Ним в со-творчестве, характерно для философской антропологии Н.А. Бердяева. Примечательно то, что Бердяев видит человека в его бытийной возможности (будущего человека) центром мироздания, утверждая, что «сам человек должен был бы быть солнцем мира, вокруг которого всё вращается»²⁶, в то время как сейчас человек вынужден бродить в собственной тьме и зависеть от внешнего источника в виду недостаточности его самости. Бердяев видит человека, каким он должен быть, в его возможности бытия-для-себя и бытия в Абсолюте. Эта идея антроподицеи находит отражение в его философском анализе творчества Достоевского.

Любопытен с этой точки зрения бердяевский образ «героев-солнц» в романах Достоевского, создающих модель конкретного человека-центра, к которому стремится всё сущее и в котором оно получает как своё инобытие, так и окончательную имманентность. К этим моделям Бердяев причисляет таких «тёмных» героев, как Версилов, Ставрогин, Иван Карамазов, и вокруг них вращается весь остальной мир заданной человеческой модели, разгадывая этих героев и питаясь их потаённым светом, при том, что сами они («герои-солнца») – проповедники нигилистических идей, отрицательного заряда, обскурации смысла и ценностей. Парадокс в том, что человек-центр, будучи целью, представляет собой и ценность, поскольку «сущность ценности находится во внутренней связи с сущностью цели»²⁷, как утверждает Хайдеггер в своём исследовании ницшеанского нигилизма. «Герои-солнца» направляют человека в сторону нового полагания его сущности, определяемой тотальной переоценкой ценностей. И эта новая ценность определяет способ бытия человека, попавшего в сферу его воздействия, и предстаёт как «то, в чём обосновывается всё, что вращается вокруг неё и в ней обретает своё пребывание и постоянство»²⁸, что по Хайдеггеру предполагает обнаружение себя через ничто, а по Достоевскому – углубление в потаённые бездны души другого с обнаружением там точки единение себя, всего и всех.

Второе, на что обращает внимание К.Н. Леонтьев, – влияние западной тенденции крайнего индивидуализма и философии «обожания человека» на русскую антропологическую мысль второй половины XIX века. Здесь имеется в виду историческая перспектива, отделившаяся в начале XIX века (а в Европе – глубже) и позволяющая предвидеть события начала века XX, собственно революции 1905 и 1917 годов. Но нас интересуют не столько исторические события, сколько онтология. Влияние западной философии на русскую мысль было

²⁶ См.: Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. С. 85.

²⁷ См.: Хайдеггер М. Ницше. В 2 т. С. 41.

²⁸ Там же. С. 41.

несомненно, хотя в наиболее ярких своих представителях русская философия середины XIX века оказывается вполне самобытной.

Русская религиозная философия, как и философия всеединства, всегда обращала внимание на феномен нигилизма, поскольку нет страшнее врага для духовного развития, нежели «дух отрицания». Именно духовность является основной антропологической категорией в русской философии, и в приведённом выше исследовании мы попытались дать общий обзор критики идей нигилизма, а также отражение этих идей в антропологическом проекте русской литературы, наиболее ярко представленном в учении Толстого. Для философских изысканий обращение к литературному наследию представляется необходимым, поскольку оно наиболее полно отражает культурную матрицу России и в своих антропологических моделях задаёт образ человека будущего. А проблемой будущего человека, наряду с религиозными философами, были заняты и виднейшие мыслители русской культуры – Толстой и Достоевский, и сейчас, на перекрёстке путей дальнейшего развития нашей страны, важность исследования их взглядов велика как никогда.

Искушение материалистическим рационализмом с морализаторской установкой на человеческое телесно-душевное счастье есть удар по самой основе как государства, так и жизненного мира отдельного человека – духовности, церковной жизни. Нигилизм, утверждая эмпирическую науку с её выгодами и рыночными ценностями, а также метафизику нравственности, отрицает третий и самый важный член триады цельного знания о человеке – теологическую основу бытия. Апеллируя лишь к науке и морали, человек не находит в своей жизни смысла и решает что, сплошь сотканная из страданий, эта жизнь иллюзорна, а цена её ничтожна. Нигилизм в таком случае даёт свой роковой ответ на главный вопрос человека о его предназначении – он предлагает актуализировать ничто. Но поскольку нас не устраивает nihil в качестве ядра нашей жизни, следует прислушаться к следующим словам В.С. Соловьёва, резюмирующим представления философа о месте человека в пространстве вопрошания о бытии: «Избежать этого заключения <о ничтожности жизни> можно, только признавая выше человека и внешней природы другой безусловный мир, бесконечно более действительный, богатый и живой, нежели этот мир кажущихся, поверхностных явлений. И это признание тем естественнее, что сам человек, по своему вечному началу, принадлежит к тому трансцендентному миру и в высших степенях своей жизни и знания всегда сохранял с ним не только субстанциальную, но и актуальную связь» [20, с. 225].

Список литературы

1. Бик-Булатов А.Ш. Педагогическая публицистика Л.Н. Толстого в контексте нигилистического дискурса второй половины XIX века // Учёные записки Казанского университета. 2010. Т. 152, кн. 5. С. 82–90.
2. Фатеев В.А. В.В. Розанов об идейных спорах Л.Н. Толстого и Н.Н. Страхова // Энтелехия. 2007. № 15. С. 149–157.

3. Фатеев В.А. Лев Толстой и революция: «религиозная» философия с нигилистической подкладкой // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 325–344.
4. Римский В.П., Резник С.В., Мюльгаупт К.Е. Учение Л.Н. Толстого о насилии и ненасилии в зеркале русских революций // Наука. Искусство. Культура. 2017. Вып. 3(15). С. 75–93.
5. Склеинис Г.А. Особенности полемики с идеями нигилизма в комедии Л.Н. Толстого «Зараженное семейство» // Вестник Северо-восточного государственного университета. 2008. № 10. С. 53–56.
6. Франк С.Л. Этика нигилизма // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 167–199.
7. Хайдеггер М. Ницше. В 2 т. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. II. 464 с.
8. Шестов Л. Соч. в 2 т. М.: Изд-во «Наука», 1993. Т. II. 552 с.
9. Мотрошилова Н.В. Нравственно-моральное измерение экзистенциального опыта и проблема смерти в художественном творчестве Л. Толстого // Лев Николаевич Толстой / под ред. А.А. Гуссейнова, Т.Г. Шедриной. М.: Российская политическая энциклопедия, 2014. С. 139–166.
10. Толстой Л.Н. Дневники 1852 // Толстой Л.Н. Собрание сочинений: в 22 т. Т. 21. М.: Худож. лит., 1984. С. 55–85.
11. Франк С.Л. С нами Бог. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 750 с.
12. Толстой Л.Н. Религия и нравственность // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 39. Статьи 1893–1898. М.: Гос. изд-во худож. лит-ры, 1956. С. 3–27.
13. Толстой Л. Н. Послесловие к «Крейцеровой сонате» // Толстой Л.Н. Собрание сочинений: в 22 т. Т. 12. М.: Худож. лит., 1982. С. 197–211.
14. Бердяев Н.А. Духи русской революции // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 250–289.
15. Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. М.: АСТ: Астрель, 2011. 672 с.
16. Курабцев В.Л. Антрополатрия [Электронный ресурс] // Русская философия. Энциклопедия. 2015. URL: https://philosophy_rus.academic.ru/29/Антрополатрия (дата обращения: 03.12.2017)
17. Бирюков П. И. Биография Л.Н. Толстого в 2 т. М.: Алгоритм, 2000. Т. II. 523 с.
18. Ильин И.А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. 431 с.
19. Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). М.: Республика, 1996. 799 с.
20. Соловьев В.С. Философское начало цельного знания. Мн.: Харвест, 1999. 912 с.
21. Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 23. Произведения 1879–1884. М.: Гос. изд-во худож. лит. 1957. С. 1–60.
22. Толстой Л. Н. О жизни // Толстой Л.Н. Собрание сочинений: в 22 т. Т. 17. М.: Худож. лит., 1984. С. 7–136.
23. Толстой Л.Н. Так что же нам делать? // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 25. Произведения 1880-х годов. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1937. С. 182–412.

Referenses

1. Bik-Bulatov, A.Sh. Pedagogicheskaya publitsistika L.N. Tolstogo v kontekste nigilisticheskogo diskursa vtoroy poloviny XIX veka [L.N. Tolstoy's pedagogical publicism in the context of the nihilistic discourse of the second half of the XIX century], in *Uchenye zapiski Kazanskogo universiteta*, 2010, vol. 152, book 5, pp. 82–90.
2. Fateev, V.A. V.V. Rozanov ob ideynykh sporakh L.N. Tolstogo i N.N. Strakhova [V.V. Rozanov on the ideological dispute of L.N. Tolstoy and N.N. Strahov], in *Entelekhiya*, 2007, no. 15, pp. 149–157.
3. Fateev, V.A. Lev Tolstoy i revolyutsiya: «religioznaya» filosofiya s nigilisticheskoy podkladkoy [Leo Tolstoy and revolution: «religious» philosophy with a nihilistic lining], in *Khristianskoe chtenie*, 2017, no. 2, pp. 325–344.
4. Rimskiy, V.P., Reznik, S.V., Myul'gaupt, K.E. Uchenie L.N. Tolstogo o nasilii i nenasilii v zerkale russkikh revolyutsiy [L.N. Tolstoy's teaching of violence and nonviolence in the mirror of Russian revolutions], in *Nauka. Iskusstvo. Kul'tura*, 2017, issue 3(15), pp. 75–93.

5. Skleynis, G.A. Osobennosti polemiki s ideyami nigilizma v komedii L.N. Tolstogo «Zarazhennoe semeystvo» [The nature of polemics with the ideas of nihilism in L.N. Tolstoy's comedy «Infected Family»], in *Vestnik Severo-vostochnogo gosudarstvennogo universiteta*, 2008, no. 10, pp. 53–56.
6. Frank, S.L. Etika nigilizma [Nihilistic ethics], in *Vekhi. Iz glubiny* [Milestones. Out of the depths]. Moscow: Pravda, 1991, pp. 167–199.
7. Khaydegger, M. *Nitsshe, v 2 t., t. 2* [Nietzsche, in 2 vol., vol. 2]. Saint-Petersburg, 2007, 464 p.
8. Shestov, L. *Sobranie sochineniy, v 2 t., t. 2* [Collected works in 2 vol., vol. 2]. Moscow, 1993. 552 p.
9. Motroshilova, N.V. Nравstvenno-moral'noe izmerenie ekzistentsial'nogo opyta i problema smerti v khudozhestvennom tvorchestve L. Tolstogo [The moral dimension of existential experience and the problem of death in L. Tolstoy's creative works], in *Lev Nikolaevich Tolstoy* [Leo Tolstoy]. Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya, 2014, pp. 139–166.
10. Tolstoy, L.N. Dnevnik 1852 [Diaries of 1852], in Tolstoy, L.N. *Sobranie sochineniy in 22 t., t. 21* [Collected works in 22 vol., vol. 21]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1984, pp. 55–85.
11. Frank, S.L. *S nami Bog* [God is with us]. Moscow: OOO «Izdatel'stvo AST», 2003. 750 p.
12. Tolstoy, L.N. Religiya i нравstvennost' [Religion and morality], in Tolstoy, L.N. *Polnoe sobranie sochineniy in 90 t., t. 39* [Complete collected works in 90 vol., vol. 39]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury, 1956, pp. 3–27.
13. Tolstoy, L.N. Posleslovie k «Krejtserovoy sonate» [An afterword to «Kreitzer sonata»], in Tolstoy, L.N. *Sobranie sochineniy v 22 t., t. 12* [Collected works in 22 vol., vol. 12]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1982, pp. 197–211.
14. Berdyaev, N.A. Dukhi russkoy revolyutsii [Spirits of the Russian revolution], in *Vekhi. Iz glubiny* [Milestones. Out of the depths]. Moscow: Pravda, 1991, pp. 250–289.
15. Berdyaev, N.A. *Smysl tvorchestva* [The sense of creative work]. Moscow: AST: Astrel', 2011. 672 p.
16. Kurabtsev, V.L. Antropolatriya, in *Russian philosophy. Encyclopedia*. 2015. URL: https://philosophy_rus.academic.ru/29/Антрополатрия (date of application: 03.12.2017)
17. Biryukov, P. I. *Biografiya L.N. Tolstogo v 2 t., t. 2* [L.N. Tolstoy's Biography in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Algoritm, 2000. 523 p.
18. Il'in, I.A. *Put' k ochevidnosti* [The way to evidence]. Moscow: Respublika, 1993. 431 p.
19. Leont'ev, K.N. *Vostok, Rossiya i Slavyanstvo: filosofskaya i politicheskaya publitsistika. Dukhovnaya proza (1872–1891)* [The East, Russia and the Slavs: philosophical and political journalism. Spiritual prose (1872–1891)]. Moscow: Respublika, 1996. 799 p.
20. Solov'ev, V.S. *Filosofskoe nachalo tsel'nogo znaniya* [Philosophical principle of integral knowledge]. Minsk: Kharvest, 1999. 912 p.
21. Tolstoy, L.N. *Ispoved'* [Confession], in Tolstoy, L.N. *Polnoe sobranie sochineniy in 90 t., t. 23* [Complete collected works in 90 vol., vol. 23]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury, 1957, pp. 1–60.
22. Tolstoy, L.N. *O zhizni* [On life], in Tolstoy, L.N. *Sobranie sochineniy in 22 t., t. 17* [Collected works in 22 vol., vol. 17]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1984, pp. 7–136.
23. Tolstoy, L.N. *Tak chto zhe nam delat'?* [What then must we do?], in Tolstoy, L.N. *Polnoe sobranie sochineniy in 90 t., t. 25* [Complete collected works in 90 vol., vol. 25]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury, 1937, pp. 182–412.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

УДК 141 (092)
ББК 87.3(2)522-685

ФИЛОСОФ НАШЕГО ВРЕМЕНИ

[РЕЦ. НА:] Бродский А.И. Владимир Соловьев. СПб.: Наука, 2016. 255 с.)¹

А.В. МАЛИНОВ

Санкт-Петербургский государственный университет
Университетская наб., 7/9, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация,
Социологический институт РАН
ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14, г. Санкт-Петербург, 190005, Российская Федерация
E-mail: a.v.malinov@gmail.com

PHILOSOPHER OF OUR TIME

A REVIEW OF A.I. BRODSKY'S BOOK VLADIMIR SOLOVYOV. SAINT
PETERSBURG: NAUKA, 2016. 255 P.

A. V. MALINOV

Saint Petersburg State University
7/9, Universitetskaya Emb, St. Petersburg, 199034, Russian Federation,
Sociological Institute of RAS
25/14, 7-ya Krasnoarmeyskaya Str., St. Petersburg,
190005, Russian Federation
E-mail: a.v.malinov@gmail.com

«Все более или менее признают, что Владимир Соловьев был величайшим русским мыслителем». С этой цитаты из Н.А. Бердяева начинается книга «Владимир Соловьев», выпущенная издательством «Наука» в возобновленной серии «Мыслители прошлого». Автор – известный петербургский историк русской философии Александр Иосифович Бродский, а его новая книга подводит итог многолетнему изучению творчества В.С. Соловьева². Однако новое исследование подтверждает еще одну расхожую истину: философия крупного мыслителя открыта для интерпретаций и не имеет однозначных оценок. Особенно это заметно, если сравнить книгу А.И. Бродского с монографией А.Ф. Лосева, издан-

¹ Подготовлена при поддержке РФФИ (№16-03-00566).

² См.: Бродский А.И. Пророчество Вл. Соловьева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: материалы междунар. конф. 14–15 февраля 2003 г. Сер. Symposium. Вып. 32. СПб., 2003. С. 323–328 [1]; Бродский А.И. Восточный синдром. Философия войны В.С. Соловьева и столкновение цивилизаций // Звезда. 2003. № 12. С. 205–213 [2]; Бродский А.И. Логика идеологий: из истории русской политической мысли XIX–XX веков. СПб., 2006. 90 с. [3]; Бродский А.И. Образы судьбы в русской философии и литературе XIX–XX веков. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2011. 122 с. [4]; Бродский А.И., Никоненко В.С. Философская интерпретация художественных текстов (на примере русской литературы XIX в.): учеб. пособие. СПб.: Изд. дом С.-Петерб. ун-та, 2009. 120 с. [5].

ной в той же серии почти четыре десятилетия назад. Книга А.Ф. Лосева была написана, так сказать, «изнутри» традиции философии всеединства. Бродский же предлагает внешний взгляд на высказанные Соловьёвым идеи, хотя и обращает внимание, прежде всего, на те аспекты, которые, с его точки зрения, могут быть актуальны. Именно этим, прежде всего, интересна книга Бродского. В ней предложено возможное для нашего времени прочтение философского наследия Соловьёва для нашего времени.

Предпринятую Александром Иосифовичем интерпретацию можно назвать этической или практической. Автор убежден в том, что пророчества Соловьёва, в частности о столкновении цивилизаций, сбываются. В связи с этим он не без основания указывает на совпадения предвидений Соловьёва с известной концепцией С.Ф. Хантингтона. Он убежден в справедливости пророчеств Соловьёва о войне цивилизаций и грядущей гибели европейской культуры. При таком подходе центральное место в творчестве Соловьёва занимает социально-политический идеал, или Всемирная теократия, а основными произведениями признаются «Россия и Вселенская церковь», «История и будущность теократии» и «Три разговора». Причем последнее крупное сочинение Соловьёва «Три разговора» во многом рассматривается как альтернатива «России и Вселенской церкви». Царство антихриста, описанное в «Трёх разговорах», представляет собой воплощенный идеал Всемирной теократии. В своем последнем произведении Соловьёв теоретически изживает свой собственный социально-культурный идеал. Центральной в содержательном и смысловом отношении частью книги является глава «Субъективная и объективная этика»³. Основные идеи и сюжеты философии Соловьёва находят свои консеквенты в «Трёх разговорах». Бродский соглашается, что ныне соловьёвская утопия утратила «социально-практический смысл», однако располагает основные идеи русского философа как бы между двумя полюсами: Всемирной теократией и эсхатологией «Трёх разговоров». Следует отметить ценные указания автора на прототипов персонажей «Трёх разговоров».

Культурно-историческая задача, стоящая перед Соловьёвым, уточняет Бродский, состояла в том, чтобы соединить идею прогресса с религией (христианством), а все его «спекулятивные построения ... определяются *нравственными целями*»⁴. Из этического принципа неприемлемости «вечных мук» проистекает и идея апокастасиса (всеобщего спасения), почерпнутая из учения Оригена. Соловьёв видел необходимость религиозного преображения самого христианства, а религиозную веру воспринимал как результат творческого поиска истины, свободного мышления, точнее «свободной теософии», богословской по предмету и философской по методу.

Особенность «философии всеединства» Соловьёва состояла в философском обосновании синтетического мировоззрения. По словам Бродского, «Со-

³ См.: Бродский А.И. Владимир Соловьёв. СПб.: Наука, 2016. С. 86–107 [6].

⁴ Там же. С. 51.

ловьев так и не понял своей роли в философии. Свою задачу он видел в том, чтобы попытаться соединить самые разные мировоззренческие и теоретические подходы к объяснению мира» [6, с. 41]. В качестве отличительных черт «школы Соловьева» он отмечает: «конструктивный синтез» западноевропейских философских идей; «свободное религиозно-философское творчество», не обремененное церковными догматами; связь философии с литературой при сохранении самостоятельности философской проблематики; политизированность в смысле приоритета практических задач философии над теоретическими. Значение же «соловьёвской традиции» в русской философии сказалось в работах тех мыслителей, которые продолжали работать в «проблемном поле» Соловьева и с которыми, прежде всего, отождествляется эпоха русского религиозно-философского ренессанса. Так, в книге идет речь о софиологии С.Н. Булгакова и П.А. Флоренского, затрагивается учение Н.А. Бердяева, Льва Шестова, Н.О. Лосского, Л.П. Карсавина, С.Л. Франка. Автор вводит философию Соловьева в круг идей Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, Н.Ф. Федорова, П.Я. Чаадаева. Он подчеркивает, что Соловьева следует считать продолжателем дела П.Я. Чаадаева, а не славянофилов [6, с. 152–155]. Наиболее плодотворным развитием «линии Соловьева» Бродский считает не экзистенциальную философию Н.А. Бердяева и Льва Шестова, не софиологию С.Н. Булгакова и П.А. Флоренского или всеединство Л.П. Карсавина, а идеал-реализм Н.О. Лосского и С.Л. Франка. При этом он вовсе не упоминает А.Ф. Лосева как продолжателя соловьевской традиции в русской философии. Это замалчивание не кажется столь странным, если учесть, что вся книга Бродского является своеобразным оппонированием лосевскому восприятию философии Соловьева. Упомянув продолжателей философского дела Соловьева и его «веры философов», Бродский предпочитает характеризовать инициированную Соловьёвым эпоху не как «религиозно-философский ренессанс», а как «религиозный модернизм». Он и сам явно симпатизирует религиозному модернизму в его современных формах и видит в нем известную мировоззренческую перспективу, не замечая, впрочем, «теневого» стороны философии Серебряного века.

Конечно, совершенно избежать сравнения книги Бродского с монографией Лосева невозможно. Игнорирование интерпретаций Лосевым соловьевской метафизики – сознательная позиция автора. Надо признать, что «практическое» прочтение Соловьева, предложенное Бродским, умаляет метафизику русского мыслителя. Она излагается недостаточно полно и препятствует формированию целостного представления о его философской системе и, особенно, о «теоретической философии». Субъективизм подхода заметен и в историографическом обзоре, который производит странное впечатление. Далеко не всех упомянутых в нем авторов можно признать специалистами по философии Соловьева. Их вклад в изучение наследия русского мыслителя является скромным, а научная ценность историко-философских фантазий – сомнительной. В то же время в обзоре упущены целые историографические пласты, например зарубежное соловьевоведение, обойдены вниманием и многие крупные отечественные исследова-

дования. Понимая наукообразную условность историографического раздела и его диссертационную генеалогию, должно заметить, что книга только бы выиграла при отсутствии этого раздела. По крайней мере, она не вызывала бы недоумение у специалистов и не формировала бы ложную историографическую традицию.

Наибольшее неприятие у автора вызывают мистико-гностицистские интерпретации философии Соловьева. Однако и сам Бродский не чужд мистических толкований, например, видя истоки соловьевских идей в учении каббалы, допускающей возможность постижения Абсолюта посредством интеллектуальных усилий. Окультиный критерий оценок, замечает Бродский, был присущ и самому Соловьеву⁵. По его словам, «он явно отдавал предпочтение еврейской каббале перед греческим неоплатонизмом»⁶. Пророческие интонации в произведениях Соловьева сближают его с еврейским мистицизмом и ветхозаветными пророками. Однако, на мой взгляд, принижение значения неоплатонизма при реконструкции философской системы Соловьева связано именно с переинтерпретацией его учения в практическом, а не метафизическом ключе. Для метафизики Соловьева неоплатонизм играл более важную роль, чем мистицизм каббалы. Это отмечает и сам Бродский, когда пишет о том, что «апофатическое видение мира <...> составляет основу метафизики Соловьева»⁷. Метафизика Соловьева трансформировалась от апофатического богословия в экзистенциальную философию. Мистическая подоплека, указывает Бродский, присуща даже предсказаниям цивилизационных конфликтов (в равной мере у Соловьева и Хантингтона⁸. «Не следует забывать, – пишет автор в конце книги, – что в лице В.С. Соловьева мы имеем дело не только с философом и литератором, но также с мистиком и эзотериком» [6, с. 195].

Серия «Мыслители прошлого», в которой изданы книга о Соловьеве, имеет претензии на популярность. Доступность изложения, значительный для нынешнего времени тираж, небольшой объем и карманный формат говорят о том, что книга рассчитана на широкую читательскую аудиторию и призвана познакомиться с личностью и философией Соловьева тех, кто, возможно, знает о нём лишь понаслышке. От такой книги ожидаешь не только изложения биографии мыслителя и описания его индивидуальности, но и определенных формальных ориентиров, например периодизации его творчества, эволюции его взглядов и т.п. К сожалению, в рецензируемой книге это практически отсутствует. Автор лишь указывает на нарастание пессимистического настроения у Соловьева в конце жизни. Надо признать, что духовная эволюция Соловьева была значительно сложнее. Многие идеи Соловьева были высказаны в ходе спора, например, со славянофилами. Однако полемический контекст его взглядов в книге

⁵ См.: Бродский А.И. Владимир Соловьев. С. 174.

⁶ Там же. С. 176.

⁷ Там же. С. 82.

⁸ Там же. С. 189–190.

почти не представлен (за исключением анализа «Трех разговоров»). В то же время вне этого контекста идеи Соловьева теряют свою историческую правоту и жизненное правдоподобие. Лично мне не хватало в книге более критического взгляда на идеи Соловьева. Я полагал, что актуализация его взглядов должна означать диалог, сомышление, большую корреляцию мыслей Соловьева с современными идеями и событиями, соотношение его концепции с философскими традициями. Актуальность философии состоит не столько в использовании ее в качестве иллюстраций современных событий, сколько в возможности совместного продумывания идей, а в нашем случае – в претворении соловьевских идей в содержание современного философского мышления.

Список литературы

1. Бродский А.И. Пророчество Вл. Соловьева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: материалы междунар. конф. 14–15 февраля 2003 г. Сер. Symposium. Вып. 32. СПб., 2003. С. 323–328.
2. Бродский А.И. Восточный синдром. Философия войны В.С. Соловьева и столкновение цивилизаций // Звезда. 2003. № 12. С. 205–213.
3. Бродский А.И. Логика идеологий: из истории русской политической мысли XIX–XX веков. СПб., 2006. 90 с.
4. Бродский А.И. Образы судьбы в русской философии и литературе XIX–XX веков. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2011. 122 с.
5. Бродский А.И., Никоненко В.С. Философская интерпретация художественных текстов (на примере русской литературы XIX в.): учеб. пособие. СПб.: Изд. дом С.-Петерб. ун-та, 2009. 120 с.
6. Бродский А.И. Владимир Соловьев. СПб.: Наука, 2016. 255 с.

References

1. Brodsky, A.I. Prorochestvo Vl. Solov'eva [Vl. Solovyov's Prophecy], in *Materialy mezhdunarodnoy konferentsii «Minuvshhee i neprekhodyashchee v zhizni i tvorchestve V.S. Solov'eva». Seriya «Symposium»* [Proceedings of the International Conference «The past and the enduring in V.S. Solovyov's life and work»]. Saint Petersburg, 2003, issue 32, pp. 323–328.
2. Brodsky, A.I. Vostochnyy sindrom. Filosofiya voyny V.S. Solov'eva i stolknovenie tsivilizatsiy [Eastern syndrome. V.S. Solovyov's philosophy of war and the clash of civilizations], in *Zvezda*, 2003, no. 12, pp. 205–213.
3. Brodsky, A.I. *Logika ideologiy: Iz istorii russkoy politicheskoy mysli XIX–XX vekov* [Logic of ideologies: From the history of Russian political thought of the XIX–XX centuries]. Saint Petersburg, 2006. 90 p.
4. Brodsky A.I. *Obrazy sud'by v russkoy filosofii i literature XIX–XX vekov* [Images of fate in the Russian philosophy and literature of the XIX–XX centuries]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2011. 122 p.
5. Brodsky, A.I., Nikonenko, V.S. *Filosofskaya interpretatsiya khudozhestvennykh tekstov (na primere russkoy literatury XIX v.)* [Philosophical interpretation of literary texts (with the Russian literature of the XIX century as an example)]. Saint Petersburg: Izdatel'skiy dom Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2009. 120 p.
6. Brodsky, A.I. *Vladimir Solov'ev* [Vladimir Solovyov]. Saint Petersburg: Nauka, 2016. 255 p.

УДК 94(430) (092)
ББК 63.3(4Гем)51-453

**«БОЖИЙ СПОРЩИК» В ФОКУСЕ МИРСКОЙ ИСТОРИИ
[РЕЦ. НА:] Х. ШИЛЛИНГ. МАРТИН ЛЮТЕР: БУНТАРЬ В ЭПОХУ
ПОТряСЕНИЙ. М.: ИЗД. ББИ, 2017. XVI+710 С.¹**

Р.В. САВИНОВ

Санкт-Петербургская государственная академия ветеринарной медицины
ул. Черниговская, д. 5, г. Санкт-Петербург, 196084, Российская Федерация
E-mail: savrodion@yandex.ru

Представлены анализ и критика исследования крупного немецкого историка Х. Шиллинга, посвященного биографии М. Лютера. С одной стороны, рассматривается место данной работы в контексте российской литературы о Лютере, устанавливается ее беспрецедентность по охвату материала и разработке исторических и биографических деталей. Подчеркивается ее актуальность на данном этапе развития исследований по истории Реформации и раннего Нового времени. С другой стороны, выявляются содержательные и концептуальные особенности книги Х. Шиллинга. Рассмотрены такие моменты концепции Х. Шиллинга, как критика традиционных представлений о биографии Лютера, критика современных подходов к реконструкции биографии Лютера, критика источников. Показано, что представления о Реформации, характерные для российской науки, сложились на основе немецкой историографии XIX в. и они во многом не подтверждаются современными исследованиями и требуют пересмотра. Излагаются методы Х. Шиллинга по контекстуализации биографии Лютера, высказывается предположение о влиянии на Х. Шиллинга подхода Х. Обермана. Выявляются особенности подхода автора книги к реконструкции исторических и биографических обстоятельств жизни Лютера. Дается критика ряда историографических моментов концепции Х. Шиллинга, отмечаются его апологетический тон, смутность понятия свободы в отношении учения Лютера, недостаточная обоснованность предположений о его гуманистической учености и поддержке принципа свободного исследования, оспаривается тезис о несопоставимости Лютера с его современниками, выступавшими с критикой его теологии. Вместе с тем указывается на огромное фактологическое значение данной работы, широту охвата материала и поднятых проблем, обобщающий характер современных сведений, качество перевода.

Ключевые слова: лютеровская Реформация, конфессионализация, раннее Новое время, Средние века, субъективность веры, история теологии.

**«GOD'S DISPUTER» IN PROPHANE HISTORY
A REVIEW OF HEINZ SCHILLING'S MARTIN LUTHER. REBEL
IN AN AGE OF UPHEAVAL. MOSCOW, BBI PUBL., 2017. XVI+710 PP.**

R. V. SAVINOV

St. Petersburg State Academy of Veterinary Medicine
5, Chernigovskaya St., St. Petersburg, 196084, Russian Federation
E-mail: savrodion@yandex.ru

¹ Материал подготовлен в рамках проекта «Свобода и субъективность в реформационном учении Мартина Лютера и в философии Нового времени» (грант РФФИ № 16-03-00099).

In this review, the author analyzes and criticizes the study devoted to M. Luther's biography made by H. Schilling, a prominent German historian. On the one hand, the paper considers Schilling's book in the context of Russian historical literature about Luther, establishes its unprecedented coverage of material and attention to historical and biographical details and also emphasizes its relevance at the current stage of development of the Reformation and Early Modern history studies. On the other hand, the paper reveals the content and conceptual features of H. Schilling's book, such as his criticism of the traditional ideas in Luther's biography, of modern approaches to the reconstruction of Luther's biography and its sources. It is shown that the understanding of the Reformation in the Russian historical science was formed on the basis of German historiography of the 19th century, and a large part of this content is not confirmed by modern research and should be revised. The author of the article also outlines the methods H. Schilling used to contextualize Luther's biography and makes an assumption about H. Oberman's influence on H. Schilling's approaches. The peculiarities of the reconstruction of the historical and biographical circumstances of Luther's life are revealed. Criticism of some of H. Schilling's interpretations is given: his apologetic manner, lack of clarity in the interpretation of the concept of freedom in Luther's teaching, the assumption of his humanistic scholarship and his support for the principle of free research, the idea of Luther's incompatibility with his contemporaries, who criticized his theology. However, the paper states a huge factual significance of this book, its great coverage of the subject and the problems raised, generalization of contemporary research results, quality of translation.

Key words: *Luther's Reformation, confessionalisation, Early Modern Period, Middle Ages, subjectivity of faith, history of theology.*

500-летие начала Реформации, отмечавшееся в 2017 г., отразилось в разных формах активизации научного сообщества, в том числе и в ряде публикаций зарубежных работ, из числа которых следует выделить изданный Библейско-богословским институтом св. Андрея перевод фундаментальной биографии М. Лютера, написанной немецким историком Х. Шиллингом, «Мартин Лютер: Бунтарь в эпоху потрясений»². Это монументальное издание в плотном переплете, объемом более 700 страниц, охватывающее весь период жизни Лютера, станет, несомненно, одним из важных текстов, к которому будут обращаться российские исследователи Реформации и истории раннего Нового времени. Принимая во внимание, что довольно большой объем лютеровских работ уже есть на русском языке, потребность в качественной биографии Лютера чувствовалась весьма настоятельно. Отдельные недостатки издания, например отсутствие перевода карт, приложенных к книге, и некоторых цитат, которые важны в смысловом плане (с. 276, 554), а также ошибочное замещение антиномизма, с которым боролся Лютер, на антиноминализм (с. 421), несколько не снижают ее ценности.

Кроме «источниковедческого» значения, эта биография Лютера важна содержательно. Шиллинг рассматривает Лютера как одну из центральных фигур, воплощающих в себе динамику конфессионализации, и выстраивает масштабную картину церковной и социальной деятельности реформатора, обращая особое внимание на мотивацию героя своей книги, анализирует как общественную, так и приватную сторону жизни Лютера. С личными отношениями

² Шиллинг Х. Мартин Лютер: Бунтарь в эпоху потрясений / пер. с нем. М.: Изд. ББИ, 2017. XVI+710 с. В тексте ссылки на эту работу даются в круглых скобках с указанием страниц.

Лютера и Карла V автор связывает драматургию своей книги: каждый из них воплощает собственную программу создания универсальной культуры Европы накануне ее разделения на враждующие государства и конфессии. Трагическое столкновение этих личностей на Вормском рейхстаге в 1521 г. завершается в 1545 г. новой встречей реформатора и императора – для первого посмертно: гипотетический сюжет картины художника XIX в. о посещении Карлом могилы Лютера превращается в символ признания величия Лютера со стороны его самого непримиримого врага (с. 632–633).

В то же время автор переосмысливает биографию Лютера, стремясь выделить в ней аутентичный состав, отделяя его от сложившейся за 500 прошедших лет «мемориальной культуры». «В книге идет речь о научной деконструкции немецкого протестантского мифа о Лютере и о реконструкции подлинных исторических взаимосвязей» (с. XI). Поскольку российская историческая наука формировалась под непосредственным влиянием немецкой и понимание многих событий, включая Реформацию, до сих пор определяется традиционными схемами, восходящими к XIX в., изучение данной работы позволяет переоценить многие устоявшиеся штампы, с которыми по сей день связываются Лютер и Реформация.

Приведем лишь наиболее яркие примеры критики таких штампов. Так, Шиллинг, опираясь на широкий круг исследований, отрицает происхождение Лютера из среды бедноты, что было важной частью исторически обусловленного образа реформатора как «народного героя» (с. 42–49). Также не находит подтверждения связанный уже со словами самого Лютера момент незнания им библейского текста, даже в статусе монаха и будущего богослова: анализируя устав и правила ордена августинцев-еремитов, к которому присоединился Лютер, Шиллинг отмечает, что изучение Библии было необходимой частью монашеского делания и Слово Божие звучало даже на трапезах (с. 73). Примечательна его критика ставшей хрестоматийной сцены прибивания тезисов диспута об индульгенциях, которая столь ярко освещена в иконографии Лютера с самых ранних времен (с. 159). Драматическая история «похищения» и укрытия Лютера в Вартбурге и признания его вне закона на территории Священной Римской империи после некоторых хронологических справок получает характер тонкой политической игры по разрешению «*causa Lutheri*», в которую могла быть вовлечена не только саксонская знать, но и сам император (с. 232). В Вартбурге Лютер приступил к переводу Библии на немецкий язык. Обычное представление о том, что перевод Библии Лютер предпринял, в том числе, и из-за отсутствия или недоступности переложения ее на национальные языки, тоже не находит подтверждения: переводческая деятельность Лютера «была связана скорее не с отсутствием немецких переводов, а с их избытком и невнятностью» (с. 272, 554). Само осуществление этого перевода было делом целой коллегии сотрудников, что позволяет говорить о «Виттенбергской Библии Реформаторов» (с. 275). Шиллинг также указывает на некоторые черты религиозности Лютера, которые впослед-

ствии не вписывались в протестантскую ортодоксию и были отодвинуты на задний план, например его почитание св. Девы Марии (с. 423).

Одной из целей критики у Шиллинга становятся секулярные трактовки биографии Лютера, конструирующие его образ на основе современного ангажемента: он не националист и не мыслил сугубо в категориях национальной культуры и религиозности (с. 270–271), ему нельзя приписывать пацифизм, хотя также не стоит и преувеличивать жестокость (с. 313–314), с другой стороны, его влияние на развитие системы образования не столь однозначно и является реакцией на кризис, вызванный его призывами противостоять католической учености (с. 455–456), столь же неоднозначно его влияние на развитие экономической жизни (с. 528, 544). Психоанализ и «эго-история» вписывают Лютера и вовсе в несвойственный ему контекст (с. 50–52, 94). Наиболее же радикальным тезисом является утверждение, что дело Лютера в исторической перспективе потерпело неудачу – вместо задуманного и обоснованного как универсальная реформа преобразования, Реформация стала партикулярным событием, которое похоронило данный проект в том смысле, который вкладывал в него сам Лютер³, что реформатор ясно сознавал в свои последние годы (с. 362).

Кто же такой Лютер? Ответ на этот вопрос Шиллинг кропотливо выстраивает, взвешивая и анализируя множество фактов из жизни Лютера, его ближнего и дальнего окружения, обстоятельств функционирования политических, религиозных, экономических и интеллектуальных институций. И нельзя сказать, что автор удовлетворяется традиционным выводом: «человек – это его время». Проблематичность такой интерпретации показал еще Х. Оберман в книге «Лютер. Человек между Богом и дьяволом» (1981 г.), одной из известнейших биографий реформатора, переведенной на все основные языки, кроме русского. Оберман формулирует позицию превосходения формальных подходов, с критикой которых выступает и Шиллинг: «О введении Реформации посредством Лютера не может быть и речи. По нему можно было рассуждать лишь о мерах по улучшению мира, дабы сам он смог бы дожить до момента, когда Господь положит окончательный конец хаосу. Это представление о жизни в конце времен затрудняло доступ к Лютеру человека нового времени: виттенбержец провоцировал именно перетолкование, так что враги отправляли его в средние века, а сторонники превозносили как носителя прогресса нового времени. Факт того, что Лютер не позволяет себя истолковывать ни мерками средневековья, ни новым временем, обнажает его дар возвещать человеку своего времени по-житейски мудро древний христианский благовест о близости наступления божьего царства» [1, с. 245].

Неразложимое, безусловное ядро личности Лютера Шиллинг видит в его религиозности, в его взгляде на события личной и мировой жизни с точки зре-

³ Это суждение не ново, оно было высказано Фр. Шлегелем еще в нач. XIX в. (см.: Шлегель К.В.Ф. Сочинения. Т. I. Философия жизни. Философия истории. СПб.: Quadrivium, 2015. С. 730–731 [3]).

ния присутствия в них божественной и дьявольской сил. Лютер – это, прежде всего теолог, и глубже – религиозный человек, для которого его вера имеет жизненно важное значение. Об этом постоянно и настойчиво напоминает Шиллинг, «деконструируя» обмирщенные, секулярные образы Лютера, возникшие под влиянием современных исследовательских практик. Глубина и первоочередность религиозности Лютера в перспективе понимания его личности маркируется Шиллингом с помощью понятия «экзистенциальный». Мы узнаем об «экзистенциальном интеллектуальном профиле» Лютера (с. 60), о его потребности в «облегчении экзистенциальных страхов», что подвигло реформатора к строгой аскезе в монастыре (с. 151), а затем о его прорыве к «новому определению христианской экзистенции» (с. 165), что отличает Лютера от предшествовавших ему критиков церкви. Столкновение с церковными властями приводит Лютера к «экзистенциальному потрясению», а затем к «экзистенциальному конфликту» (с. 176–177). Наконец, борьба за трактовку учения реформатора после его смерти между филиппистами и гнесиолутеранами вызывает в евангелической церкви «первый настоящий экзистенциальный кризис» (с. 175). Несомненно, в ряде случаев иначе передать мысль автора и невозможно (например, в случае указания на «христианскую экзистенцию»), но сложно сказать, насколько удачно *постоянное* употребление этого понятия, в русском языке закрепленного за некоторыми весьма различными философскими концепциями.

Особенностью, которая выступает стержнем предложенной Шиллингом трактовки личности Лютера, является религиозный индивидуализм, на который автор многократно обращает внимание (с. 83, 155, 167, 243, 278, 299). Мистические интенции Лютера и стремление к углублению в Писание, которые помогли бы открыть его внутренний смысл, также говорят об «индивидуальности» практики чтения, когда он прикладывал «собственные экзистенциальные проблемы... к библейским текстам» (с. 139). Момент радикального изменения его самосознания, превращение католического теолога в реформатора, отмечается Лютером в принятии имени «Eleutherios», что Шиллинг симметрично маркирует изменением в написании его имени. Лудер, как до этого на 160 страницах называл его историк, становится Лютером (с. 166–167). Для такой личности естественно быть обращенной к другим – делом и словом, как живым, так и печатным. Лютер был прирожденным проповедником, вдохновляемым идеей универсальной реформы христианства, долженствующей иметь эсхатологический смысл. Поэтому проповедник закономерно превратился в пророка (с. 70, 284–286), который не терпел ни возражений, ни искажений своего дела.

Отсюда многочисленные случаи резкого и подчас озлобленного несогласия Лютера со своими сторонниками, союзниками или оппонентами в вероисповедных вопросах – например, в споре с Эразмом (с. 399) или переписке с Меланхтоном во время Аугсбургского рейхстага (с. 479), а так же его неготовность поступаться некоторыми принципами и решениями, моральный ригоризм (с. 364–366); они свидетельствуют не только о жесткости характера Лютера, но и об углубленности его переживаний, без чего, как отмечает Шиллинг,

он не смог бы вынести испытания, с которыми столкнулся (с. 646). Наряду с этой суровостью, однако, Шиллинг отмечает и иную сторону личности Лютера – способность к эмпатии и глубокому сопереживанию, что позволило ему преодолеть усвоенную в монастыре закрытость от мира и, ориентируясь на библейские заповеди, создать благополучную по меркам его времени семью, а также пережить опыт подлинной дружбы, особенно в сложных отношениях с Меланхтоном (с. 473), что отразилось как в «Застольных беседах» реформатора с близкими и гостями (с. 348–349), так и в утешительных посланиях, которые Лютер слал тем, кто нуждался в поддержке (с. 370–371).

Итак, Лютер – человек другого мира, других правил (с. 4) Следует заметить, что этот «пафос дистанции» Шиллинг использует в апологетических целях, оправдывая некоторые спорные поступки и особенности характера Лютера. Это относится к таким эпизодам, как его требования уничтожить поднявших восстание крестьян (с. 313–314), его нетерпимость к тем, кого он считал недостаточно верными своим взглядам (с. 369, 600), признание им права на двоеженство для важного политического союзника (с. 526), оправдание ростовщичества при требовании евангельского бескорыстия (с. 531), юдофобия (с. 599). Более того, «пафос дистанции» Шиллинг вносит внутрь контекста, задаваясь вопросом о том, вправе ли были современники-богословы давать оценку Лютеру, «построившему богословие на древнем фундаменте и при этом проявившему такую креативность, которую не могли понять люди вроде Экка и которая не давала им возможности иметь объективное суждение» (с. 191), что делает почти бессмысленной ту масштабную, длившуюся десятилетиями борьбу, которую вели Лютер и его критики и значение которой Шиллинг, однако, признает (с. 396). Возможно, автор по этой причине уделяет столь мало внимания Лейпцигскому диспуту 1519 г. (с. 185–186), где встретились Лютер и Экк и в ряде дискуссий наметили (безусловно, не намереваясь делать этого специально) границы и фундамент будущей полемики между ними и их союзниками, в которой, при всей исключительной напряженности, Лютер и его критики слышали друг друга и оказывали непосредственное влияние друг на друга.

Нельзя сказать, что Шиллинг избежал модернизации характера Лютера. Так, говоря об отношениях Лютера с властями, он отмечает, что тот «утвердил – снова выражаясь современным языком – базовое право каждого человека самостоятельно судить и определять все, что связано “с такой сокровенной, духовной и тайной вещью, каковой является вера”» (с. 499), однако, согласно Лютеру – и Шиллинг это признает, указывая на «пессимистический реализм богословия и антропологии» реформатора (с. 362), – человек как таковой в данных делах неволен, он или охвачен благодатью и верой, или захвачен дьяволом. Также Шиллинг приписывает Лютеру гуманистическую ориентацию в образовании и исследовательской деятельности (с. 60, 77, 88). Несомненно, Лютер был знаком с гуманистами как старшего поколения, так и более младшего. Но в чем нужно видеть его гуманизм? В знании античных авторов? Они составляли стандартный набор тривиума и квадравиума, причем в достаточно широком составе присутствовали уже

в XIV в. В стремлении к организации профессионального преподавания библейских языков (с. 129)? Кафедры греческого языка появляются в XV в. Лютер, возможно, был одним из первых, кто поддержал профессиональное преподавание иврита, но отнюдь не ради самого этого предмета, что сказалось на его отношениях с гебраистом И. Бешенштайном, который был приглашен в Виттенберг на кафедру еврейского языка, но через 3 месяца был изгнан оттуда из-за своего интереса к «*hebraica veritas*» и ориентации на аутентичный контекст еврейской Библии (с. 131). Если Лютер и признавал в 1514 г., во время суда над Рейхлиным, «гуманистический принцип свободы научных исследований» (с. 124), то спустя несколько лет он от него отказался. В отношении к текстам? Акцентируя библейские занятия Лютера, Шиллинг указывает на поиск «очищенной» от сомнительных привнесений Библии, над немецким текстом которой работал Лютер, и даже признавал его превосходящим Вульгату (с. 277). Тут, вероятно, сказывается то, что мы застаем Лютера за филологическими занятиями, т.е. встречаем в нем «гуманитария», но и только – за «*studia humaniora*» не последовало «гуманизма», напротив, выступив с жестокой критикой Эразма Роттердамского и отвергнув как его мировоззрение, так и его метод работы (сопоставление текстов и поиск их внутреннего и компаративного смысла), Лютер выказал себя таким же противником гуманизма, как и католические критики. Таким образом, «гуманизм» для Лютера оказывается чем-то «техническим», используемым для иных целей, отсветом эпохи Возрождения, который падает на него, окрашивая его образ в нехарактерные тона.

Наконец, отметим трактовку Шиллингом Реформации как «медийного события». При всем индивидуализме, Лютеру характерна весьма выраженная публичность и стремление привлекать к себе внимание. Шиллинг характеризует эту черту как «продуманную тактику – ту, которая всегда определяла его действия, а именно, что имеет смысл любой ценой доводить до сознания общества новую реформаторскую истину, с самого начала пресекая всякую возможность размывания смыслов» (с. 400). Лютер мастерски использовал возможности, которые появились с развитием книгопечатания, а его необычайная писательская трудоспособность (с. 553) нашла себе соответствующее выражение во множестве трактатов, поучений, комментариев и проповедей. Идеи, высказываемые в них, вызвали неподдельный интерес, и выходящие книги оказывались «бестселлерами» (с. 189). Укрывшегося в Вартбурге Лютера Шиллинг сравнивает с Н. Манделой, который, будучи в тюремном заключении, оказывал влияние на общество (с. 255).

Кроме стремления к ясности, конечно, Лютер стремился и к тому, чтобы иметь если и не право последнего слова, то возможность изложить свою версию событий. Также, публичность и огласка тех или иных действий в его отношении служила в какой-то мере безопасности его самого и поддерживала постоянную готовность его сторонников, что, например, проявилось во время прибытия Лютера в Вормс (с. 212). Таким образом, для Лютера обращение к широкому читателю, кроме профетического значения, имело и мобилизационное, создавая формы консолидации, альтернативные командной системе им-

перской и папской власти. Сознание силы этого информационного обмена, возможно, и повлияло, как отмечает Шиллинг, на решение воздерживаться от того, чтобы выстраивать «институциональную церковь» (с. 367–368), что стало основой формирования общинного типа устройства религиозных сообществ. С другой стороны, само «медийное пространство», формировавшееся вокруг Лютера, влияло на его эсхатологическое мироощущение и приобретало те черты, которые отражали представление реформатора о доминирующей в мире силе, что отразилось в его последних проповедях (с. 611–613).

Итак, образ Лютера завершен. Хайнц Шиллинг создал мощный и запоминающийся портрет реформатора. В поиске «подлинных исторических взаимосвязей» ему удалось показать силу человека, творящего судьбу и вовлекающего в этот процесс множество других людей. За исключением нескольких общих положений, мы узнаем из книги Шиллинга мало нового об учении Лютера, но в оптике истории открывается «*causa Lutheri*», та «причина», по которой Лютер жил и действовал. Таким образом, данное издание будет интересно не только историкам, но и специалистам в области религиоведения, культурологии, философии, теологии, социологии и психологии. Следует отметить и качественный перевод А. Тихомирова и О. Хмелевской, что позволяет рекомендовать данную книгу не только специалистам, но и самому широкому кругу читателей.

Список литературы

1. Прокопьев А.Ю., Лурье З.А. Лютер пять веков спустя. Размышления над книгой Хайко Обермана // *Proslogion: Проблемы социальной истории и культуры средних веков и раннего Нового времени*. 2017. № 3(1). С. 235–257.
2. Шиллинг Х. Мартин Лютер: Бунтарь в эпоху потрясений: пер. с нем. М.: Изд. ББИ, 2017. XVI+710 с.
3. Шлегель К.В.Ф. Сочинения. Т. I. Философия жизни. Философия истории. СПб.: Quadrivium, 2015. 816 с.

References

1. Prokopyev, A.Yu., Lurye, Z.A. Lyuter pyat' vekov spustya. Razmyshleniya nad knigoy Khayko Obermana [Luther five centuries later. Reflections on Heiko Oberman's book], in *Proslogion: Problemy sotsial'noy istorii i kul'tury srednikh vekov i rannego Novogo vremeni* [Proslogion: Problems of social history of the Middle Ages and Early Modern Period], 2017, no. 3(1), pp. 235–257.
2. Schilling, H. *Martin Lyuter: Buntar' v epokhu potryaseniy* [Martin Luther: Rebel in an Age of Upheaval]. Moscow: BBI Publ., 2017. XVI+710 p.
3. Shlegel, K.V.F. *Sochineniya. T. I. Filosofiya zhizni. Filosofiya istorii* [Collected Works. Vol. 1. Philosophy of Life. Philosophy of History]. Saint Petersburg: Quadrivium Publ., 2015.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

«УВЕДОМЛЕНИЕ»

*Неужели я обожру Совет народного хозяйства? ...
...попомнишь ты у меня. Завтра я тебе устрою со-
кращение штатов!*

Михаил Булгаков, «Собачье сердце»

В первых числах мая сего 2018 года, выйдя после праздников на работу, обнаружил я на своем столе бумагу следующего содержания, не датированную и не нумерованную, но под титулом «Уведомление». В оной бумаге, между прочим, значилось:

«Главному научному сотруднику Научно-исследовательской группы религиоведения Комплексного научно-исследовательского отдела Е.Б. Рашковскому

УВЕДОМЛЕНИЕ

Уважаемый Евгений Борисович!

*В связи с проведением мероприятий по приведению структуры Федерального государственного учреждения культуры «Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы им. М.И. Рудомино» в соответствие с утвержденным Министерством культуры Российской Федерации государственным заданием на 2018 год, обеспеченным бюджетным финансированием, информируем Вас о том, что с **29 июня 2018 года** вводится в действие новая структура и штатное расписание Библиотеки иностранной литературы.*

Новая структура и штатное расписание Федерального государственного бюджетного учреждения культуры «Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы им. М.И. Рудомино» утверждено Приказом Генерального директора Библиотеки иностранной литературы № 58 от «24» апреля 2018 года.

Уведомляем Вас, что в соответствии с новой структурой и штатным расписанием с 29 июня 2018 года Научно-исследовательская группа религиоведения Комплексного научно-исследовательского отдела упраздняется и занимаемая Вами должность «Главного научного сотрудника» подлежит сокращению.

/.../

Генеральный директор – В.В. Дуда»

Таким образом, что называется, «под нож» отправлено целое научное религиоведческое направление в стенах ВГБИЛ им. М.И. Рудомино – направление, начало которому положили протоиерей Александр Мень, академик Вяче-

слав Всеволодович Иванов, Екатерина Юрьевна Гениева, более четверти века стоявшая во главе Библиотеки. Направление, которым на протяжении 1999–2007 годов руководил замечательный священник и ученый о. Георгий Чистяков. Почти сразу же после безвременной кончины о. Георгия Екатерина Юрьевна – тогдашний генеральный директор Библиотеки – попросила меня возглавить это направление.

Итак – религиозоведческий круг, религиозоведческие труды в светской библиотеке. Место, где встречались в дружеском собеседовании, общении и обсуждении новейших религиозоведческих изданий верующие и неверующие, православные и инославные, москвичи и иногородние, люди разных возрастов, философских и общественных убеждений, разных социальных статусов. Причем – встречались на равных. И это – в иерархической стране, которая из года в год сотрясается гражданскими и религиозными распрями. *В стране, где гражданское взаимопонимание и гражданский диалог являются одним из самых насущных условий национально-государственного выживания.*

Лично я могу отвечать лишь за работу нашего направления на протяжении 2007–2018 годов. Отвечать за себя и за свой небольшой, но высокообразованный и преданный делу коллектив.

В круг наших обязанностей входили:

- ознакомление читателей с религиозной и религиозоведческой литературой и с достижениями научной мысли в области религиоведения и теологии, с наследием разных конфессий России и мира;
- проведение лекций, научных семинаров, конференций и круглых столов по религиозоведческой и теологической тематике, в том числе и по актуальным проблемам библеистики (ведь как-никак – Библия была и остается основной кодовой книгой мировой и российской культуры);
- пополнение фондов Библиотеки за счет дарственных экземпляров учебных и священнослужителей;
- консультирование работников Библиотеки по религиозоведческой тематике;
- составление desiderata для пополнения фондов Библиотеки новейшими зарубежными изданиями по нашей проблематике;
- last, but not least – оригинальные научные религиозоведческие исследования.

За эти годы мы обеспечили Библиотеке тысячи посещений, сотни дарственных экземпляров, сотни научных встреч и заседаний, подготовку десятка научных и научно-популярных изданий.

В научно-исследовательской и популяризаторской работе нашего направления приняли участие многие замечательные ученые – мастера отечественного социогуманитарного знания. Вот имена некоторых из них, которые привожу в алфавитном порядке:

Леонид Алаев, член-корреспондент РАН Сергей Арутюнов, Петр Баренбойм, Андрей Володин, академик РАН Аполлон Дависон, Анастасия Гачева,

иеромонах Иоанн Гуайта, академик РАН Абдусалам Гусейнов, Чингиз Гусейнов, Алексей Кара-Мурза, Андрей Каравашкин, Игорь Кондаков, Наталия Кузнецова, Михаил Максимов, Алексей Малашенко, Лука Маневич, иеромонах Петр Мещеринов, Георгий Мирский, Владимир Новиков, Евгений и Елена Пастернак, Ирина Приходько, Рузана Псху, Наталия Рогожина, Роман Светлов, Михаил Селезнев, член-корреспондент РАН Ирина Семененко, Татьяна Скороходова, член-корреспондент РАН Андрей Топорков, протоиерей Павел Хондзинский, Ирина Языкова, Игорь Г. Яковенко.

Да и сам я не лыком шит: по данным Российского индекса научного цитирования, вхожу в первые сотни отечественных политологов и философов.

Что же касается зарубежных участников наших проектов, то можно вспомнить Михаила Вайскопфа, Анджелу Ливингстон, Бригиту Менцель, протоиерея Стивена Платта, Иоста и Эстер Ритманов, Лену Силард.

За годы моего руководства религиозно-направленным в стенах Библиотеки наша ныне разгоняемая группа успела издать следующие научные труды:

– Библиотека Николая Михайловича Зёрнова: Каталог: [Из фондов Всероссийской государственной библиотеки иностранной литературы им. М.И. Рудомино] / сост. А.Л. Гуревич, В.С. Жилкин, Т. Прохорова; вступ. слово Е.Ю. Гениевой; предисл. Каллиста, Митр. Диоклийского. М.: Центр книги ВГБИЛ им. М.И. Рудомино, 2008. – 319 с. – Именной указ.: с. 272–312. – Материалы Н.М. Зернова и его семьи в российских архивах: с. 313–318.

– Пути Гермеса. Материалы симпозиума 14 февраля 2008 г. / отв. ред. А.Г. Петров. – М.: Центр книги ВГБИЛ им. М.И. Рудомино, 2009. – 208 с.

– Двадцать лет без отца Александра [Меня]. И с ним: сборник воспоминаний / отв. ред. Е.Б. Рашковский; сост. и авт. вступ. ст. Е.Ю. Гениева. – М.: Центр книги ВГБИЛ им. М.И. Рудомино, 2010. – 367 с.

– Иоанн, Павел II. Постижение любви: сб. трудов / пер. Войтыла Кароль; сост. Е.Б. Рашковского; предисл. Е.С. Твердисловой; фото Г. Галонзка. – М.: Центр книги ВГБИЛ им. М.И. Рудомино, 2011. – 269 с.

– Семья. Духовные и общественные проблемы: сб. ст. / сост. Е.Б. Рашковский; отв. ред. Е.Б. Рашковский. – М.: Центр книги ВГБИЛ им. М.И. Рудомино, 2011. – 127 с.

– Философия права Пятикнижия: сб. статей / Междисциплинарный центр философии права; Всероссийская гос. библиотека иностранной литературы им. М.И. Рудомино; Институт Библии; Науч.-исследовательский центр религиозной литературы и изданий Русского зарубежья; отв. ред. А.А. Гусейнов, Е.Б. Рашковский; сост. П.Д. Баренбойм. – М.: Изд-во ЛУМ, 2012. – 572 с.

– Вера. Мысль. Выбор: по материалам Зёрновских конференций 2012–2013 гг. «Философская мысль и религиозный опыт», «Свобода и выбор в истории мировых религий» / Всероссийская гос. б-ка иностранной литературы им. М.И. Рудомино; редкол.: Е.Ю. Гениева (пред.) [и др.]. – М.: Центр книги ВГБИЛ им. Рудомино, 2014. – 285 с.

– Россия и гнозис / Труды Международной научной конференции «Раннехристианский гностический текст в российской культуре» в ВГБИЛ им. М.И. Рудомино 21.01.2011 г. / отв. ред. А.Л. Рычков. Т. I. – СПб.: Изд-во РХГА, 2015. – 407 с.

– Россия и гнозис / Труды Международной научной конференции «Судьбы религиозно-философских исканий Николая Новикова и его круга» в ВГБИЛ им. М.И. Рудомино 15–17.10.2012 г. / отв. ред. А.Л. Рычков. Т. II. – СПб.: Изд-во РХГА, 2015. – 432 с.

– Мировые религии в культуре, истории и политике: по материалам Зёрновских конференций 2013–2017 гг. в ВГБИЛ им. М.И. Рудомино / под ред. Е.Б. Рашковского, А.Л. Рычкова [и др.]. – СПб.: Алетейя, 2017. – 506 с.

За этот же период наша коллега кандидат филологических наук Татьяна Прохорова – провела археографическую подготовку целой серии трудов о Георгия Чистякова. Хотелось бы также отметить ценнейшие научные публикации Бориса Рашковского и Александра Рычкова.

Кого винить в разрушении нашего уникального научного коллектива, отдавшего столько сил делу межкультурного и гражданского взаимопонимания и диалога? – «Генерального директора» и его присных? «Министерство культуры»?¹ Или «Центральный совет народного хозяйства», повар коего намеренно ошпарил кипятком булгаковского пса? Или кого повыше?..

Когда я рассказываю о случившемся кому-то из своих друзей или знакомых, – у всех у них реакция стереотипная:

– Слов нет!..

А слова, между прочим, есть. И принадлежат они мудрецам Библии:

*Тяжел камень, тяжел и песок,
но ярость глупца – еще тяжелей* (Притчи 27:3).

Когда-то, нередко даже вопреки властям, Россия была страной пусть многочисленной, но высокоинтеллектуальной культурной элиты, и таковой она и признавалась остальным миром. Сейчас это время прошло.

Но рассуждать мы должны не столько в терминах личной вины, сколько в терминах социально-исторических. Ибо мертвящая и разрушительная власть криминально-бюрократического капитала – явление не только внутривосточное, но и глобальное, да к тому же еще и помноженное на экспансию «электронной» массовой культуры, этого нынешнего духовного люмпен-пролеткульта. Мы въезжаем (уже въехали!) в «новое средневековье», становясь легкой добычей разного рода обскурантов и «салафитов» из разных конфессий. Тут уж не до серьезных гуманитарно-научных исследований: даёшь популярные мифы, даёшь развеселые шоу! Который раз сбывается (уже сбылась!) го-

¹ Вдумайтесь только в самое словосочетание: «министерство культуры»!

лубая мечта наших российских конформистов послеоктябрьских лет о культуре как о «приеме» и об «организованном упрощении культуры».

История, однако, продолжается. Со всеми ее срывами, драмами и коллапсами. Как не окончена вековечная тяжба критической мысли и цинического мифотворчества «верхов» ...

...И еще. Наряду с нами, религиоведами, «генеральный директор» подвел под «сокращение штатов» еще один замечательно и самоотверженно работавший коллектив (лекции, выставки, кинопоказы, круглые столы) – Научно-исследовательскую группу искусствоведения и культурологии. Видать, они тоже пришлось не ко двору «министерству культуры» с его Бог весть кем придуманным «государственным заданием» ...

*Громите, голуби, громите,
Для вас, небось, преграды нет...*

Евгений Борисович Рашковский,
доктор исторических наук

Москва, 17.05.2018

POST SCRIPUM

Дорогие мои,

В эти трудные дни – трудные для меня и моих коллег (с которыми я в эти дни как-то особо сроднился) – я еще более явственно, чем прежде, понял, что Господь являет Свою заботу и Свое Присутствие, в частности, и через добрых людей.

Сотни слов любви и ободрения мы получили от людей разных исповеданий – священнослужителей и мирян, получили несколько предложений продолжить свои научные программы по библиологии и религиоведению в ряде светских учреждений (что называется, «на общественных началах») ... И наконец, еще один внезапный подарок: моя книга о православных праздниках вышла третьим изданием. Молите Бога о щедром издателе – Валентине.

24.05.2018

Ваш Е. Р.

УДК 78:1
ББК 85.3:87.3(2)

ФИЛОСОФСКИЙ МУЗЫКАЛЬНО-ПОЭТИЧЕСКИЙ ВЕЧЕР, ПОСВЯЩЕННЫЙ ВЛАДИМИРУ СЕРГЕЕВИЧУ СОЛОВЬЕВУ

В январе 2018 года исполнилось 165 лет со дня рождения крупнейшего русского философа Владимира Сергеевича Соловьёва. Два десятилетия его имя тесно связано с Энергоуниверситетом и этот юбилей по установившейся традиции отмечается серией научных, просветительских и культурных мероприятий, организуемых Соловьёвским семинаром – Межрегиональным научно-образовательным центром исследований наследия В.С. Соловьёва, существующим в ИГЭУ с 1999 года. В числе этих мероприятий – организация фотовыставки «Студенческие проекты Соловьёвского семинара», рассказывающая о студенческих философских конференциях последних трех лет, Всероссийская акция «Журнал “Соловьёвские исследования” – библиотекам России», прошедшая в Костроме, Нижнем Новгороде и Ярославле, в рамках которой проведены научные и культурные мероприятия, и вот очередное событие – философский музыкально-поэтический вечер, посвященный В.С. Соловьёву, состоявшийся 23 мая в Ивановском государственном энергетическом университете. Он был подготовлен студентами ИГЭУ и преподавателями кафедры истории и философии профессором М.В. Максимовым и доцентом Л.М. Максимовой.

Владимир Сергеевич Соловьёв широко известен как философ, поэт и публицист. Однако до сего дня остается малоизвестной или вовсе забытой одна из интереснейших страниц его жизни и творчества – восприятие его поэтического наследия в русской музыкальной культуре. Между тем философия и поэзия Соловьёва оказали существенное влияние на культуру Серебряного века. Они нашли творческое развитие и преломление в сочинениях не только русских философов и поэтов, но и композиторов. Вокальные сочинения на стихи В.С. Соловьёва были написаны известными и выдающимися русскими композиторами, жившими во второй половине XIX и первой трети XX веках. Среди них А.С. Аренский, П.И. Бларамберг, Р.М. Глиэр, А.Т. Гречанинов, М.М. Ипполитов-Иванов, В.Г. Каратыгин, Г.Л. Катуар, Э.А. Купер, Л.Л. Лисовский, С.М. Ляпунов, А.А. Оленин, М.А. Остроглазов, И.А. Розенберг, А.А. Спендиаров, А.В. Таскин. Как видим, поэзия Соловьёва и русская музыка тесно связаны. Этот значительный по масштабам и уникальный феномен русской культуры, как ни удивительно, на протяжении многих десятилетий практически был забыт¹. Он был возвращен к жизни благодаря одному из культурных

¹ См.: Максимов М.В. Забытый Соловьёв: поэзия В.С. Соловьёва в русской музыке. Ч. 1 / вступ. ст. и публ. М.В. Максимова // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 3 (27). С. 101–131; Ч. 2. Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 4 (28). С. 109–155; Ч.3. Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 117–135; Максимов М.В. Библиография музыкальных произведений на стихи В.С. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 3 (27). С. 132–133.

проектов Соловьёвского научного центра, направленному на поиск и републикацию вокальных произведений на стихи В.С. Соловьёва. Под руководством проф. М.В. Максимова этот проект был успешно реализован: были найдены и републикованы в журнале «Соловьёвские исследования» двадцать три вокальных произведений. Завершающим этапом работы над этим проектом стала запись диска под названием «Только имя мое назовешь...», в который вошли одиннадцать произведений. Авторы этих произведений – и широко, и мало известные композиторы А. Аренский, А. Таскин, А. Гречанинов, М. Остроглазов, А. Спендиаров, Э. Купер, Н. Ленц, Г. Катуар и Р. Глиэр.

Запись диска была осуществлена в студии звукозаписи Ивановской государственной филармонии. Его название – строка из замечательного стихотворения В.С. Соловьёва – «Только имя мое назовешь...». Исполнительница – солистка Ивановской государственной филармонии Елена Лихачева, концертмейстер – Валерия Сабурова. Презентации этого диска состоялись в Москве, Санкт-Петербурге, Нижнем Новгороде, Ярославле, Костроме, за рубежом – в Париже, Лионе и Бордо.

Вот уже десять лет вокальные произведения на стихи В.С. Соловьёва звучат в Иванове в дни работы Соловьёвских конференций, они органично вписаны в студенческий спектакль «Неподвижно лишь солнце любви», посвященный жизни поэта и философа Владимира Соловьёва. Первое концертное исполнение четырнадцати вокальных сочинений состоялось в 2008 г. В последующие годы состоялись несколько концертов в рамках культурных программ Соловьёвского семинара. И вот – очередной музыкально-поэтический праздник, в котором приняли участие студенты трех факультетов нашего университета – ФЭУ, ТЭФ и ИФФ. Ведущие Анастасия Терентьева и Алексей Николенко представили участникам вечера рассказ о проекте «Забывтый Соловьёв: поэзия В.С. Соловьёва в русской музыке», который сопровождался презентацией, раскрывающей обстоятельства написания стихотворных и музыкальных произведений. Одиннадцать чтецов проникновенно прочли стихотворения В.С. Соловьёва, предваряя прослушивание записи вокальных сочинений. Искренностью и стремлением выразить всю глубину содержания стихотворений были отмечены их исполнения Екатериной Коршуновой, Светланой Рогозкиной, Ксенией Огорельцевой, Ангелиной Калашниковой, Дмитрием Дубцовым, Иваном Белковым, Максимом Гречиным, Татьяной Губановой, Елизаветой Кошелевой, Евгенией Шуляевой, Екатериной Ридель.

С большим вниманием и интересом присутствующие прослушали рассказ проф. М.В. Максимова о жизненном пути, философских взглядах и поэтическом наследии В.С. Соловьёва.

Участники вечера отметили, что для многих из них прозвучавшие произведения стали подлинным открытием: неожиданно философ Соловьёв предстал как интереснейший поэт-лирик, а его глубоко философичные стихи произвели впечатление своей удивительной музыкальностью и гармоничностью.

М.В. Максимов

**О МОНОГРАФИИ И.И. ЕВЛАМПИЕВА
«НЕИСКАЖЕННОЕ ХРИСТИАНСТВО И ЕГО ПЕРВОИСТОЧНИКИ»¹**

УДК 27:1
ББК 86.37:87.3(2)

**«УМЕРЕВ, ОНИ ВОЗВРАЩАЮТСЯ...»,
ИЛИ КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ К МОНОГРАФИИ И.И. ЕВЛАМПИЕВА**

М.И. НЕНАШЕВ

Вятский государственный университет
Красноармейская ул., д. 26, г. Киров, 610002, Российская Федерация
E-mail: mnenashev@inbox.ru

Представлены критические замечания к монографии И.И. Евлампиева «Неискаженное христианство и его первоисточники». Показана недостаточная обоснованность следующих положений, которые, с точки зрения автора монографии, можно сформулировать, опираясь на ранние христианские тексты: Бог одновременно трансцендентен и имманентен человеку; смерть не является чем-то существенным; после смерти происходит возвращение к той же жизни в земном мире; каждый человек един с Богом и обладает хотя бы потенциально всеми качествами Бога. Показано, что по крайней мере последнее положение противоречит мысли Вл. Соловьёва, на которого автор монографии часто ссылается как на единомышленника. Обращается внимание на то, что рассматриваемые идеи автора присутствуют в его работах по русской философии, написанных два десятилетия назад, когда, как предполагается, автор не был настолько плотно знаком с ранними христианскими текстами. Принимается тезис автора монографии, что призвание религии состоит в том, чтобы раскрывать бесконечное измерение человеческого бытия. Но при этом отмечается, что в этом же состоит назначение философии, нравственности и искусства как форм сознания, содержательно несводимых к религии, а искомое бесконечное измерение человеческого бытия обнаруживается не благодаря естественным эмпирическим свойствам человека или его стремлению к совершенству, а часто вопреки как тому, так и другому. Обосновывается вывод о том, что подлинное христианство состоит в признании того, что бесконечное измерение человеческого бытия раскрывается посредством действия высшей силы в виде благодати, преодолевающей случайность и конечность «вот этого» человека.

Ключевые слова: *христианство, ранние евангельские тексты, Абсолют, Ветхий завет, Новый Завет, пантеизм, иудаизм.*

**«AFTER DEATH THEY RETURN...»,
OR CRITICAL REMARKS ABOUT I.I. EVLAMPYEV'S MONOGRAPH**

M.I. NENASHEV

Vyatka State University
26, Krasnoarmeiskaya Str., Kirov, 610002, Russian Federation
E-mail: mnenashev@inbox.ru

¹ Публикуются поступившие в редакцию журнала отзывы на монографию И.И. Евлампиева «Неискаженное христианство и его первоисточники» («Соловьёвские исследования». 2016. Вып. 4(52); 2017, Вып. 1(53) – 4(56)).

The paper presents criticism of I.I. Evlampiev's monograph «Undistorted Christianity and its sources». It points to the insufficient validity of some provisions, which, according to the monograph author, can be formulated based on early Christian texts: God is both transcendent and immanent to man; death is not essential; it is followed by a return to the same life in the earthly world; every man is one with God and possesses at least potentially all the qualities of God. It is shown that at least the latter position contradicts the idea of Solovyov, whom the author of the monograph considers to be like-minded. Attention is drawn to the fact that the author's ideas expressed in this monograph are present in his works on Russian philosophy, written two decades ago, when, as it is assumed, the author did not know early Christian texts so well. The monograph author's thesis is accepted that the mission of religion is to reveal the infinite dimension of human existence. But it is shown that this is also the mission of philosophy, morality and art as forms of consciousness that are not reduced to religion. And the infinite dimension of human existence is not revealed by the natural empirical properties of man or his striving for perfection, but often in spite of both. The author substantiates the conclusion that true Christianity consists in the recognition that the infinite dimension of human existence is revealed by the action of the Supreme force in the form of grace overcoming the accident and finiteness of «this» person.

Key words: *Christianity, early gospel texts, the Absolute, Old Testament, New Testament, pantheism, Judaism.*

Монография Игоря Ивановича Евлампиева «Неискаженное христианство и его первоисточники»² несомненно является событием в философской литературе. Я говорю о философской литературе, потому что совершенно не представляю себе реакцию на эту работу в современной религиозной литературе в силу своего незнания с нею. Сразу признаю, что мысль И.И. Евлампиева о том, что первоначальное христианство было дополнено элементами иудаизма, не вызывает сомнений. Даже помимо результатов тех скрупулезных сравнений евангельских текстов, которые были выполнены Евлампиевым, момент дополнения бросается в глаза в силу простого факта присоединения к Новому Завету совокупности текстов под названием Ветхий Завет, который, как известно, представляет религиозную основу иудаизма.

В виду объемности работы И.И. Евлампиева (далее буду использовать также слово «автор») ограничусь точечными замечаниями по поводу отдельных мест монографии.

В монографии И.И. Евлампиев пишет о том, что понятие Царства Небесного принято считать тем блаженным состоянием единства человека с Богом, которое возможно для человека только после смерти, в момент Страшного суда. Однако в истинном учении Христа, которое содержится в ранних Евангелиях – от Иоанна и от Фомы, Царство Божие, напротив, соединяется с земным бытием человека, признается присутствующим непосредственно в земном мире «вокруг» нас. И не от Бога, но от самого человека, от его способностей понять учение Христа и реализовать его в жизни зависит высшая судьба человека и достижение совершенства. Евлампиев ссылается на высказывание Иисуса из

² См.: Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 4(52). С. 66–134; 2017. Вып. 1(53). С. 190–230; 2017. Вып. 2(54). С. 187–211; 2017. Вып. 3(55). С. 182–203; 2017. Вып. 4(56). С. 155–190.

Евангелия от Фомы «царствие внутри вас и вне вас»³ и пишет о том, что философское содержание этой идеи передается термином *пантеизм*. При этом уточняет, что стандартное определение пантеизма как представления о тождестве Бога и мирани выдерживает критики и является идеологическим жупелом, который использовала церковь для борьбы с еретиками⁴.

А вот Шеллинг дает действительно строгое определение пантеизма в работе «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» (1805 г.). Согласно Шеллингу, философское понимание Бога, Абсолюта, Начала всего существующего неизбежно приводит к полаганию всего возникающего из этого Начала в качестве его имманентного содержания. Поэтому «...пантеизм означает не что иное, как учение об имманентности вещей в Боге...»⁵. Отношения Бога и вещей не являются обратимыми: вещи имманентны Богу, но Бог трансцендентен вещам: «все единичные вещи, взятые в своей совокупности, не могут, как обычно предполагается, составить Бога..., так же как единичные точки окружности, взятые в своей совокупности, не могут составить окружность, поскольку она как целое необходимо предшествует им по своему понятию»⁶.

Отношения же человека с Богом, пишет Евлампиев, радикально отличаются от отношений Бога с вещами. В своем земном бытии человек имманентен Богу, но одновременно он «содержит» в себе Бога как бесконечную глубину своей духовной сущности, поэтому Бог одновременно и трансцендентен, и имманентен человеку. Это выходящее за рамки нашего здравого смысла содержание и выражает афоризм Иисуса Христа в Евангелии от Фомы: «царствие внутри вас и вне вас»⁷.

Обратим внимание на то, что выдвигаемое Евлампиевым положение о том, что Бог одновременно и трансцендентен, и имманентен человеку, отнюдь не следует из определения пантеизма у Шеллинга как учения об имманентности вещей в Боге, ведь в этом определении ничего не говорится об отношениях человека и Бога. Или же под вещами Шеллинг имеет в виду и человека? В таком случае как быть с положением, что отношения Бога и вещей не являются обратимыми? В обоих случаях получается, что определение пантеизма Шеллинга не позволяет обосновать положение «Бог одновременно и трансцендентен, и имманентен человеку». Здесь мы встречаемся с попыткой обосновать некий тезис при помощи аргументации, из которой тезис в действительности не следует⁸. В дальнейшем мы увидим, что такой способ обоснования нужных положений повторится.

³ См.: Евлампиев И.И. Неисказенное христианство и его первоисточники // Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 4(52). С. 216.

⁴ Там же. С. 111–113.

⁵ См.: Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф.В.Й. Соч. В 2 т. М., 1987–1989. Т. 2. С. 90 [2].

⁶ Там же. С. 92.

⁷ См.: Евлампиев И.И. Неисказенное христианство и его первоисточники. С. 113.

⁸ В логике этот вид аргументации так и называется – не следует (*non sequitur*).

Рассмотрим теперь чрезвычайно интересное место в Евангелии от Иоанна, где идет речь о воскресении Лазаря Иисусом Христом. Это место автор называет главным эпизодом евангелия, «который разъясняет смысл вечной жизни»⁹. По мнению автора, здесь происходит столкновение иудейского понимания вечной жизни и того понимания, которое принес Христос. Встретив Марфу, сестру умершего Лазаря, Христос говорит, что ее брат воскреснет. Марфа как правоверная иудейка отвечает, что конечно брат воскреснет «в воскресение, в последний день» (Ин. 11:24). Но Иисус отвечает: «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек» (Ин. 11:25-26). Находясь у гроба Лазаря, Иисус просит, чтобы убрали камень несмотря на слова Марфы: «Господи! уже смердит; ибо четыре дня, как он во гробе». Иисус говорит ей: не сказал ли Я тебе, что, если будешь веровать, увидишь славу Божию? Отняли камень от пещеры, и Иисус воззвал громким голосом: «Лазарь! иди вон. И вышел умерший, обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами, и лице его обвязано было платком. Иисус говорит им: развяжите его, пусть идет» (Ин. 11:39-44).

Автор пишет, что в словах Христа о том, что верующий, «если и умрет, оживет», и что живущий и верующий в него «не умрет вовек», присутствует сложная диалектика понимания вечной жизни. Далее утверждается, что, согласно истинному (первоначальному) смыслу христианства, смерть является возможной, а может быть, и необходимой для живущего (все-таки – лишь возможной или необходимой?). Но она, смерть, перестает быть *существенной*, поскольку после нее происходит возвращение *к жизни в земном мире*, как это произошло с Лазарем. Вечная жизнь оказывается не жизнью в особой сфере бытия, в «раю», где царствует Бог, согласно иудаизму и ортодоксальному христианству, но жизнью, которую ведет каждый человек, только *избавленной от необратимости смерти*¹⁰. Смерть перестает пониматься как абсолютная граница жизни, она второстепенна по отношению к жизни, представляет в ней только относительную границу между разными формами вечной жизни. Поэтому Иисус уподобляет смерть Лазаря сну: «...Лазарь, друг наш, уснул; но Я иду разбудить его» (Ин. 11:11).

И.И. Евлампиев признает, что такое понимание вечной жизни близко к античному метемпсихозу¹¹. И уточняет, что вечную жизнь следует понимать как *непрерывно и постоянно идущий процесс* возвращения к жизни тех умерших людей, которые сумели при жизни встать на путь Христа. «Умерев, они возвращаются, чтобы продолжать свою (вечную) жизнь в новой форме, не искаженной, а только преображенной через смерть»¹². Обратим внимание на уточнение про лишь тех, которые сумели при жизни встать на путь Христа. Де-

⁹ См.: Евлампиев И.И. Неисказенное христианство и его первоисточники. С. 128.

¹⁰ Там же. С. 129.

¹¹ Напомним, что согласно этому учению душа переживает смерть тела и через какое-то время возрождается в другом теле, человеческом или иного живого существа.

¹² См.: Евлампиев И.И. Неисказенное христианство и его первоисточники. С. 129.

ло в том, что выражение «путь Христа», вообще говоря, имеет весьма определенный смысл: это путь на Голгофу. Но, скорее всего, автором предлагается не совсем то же самое для тех людей, которые сумели встать на путь Христа. Однако примеры других путей Евлампиевым не рассматриваются.

Обратимся к разбору ситуации с Лазарем, проделанному другим автором, который может считаться достаточным авторитетом в понимании истинного христианства, но главное, что нас привлекает в этом рассмотрении, это присутствие логической составляющей. Речь идет о фрагменте работы Сергея Булгакова «Свет невечерний», в котором рассматривается идея Николая Федорова о воскрешении. Выделим в этом фрагменте то, что имеет непосредственное отношение к прояснению идеи И.И. Евлампиева, что люди, умерев, на самом деле возвращаются, чтобы продолжать свою вечную жизнь в новой форме.

С. Булгаков пишет, что тождественность воскресшей личности с той, что жила ранее, обеспечивается единством сверхвременного и бессмертного человеческого духа, оживляющего тело. Поэтому сама мысль о воскрешении возможна только при вере в бессмертие, но в таком случае необходимо учитывать тот «опыт загробной жизни и его значение, все те изменения, которые претерпевает душа в отрыве от тела, ее рост в этом таинственном и неведомом состоянии»¹³. А это означает, что воскрешение умершего не приведет к возвращению личности, совершенно идентичной той, которая подверглась воскрешению. Поэтому Булгаков пишет: «Позволительно думать, что и воскресший Лазарь хотя и прошел врата смерти, но был изволением Божиим задержан в каком-то из *начальных* моментов загробного пути. Лазарь, друг наш, уснул – эти слова Господа суть не одна аллегория, они указывают и на особый характер Лазаревой смерти, более подобной сну, временной остановке жизни, *нежели окончательному разлучению тела и души* (курсив мой. – М.Н.). В противном случае, – продолжает Булгаков, – невозможно было бы его возвращение к *этой* жизни иначе, как при условии полного забвения о пережитом в загробном состоянии. Лазарь как бы очнулся от обморока, и чудо состояло в необычайном возвращении его к жизни»¹⁴.

Христос действительно употребляет выражение «Лазарь, друг наш уснул», и это выражение вроде бы говорит в пользу того, что настоящая смерть еще не наступила. Однако ниже в Евангелии от Иоанна идет следующий текст: «Ученики Его сказали: Господи! если уснул, то выздоровеет. Иисус говорил о смерти его, а они думали, что Он говорит о сне обыкновенном. Тогда Иисус сказал им прямо: Лазарь умер; и радуюсь за вас, что Меня не было там, дабы вы уверовали; но пойдем к нему» (Ин. 11:12–15).

Итак, получается, что выражение «Лазарь уснул» все-таки необходимо понимать не в буквальном смысле, а вот выражение «Лазарь умер» следует понимать в буквальном смысле. В таком случае допущение бессмертия души и того, что личность после смерти приобретает опыт загробной жизни, должно привести к

¹³ См.: Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 312 [3].

¹⁴ Там же. С. 312.

мысли, что в соответствующем фрагменте Евангелия присутствует противоречие. Противоречие состоит в том, что, с одной стороны, признается, что вернулся к жизни тот самый Лазарь, о котором идет речь, а значит, все-таки он *уснул*; но с другой стороны, объявляется, что Лазарь *умер*, в таком случае, если и состоялось воскресение, то не совсем того Лазаря, которого имела в виду сестра. Получается, что воскресший Лазарь является тем же самым Лазарем и одновременно каким-то иным существом. А ведь сама мысль, пишет Булгаков, и здесь он употребляет довольно сильные выражения, «о насильственном пробуждении усопших от их покоя или же о наводнении мира какими-то вампирами, воплотившимися выходцами из астрального мира, содержит в себе нечто тошнотворное и мистически отвратительное, как имеющее сродство с некромантией»¹⁵.

Во всяком случае, очевидно, что тот непрерывно и постоянно идущий процесс возвращения к жизни умерших людей, сумевших при жизни встать на путь Христа, о котором пишет И.И. Евлампиев, не будет приводить к продолжению жизни *тех же самых* людей, которые умерли.

И дело состоит не только в том, что так считает С. Булгаков. Лично с Булгаковым И.И. Евлампиев может не согласиться. Вспомним критический настрой в его монографии «История русской метафизики в XIX–XX веках» относительно философии Булгакова и Флоренского и, в частности, утверждение о том, что их популярность есть прямое следствие философской «поверхности»¹⁶.

Дело состоит в выявлении очень существенной детали: *неизбежность* приобретения опыта загробной жизни в результате пребывания по ту сторону смерти. Причем неважно, в течение какого времени и в какой форме был приобретен этот опыт: в виде ада или рая, описанного Данте, или тех форм, которые описаны Достоевским в рассказе «Бобок», или в виде деревенской бани с пауками в романе «Преступление и наказание», которая мерещилась Свидригайлову перед добровольным уходом из жизни.

Ясно одно, что понимание смерти как лишь *относительной* границы между разными формами вечной жизни превращает то истинное христианство, которое стремится выстроить И.И. Евлампиев, в крайне противоречивую конструкцию.

Следующая мысль автора, на которой хотелось бы остановиться, состоит в приписывании Христу качеств, которые присущи Богу: обладание жизнью «от себя» и пребывание в высшем свете постижения жизни и бытия, и *одно-временно* в утверждении абсолютного равенства Христа с самым незначительным человеком. Это абсолютное равенство следует из того, что Христос признавал себя единым с Отцом и одновременно единым со своими учениками и,

¹⁵ См.: Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. С. 314.

¹⁶ См.: Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть II. СПб.: Алетейя, 2000. С. 312 [4].

значит, с каждым человеком. Что и означает: каждый человек един с Богом и обладает (потенциально) всеми качествами Бога¹⁷.

Рассмотрим ситуацию ближе. Евлампиевым предлагается понимание Бога, от имени которого выступает Иисус, в качестве *неведомого и непостижимого Начала всего существующего*. Поэтому Бог непредставим для земного человека. Однако Иисус является посредником, живой связью между Богом и каждым человеком. Вот соответствующие места в Евангелии от Иоанна: «Тогда Иисус возгласил в храме, уча и говоря: и знаете Меня, и знаете, откуда Я; и Я пришел не Сам от Себя, но истинен Пославший Меня, Которого вы не знаете. Я знаю Его, потому что Я от Него, и Он послал Меня» (Ин. 7:28-29). «Тогда сказали Ему: где Твой Отец? Иисус отвечал: вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего; если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего» (Ин. 8:18-19). Наконец: «Я и Отец одно» (Ин. 10:30).

А далее Иисус отвергает обвинения иудеев в богохульстве: «Иисус отвечал им: не написано ли в законе вашем: Я сказал: вы боги? Если Он назвал богами тех, к которым было слово Божие, и не может нарушиться Писание, Тому ли, Которого Отец освятил и послал в мир, вы говорите: богохульствуешь, потому что Я сказал: Я Сын Божий?» (Ин. 10:34-38)¹⁸.

Евлампиев считает, что использование Иисусом высказывания из Ветхого Завета «Я сказал: вы боги» является прямым аргументом в пользу признания того, что люди находятся в единстве с Богом и обладают, пусть и потенциально, его качествами. И что тезис «Вы боги» Иисус просто доводит до логического итога, утверждая не только свое *единство-тождество* с Богом, но и возможность прийти в такое же единство с Богом, через него, то есть через Иисуса, каждому человеку¹⁹.

Высказывание «Я сказал: вы боги» Иисус процитировал из Псалма 81 Ветхого Завета. Псалом небольшой, дадим его целиком.

«Псалом Асафа. Бог стал в сонме богов; среди богов произнес суд: доколе будете вы судить неправедно и оказывать лицепрятие нечестивым? Давайте суд бедному и сироте; угнетенному и нищему оказывайте справедливость; избавляйте бедного и нищего; исторгайте его из руки нечестивых. Не знают, не разумеют, во тьме ходят; все основания земли колеблются. Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы; но вы умрете, как человеки, и падете, как всякий из князей. Восстань, Боже, суди землю, ибо Ты наследуешь все народы»²⁰.

Обратим внимание на слова о том, что боги, судящие неправедно, умрут, *как человеки*, и падут, как всякий из князей. Само сравнение с «человеками»²¹ указывает на то, что те боги, о которых идет речь, не являются «человеками»,

¹⁷ См.: Евлампиев И.И. Неисказенное христианство и его первоисточники. С. 122.

¹⁸ В монографии И.И. Евлампиева ошибочно указано: Ин. 11:34–38.

¹⁹ См.: Евлампиев И.И. Неисказенное христианство и его первоисточники. С. 109.

²⁰ Пс. 81:1–8.

²¹ На то, что речь идет о сравнении, указывает запятая в выражении «умрете, как человеки». Без этой запятой получился бы смысл: умрете в качестве человеков.

то есть смертными людьми. И понятно, что никакая логика не позволяет на основании высказывания «Вы боги» из Псалма 81 вывести возможность каждому человеку войти с Богом в такое же единство-тождество, какое было у Иисуса.

Евлампиев из того, что Христос признавал себя единым с Отцом и одновременно единым со своими учениками, выводит, что каждый человек един с Богом и обладает (потенциально) всеми качествами Бога. Подразумевается, как можно понять, следующее умозаключение: Отец един с Христом, Христос един со своими учениками. Следовательно, Отец един с учениками Христа.

Внешне это рассуждение строится на основе логического отношения транзитивности, например: Петр *выше* Ивана, Иван *выше* Николая, следовательно, Петр *выше* Николая. Но непременным условием справедливости такого рассуждения является понимание отношения *выше* в обоих случаях в одном и том же смысле. Но допустим, что в одном случае отношение *выше* понимается в значении *выше ростом*, а в другом случае в *по социальному положению*. Тогда получится: «Петр *выше ростом* Ивана», а «Иван *выше по социальному положению* Николая». Ясно, что из таких посылок заключение получить невозможно.

Вернемся к отношениям между Отцом, Христом и его учениками. Отец един (тождественен) с Христом как своим *посланником* («Отец освятил и послал в мир»), а Христос находится в единстве со своими учениками в качестве *учителя*. Получается, что отношение *находиться в единстве* тоже употребляется в разных смыслах. А это значит, что никакого логического заключения типа «Отец един с учениками Христа» не получится. И уже тем более невозможен при этих посылках вывод, что «каждый человек един с Богом и обладает (потенциально) всеми качествами Бога».

Итак, то, что пытается обосновать И.И. Евлампиев, не вытекает из тех посылок, которые им берутся в качестве основания. То есть снова имеем дело с ситуацией «не следует». Однако недостаточность обоснования какого-либо тезиса еще не означает обязательной ложности тезиса. То, что тезис логически не вытекает вот из этих оснований, означает лишь то, что он всего лишь не доказан. Взятый сам по себе тезис может оказаться истинным даже при том, что не обоснован. Но можно показать, что данный тезис противоречит тому, что по крайней мере можно принять за истину. И вот здесь мы обращаемся к работе Вл. Соловьева «Об упадке средневекового мирозерцания».

По Соловьёву, сущность истинного христианства состоит в перерождении человечества и мира в духе Христовом, превращении мирского царства в Царство Божье, которое не от мира сего. Он называет это перерождение сложным и долгим процессом, в котором само человечество должно участвовать своими собственными силами и своим сознанием. И вот здесь присутствует трудность, она состоит в том, что обращение и перерождение даже единичного человека собственными силами и сознанием не совершается без опоры на сверхъестественное. Соловьёв пишет о том, что личные ученики Христа, которые «имели все удобства для полного и быстрого духовного возрождения», тем не менее

остаются такими, какими они были. Духовная сила Христа привлекла и привязала их к нему, но *не переродила*. Здесь мы лучше всего можем видеть, как мало значит просто вера в Божественное. Ведь даже такой ревностный ученик Христов, как Петр, после ареста Иисуса в ту же ночь трижды отрекся от него²².

Соловьев пишет: только после внешней разлуки дух Христов внутренне овладел апостолами и переродил их. Так же овладел он и первую общину верующих в Иерусалиме. Имеется в виду Сошествие Святого Духа на учеников Христа на пятидесятый день после воскресения Иисуса Христа²³.

Процитируем соответствующее место из Нового Завета: «И, по молитве их, поколебалось место, где они были собраны, и исполнились все Духа Святого, и говорили слово Божие с дерзновением. У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имения своего не называл своим, но всё у них было общее. Апостолы же с великою силою свидетельствовали о воскресении Господа Иисуса Христа; и великая благодать была на всех их» (Деян. 4:31–33).

Таким образом, потребовалось особое сверхъестественное Событие («великая благодать была на всех их»), в результате которого апостолы оказались в единстве с Христом не только в смысле отношений учителя и учеников, но и в подлинном духовном единстве. Христианское же человечество, пишет Соловьев, во всем своем объеме до сих пор не дожило до своей Пятидесятницы; оно также внешним образом относится к Христу, как относились апостолы во время Его земной жизни, оно также еще не научилось мыслить по-божьи, так же не знает, какого оно духа.

Итак, по мнению Соловьева, ученики Христа, будучи в единстве с Христом на основе отношений учителя и учеников, не были посредством этих отношений едины с Богом. И уж тем более не мог быть единым с Богом каждый человек и обладать пусть и потенциально всеми качествами Бога на основании лишь того, что он человек. Конечно, человечество должно стремиться к превращению мирского царства в Царство Божье. Однако без снисхождения великой благодати на всех и на каждого, то есть опираясь лишь на собственные силы, осуществить это превращение едва ли возможно. В последней своей работе, «Трех разговорах о войне, прогрессе и конце всемирной истории со включением краткой повести об антихристе и с приложениями», Соловьев вопрошает: «Есть ли зло только естественный недостаток, несовершенство, само собою исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная сила, посредством соблазнов владеющая нашим миром, так что для успешной борьбы с нею нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия?»²⁴. И всей своей работой отвеча-

²² См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 339 [5].

²³ Там же. С. 340–341.

²⁴ См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями. С. 636.

ет, что условием успешной борьбы со злом является именно опора на «иной порядок бытия».

Напомним, как закончилась борьба с антихристом: произошло землетрясение небывалой силы, и открылся кратер вулкана, и огненные потоки поглотили императора и все его полки. И «небо распахнулось великой молнией от востока до запада, и они увидели Христа, сходящего к ним в царском одеянии и с язвами от гвоздей на распростертых руках»²⁵.

Для нас важно, что снова идет речь о необходимости (но отнюдь не неизбежности) снисхождения великой благодати на всех и на каждого, для того чтобы осуществить, наконец, превращение царства мирского в Царство Божье²⁶.

И все же какие-то основания должны иметься для вывода, что смерть второстепенна по отношению к жизни и является лишь относительной границей между разными формами вечной жизни и что каждый человек обладает пусть и потенциально всеми качествами Бога. Чтобы выйти на эти основания, нам пришлось бы обратиться к работам И.И. Евлампиева, написанным почти два десятилетия назад, таким как статья «Кириллов и Христос. Самоубийцы Достоевского и проблема бессмертия» (Вопросы философии. 1989. № 3), двухтомная монография «История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта» (2000 г.), сюда же можно отнести разбор рассказа Достоевского «Бобок» в статье «Прогулка по кладбищу» (см. «Философский альманах». Вып. № 6. СПб., 2001)²⁷.

Однако анализ этих работ вывел бы нас за рамки точечных замечаний по поводу отдельных мест монографии «Неисказенное христианство и его источники». Отметим только, что в работах того далекого периода уже присутствуют все основные идеи рассматриваемой монографии. Отличие состоит лишь в том, что теперь вместо противопоставления православия и западного христианства, а также русской и европейской философии и анализа метафизических «экспериментов» Достоевского мы имеем грандиозную попытку построения истинного христианства, совершенно очищенного от тех искажений, которые были привнесены неведомыми трудолюбивыми иудейскими авторами.

Закончим свой анализ соображениями по поводу идей и рассуждений, представленных в Предисловии монографии И.И. Евлампиева «Неисказенное христианство и его источники».

В Предисловии идет речь о том, что в течение многих веков церковное учение ограничивало свободу философской мысли требованиями догматической

²⁵ См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями. С. 761.

²⁶ На то, что искомое превращение не является неизбежным, указывает неустранимая склонность человечества собственной деятельностью постоянно ставить под вопрос собственное существование. Достаточно вспомнить все возрастающий размах производства средств уничтожения себе подобных.

²⁷ Пишущий эти строки признает, что работы И.И. Евлампиева того периода содержат чрезвычайно интересные и глубокие мысли относительно русской философии.

правильности, а великие европейские мыслители протестовали против самого желания подчинить философскую мысль внешним для нее целям. Означает ли это, что философия должна видеть в религии только препятствие для полноты раскрытия человеческой свободы? Ответ Евлампиева состоит в том, что философия, полностью порвавшая с религией и не несущая в себе религиозных представлений, вообще недостойна своего имени и не отвечает своей сущности.

Нам кажется, что здесь мы обнаруживаем знакомые нотки противопоставления правильной и неправильной философии, правда, раньше были в ходу такие выражения, как «научная философия» и «ненаучная философия».

Выделим теперь то, в чем мы с И.И. Евлампиевым совершенно согласны. А именно: «Главная задача философии заключается в том, чтобы помогать человеку осознавать его *абсолютность и бесконечность*, раскрывать *бесконечное измерение* его бытия». Но далее идут положения, которые не кажутся нам безупречными: «Постижение бесконечной сущности человека, ведущее к практической реализации этой сущности в мире, это и есть *религиозность, понятая в самом общем и самом естественном для философии смысле*. Отвергая какую бы то ни было связь с религией, философия отрицает существование указанного бесконечного измерения в человеке, но это означает, что она понимает человека как конечное существо, подчиненное тем же законам, что и вся природа»²⁸.

Как нам представляется, религия, философия, нравственность, искусство являются различными и, нам хотелось бы подчеркнуть это, несводимыми друг к другу и в этом смысле несоизмеримыми языками, которые вместе описывают то, что Евлампиев называет бесконечным измерением человеческого бытия. Несοизмеримость, однако, не означает обязательного отсутствия единства. Диагональ и сторона квадрата, как известно, не имеют общей меры, они именно несоизмеримы, но их единство состоит в том, что та и другая являются элементами одной единой фигуры – квадрата. Проблемой единства (равенства) несоизмеримого интересовался в свое время Аристотель. А в христианстве, как известно, используется для выражения данного соотношения формула «нераздельно и неслиянно».

Бесконечное измерение человеческого бытия раскрывается в религии, философии, нравственности и искусстве через разработку соответствующих понятий и категорий; в философии, в частности, речь идет о таких понятиях, как сознание, *cogito, a priori*, экзистенция, феноменологическая *εποχή*. Чтобы не уходить в глубину дпящейся тысячелетия работы по осмыслению бесконечного измерения человеческого бытия и в то же время очертить свое понимание сути дела, прибегнем к иллюстрациям.

У Бориса Пастернака в романе «Доктор Живаго» есть описание процесса создания новых стихов: «После двух–трех легко вылившихся строф и нескольких, его самого поразивших сравнений работа завладела им, и он испытал приближение того, что называется вдохновением. Соотношение сил, управляющих

²⁸ См.: Евлампиев И.И. Неисказенное христианство и его первоисточники. С. 66–67.

творчеством, как бы становится на голову. Первенство получает не человек и не состояние его души, которому он ищет выражения, а язык, которым он хочет его выразить. Язык, родина и вместилище красоты и смысла, сам начинает думать и говорить за человека... И тогда, подобно катящейся громаде речного потока, самым движением своим обтачивающей камни дна, ...любящая речь сама, силой своих законов создает по пути, мимоходом, размер и рифму и тысячи других форм и образований еще более важных, но до сих пор неузнанных, неучтенных, неназванных. В такие минуты Юрий Андреевич (Живаго. – М.Н.) чувствовал, что главную работу совершает не он сам, но то, что выше его, что находится над ним и управляет им, а именно: состояние мировой мысли и поэзии. И он чувствовал себя только поводом и опорной точкой, чтобы она (поэзия. – М.Н.) пришла в это движение»²⁹.

Здесь показано, как эмпирический, несовершенный, смертный человек вдруг перестает принадлежать самому себе, но подчиняется высшей силе, действующей через него, но в известном смысле независимо от него.

У Соловьева подобная ситуация – действие высшей силы в виде благодати, преодолевающей эмпиричность, случайность и конечность «вот этого» человека, – показана в «Трех разговорах» через описание битвы Генерала с башибузуками. Генерал рассказывает, как они бросились наперерез башибузукам: «Опять машинальность нашла; но только в душе легкость какая-то, точно на крыльях лечу, и уверенность полная: знаю, что нужно делать, и чувствую, что будет сделано». А вот как описывается состояние Генерала при отпевании казаков, погибших в сражении: «У меня в душе все тот же светлый праздник. Тишина какая-то и легкость непостижимая, точно с меня вся нечистота житейская смыта и все тяжести земные сняты, ну, прямо райское состояние – чувствую Бога, да и только»³⁰.

Для Соловьева важно вот это: чувство Бога, действие положительного начала – вдохновение добра, наряду с совестью и разумом.

Приведем еще один пример проявления бесконечного измерения человеческого бытия. В романе Ж.-П. Сартра «Тошнота» герой в поисках того, что не рассыпается в прах в потоке времени, – а ведь рассыпается все: молодость, любовь, воспоминания, так называемые приключения, – вспоминает джазовую песенку с грампластинки, которую по его просьбе ставили в кафе. Эта мелодия «как крупца алмазной нежности, которая кружит над пластинкой». И вот оказывается, эта мелодия находится по ту сторону всего, что рассыпается в прах во времени.

Герой представляет себе бритого американца с густыми черными бровями на двадцать первом этаже американского небоскреба. Он сидит за пианино в одной рубашке без пиджака; во рту вкус дыма, а в голове смутный призрак

²⁹См.: Пастернак Б.Л. Доктор Живаго // Пастернак Б.Л. Полн. собр. соч. в 11 т. Т. IV. С. 434–435 [6].

³⁰См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями. С. 662, 663–664.

мелодии. Через час придет Том, и они будут хлестать водку. Но сначала надо записать мелодию. Потная рука хватается лежащий на пианино карандаш. Так эта мелодия родилась на свет: «Он вяло держал карандаш, и капли пота стекали на бумагу с его пальцев, на которых блестели кольца... Почему, чтобы свершиться чуду, понадобился этот толстый лентяй, налитый грязным пивом и водкой?»³¹.

Фактом является то, что каким-то образом то, что вечно, вдруг реализуется через вот этого человека с его ограниченностью, случайными свойствами и конечностью во времени. И здесь нужно вспомнить строки из Евангелия от Иоанна: «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин. 3:8).

Список литературы

1. Евлампиев И.И. Неискаженное христианство и его первоисточники // Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 4(52). 216 с.
2. Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф.В.Й. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. 636 с.
3. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.
4. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Ч. II. СПб.: Алетейя, 2000. 413 с.
5. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. 822 с.
6. Пастернак Б.Л. Доктор Живаго // Пастернак Б.Л. Полн. собр. соч. в 11 т. Т. IV. М.: Слово/Slovo, 2004. 760 с.
7. Сартр Ж.-П. Тошнота: Избран. произв. М.: Республика, 1994. 496 с.

References

1. Evlampiev, I.I. Neiskazhennoe khristianstvo i ego istochniki [Undistorted Christianity and its sources], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2016, issue 4(52), pp. 66–134.
2. Shelling, F.V.Y. Filosofskie issledovaniya o sushchnosti chelovecheskoy svobody i svyazannykh s ney predmetakh [Philosophical research into the essence of human freedom and related subjects], in Shelling, F.V.Y. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1989. 636 p.
3. Bulgakov, S.N. *Svet nevecherniy: Sozertsaniya i umozreniya* [Unfading Light. Contemplations and Speculations]. Moscow: Respublika, 1994. 415 p.
4. Evlampiev, I.I. *Istoriya russkoy metafiziki v XIX–XX vekakh. Russkaya filosofiya v poiskakh absolyuta. Ch. II* [The History of Russian metaphysics in the XIX–XX centuries. Russian philosophy in search of the absolute. Part II]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 2000. 413 p.
5. Solov'ev, V.S. Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vseмирной istorii, so vklucheniem kratkoy povesti ob antikhriste i s prilozheniyami [Three talks about war, progress, and the end of world history, including a brief story about the Antichrist and appendices], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988. 822 p.
6. Pasternak, B.L. Doktor Zhivago [Doctor Zhivago], in Pasternak, B.L. *Polnoe sobranie sochineniy v 11 t., t. 4* [Complete works in 11 vol., vol. 4]. Moscow: Slovo/Slovo, 2004. 760 p.
7. Sartr, Zh.-P. *Toshnota: Izbrannye proizvedeniya* [Nausea: Selected works]. Moscow: Respublika, 1994. 496 с.

³¹См.: Сартр Ж.-П. Тошнота: Избран. произв. М., 1994. С. 180 [7].

УДК 14:27
ББК 86.37:87.3(4)

**ГНОСТИЧЕСКОЕ ХРИСТИАНСТВО В ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ
ФИЛОСОФИИ: ОТ МАРКИОНА ДО НАШИХ ДНЕЙ**
[Рец. на:] Евлампиев И. И. Неискаженное христианство и его
первоисточники // Соловьёвские исследования. 2016, № 4; 2017, № 1–4).

А.Л. РЫЧКОВ

В 2016–2017 гг. журналом «Соловьёвские исследования» опубликована в пяти частях журнальная версия монографии Игоря Ивановича Евлампиева «Неискаженное христианство и его первоисточники». На протяжении двух последних десятилетий автор в целом ряде работ последовательно развивает взгляды о том, что гностическая версия раннего христианства оказалась «очень существенной для формирования наиболее оригинальных систем европейской философии»¹ и «не осталась изолированным эпизодом в интеллектуальной истории Европы, а породила влиятельное направление философского развития, охватывающее множество известнейших мыслителей»², в числе которых многие представители русской религиозно-философской мысли. Появление рецензируемой книги является закономерным этапом историко-философского осмысления И.И. Евлампиевым означенной темы: от выявления преемственности ряда гностико-христианских идей в философии новейшего времени автор обращается к первоначальному становлению этих идей. На примере рассмотрения гностических апокрифов в книге обсуждается авторская концепция истории превращения гетеродоксального раннего христианства из чисто религиозной в религиозно-философскую традицию, сохранившуюся в европейской философии до наших дней. Согласно обосновываемой на протяжении всей книги гипотезе, «в середине II в. произошло разделение гностического христианства на два направления, которые можно условно назвать мифологическим и философским гностицизмом» (2017, № 4. С. 177³). Следуя этой логике, в первой главе книги «Канонические евангелия и Евангелие от Фомы» рассматриваются наиболее ранние маргинальные тексты христианства, так называемые «Евангелие Маркиона» и *Евангелие от Фомы (ЕвФом)*, которые были созданы до середины II в., т.е., по мнению автора, ранее, чем канонические («синоптические») евангелия, и отражают, таким образом, неискаженные взгляды представителей раннего христианства до его разделения. Во второй главе, назван-

¹ См.: Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2 ч. СПб., 2000. Ч. I. С. 20.

² См.: Евлампиев И.И. Евангелие Истины и рождение христианской философии // История философии. 2017. № 1. С. 24.

³ Здесь и далее пагинация выдержек из журнальной версии монографии И.И. Евлампиева осуществляется в тексте в круглых скобках.

ной «Апокриф Иоанна», в качестве одной из наиболее древних и популярных уже во II–III вв. иллюстраций «религиозно-мифологической тенденции» раннего христианства в его гностической версии анализируются *Апокриф Иоанна* (*АпИн*), а также другие гностические апокрифы, родственные по сотериологии и описанию сотворения мира. Третья глава «Евангелие от Филиппа» посвящена рассмотрению «гностических памятников, показывающих процесс перехода от религиозно-мифологической системы взглядов к системе религиозно-философской» (2017, № 4. С. 178). Главным сочинением здесь, по мнению И.И. Евлампиева, является *Евангелие от Филиппа* (*ЕвФил*), где «учение, очищаясь от прямолинейной и наглядной мифологии, все больше и больше тяготеет к философской форме. <...> Еще более явно философское измерение преобладает в Евангелии Истины» (2017, № 4. С. 178). В главе предложено систематическое изложение религиозно-философских идей *ЕвФил*. Согласно выводам автора, именно «в рамках этого направления возникла та философская традиция мистического пантеизма, которая проходит через всю историю европейской философии» (2017, № 4. С. 177). Эту традицию И.И. Евлампиев проследживает от Иоанна Скота Эриугены – через Иоганна Экхарта, Николая Кузанского, Джордано Бруно, Якоба Бёме, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, Достоевского, Ницше, Вл. Соловьева – до Анри Бергсона.

Из Предисловия и Заключения становятся понятны задачи книги, предлагающей оригинальный рецепт для выхода из кризиса современной европейской философии. Его истоки видятся автору в роковом разделении двух версий христианского движения во II в. н.э., в итоге которого политически и организационно возобладавшее *церковное христианство* начало гонения на тех, кто оставался верен альтернативной «гетеродоксальной» версии (по доводам автора – более ранней), названных «гностиками» и объявленных главными врагами восторжествовавшей церкви. Поскольку христианские представления легли в основание европейской философии, ее дальнейшая история, в своей сущности, изображается автором как борьба традиции мистического пантеизма, отражающей мировоззрение «гетеродоксальной» версии христианства, с различными течениями, основанными на ортодоксальном христианстве. Живые традиции «гетеродоксальной», первичной версии христианства автор находит в русской философии Серебряного века, в частности у Вл. Соловьева. Отсюда в заключении книги развивается тезис, который автор именует «главным выводом» своей работы: «Единственной формой, в которой подлинное христианство продолжает жить в современном мире, является серьезная философия» (2017, № 4. С. 190).

Можно сказать, что новая книга И.И. Евлампиева обращена не к формулировке очередных рецептов преодоления кризиса современной философии, но к постановке вопросов, которые бросают вызов его предполагаемым виновникам – секулярной философии и церковному догматизму – от имени двухтысячелетней традиции христианской метафизики, вне которой философия утрачивает свое содержание. Потому, по глубокому убеждению автора, возрождение содержательной философии может произойти лишь на основе восстановления

«самых оригинальных форм религиозной метафизики», сохранивших взгляды первоначального, неискаженного христианства, которые эта философия вернет в европейскую культуру. Таким образом, в лучших традициях русской религиозной философии Серебряного века И.И. Евлампиев утверждает за философией право не только в прошлом, но и в настоящем пребывать носителем религиозной метафизики, более того – «совершенно новой модели философского описания мира и человека», которую породило «неискаженное христианство» и из-за которой «свободные мыслители ... вступали в резкое противоречие с ортодоксальным учением. В этом смысле историю европейской философии можно назвать историей борьбы за подлинное христианство против христианства искаженного» (2017, № 4. С. 187).

Таково краткое содержание рецензируемой книги, автор которой обращается за подтверждением своих тезисов к богатому библиографическому материалу, опираясь на фундаментальный обзор античного гностицизма Е.В. Афонасина, переводы апокрифов с коптского А.И. Еланской, М.К. Трофимовой, Д. Алексева, В. Айзенберга (для «The Nag Hammadi Library in English») и др., комментарии к ним И.С. Свенцицкой, классические работы библеистов А. Гарнака, В. Бауэра, Дж. Нокса и мандеиста Р. Мацуха, исследования Нового Завета Б. Мецгера (1987 г.), а также на ряд ныне ставших едва ли не каноническими статей о рукописях Наг-Хаммади их издателей и комментаторов Г.-М. Шенке (1981 г.), Л. Пэншо (1999 г.) и Г. Кёстера (1980 г., 1990 г.). В ракурсе преемственности раннехристианской метафизики европейской философией в книге рассматриваются взгляды Экхарта, Фихте и Шеллинга. Не забыта и русская религиозная философия: к анализу привлекаются сочинения Вл. Соловьёва, С. Булгакова и Л. Карсавина. Все это придает большую убедительность привлекаемым автором фактам и предлагаемым выводам.

Однако перечень более современных западных библейских исследований нынешнего века, увы, не столь обширен. Это ряд книг американского текстолога Нового Завета Барта Эрмана и новаторская монография по *АпИИ* проф. Гарвардского университета Карен Кинг (к сожалению, лишь вскользь упомянутая в ссылках). Поэтому никак нельзя согласиться с заявлением автора о том, что «все, на что может опираться непредвзятый исследователь, сводится к двум–трем десяткам работ, созданным в последние десятилетия, их мы и использовали в предшествующем изложении» (2017, № 4. С. 178). За истекшее с издания цитируемых в монографии классических работ время многие содержащиеся в них выводы, обсуждаемые И.И. Евлампиевым, были подвергнуты корректировке и уточнены или даже опровергнуты (как, например, обстоит дело с книгами Уайта, Гарнака и Нокса о Маркионе). Наоборот, практическое отсутствие отсылок к современному научному аппарату библейских исследований, конкордансу и комментариям к текстам Наг-Хаммади в некоторой степени подрывает доверие к выводам автора, оставляя вопрос: каково отношение к обсуждаемым темам у отечественных и европейских исследователей на исходе второго десятилетия XXI в.?

В этой связи рассмотрим вкратце некоторые наиболее существенные религиозно-философские достижения последних лет в ракурсе смелых и предполагаю-

щих весьма вескую аргументацию взглядов И.И. Евлампиева, ведущих к ревизии истории раннего христианства.

В первой главе автор, опираясь на текстологические работы по восстановлению маркионовой версии евангелия Ч. Уайта (1881 г.), А. Гарнака (1921 г.) и Дж. Нокса (1942 г.), доказывает, что Маркион не исправлял текст привезенного римской общине Евангелия, а оно «действительно является *более древним памятником*, на основе которого позднее было создано Евангелие от Луки» (2016, № 4. С. 76). При этом обратные свидетельства древних ересиологов отвергаются как заведомо ложные: «их свидетельства вряд ли могут быть основой содержательного исследования; в них мы находим скорее карикатуру...» (2017, № 4. С. 178). Здесь следует заметить, что на противоречивость и полемическую тенденциозность данных ересиологов о Маркионе действительно указывали уже первые российские богословы-исследователи истории гностицизма. Так, проф. Киевской Духовной Академии М.Э. Поснов отмечал в своем классическом труде «Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним», что Ириней приписывает Маркиону учение, которое ему «никоим образом не может быть усвоено»⁴, и объяснял это так: «У отцов и писателей древней церкви Маркион возбуждал какую-то особую ненависть к себе; излагать его учение как бы не доставало терпения; неудержимо хотелось порицать его и порицать»⁵. Между тем Поснов указывал: «Маркион на целые 17-ть веков предупредил Новотюбингенскую или Бауровскую школу, высказав тезис, что ап. Петр и другие апостолы-столпы не поняли христианства, примешав к нему иудаизм»⁶. Закономерно, что в своей работе И.И. Евлампиев также критически обращается к книгам о жизни Иисуса таких известных сторонников (ново-)тюбингенской школы, как Д. Штраус и Э. Ренан (2016, № 4. С. 88, 101–103).

Современные исследователи рассматривают реформаторскую для христианской церкви роль Маркиона вне опоры на свидетельства ересиологов, показавшие себя ныне научно недостоверными. В целом такой подход в последние десятилетия отражен в многочисленных работах по методологии и истории «гностицизма» и средневекового дуализма⁷, в том числе в привлекаемой И.И. Евлампиевым монографии Е.В. Афонасина «Античный гности-

⁴ Поснов М. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Киев, 1917. С. 380.

⁵ Там же. С. 409.

⁶ Там же. С. V.

⁷ О причинах критичной оценки данных ересиологов см., напр.: Хосроев А.Л. Два раннехристианских «еретика» – Керинф и Кердон: путь к Маркиону // Страны и народы Востока. Вып. XXXVI. М., 2015. С. 403–411. После критических научных монографий Майкла Аллена Вильямса «Rethinking “Gnosticism”: an argument for dismantling a dubious category» (1996 г.), Карен Кинг «What is Gnosticism?» (2003 г.), Ролофа ван ден Брука «Gnostic Religion in Antiquity» (2013 г.) и др., введенные ересиологами определения «гностицизм», «сифиане» и т.п. ныне принято брать в кавычки, указывающие их искусственный характер. Потому нельзя согласиться с упреком автора в том, что «большинство современных исследователей идут по тому ложному пути, который задали первые борцы с ересями (Ириней, Ипполит, Епифаний и др.), пытаясь построить различные классификации гностических течений (сифиане, офиты ...» (№ 2, 2017. С. 206).

цизм», где резюмируется: «Мы не найдем в работах христианских авторов сколь либо объективного описания гносиса. Свидетельства о гностиках ... хотя и интересны, имеют более чем сомнительную историческую ценность»⁸.

Маркион, как «создатель первого канона Нового Завета, который, возможно, и ввел в него понятия Евангелие и Новый Завет»⁹, в последние годы вновь привлек пристальное внимание европейских библеистов, поскольку произошел грандиозный прорыв в работах над восстановлением его утраченного евангелия. И.И. Евлампиев пишет о том, что благодаря ересеологической критике Маркионово евангелие удалось с достаточной полнотой восстановить. Однако дело в том, что Уайт, Гарнак и Нокс, на которых ссылается автор, имели в своем распоряжении недостаточно легитимный объем оригинального маркионова текста для доказательства большинства своих выводов, которые были справедливо раскритикованы целой плеядой исследователей и к концу XX в. «сданы в архив» истории науки¹⁰. Однако в 2015 г. Дитер Т. Рот опубликовал расширенную критическую реконструкцию Евангелия Маркиона, сопроводив греческий текст различными уровнями достоверности чтений. Дополнительно используя, в частности, ранние «западные» латинские редакции *Евангелия от Луки*, в том же году Маттиас Клингхардт¹¹ опубликовал итоговую реконструкцию греческого текста Евангелия Маркиона, сопроводив ее текстологической сверкой с синоптическими евангелиями. Его анализ доказывает, что каноническое *Евангелие от Луки* является пересмотренным изданием Евангелия Маркиона, на этом основании текст Маркиона был идентифицирован исследователем как «пресиноптический», датировка *Евангелия от Луки* отнесена ко II столетию н.э., а существование гипотетического «источника логий Q» поставлено под сомнение. В 2016 г. утверждения М. Клингхардта были заслушаны и обсуждены в Монреале на сессии «*Quaestiones debatae*» Общества исследователей Нового Завета (SNTS), где ведущие исследователи Маркиона выступили с докладами под единым названием «Евангелие Маркиона и Новый Завет: катализатор или последствие?»¹². Что касается критики, ее своеобразным современным итогом стало издание в 2017 г. книги известного исследователя Тертуллиана П.А. Грамалья *«Un confronto con Matthias Klinghardt»*¹³, в которой был проведен сопоставительный лексический анализ греческого текста, опубликованного Клингхардтом, и выявлены общие «луканизмы». В попытке отсто-

⁸ См.: Афонасин Е. В. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002. С. 10.

⁹ См.: Хосроев А.Л. «Другое благовестие». II. Христианские гностики II–III вв.: их вера и сочинения. СПб., 2016. С. 293.

¹⁰ См.: Обзор критики см.: Roth D. The Text of Marcion's Gospel. Leiden, 2015. P. 7–45.

¹¹ См.: Klinghardt M. Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien. Bd. I–II. Tübingen, 2015.

¹² См.: Klinghardt M. Marcion's Gospel and the New Testament: Catalyst or Consequence? // *New Testament Studies*. 2017. Vol. 63 (2). P. 318–323 (там же см. другие статьи с этим заглавием).

¹³ См.: Gramaglia P.A. Marcione e il Vangelo (di Luca). Un confronto con Matthias Klinghardt (Collana di studi del Centro interdipartimentale di scienze religiose, 7). Torino, 2017.

ять независимость канона, Грамалья предложил «гипотезу двух изданий Луки», первое из которых оказалось у Маркиона: ««Я полностью согласен с Клингхардтом, что Евангелие Маркиона не было разрушительной манипуляцией фанатичного еретика, который сфальсифицировал тексты. Я думаю, что <...> Евангелие Маркиона было фактически первым изданием *Евангелия от Луки*, а не пресиноптическим текстом»¹⁴. В споре с римскими епископами, которые располагали «вторым изданием Луки», «Маркион оставался верен этому первому изданию», заключает Грамалья¹⁵. Таким образом, осуществленное Клингхардтом полноценное критическое издание Евангелия Маркиона в целом подтвердило мнение Дж. Нокса и тех предшествовавших ему исследователей, кто указывал на это евангелие как на более раннее по отношению к синоптическому. Спустя восемнадцать (!) столетий догматической критики усилиями западных библеистов на сегодняшний день репутацию Маркиона можно считать восстановленной, а аргументацию И.И. Евлампиева в рецензируемой книге, соответственно, имеющей веские научные основания¹⁶.

Следует сказать несколько слов и о другом апокрифе гностического христианства, разбираемом И.И. Евлампиевым в первой главе, – *ЕвФом*. К сожалению, автор не воспользовался современными изданиями этого уникального раннехристианского памятника, а также не привлек к анализу его более древние греческие фрагменты, текст которых не во всем сходен с коптской версией¹⁷. В этой связи следует сделать несколько поправок к цитируемым в книге логиям. В рассматриваемой И.И. Евлампиевым логии *ЕвФом* 55 используемый в книге ранний перевод М.К. Трофимовой содержит многоточие, которое восстанавливается в современных публикациях: «Он <утвердился и проявился в> их (вариант: «нашем») образе»¹⁸. В делении *ЕвФом* на 118 логий М.К. Трофимова следует за Ж. Дорессом (J. Dorese, 1959 г.), что не соответствует современному пониманию структуры текста¹⁹ и его цитированию с разделением на 114 логий. Соответственно, для удобства дальнейшей работы с текстом желательно, чтобы ссылки на логии *ЕвФом* имели двойную нумерацию: Доресса–

¹⁴ См.: Gramaglia P.A. Marcione e il Vangelo (di Luca). P. XIII.

¹⁵ Там же. P. 364.

¹⁶ Заметим, что еще в 1920-30е гг., опираясь на реконструкцию текстов Маркиона А. Гарнаком, аналогичную попытку ввести в философский дискурс взгляд на Маркиона как оболганного канонизатора наиболее ранних версий Нового Завета предпринял французский приверженец бауэровской школы философ-мифологист Поль-Луи Кушу (P.-L. Couchoud), однако в то время его работы подверглись уничтожительному ostracismу прокатолической научной критики.

¹⁷ Перевод греческих фрагментов *ЕвФом*, найденных в Оксирихе, см.: Мирошников И.Ю. Евангелие от Фомы. *Evangelium secundum Thomam // Scripta antiqua*. Вопросы древней истории, филологии, искусства и материальной культуры. Т. 2. М., 2012. С. 445–448.

¹⁸ Там же. С. 435. Другой вариант перевода и синоптические параллели см.: Евангелие от Фомы / пер. с копт. и примеч. Дм. Алексеева // Дельфис. 2011. № 68 (4). С. 78.

¹⁹ См.: Pokorný P. A Commentary on the Gospel of Thomas: From Interpretations to the Interpreted. London, 2009; Gathercole S.J. The Gospel of Thomas: Introduction and Commentary. Leiden, 2014.

Трофимовой и современную, где цитируемые в книге логики 2 и 3 = 3; 6 (5); 15 (14); 19 (18); 20 (19); 27 (22); 32 (27); 33 (28); 47 (42); 49 (44); 52 (47); 55 (50); 57 (52); 58 (53); 61 (56); 63 (58); 71 (67); 74 (70); 81 (77); 85 (81); 110 (106); 112 (108); 114 (110); 115 (111); 117 (113); 118 (114).

В последующей, второй главе, посвященной «Апокрифу Иоанна», И.И. Евлампиев также обращается к переводу М.К. Трофимовой при обсуждении структуры и образа божественного мира в *АпИн*. Рассматривая мифологему о сыне Барбело Аутогене, автор вносит в перевод некорректную правку со следующим комментарием: «“И он (сын) попросил дать ему сотоварища по труду, то есть Ум, и он (Дух) согласился. Когда же незримый Дух согласился, Ум обнаружился и предстал близ Блага и восхвалил его <Духа> и Барбело” (Апокриф Ин. 6:30–7:5; в соответствии с изложенными выше аргументами, мы в последней фразе при цитировании поставили термин “Благо”, а не имя Христа, как это сделала переводчица М.К. Трофимова)» (2017, № 1. С. 211). И.И. Евлампиев объясняет это путаницей слов Χριστός (Помазанник, Христос) / χρηστός (благо) и указывает, что «в русском издании в скобках стоит примечание М.К. Трофимовой: «...близ Христа (или: блага χρηστός)», т. е. переводчица признает, что контекст не позволяет сказать, “благо” или “Христос” (“Хрестос”) имелись в виду в исходном греческом тексте. Вероятно, позднейшие переписчики греческого текста сначала стали путаться в этом месте между “благом” и “Христом”, а ... коптский перевод уже окончательно зафиксировал это чтение» (2017, № 1. С. 210). Не вдаваясь в давнюю дискуссию по христологии *АпИн*, отметим, что с этим утверждением трудно согласиться по трем причинам. 1) В книге И.И. Евлампиева анализируется пространная версия *АпИн* из ННС II,1. Однако сохранилось четыре версии *АпИн*, причем коптский перевод двух кратких версий *АпИн* (BG 2 и NH III,2) выполнен разными переводчиками, третий перевел пространную версию, найденную в двух списках (NH II,1 и IV,1). Автор не учитывает другие версии *АпИн*, обращение к которым показывает, что все три коптских перевода содержат одинаковые сокращения помен sacrum **ХС** или **ХРС** (а не слова χριστός / χρηστός, как указано в книге), которые в ряде случаев имеют двойственное чтение. Однако ошибки и редакции вряд ли могли быть трижды повторены независимыми переводчиками. 2) Изменяемая И.И. Евлампиевым цитата – единственное место, где во всех версиях перед помен sacrum **ХС** стоит огласованный определенный артикль мужского рода (**ΠС**)²⁰: как специально поясняла авторитетный

²⁰ Все 4 версии фрагмента см.: Waldstein M., Wisse F. The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2. NHMS 33. Leiden, 1995. P. 44–45. В других случаях употребления помен sacrum **ХС** к сыну Барбело, перед сокращением встречается артикль женского рода «Т», и Синописис оставляет оба смысла: χριστός / χρηστός (Там же. P. 42–43), несмотря на ясный пассаж в *АпИн* 30. 15–18, согласно которому Незримый Дух помазал рожденного Барбело Светоча своим благом (MNT-χρηστός), так что тот стал совершенным.

коптолог А.И. Еланская, «всегда ставится (этот) артикль перед именем “Христос” (ΠΕΧΣ)»²¹. Таким образом, чтение фрагмента имеет только один вариант: «Христос». 3) Около 180 г. н.э. ересиолог Ириней Лионский составил конспект греческой протоверсии *АнИн*, где уже присутствовал рассматриваемый фрагмент, именующий сына Мысли-Барбело Помазанником или Христом, но не Аутогеном, рожденным в данной версии позже (Iren. *Adv. Haer.* I. 29, 1). Текст Иридея дошел до нас на латыни, но Феодорит Кирский сохранил греческий оригинал этого конспекта (в нашем переводе): «Возрадовавшись, Барбелоф зачала и породила Свет (Φῶς). Он (Свет), говорят они, будучи помазан (χρισθὲν) совершенством Духа, был назван Помазанником (Χριστόν). Теперь уже этот Помазанник (ὁ Χριστός) попросил [дать ему] Ума (Νοῦν) и получил его. Отец добавил ещё и Слово (Λόγος). <...> После того, в свой черед, говорят они, от Мысли (Ἔννοια) и Слова (Λόγος) изшел Самородный (Αὐτογενῆ)» (Theodor., *Haer.fab.* I. 13, 8–15). Таким образом, «ошибка переписчика» на поверку оказывается свидетельством коренной поэтапной христианизации текста *АнИн*²².

Поскольку вопросу вторичной христианизации текстов «дохристианского гностицизма» автор посвящает отдельную часть второй главы, в заключение отметим, что комментаторы наиболее современного издания *АнИн*²³ склоняются к внехристианскому, отсылающему к литературе Премудрости, происхождению основного ядра текста. Это в целом согласуется с версией, рассматриваемой И.И. Евлампиевым. Однако, хотя современный научный консенсус за фундаментально еврейское происхождение «гностицизма», большинство исследователей ныне отвергает дохристианскую версию «неудавшейся еврейской апокалиптики» как первоисточника гностического мифа. Фокус сегодняшней научной дискуссии переместился к идее о том, что становление сифианской мифологии и другие ранние проявления представлений о гнозисе как необходимой составляющей спасения – следует понимать как часть первоначального опыта христианского богословия, признание и изучение которых является критически важным направлением для описания истории раннего христианства²⁴. С этой последней позицией библиистов полностью согласуется основополагающий сюжет книги И.И. Евлампиева о более раннем происхождении *гностицистического христианства* перед *церковным*²⁵, который и не нуждается, согласно

²¹ См.: Еланская А.И. Грамматика коптского языка. Саидский диалект. СПб., 2010. С. 87.

²² Р. ван ден Брук в ряде работ показал, что источник Иридея содержал первоначальный вариант мифа об Аутогене или Самородном, рождающемся от Мысли и Слова. Затем этот фрагмент был сознательно удален более поздним редактором *АнИн*, который отождествил Аутогена с третьим Лицом Троицы, Христом, как Сыном Незримого Духа-Отца и Барбело (van den Broek R. *Gnostic Religion in Antiquity*. Cambridge, 2013. P. 161).

²³ Barc B., Funk W.-P. *Le Livre des secrets de Jean*. Recension brève (NH III,1 et BG 2). Quebec, 2012.

²⁴ См. об этом: Schmid H. *Christen und Sethianer: ein Beitrag zur Diskussion um den religionsgeschichtlichen und der kirchengeschichtlichen Begriff der Gnosis*. Leiden, 2018.

²⁵ В рецензии применена терминология, несколько отличная от используемой в книге И.И. Евлампиева, предложенная ведущим отечественным исследователем раннего христианства А.Л. Хосрое-

современной исследовательской «волне», в дополнительной дохристианской «родословной».

В третьей главе, разбирающей *ЕвФил*, автор соотносит текст «с философскими идеями, которые станут нормой для европейской культуры только много столетий спустя» (2017, № 4. С. 159), что по достоинству соответствует заявленным задачам книги, но выходит за рамки нашего библиографического анализа.

К сказанному необходимо добавить ряд технических замечаний по публикации. К сожалению, при верстке «слетела» диакритика, вместо которой остались чуждые знаки, в № 1, 2017 следует читать: на с. 207 – πρόνοια (2 раза); с. 208 – μήτηρ; с. 209–210 (8 раз) – χρηστός; Χριστός; с. 213 – Ἀδάμας. На с. 94 (2016, № 4) древнееврейское pēsēq передано как pēsēq (дважды), там же на с. 97 в цитате должно быть: «*manda* = γνῶσις <...> *manda d-hiia* = γνῶσις τῆς ζωῆς». При наборе греческого текста без диакритики в том же номере допущено несколько опечаток: на с. 81 – του υπλαγει вместо που υπλάγει (в цитате, отсылающей к *Ин.* 3:8); на с. 98 – ἐν Ναζάροις вместо ἐν Ναζαρίοις; на с. 121 – ακούσουσι вместо ακούσουσιν (в цитате из *Ин.* 5:28). Также присутствуют недосмотры, допущенные в указаниях имен и датировок. Так, на с. 74 (2016, № 4) Маркион трижды именуется как «Маркин», Епифаний как «Епифани», а Ириней как «Ириной». Трактат «Пистис София» справедливо датируется «достаточно поздним сочинением», но относится к концу II в. (2017, № 3. С. 191), тогда как следует указать: «конец IV в.».

Несмотря на ряд текстологических, библиографических и технических замечаний к рецензируемой книге, можно с уверенностью утверждать, что новая книга И.И. Евлампиева, актуализующая в философском дискурсе апокрифическую герменевтику Библиотеки Наг-Хаммади, тем самым предоставляет читателю незаменимый инструмент для критической дистанции в оценке синоптической традиции зарождения христианства. Поднимаемые автором вопросы истории подлинного, доканонического христианства соответствуют наиболее современным трендам среди западных исследований *гностицистского христианства* и потому опыт его реконструкции через философские традиции, которые впоследствии станут нормой для европейской культуры, в частности – русского Серебряного века, представляется крайне актуальным.

вым, который посвятил первую главу своей новой книги «“Другое благовестие”. II» идентификации двух направлений раннего христианства, представителей которых он именует *церковными* и *гностицистскими* христианами (появление последних он относит ко II в.). При этом А.Л. Хосроев подчеркивает, что *гностицистское* христианство «следует рассматривать не как маргинальное отклонение от некоего *нормативного* христианства, а как один из возможных и равноправных способов понимания и толкования основ христианского учения на заре его становления» (см.: Хосроев А.Л. «Другое благовестие». II. С. 8).

УДК 14:27
ББК 86.37:87.3

В ПОИСКАХ НОВЫХ СМЫСЛОВ
[РЕЦ. НА:] И.И. Евлампиев. Неискаженное христианство
и его первоисточники (Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 4 (52);
2017. Вып. 4 (56))

К.Л. ЕРОФЕЕВА

Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина
ул. Рабфаковская, д. 34, г. Иваново, 153003, Российская Федерация
E-mail: xenia.erofeeva@mail.ru

IN SEARCH OF NEW MEANINGS
Review of I.I. Evlampiev's «Undistorted christianity and its sources»
(Solovyov studies. 2016. Issue 4 (52); 2017. Issue 4 (56))

K.L. EROFEEVA

Ivanovo State Power Engineering University
34, Rabfakovskaya Str., Ivnaovo, 153003, Russian Federation
E-mail: xenia.erofeeva@mail.ru

«Всякая жизненная истина, долженствующая служить руководством поведения людей, если и проявляется в сознании святых людей сразу, во всей полноте своей, в большинстве людей проявляется медленно, постепенно, незаметно, порывами, иногда как будто совершенно скрываясь и вновь проявляясь новыми усилиями, подобными потугам родов. Так было, так и теперь еще происходит с христианством».

Л.Н. Толстой «Круг чтения»

Представляется, что монография И.И. Евлампиева «Неискаженное христианство и его первоисточники»¹ – явление глубоко закономерное в отечественной научной жизни. Именно сейчас, когда российское общественное сознание в самых разных своих формах настойчиво ищет собственные пути к вере, ученые-гуманитарии должны были сказать (и еще, без сомнения, неоднократно скажут) свое слово. О соотношении ортодоксальной церковной доктрины и духа подлинного христианского учения спорят почти так же долго, как существует само христианство. Нередко эти споры стоили жизни и свободы «еретикам», но страстное стремление постичь подлинное учение Христа и очистить его от последующих искажений вело все новые поколения смельчаков по этому опасному пути. И сегодня, хотя еретиков уже не сжигают, тема, которую разрабатывает И.И. Евлампиев, остается небезопасной для исследователя.

¹ См.: Соловьёвские исследования. Вып. 4 (52), 2016. Вып. 4 (56), 2017.

Как известно, находки Мертвого моря (Кумранские рукописи²), сделанные в 40–50-х годах прошлого века, дали новый импульс исследованиям апокрифической христианской литературы. (На западе эти исследования породили такие явления массовой культуры, как роман Д. Брауна «Код да Винчи», роман Г. Голда «Тайна кода да Винчи» и др.)³ Некоторые западные источники И.И. Евлампиев в какой-то степени использовал и упоминает. Однако – и в этом, думается, одно из главных достоинств работы Игоря Ивановича – основное содержание монографии составляет собственный, оригинальный, зачастую спорный текстологический анализ самих источников: в основном Апокрифа Иоанна и Евангелия от Филиппа. С интересом читая монографию, зная ее автора не только по публикациям, но и непосредственно, по выступлениям на конференциях и в Соловьёвском семинаре (в Иванове), я вижу в нем страстного полемиста, берущегося в своих исследованиях лишь за те вопросы, которые его живо волнуют. Порой эта страстность приводит к чересчур категоричным суждениям и выводам. Таким, например, мне кажется итоговый вывод о том, что все богатство европейской философии обеспечивалось тем, что в ней «продолжало жить подлинное христианство»⁴.

Но большинство идей и выводов монографии хочется принять и поддерживать. К таковым относится, прежде всего, тема Марии Магдалины. Если западные авторы видят во взаимоотношениях Христа и Магдалины повод для произвольных измышлений, зачастую поверхностных и не существенных, то И.И. Евлампиев добросовестно и подробно анализирует те фрагменты источников, которые касаются сути вопроса о роли Марии Магдалины в распространении христианства. Поэтому его выводы о том, что эта роль была первостепенной, выглядят весьма убедительно.

Действительно, современному вдумчивому исследователю христианства, как и простому верующему, если он сознательно не отказывается от размышлений на подобные темы, очевидна одна странность. По своей сути христианское учение гораздо ближе и понятнее для женского сознания и душевного склада. Главные его принципы – любовь, милосердие, отказ от формализма в вопросах веры – значительно проще и органичнее для усвоения женщиной. То, что для мужчин выглядит как парадокс (требование прощать врагов, отказаться от насилия), для большинства женщин является жизненным принципом, зачастую даже не осозанным, не подверженным рефлексии. Между тем как западная (католическая), так и восточная (православная) церковь в своей доктрине и

² Переводы этих рукописей публиковались с 1955 года издательством «Discoveries in the Judean Desert». В настоящее время опубликовано около 40 томов (см: https://dick.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/153782#.D0.9F.D1.83.D0.B1.D0.BB.D0.B8.D0.BA.D0.B0.D1.86.D0.B8.D1.8F_.D1.82.D0.B5.D0.BA.D1.81). Дата обращения: 11.03.2018.

³ См.: Браун Д. Код да Винчи / пер. с англ. Н. Рейн. М.: АСТ, 2004; Голд Г. Тайна кода да Винчи / пер. с англ. Е. Измайлов. СПб.: Изд. дом «Нева», 2005.

⁴ Евлампиев И.И. Неискаженное христианство и его первоисточники // Соловьёвские исследования. Вып. 56, с.187.

практике многие века подвергали женщину явной дискриминации. Ей запрещалось принимать сан священника, ее поведение в храмах регламентировалось многочисленными «частными» запретами. Такое положение сохраняется даже сейчас, когда светская мораль и социальная жизнь, казалось бы, требуют пересмотра этой тенденции. Поэтому представляется, что работы, подобные монографии Евлампиева, могли бы принести пользу и самой церкви. Они способствуют тому, чтобы ее представители учитывали духовные поиски той части верующих или стремящихся обрести веру, которая способна критически мыслить, анализировать, сомневаться.

Разумеется, анализ апокрифических текстов с научной точки зрения – задача почти невыполнимая. Кроме трудностей, связанных с неполнотой корпуса таких книг, с утратой контекста, есть много трудностей внутри каждого документа. Это и неточности, накопившиеся в результате переводов, и лакуны из-за повреждения временем. ... Таким образом, субъективизм любого автора, который занимается подобной тематикой, неизбежно оказывается «помножен» на объективный дефицит достоверной информации. Поэтому любое изыскание, подобное тому, которое предпринял автор, уязвимо для критики и полемично. Мне не хотелось бы вносить в эту полемику свою лепту. Во-первых, я не являюсь специалистом ни по рукописям Красного моря, ни по богословским вопросам вообще. Во-вторых, и для меня это значительно важнее, ценность работы Евлампиева мне видится не в степени адекватности его интерпретаций тех или иных фрагментов апокрифических христианских текстов, а совершенно в ином.

В современной культурной ситуации он не только демонстрирует сам, но и актуализирует и инициирует духовный поиск тех, кого волнует эта тема. Этот поиск может принимать форму герменевтических «раскопок» старых и новых смыслов в богословских сочинениях. Он может проявляться в стремлении перечитать Евангелие и другие священные тексты. Наконец, возможно, кого-то монография побудит обратиться к рассуждениям о религии с позиций атеизма – сочинениям Л. Фейербаха, Ф. Ницше, З. Фрейда и др. В любом случае работа Евлампиева может способствовать духовному самоопределению личности. Она написана не отстраненным исследователем, пытающимся с помощью холодного *ratio* открыть в христианском учении некую объективную истину. В ней в лучших традициях отечественной философской мысли бьется живое сердце автора, стремящегося убедить читателя, «заразить» своей верой в правильность собственной интерпретации.

У меня нет сомнений в том, что монография И.И. Евлампиева найдет заинтересованный отклик у думающих молодых читателей. И это будет еще одним подтверждением, что цивилизация, которую часто именуют *постхристианской*, продолжает питать живой интерес к учению Христа и находить в нем необходимую духовную пищу.

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ
[О монографии И.И. Евлампиева]

A LETTER TO THE EDITORIAL BOARD
[On I.I. Evlampiev's monograph]

Уважаемый Михаил Викторович,

Благодаря Вашей предыдущей пересылке материалов сборника, я смог познакомиться с публикацией И.И. Евлампиева «Неискаженное христианство и его первоисточники». Теперь хотел бы поделиться с Вами некоторыми впечатлениями от этой работы.

Сразу хочу признаться, что я не философ по образованию и тем более не профессиональный специалист по заявленной теме публикации. Поэтому прошу Вас отнестись к этим строчкам скорее как к некоторому впечатлению, нежели анализу.

С первых же глав, посвященных каноническим Евангелиям, я обнаружил огромное количество информации для меня ранее неизвестной: о Маркионе, о назорействе, о разночтениях в Новом завете, о Евангелии от Фомы. Этот экскурс в глубокое историческое прошлое показался мне не просто познавательным, но и абсолютно необходимым для понимания основных концепций автора.

Самой интригующей мне показалась глава о тождестве человека и Бога. Тема смерти и бессмертия во все века была и остается до сих пор краеугольной для религии и философии. Мысль о возможности вечной человеческой жизни на земле, а не на небе звучит заманчиво и парадоксально. Христос явил нам чудо воскресения и себя и Лазаря, раздвинув возможность этого явления по оси времени и в будущее (предстание перед учениками после распятия), и в прошлое (явление перед старозаветным Авраамом). Не подвергая сомнению убедительность авторских рассуждений об абсолютности человека и о его Божественном уподоблении, задаюсь вопросом: почему за 2000 лет ни один самый праведный христианин или православный святой, посвятивший всю свою жизнь познанию самого себя, не явил нам подобного чуда в этом мире? Если же физическая смерть, хотя и неизбежна, но не являет собой конец земного бытия, а лишь попирает новую смерть («смертию смерть поправ и сущим во гробех живот даровав»), то, наверное, это похоже на концепцию буддийской реинкарнации? О связях назорейства с буддизмом автор, однако, ничего не пишет, говоря лишь о его возможных истоках из зороастризма.

В главах об Апокрифе Иоанна я нашел много незнакомых для себя терминов и понятий, таких как «Энной», «Барбело», «Ялдабаф», «Метропатор», «архонты» и т.д., которые значительно усложняли восприятие мысли и эффективность работы с текстом. Они погрузили меня в некий иностранный язык, требующий перевода. Больше всего я «интеллектуально буксовал», знакомясь с

концепцией мироздания и его структуры, перечитывая страницы заново и старательно вникая в их содержание. Не уверен, что и сейчас могу логично изложить их суть. Может быть, это моя личная проблема, но если найдутся другие подобные читатели, то, вероятно, обнаруженные сложности связаны с особенностями авторского языка в изложении данных концепций.

С особым внутренним удовлетворением я ознакомился с рассуждениями о месте и роли Марии Магдалины в становлении христианства и открыл в них для себя много нового. До этого моя убежденность склонялась к принятому утверждению, что любимым учеником Христа был Иоанн, но эта уверенность значительно ослабла после авторских аргументов и выводов о том, что «именно благодаря ей [Марии Магдалине] в конечном счете христианство стало всемирной религией»¹. Ещё более поразительным стало для меня утверждение, что она может быть автором самого Евангелия от Иоанна, по версии Р.К. Хусино. Это заявление мне кажется чрезвычайно смелым, и я рад, что автор монографии тоже не склонен полностью солидаризироваться с этой точкой зрения.

Мне очень импонируют авторские рассуждения, которые касаются вопросов брака, личности женщины и самой концепции любви в учении гностиков. Позволю привести здесь несколько цитат, которые отражают сущность этой концепции:

«Для гностических христиан женщина была не только равной мужчине по своему значению и своим правам, но в определенном аспекте даже более значимой, поскольку именно она была (по)рождающим существом, т. е. обладала способностью, занимающей первое место в иерархии атрибутов совершенства (напомним, что Дух святой, ответственный за порождение всего существующего, является женским началом)»². «... духовная любовь обладает гораздо большей «силой», чем плотская, она преображает не только людей, связанных ею, но и все вокруг (Филипп 111); она может физически действовать на мир, делая всё и всех совершенными»³.

Мне известна глубокая компетность И.И. Евлампиева в области кинематографического наследия А.А. Тарковского, результатом которой стала его книга «Художественная философия Андрея Тарковского» (2012...). Приведенные выше цитаты удивительно созвучны идеям выдающегося режиссера о сакральности любви, которые нашли свое художественное выражение в кадрах левитации в фильмах «Зеркало», «Солярис» и «Жертвоприношение» с их поразительно возвышающей духовностью.

В настоящей монографии есть немало рассуждений, благодаря которым проникаешь в очень интересное и дотоле для тебя неизвестное, хотя, может быть, и спорное. К последнему, на мой взгляд, относится следующее авторское

¹ Евлампиев И.И. Неисказенное христианство и его первоисточники // Соловьёвские исследования, ИГЭУ, 2017. Вып. 3(55). С. 199

² Евлампиев И.И. Неисказенное христианство и его первоисточники // Соловьёвские исследования, ИГЭУ, 2017. Вып. 4(56). С. 175.

³ Там же. С.173.

утверждение: «Если на Западе великое культурное прошлое Европы все в большей степени подвергается забвению – оно больше ничего не значит для современных европейцев, то в России наша великая культурная история, в единстве с великой культурой Европы, остается действенным фактором современной жизни»⁴.

Данные примеры свидетельствуют о том, что работа И.И. Евлампиева побуждает к дискуссионным размышлениям и, что особенно важно, к саморефлексии и диалогу с самим собой в поисках ответов на фундаментальные вопросы христианства в контексте его исторического развития.

Мне хочется искренне поблагодарить Вас за то, что эта публикация состоялась благодаря Вашему семинару и замечательному журналу.

С уважением,

Евгений Юрьевич Борзов

Режиссер, сценарист,
Творческое объединение «Классика», НПО «Консультант»,
кандидат филологических наук, профессор,
Ивановский государственный политехнический университет,
г. Иваново
E-mail: borzov_eugene@mail.ru

04.01.2018

⁴ Евлампиев И.И. Неисказенное христианство и его первоисточники // Соловьёвские исследования, ИГЭУ, 2016. Вып. 4(52). С.72 .

НАШИ АВТОРЫ

- Золотарев**
Алексей Вадимович
канд. филос. наук, доцент, доцент кафедры философии, истории и политологии Брянского государственного университета имени академика И.Г. Петровского, г. Брянск, Российская Федерация.
E-mail: avzolo@yandex.ru
- Куприянов**
Виктор Александрович
канд. филос. наук, мл. науч. сотрудник Санкт-Петербургского филиала Института истории естествознания и техники имени С.И. Вавилова РАН, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: nonignarus-artis@mail.ru
- Калмыкова**
Инна Викторовна
канд. филос. наук, доцент, доцент кафедры философии Московского педагогического государственного университета, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: iv.kalmykova@mpgu.edu
- Маргинкус**
Петр Петрович
канд. филос. наук, доцент, доцент кафедры философии Московского инженерно-физического института, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: PPMartinkus@mephi.ru
- Замараева**
Елена Ивановна
канд. филос. наук, доцент, доцент департамента «Социология» Финансового университета при Правительстве Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: zamaraeva_e@mail.ru
- Фатеев**
Валерий Александрович
канд. филол. наук, член редколлегии издательства «Росток», г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: vfateyev@gmail.com
- Едошина**
Ирина Анатольевна
д-р культурологии, профессор, профессор кафедры истории Костромского государственного университета
г. Кострома, Российская Федерация.
E-mail: tettixgreek@yandex.ru
- Медведев**
Александр Александрович
канд. филол. наук, доцент, доцент кафедры русской и зарубежной литературы Тюменского государственного университета,
г. Тюмень, Российская Федерация
E-mail: amedv1@yandex.ru

- Шукуров**
Дмитрий Леонидович
д-р филол. наук, доцент, профессор кафедры истории и культурологии Ивановского государственного химико-технологического университета, г. Иваново, Российская Федерация.
E-mail: shoudmitry@yandex.ru
- Максимова**
Татьяна Михайловна
канд. филол. наук, ст. преподаватель кафедры иностранных языков Ивановского государственного энергетического университета имени В.И. Ленина, г. Иваново, Российская Федерация.
E-mail: tmmaxima@yandex.ru
- Романов**
Дмитрий Дмитриевич
аспирант кафедры философии Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: romanovbook@yandex.ru
- Малинов**
Алексей Валерьевич
д-р филос. наук, профессор, профессор кафедры русской философии и культуры Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация
E-mail: a.v.malinov@gmail.com
- Савинов**
Родион Валентинович
канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры организации, экономики и управления ветеринарного дела Санкт-Петербургской государственной академии ветеринарной медицины, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: savrodion@yandex.ru
- Рашковский**
Евгений Борисович
д-р ист. наук, профессор, гл. научный сотрудник Национального исследовательского института мировой экономики и международных отношений имени Е.М. Примакова Российской Академии наук, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: rashkov@rambler.ru
- Максимов**
Михаил Викторович
д-р филос. наук, профессор, профессор кафедры истории и философии Ивановского государственного энергетического университета имени В.И. Ленина, гл. редактор журнала «Соловьёвские исследования», г. Иваново, Российская Федерация.
E-mail: mvmaximov@yandex.ru

Ненашев

Михаил Иванович

д-р филос. наук, профессор, профессор кафедры культурологии и социологии Вятского государственного университета,
г. Киров, Российская Федерация.
E-mail: mnenashev@inbox.ru

Рычков

Александр Леонидович

ст. научный сотрудник группы религиоведения Комплексного научно-исследовательского отдела Всероссийской государственной библиотеки иностранной литературы имени М.И. Рудомино,
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: vp102243@list.ru

Ерофеева

Ксения Леонидовна

д-р филос. наук, доцент, профессор кафедры истории и философии Ивановского государственного энергетического университета имени В.И. Ленина,
г. Иваново, Российская Федерация.
E-mail: xenia.erofeeva@mail.ru

Борзов

Евгений Юрьевич

канд. филол. наук, доцент, профессор кафедры иностранных языков Ивановского государственного политехнического университета,
г. Иваново, Российская Федерация.
E-mail: borzov_eugene@mail.ru

О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

О журнале «Соловьёвские исследования»
“Solov’evskie issledovaniya” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издаётся с 2001 г., в состав его редколлегии входят специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов, Польши, Болгарии, Украины, Соединённых Штатов Америки.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресу: <http://www.ispu.ru/node/6623>

Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по следующим группам специальностей: 09.00.00 – философские науки; 10.01.00 – литературоведение; 10.02.00 – языковедение; 24.00.00 – культурология.

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Адрес редакции:

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

(Соловьёвский семинар)

т. (4932) 26-97-70, 26-98-57

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-studies.ispu.ru>

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также на:

<http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Главный редактор

Максимов Михаил Викторович,

д-р филос. наук, профессор

т. (4932) 26-97-70

факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaksimov@yandex.ru

О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Копию квитанции необходимо высылать на адрес редколлегии:

153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, 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 отзыв научного руководителя.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ, ПУБЛИКУЕМЫХ В ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

1. Объем статьи – до 1 п.л. (40000 знаков с пробелами, включая аннотацию, список литературы и References), обзоров и рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD с распечаткой либо по электронной почте maximov@philosophy.ispu.ru (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см; нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см; высота – 23,5 см.

2. Структура статьи должна быть следующей:

– в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;

– через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, прописными (заглавными) буквами, шрифт полужирный, кегль 11, перенос запрещен (на русском языке);

– через 1.0 интервал ФИО автора/авторов (инициалы ставятся перед фамилией) по центру, прописными (заглавными) буквами, без указания степени и звания, кегль 11, (на русском языке); ниже строчными буквами указывается полное название организации, ее адрес с почтовым индексом, страна (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;

– через 1.0 интервал печатается аннотация (от 200 до 250 слов (1500–1800 знаков без пробелов)), кегль 9, курсивом (на русском языке);

- через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсивом (на русском языке);
- через 1.0 интервал на английском языке печатаются: название статьи, автор/авторы (с указанием полного названия организации, ее адреса, страны и адреса электронной почты автора), аннотация и ключевые слова – в той же последовательности и в соответствии с теми же требованиями, что и на русском языке;
- через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, межстрочный интервал по всему тексту – одинарный, отступ абзаца – 1 см (5 знаков), автоматический перенос слов включён, кавычки по всему тексту *только* угловые;
- через 1.0 интервал печатается библиографический список на русском языке (название «Список литературы») и список литературы на латинице (название References) (включают использованную литературу; в библиографическом описании указываются все авторы).

3. Содержание и структура аннотации.

Аннотация должна отражать основное смысловое содержание статьи и её характеристику (с использованием глагольных форм и словосочетаний следующего типа: рассматриваются..., излагаются..., утверждается..., предлагается..., обосновывается...; используются методы..., обосновываются положения (концепции, идеи)..., дается обзор ...; рассмотрены..., изложены..., выявлены..., предложены...; дан анализ..., сделан вывод..., изложена теория (концепция)... и т. п.).

В связи с подготовкой журнала к индексированию в Международной информационной аналитической системе Sciverse Scopus редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.

4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). Нумерация Списка литературы и ссылки на нее в тексте выполняются **без применения автоматической расстановки ссылок**.

В библиографическом описании в разделе References заглавия статей из журналов и сборников опускаются (при сохранении заглавий статей необходимо включать в описание их перевод на английский язык); оригинальные названия книжных изданий (монографии, сборники, материалы конференций), изданных на кириллице, даются в транслитерации (курсивом) и на английском языке (в квадратных скобках); выходные данные (город (для книжных изданий), том (vol.), номер (no.), страницы (pp., p.)) переводятся на английский язык. Обязательные выходные данные: для статей из журналов – год, том, номер, страницы; для книжных изданий – место издания, год, количество страниц. Если «Список литературы» содержит все ссылки только на латинице, то раздел References может отсутствовать.

Применяется одна система транслитерации, которая доступна по адресу <http://translit.ru> (в раскрывающемся списке «Варианты» выбираем вариант BGN). Примеры оформления библиографических описаний в разделах «Список литературы» и References размещены на сайте журнала: <http://solovyov-studies.ispu.ru> и на странице журнала на сайте ИГЭУ: <http://www.ispu.ru/node/6623>

5. *Оформление ссылок.* Ссылки на цитируемую литературу оформляются в тексте при использовании прямого цитирования (если цитата представляет собой развернутое, законченное высказывание) в квадратных скобках. Цитата обязательно должна вводиться в текст статьи, т.е. сопровождаться словами автора с указанием источника цитирования, например: В работе «Диалектика мифа» (1930 г.) А.Ф. Лосев пишет:

«Текстцитаты» [1, с. 15] (первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника). Если используются приемы непрямого цитирования или частичное цитирование (т.е. отдельные слова, словосочетания, обороты речи), то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9, дается библиографическое описание цитируемого источника, например: ¹См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 15–25 [1]). Так же, как подстрочная ссылка (верхним индексом), оформляются и авторские примечания.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи (объемом 4500 знаков без пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

- Ф.И.О. полностью;
- ученая степень и ученое звание;
- должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;
- название организации (полное) / места работы;
- почтовый индекс и адрес организации / места работы;
- почтовый индекс и адрес для переписки;
- телефон;
- E-mail.

Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.

При отклонении материалов рукописи не возвращаются.

Гл. редактор, профессор Михаил Максимов

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru ; mvmaximov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2018. Вып. 2(58)

Редактор С.М. Коткова
Компьютерная верстка и макетирование
М.А. Баркова

Обложка А. Лебедев

Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-64667 от 22.01.16 г.

Подписано в печать 18.06.2018. Дата выхода в свет 30.06.2018.
Формат 70x100 1/16. Печать плоская. Усл. печ. л. 16,58. Уч.-изд. л. 17,21.
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.