

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

Выпуск 4 (40) 2013

Issue 4 (40) 2013

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,
А.В. Брагин, д-р филос. наук, г. Иваново, Россия,
И.И. Евлампиев, д-р филос. наук, г. Санкт-Петербург, Россия,
К.Л. Ерофеева, д-р филос. наук, г. Иваново, Россия,
О.Б. Куликова, канд. филос. наук, г. Иваново, Россия,
Н.В. Котрелев, г. Москва, Россия,
Л.М. Максимова, канд. филос. наук, г. Иваново, Россия,
Б.В. Межуев, канд. филос. наук, г. Москва, Россия,
В.И. Моисеев, д-р филос. наук, г. Москва, Россия,
Е.А. Прибыткова, канд. юрид. наук, г. Москва, Россия,
С.Б. Роцинский, д-р филос. наук, г. Москва, Россия,
В.В. Сербиненко, д-р филос. 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:

Р. Гольдт, д-р философии, г. Майнц, Германия,
Н.И. Димитрова, д-р филос. наук, г. София, Болгария,
Э. Ван дер Звееerde, д-р философии, г. Неймеген, Нидерланды,
Я. Красицки, д-р филос. наук, г. Вроцлав, Польша,
Б. Маршадье, г. Париж, Франция,
О. Смит, д-р философии, г. Сент-Эндрюс, Великобритания

Адрес редакции:

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

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

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

<http://www.solovyov-seminar.ispu.ru>

Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.

Предоставляется информация об опубликованных статьях в систему РИНЦ согласно договору № 29-05/08 от 28 мая 2008 г. с ООО «Научная электронная библиотека». Журнал зарегистрирован в базе данных Ulrich's (США).

© М.В. Максимов, составление, 2013

© Авторы статей, 2013

© Ивановский государственный энергетический университет, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

К 160-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ В.С. СОЛОВЬЁВА

Буллер Андреас. «Дилемма лжи» в этической концепции В.С. Соловьёва.....	6
Авдейчик Л.Л. Финский период в поэтическом творчестве В.С. Соловьёва.....	18
Зотова О.Н. Общие характеристики частотного словаря лирики Владимира Соловьёва.....	27
Карандашева А.А. Научно-образовательный центр в контексте научной коммуникации (к 15-летию Соловьёвского семинара).....	43

МОНОГРАФИЯ В ЖУРНАЛЕ

Смирнов Марк. Последний Соловьёв. Жизнь и творчество поэта и священника Сергея Соловьёва (1885–1942). Часть 4.	52
---	----

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ

Рашковский Е.Б. Парадоксы Века Просвещения, или Может ли Моцарт быть обманщиком?.....	115
Куликова О.Б. Идеал науки в концепции А.И. Герцена: контroversа утопизма и реализма.....	127
Усманов С.М. Европа и Россия в историософии Владимира Вейдле.....	140
Димитрова Н.И. Лев Шестов, Лев Толстой и откровения смерти.....	153
Коррадо-Казанская Флоранс. Вариации на тему Тютчева в поэтических дебатах Серебряного века.....	165
Рычков А.Л. «Рыцарь-монах» и «Рыцарь-странник»: Вл. Соловьёв и драма А. Блока «Роза и Крест».....	173
Рампаццо Кьяра. Философско-эстетические грани мистического анархизма (Г.И. Чулков и Вяч. Иванов).....	186
Тимофеев А.И. Андрей Тарковский: человек и стихии бытия.....	193

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Дзугцева Н.В. «Отдаю вам светлость щедрую мою...». Рец. на кн.: П. Дэвидсон. Библиография прижизненных публикаций произведений Вячеслава Иванова: 1898–1949 / под ред. К.Ю. Лаппо-Данилевского. СПб.: Каламос, 2012. 339 с.	203
Максимов М.В. «Неисправимый славянофил» Юрий Самарин (о монографии С.И. Скороходовой «Философия истории Ю.Ф. Самарина в контексте русской философской мысли XIX – первой четверти XX веков» (М.: Прометей, 2013. 432 с.).....	206
НАШИ АВТОРЫ.....	217
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	219
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	221
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ.....	221

Solovyov Studies. Issue 4(40) 2013

The Journal has been published since 2001

ISSN 2076-9210

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,*A.V. Bragin*, Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia,*I.I. Evlampiev*, Doctor of Philosophy, St. Petersburg, Russia,*K.L. Erofeeva*, Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia,*O.B. Kulikova*, Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia,*N.V. Kotrelev*, Moscow, Russia,*L.M. Maksimova* (responsible secretary), Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia,*B.V. Mezhuev*, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,*VI. Moiseev*, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,*E.A. Pribytkova*, Candidate of Laws, Moscow, Russia,*S.B. Rotsinskiy*, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,*V.V. Serbinenko*, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,*S.D. Titarenko*, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,*D.L. Shukurov*, Doctor of Philology, Ivanovo, Russia

International Editorial Board:

R. Goldt, Doctor of Philosophy, Mainz, Germany,*N.I. Dimitrova*, Doctor of Philosophy, Sofia, Bulgaria,*E. van der Zweerde*, Doctor of Philosophy, Nijmegen, Netherlands,*Ya. Krasicki*, Doctor of Philosophy, Wroclaw, Poland,*B. Marchadier*, Paris, France,*O. Smith*, Doctor of Philosophy, St. Andrews, UK*Address:*

Department of Philosophy,
 Russian Scientific and Educational Center of V. S. Solov'ev Studies,
 Ivanovo State Power Engineering University
 34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, Russian Federation, 153003
 Tel. (4932), 26-97-70, 26 97-75; Fax (4932) 26-97-96
 E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
<http://www.solovyov-seminar.ispu.ru>

The Journal is included in the List of Leading Reviewed Scientific Journals and Publications, which are approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation for publishing the main scientific results of the dissertations on the candidate and doctoral degrees.

Information about published articles is sent to the Russian Science Citation Index by agreement with «Scientific Electronic Library» Ltd. No. 29-05/08 of May 20, 2008. The journal is registered in the foreign database Ulrich's Periodicals Directory.

- © M.V. Maksimov, preparation, 2013
- © Authors of Articles, 2013
- © Ivanovo State Power Engineering University, 2013

CONTENT
**IN COMMEMORATION OF THE 160th ANNIVERSARY
OF V. S. SOLOVYOV'S BIRTHDAY**

Buller A. The «Dilemma of lie» in the ethical concept of V.S. Solovyov.....	6
Aydeichik L.L. Finnish period in V.S. Solovyov's poetry.....	18
Zotova O.N. Basic characteristics of the frequency glossary of Vladimir Solovyov's lyrics.....	27
Karandasheva A.A. Scientific and educational center in the context of scientific communications (for the 15-th anniversary of the Solovyov seminar).....	43

MONOGRAPH IN THE JOURNAL

Smirnov M. The last Solovyov. Life and creativity of the poet and the priest Sergey Solovyov (1885–1942).....	52
---	----

PHILOSOPHY OF HISTORY AND CULTURE

Rashkovsky E.B. Paradox of the Enlightenment Age, or can Mozart be a deceiver?.....	115
Kulikova O.B. Ideal of science in conception of A.I. Herzen: the controversy of utopianism and realism.....	127
Usmanov S.M. Europe and Russia in Vladimir Weidle's historiosophy.....	140
Dimitrova N.I. Lev Shestov, Leo Tolstoy and the revelation of death.....	153
Florence Corrado-Kazanski. Variations on Tyutchev's theme at Silver age.....	165
Rychkov A.L. «Knight-monk» and «Knight-wanderer»: Vl. Solov'ev and A Blok's drama «The Rose and the Cross».....	173
Chiara Rampazzo. Philosophical and aesthetic bounds of mystical anarchism (G.I. Ėulkov and Vyach. Ivanov).....	186
Timofeev A.I. Andrey Tarkovsky: man and the four elements of the world.....	193

CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

Dzutseva N.V. «I am giving generous grace of mine to you...» (book review: P. Davidson. A bibliography of works by Viacheslav Ivanov: 1898–1949 / edited by K.U. Lappo-Danilevskiy. Saint-Petersburg: Kalamos, 2012, 339 p.).....	203
Maksimov M.V. «Total slavophil» Uriy Samarin (on S.I. Skorohodova's monograph «U.F. Samarin's philosophy of history in the context of Russian philosophical thought of XIX – the first quarter of XX century» (Moscow: Prometey, 2013. 432 p.).....	206
OUR AUTHORS.....	217
ON «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL.....	219
ON SUBSCRIPTION TO «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL.....	221
INFORMATION FOR AUTHORS.....	221

К 160-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ В.С. СОЛОВЬЕВА

УДК 17:130.2:81(47)
ББК 87.74:87.228(2)

**«ДИЛЕММА ЛЖИ» В ЭТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ
В.С. СОЛОВЬЁВА**

А. БУЛЛЕР

Министерство интеграции земли Баден-Вюртемберг
Турештразе, 2, Штутгарт, 70173, Германия
E-mail: andreas.buller@gmail.com

В центре внимания предлагаемого исследования вопрос о том, какую роль в обосновании нравственных принципов может/должна играть философия языка. В основу анализа положен текстовый отрывок из работы В.С. Соловьёва «Оправдание добра», исследуется известная ещё со времён И. Канта дилемма о (не)правомочности применения лжи исходя из принципа человеколюбия. Утверждается, что Вл. Соловьёву удалось решить эту дилемму, применив методы нарративного анализа понятий. Рассматривается вопрос о месте понятия «ложь» в этической концепции Вл. Соловьёва.

Ключевые слова: нарратив и этика, философия языка, ложь, истина, ценность.

**THE «DILEMMA OF LIE» IN THE ETHICAL CONCEPT
OF V.S. SOLOVYOV**

A BULLER

Ministry of Integration of Baden-Württemberg
2, Thouretstraße, Stuttgart, 70173, Germany
E-mail: andreas.buller@gmail.com

The given research is focused on the question about the role the philosophy of language plays in the establishing of ethical principles. It is based on the analysis of the text fragment from the work by V.S. Solovyov «The Justification Of the Good», it examines the well-known dilemma since I. Kant's times over the (im)possibility of lie from the point of view of altruism principle. It is stated that V.S. Solovyov succeeded in solving the quandary only due to the narrativ concept analysis methods. The article explores the question about the place of the «lie» concept in the ethical conception of V.S. Solovyov.

Key words: narrative and ethics, Philosophy of language, lie, truth, value.

О «самобытном» или особенном в философии

В работе Вл. Соловьёва «Оправдание добра» (1897) мы найдём несколько очень интересных по своему содержанию страниц, посвящённых анализу понятия «ложь»¹. Интересен этот анализ тем, что он предоставляет нам исклю-

¹ См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Собр. соч. в 10 т. Т. 8. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1914. С. 132–142 [1].

чительную возможность поставить вопрос о *самобытном* характере русской философии. Но вначале о самом понятии «самобытный».

В «Толковом словаре живого великорусского языка» В.И. Даля «самобытствовать» обозначает «жить самобытно, самосушною жизнью»². Однако никакая, даже самая своеобразная, философия не может жить «самосушною жизнью», т. е. «сама по себе», независимо от посторонних влияний, изолированно от других философских течений и направлений. Ведь «самобытной» та или иная философия становится лишь тогда, когда она противопоставляется другим философским течениям. Русская философская мысль не составляет исключения – её развитие всегда протекало в тесной связи с западноевропейской философской традицией. В некоторых отношениях русская философия (напр., её религиозное или марксистское направления) была даже более «западной», чем западноевропейская философская мысль. В одном нет сомнений – «самобытный» характер русской философской мысли проявляет себя на общем «фоне» развития мировой философской мысли, который включает в себя самые различные философские концепции, теории, течения и направления.

Заметим, что современному наблюдателю намного проще открыть «самобытные» элементы в культурной или исторической традиции определённого общества, чем установить их в его философском мышлении, развитие которого определяют общие принципы и цели. Ведь в любом обществе метафизика, логика, этика и эпистемология остаются метафизикой, логикой, этикой и эпистемологией. Поэтому с помощью культурно-исторических аргументов мы можем успешно доказать / показать «самобытность» исторической или культурной, но не философской мысли. «Самобытность» философской мысли можно доказать только с помощью *философских* аргументов. Однако любая философия, какой бы своеобразной и «самобытной» она не была, преследовала во все времена одни и те же познавательные цели, стремилась понять сущность бытия и раскрыть принципы человеческого познания мира. Благодаря константности своих познавательных целей, философия всегда существовала как бы *вне* времени и *вне* истории. Мы осознаём её *вневременной* характер, читая древних или современных философов – Платона, Аристотеля, Августина, И. Канта, Ф. Ницше, Вл. Словьёва, Л. Витгентштейна. Мышление каждого из этих философов является «самобытным» и неповторимым, но неповторимым не в *национальном*, а в *философском* плане. Речь здесь идёт именно о *философской* своеобразности, причины которой настоящий философ будет искать в области *философских*, а не *культурно-исторических* аргументов и фактов. Необходимо заметить, что и внутри *национальной* философии вполне могут существовать «самобытные» течения и направления. Чтобы убедиться в этом, нам достаточно сравнить философские тексты И. Канта с работами Ф. Ницше. И тогда мы довольно быстро придём к выводу, что мышление Ф. Ницше является, по отношению к его предшественникам, довольно свое-

² Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. Т. IV. СПб.: Товарищество М.О. Вольфа, 1909. С. 16 [2].

образным и даже «самобытным». Кант и Ницше писали на одном и том же языке, жили в одном и том же культурно-историческом пространстве, но мыслили они, тем не менее, по разному. По этой причине видеть в философии «национальный феномен» вправе история, но не философия, которая оперирует, всё-таки, *универсальными* категориями и понятиями. Для того, чтобы выяснить, насколько «самобытным» являлось мышление русских философов, а в нашем конкретном случае мышление Вл. Соловьёва, необходимо обратиться к конкретному анализу универсальных понятий – понятий, которые интерпретировались как в русской философии, так и вне её. Феномен «лжи» относится к категории таких универсальных понятий. Для философии понятие «ложь» важно ещё и по той причине, что познать «правду» философия в состоянии только тогда, когда она выяснит, что есть «ложь». Однако выяснить это оказалось для философии совсем не просто, о чём и свидетельствует дискуссия о «дилемме лжи».

Дискуссия о «дилемме лжи» и её последствия

В любом обществе «ложь» оценивается как действие аморальное и безнравственное. В этом вопросе господствует общественный консенсус. Но как быть с теми ситуациями, в которых люди вынуждены прибегать ко лжи, чтобы спасти жизнь другого человека или других людей? Современниками Канта в этой связи дискутировалась ситуация преследования невинной жертвы, которой удалось укрыться от своих преследователей. В поисках своей жертвы преследователи задали встречному человеку вопрос – не видел ли он её? Человек этот, зная, где укрылась от преследователей их жертва, оказался перед сложной дилеммой – дав преследователям «правдивый» ответ, он тем самым мог подвергнуть опасности жизнь другого человека и даже стать соучастником преступления, а солгав преследователям, он нарушил бы закон, требующий говорить только правду. Попытки решить эту дилемму, опираясь на принципы кантовской философии, не принесли результата. Каковы же эти принципы кантовской философии?

Кант, как известно, обосновывает нравственные законы, опираясь на принципы *чистого разума*, или принципы *a priori*. В отличие от своих предшественников, он не пытается искать начала нравственности в «натуре человека» или же в эмпирических «условиях внешнего мира». К нравственной легитимации действий человека он идёт другим путём, а именно, постулируя существование абсолютно *доброй воли*, которая является «без ограничения» *доброй*: «нигде в мире», говорит Кант, «да и нигде вне его, невозможно мыслить ничего, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме *доброй воли*»³ [3, с. 394]. Не имея представления об этой, являющейся «без ограничения» *доброй*, воле, не было бы никакого смысла и рассуждать о *добре*.

Однако абсолютно *добрая воля* существует не «сама по себе», а проявляет себя в *субъективной воле* человека, которая является лишь «с ограничениями»

³ Перевод наш. – А. Буллер («Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*».)

доброй. Из этого противопоставления между, с одной стороны, волей *абсолютной* и *совершенной* и, с другой стороны, волей *ограниченной* и *несовершенной* и родилась кантовская идея человеческой *свободы*, исходящая из того, что каждая *разумная* воля – именно по той причине, что она *разумна*, – должна стремиться стать «без ограничения» *доброй волей* (принцип практического разума). И в этом *субъективном* стремлении разумной воли лежит цель любого нравственного действия. Если каждое разумное существо, утверждает Кант, будет поступать *разумно*, т. е. *добровольно* следовать законам *доброй воли*, то человечество достигнет «царства целей». Именно на этих принципах и строится здание кантовской практической философии, фундамент которой, казалось бы, никто и ничто не сможет потрясти. Однако фундамент и этой философии стал давать трещины, когда оппоненты Канта начали подвергать его основательной проверке. Кант не обосновывает, а постулирует существование как *доброй воли*, так и её *законов*, утверждает А. Шопенгауэр. Но «кто вам сказал, что есть законы, которым подчиняются все наши действия? Кто вам сказал, что *должно произойти* то, что *не происходит*? – Кто дал вам право, заранее это предполагать и таким образом навязывать нам этику в законодательно-императивной форме как единственно возможную?»⁴ – ставит свой вопрос А. Шопенгауэр [4, с. 18].

Надо заметить, что философия Шопенгауэра легко справляется с «дилеммой лжи», потому что в его философии человека к *нравственному* действию побуждает не нравственный закон, а «повседневный феномен *сострадания*, т. е. совершенно непосредственного, независимого от всяких иных соображений участия прежде всего в *страдании* другого, а через это в предотвращении или прекращении этого страдания, в чём, в последнем итоге, и состоит всякое удовлетворение и всякое благополучие и счастье»⁵ [4, с. 106]. *Жалость* и *сострадание* – это те нравственные мотивы, которые не нуждаются в формальном или «законодательном» обосновании. Если я *сострадаю* другому человеку, то я немедленно окажу ему помощь, не задумываясь о том, нарушаю ли я требования закона «не лгать» или не нарушаю. Я даже не буду в этом случае ставить на передний план своё собственное «Я» (нарушаю ли я?), а буду *всячески* стремиться предотвратить страдания *другого* «Я», воспринимая их как свои *собственные*. Таков подход Шопенгауэра к «дилемме лжи». А в этической аргументации Канта на переднем плане стоит именно собственное «Я», стремящееся соблюдать нравственный закон и этим сохранять «чистоту» моральных принципов.

Надо сказать, что оппоненты Канта не ограничились анализом теоретических основ его философии, а подвергли эмпирической проверке также его

⁴ Перевод Ю.И. Айхенвальда («Wer sagt euch, daß es Gesetze giebt, denen unser Handeln sich unterwerfen soll? Wer sagt euch, daß *geschehen soll, was nie geschieht*? – Was berechtigt euch, dies vorweg anzunehmen und demnächst eine Ethik in legislatorisch-imperativer Form, als die allein mögliche, uns sofort aufzudringen?»).

⁵ Перевод Ю.И. Айхенвальда («Es ist das alltägliche Phänomen des *Mitleids*, d. h. der ganz unmittelbaren, von allen andersweitigen Rücksichten unabhängigen *Theilnahme* zunächst am *Leiden* eines Andern und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens, als vorin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlseyn und Glück besteht»).

принцип *безусловного* следования закону. При этом «дилемма лжи» сыграла в их аргументации ключевую роль, продемонстрировав практически наглядно, к чему может привести *безусловно-бездумное* или *формальное* следование закону. В спор о понятии лжи подключился в конце концов и сам Кант, написавший статью «О мнимом праве лгать из человеколюбия»⁶ (1797), в которой он отстаивал «законодательные основы» нравственности. Однако и ему не удалось поставить последнюю точку в этой дискуссии. Поэтому когда за решение вышеназванной дилеммы, уже спустя десятилетия, взялся Вл. Соловьёв, то он хорошо понимал, что в этой дилемме «скрывается что-то неладное». Более того, Вл. Соловьёв несколько не сомневался в том, что «неладное» скрывается здесь в понятии «ложь» («ложный», «лгать»), которое «принимается здесь так, как будто бы оно имело только один смысл, или как будто бы в одном смысле непременно заключался и другой, чего на самом деле нет»⁷.

Вл. Соловьёв хорошо осознавал, что в споре о понятии «ложь», речь, в действительности, идёт не столько об этом понятии, сколько о принципах моральной философии. Вл. Соловьёв выделил два различных подхода к решению «дилеммы лжи». Первый подход (Кант, Фихте), принципиально не допускающий ложь в какой-либо форме, он называет «формальным», потому что подход этот требует от человека *безусловного* следования закону «не лги». В этом случае «опрашиваемый обязан был исполнить долг правдивости, не думая о последствиях, которые (будто бы) не лежат на его ответственности»⁸. Второй подход, допускающий ложь в гуманных целях, Вл. Соловьёв называет «альтруистическим», характеризуя его как «слишком широкий и неопределённый, открывающий дверь всяким злоупотреблениям»⁹.

Заметим, что в современной интерпретации позиция Канта по вопросу о легитимации лжи не излагается более с такой определённой, как у Вл. Соловьёва. В кантовской интерпретации лжи современные исследователи выделяют различные нюансы. Так, немецкий учёный Ю. Штольценберг заостряет внимание на кантовском понятии «вынужденной лжи», допускающим ложь как средство «вынужденной защиты». По мнению Штольценберга, Кант видит в «дилемме лжи» прежде всего *правовую* проблему. *Правдивость* у Канта есть единственный «источник права» и «необходимое условие практического применения разума». Поэтому всеобщего права *лгать*, по Канту, быть никак не может. Но суть понятия «*вынужденная ложь*» заключается в том, что, допуская ложь в исключительных случаях, понятие это вовсе «не является обоснованием всеобщего *права* лгать», подчёркивает Штольценберг¹⁰. Самое главное, утверждает он, что понятие это вполне соотносится с принципом человечности как *абсолютной цели*. Аргументация Штольценберга, без всякого со-

⁶ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Кант И. Избр.: в 3 т. Т. 1 / науч. ред., авт. вступ. ст. и примеч. И.С. Кузнецова. Калининград: Книжное изд-во, 1995. 246 с. [7].

⁷ См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. С. 134.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ См.: Штольценберг Ю. Кант и право на ложь // Кантовский сборник. 2010. № 2 (32). С. 7–16 [5].

мнения, интересна, но она создаёт впечатление, что им предпринимается попытка «убедить Канта с помощью самого Канта».

Вл. Соловьёв прибегает к несколько неожиданному способу решения этой дилеммы, обращаясь к анализу самого слова «ложь». Но что *неожиданного* может быть в подходе Вл. Соловьёва? Анализом понятий занимались и другие философы. Так, Кант, например, основательно исследовал понятие человеческого *долга* (Pflicht), а Шопенгауэр всесторонне описал понятие человеческого *сострадания* (Mitleid). Однако Вл. Соловьёв берётся за основательный анализ именно самого слова «ложь», предварительно извиняясь перед читателем за дотошность своего подхода. «Пусть читатель не сетует на некоторую педантичность нашего разбора», – говорит он¹¹. Нет, мы не сетуем на педантичность соловьёвского разбора, скорее, наоборот, нас очень заинтересовал инициированный им поворот в развитии дискуссии о «дилемме лжи».

О «слове»

Итак, констатировав тот факт, что в «дилемме лжи» речь идёт прежде всего о слове «ложь», Вл. Соловьёв даёт общую характеристику слову, замечая, что слово «есть орудие разума для выражения того, что есть, что может и что должно быть, т. е. правды реальной, формальной и идеальной»¹². Слово есть средство / инструмент человека, с помощью которого он в состоянии описать как *действительное*, так *возможное* и *необходимое*. Эти три состояния характеризуют все сферы *человеческой* жизни. Описывая *действительное*, человек изображает не только то, что «есть», но и то, что «было», т. е. описывает как *настоящее*, так и *прошлое*. Говоря о *возможном*, он таким образом «строит» нарративную модель своего будущего. Осознавая *необходимое*, он проникает в сферу *идеального*, или *должного*. Именно *слово* помогает ему охватить и «словесно» *выразить* дифференции между различными состояниями, которые *есть / были* или *должны быть*. Благодаря *слову* человеческое общество, находясь в *настоящем*, одновременно может (мысленно) находиться и в *прошлом*, и в *будущем*. Благодаря *слову* люди, находясь в *реальной* жизни, одновременно находятся и в жизни *идеальной* или *фантастической* (science fiction).

Обладая конкретным смыслом, слова привносят свой смысл в те ситуации, которые они описывают. Таким образом, понятия, заключенные в словах, как бы эмоционально / нравственно «окрашивают» человеческие действия в различные (тёмные или светлые) тона. Характерная черта человеческих понятий заключается в том, что они способны сохранять свои «значения» независимо от тех ситуаций, которые они описывают. В этом их неоценимое достоинство. Благодаря семантической стабильности понятий, мы, например, безошибочно обозначаем те места «сырыми», где есть влага, а «сухими», где её нет. Следуя той же самой логике, мы называем все те ситуации «ложью», где присутствует

¹¹ См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. С. 134.

¹² Там же. С. 132.

явное *несовпадение* или *противоречие* между обозначением и обозначаемым. В разбираемой нами дилемме подобное *несовпадение / противоречие*, без всякого сомнения, существует. Если бы его здесь не было, то не было бы и необходимости дискутировать о «дилемме лжи». Поэтому, хотя это звучит парадоксально, прежде чем отрицать присутствие *лжи* в определённом действии человека, мы должны вначале его установить. А установить факт лжи человек может, только опираясь на критерии формального характера. И именно эта способность человека – уметь установить или открыть факт *несовпадения / противоречия* или факт лжи в определённом действии – является необходимой предпосылкой для нравственной оценки человеческих действий. Подчеркну – является *предпосылкой*, но не самой *оценкой* действий. Ведь одна формальная констатация факта *несовпадения / противоречия* не является ещё «нравственным суждением» о нём. Мы не в состоянии оценить с *нравственной* точки зрения взятый вне всякого контекста факт о том, что «Х» дал «У» ложную информацию. Прежде чем оценивать этот факт с *нравственной* точки зрения, необходимо знать, в каких условиях он был осуществлён. Ведь «Х» мог дать «У» ложную информацию, даже и не подозревая о том, что его информация *ложна*. Именно этот момент и выделяет Вл. Соловьёв. Дефинируя ложь как «противоречие между чьим-нибудь изъяснением о некотором факте и действительным существованием или способом существования этого факта»¹³, Вл. Соловьёв в то же время указывает на такие ситуации, в которых подобное *противоречие* возникает *непреднамеренно* и *неосознанно*. Человек может, растерявшись, «рассказывать небылицы», он может «по незнанию» применять для обозначения предметов фальшивые иностранные слова, но в этом случае он *не лжёт*, а искренне принимает ложь за истину, считает Вл. Соловьёв. И хотя мы вынуждены в вышеназванных ситуациях констатировать наличие *несоответствия / противоречия*, мы, тем не менее, никак не можем утверждать, что здесь налицо и факт *нравственной лжи*.

Из сказанного следует, что факт *нравственной лжи* невозможно установить, опираясь исключительно на критерии *формального* характера, а его можно определить лишь в контексте конкретных человеческих действий, т. е. зная намерения и последствия. Неслучайно в словарях и энциклопедиях, характеризуя понятие «ложь», выделяют в нём тот момент, что в *лживом* действии человек всегда *сознательно / намеренно* искажает истину (в «Толковом словаре живого великорусского языка» В. И. Даля ложь характеризуется как «слова, ръчи, противныя истинъ, *лганьё*»¹⁴. А в «Большом энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона» понятию «ложь» даётся следующее определение: «*Ложь* – въ отличие отъ *заблужденія* и *ошибки* – обозначает сознательное и потому нравственно принудительное противорѣчіе истинъ»¹⁵).

¹³ См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. С. 135.

¹⁴ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. С. 622.

¹⁵ Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. В 86 т. Т. XVIIА СПб.: Семёновская типолитография (И.А. Ефрона), 1896. С. 911 [6].

Прибегая ко лжи, человек *структурирует* и *формирует* действительность, оказывая таким образом непосредственное влияние на неё. Но если *слова* в состоянии *структурировать* и *формировать* действительность, то тогда мы вынуждены в каждом конкретном случае ставить вопрос о том, *какую* действительность *сконструировал* человек, применяя *ложные* слова? Для этого, однако, мы должны уметь воспринимать *слова* в действии, т. е. видеть их в ситуации конкретной «коммуникативной игры», в которой одно и то же слово может выполнять различные функции и иметь самые разные последствия. По этой причине мы не можем *изначально*, или *a priori*, оценивать те действия человека, в которых присутствует *несовпадение / противоречие* или формальный факт «лжи», как *безнравственные*, потому что для *нравственной* оценки человеческого действия одного *формального* присутствия «лжи» явно недостаточно. Необходимо также знать, *какую* роль она сыграла в конкретном человеческом действии и *какие* последствия оно имело.

«Традиционная философия»¹⁶, запрещающая всякое применение «ложных знаков», этого понять не смогла. Традиционная философия абсолютно права, считая, что ложь не только препятствует общественной коммуникации, но и *разрушает человеческое общежитие*: «Правдивость в показаниях, которых никак нельзя избежать, есть формальный долг человека по отношению ко всякому, как бы ни был велик вред, который произойдёт отсюда от него или для кого другого; и хотя тому, кто принуждает меня к показанию, не имея на это право, я не делаю несправедливости, если искажаю истину, но всё-таки таким искажением, которое поэтому должно быть названо ложью (пусть не в юридическом смысле), я нарушаю долг *вообще* в самых существенных его частях: т. е. поскольку это от меня зависит, я содействую тому, чтобы никаким показаниям (свидетельствам) вообще не давалось никакой веры и чтобы, следовательно, все права, основанные на договорах, разрушались и теряли свою силу, а это есть несправедливость по отношению ко всему человечеству вообще» [7, с. 238]. Кант понимает под ложью *любое* несовпадение между обозначением и обозначаемым. Для него ложь в любой ситуации остаётся *ложью*. При этом Кант исходит, как считает Симоне Дитц, из «вышестоящего „права человечества“ в любой момент и без ограничения доверять словам другого, потому что без соблюдения этого права человеческий язык обесценился бы»¹⁷ [8, с. 122]. Но я не думаю, что в этом случае «язык обесценился бы», скорее всего обесценились бы межчеловеческие отношения, но сам факт обращения к языку я считаю в этом случае очень важным. Проблема лжи не является *только* проблемой языка, но она проявляет

¹⁶ Понятие «традиционная философия» употребляется нами в относительном смысле, имея в виду все те философские течения и направления, для которых человеческие слова и понятия являются своего рода «знаками», выполняющими функцию *обозначения* действительности.

¹⁷ Перевод наш. – А. Буллер («Dass Kant ein Recht zur Lüge dennoch ablehnt, begründet er, wie wir bereits gesehen haben, mit einem übergeordneten „Recht der Menschheit“; den Worten der anderen jederzeit und ohne Einschränkung vertrauen zu dürfen, weil er glaubt, dass ohne dieses Recht die Sprache selbst entwertet würde».)

себя исключительно в языке. Это и осознал Вл. Соловьёв, для которого слова не просто «обозначают» действия, а сами участвуют в них. Этому, к сожалению, не смогла осознать так называемая *традиционная философия*. По этой причине, запрещая применение «ложных знаков», *традиционная философия* вынуждена была в то же время допускать и исключения из этого строгого правила, потому что она никак не могла сказать «Стоп! Применять „ложные знаки“ запрещено!» тем, кто применяет «ложные знаки» в целях спасения человека / человечества. Но именно по этой причине *традиционная философия* оказалась перед неразрешимой дилеммой: требуя *безусловного* следования закону «не лгать», она была вынуждена допускать и исключения из него. Однако «закон с исключениями» не является *безусловным*. Чтобы каким-то образом выбраться из созданной ей же самой дилеммы, традиционная философия предложила называть все те случаи и действия, в которых *ложные знаки* применяются с *добрыми намерениями* (в целях спасения человека / человечества), «исключениями из закона», не осознавая того факта, что речь при этом идёт вовсе не об «исключениях», а о коммуникативных ситуациях, в которых человеческие слова *только* и начинают приобретать своё *настоящее* значение. Ведь слова не приносят свой изначальный смысл в человеческие действия, а они приобретают его «в действии», проявляя таким образом свою *полисемическую* натуру. Слово демонстрирует нам всё богатство своих семантических оттенков только в живой коммуникации. Хотя в реальной жизни, т. е. в живой коммуникации, мы, надо заметить, вовсе не стремимся познать всё богатство семантических оттенков такого понятия, как «ложь», а предпочитаем иметь дело с *правдивыми* высказываниями. Потому что «когда отдельный человек употребляет слово для выражения неправды ради своих эгоистических (не индивидуально-эгоистических только, напр., семейных, сословных, партийных и т. д.) целей, то он нарушает права других (так как слово есть общее достояние) и вредит общей жизни» [1, с. 133].

Но как мне поступать, если мои оппоненты, преследуя исключительно *безнравственные* цели, только и ожидают от меня, что я расскажу им «правду» о том, где скрывается их потенциальная жертва? Должен я действительно рассказать им «правду», поставив под угрозу жизнь другого человека? Но не будет ли тогда моя «правда» *лживой*?

С другой стороны, мы вынуждены в целях адекватного обозначения действительности применять понятие «ложь» ко всем, без исключения, ситуациям, в которых присутствует *несоответствие / противоречие между существующим и изъявленным о нём*. В «дилемме лжи» такое *несоответствие / противоречие*, без сомнения, присутствует. Мы сами, давая *ложный* ответ преследователям невинной жертвы, создаём это *противоречие*. Но наше *ложное*, а иначе мы его назвать никак не можем, высказывание не является в этом случае *лживым*, подчёркивает Вл. Соловьёв: «В нашем примере ответ на вопрос убийцы несомненно ложен, но осуждают его как лживый, ибо формальная *ложность* чьих-нибудь слов *сама по себе* к нравственности не относится и её осуждению подлежать не может. А *лживость* подлежит такому осуждению как выражение безнравственного в каком-либо смысле намерения, ибо в чём же другом может быть её отличие от простой ложности?» [1, с. 138].

Происходя из одного и того же корня, родственные понятия «ложный» и «живой» неизбежно включают в себя идентичный элемент, указывающий на факт наличия несоответствия / противоречия между изъясненным и существующим. Однако подобное несоответствие / противоречие может служить как моральным, так и аморальным целям, иметь как нравственный, так и безнравственный характер. Задача моральной философии, и этим она, между прочим, и отличается от лингвистики, состоит в том, чтобы оценить факт конкретного несоответствия / противоречия с нравственной точки зрения. В отличие от лингвистики, практическая философия никак не может ограничиться одной только формальной фиксацией факта несоответствия / противоречия в определённом действии человека, она должна ещё и оценить этот факт с нравственной точки зрения. Для этого она, однако, должна эмансипироваться от лингвистики. Только «эмансипированная» философия в состоянии прийти к выводу, что в той дилемме, где кантианцы категорически отвергают «ложь», а альтруисты, наоборот, легко допускают её, «оба эти фальшивые решения одинаково устраняются третьим, истинным: так как здесь не было лжи (в нравственном смысле), то употребление этого невинного средства, как необходимого для предупреждения убийства, было в данном случае вполне обязательно» [1, с. 139].

Феномен лжи в философской концепции Вл. Соловьёва

Вопрос о «месте» понятия лжи в философской концепции Вл. Соловьёва может, на первый взгляд, показаться необоснованным. Ведь даже непосвящённому ясно, что в этической концепции, которая нацелена на оправдание добра, понятие лжи никак не может занимать почётное места. Однако и игнорировать это понятие философия, а особенно антропологически ориентированная философия, никак не может. Именно феномен лжи проявляет суть человека как существа «ещё не состоявшегося», потому что способностью (*не*)лгать обладает только существо разумное и одновременно несовершенное.

Несмотря на тот факт, что животные, чтобы спасти свою жизнь или же поймать добычу, используют самые различные «техники обмана», назвать их технические хитрости «ложью» никак нельзя. Само животное не в состоянии установить в собственных действиях «факт лжи», а самый безнравственный человек, прибегая к лжи, хорошо осознаёт, что он использует «методы лжи». Кроме того, животное никогда не будет испытывать угрызений совести по отношению к своей добыче, сожалея о её преждевременной кончине. Человек же в состоянии испытывать не только угрызения совести, но и жалость к другим живым существам.

К тому же животный мир знает только одну цель – цель собственного выживания, которой и служат все его «техники обмана». При этом животное, прибегая к обману, никоим образом не скрывает своих животных намерений. Поэтому оно никогда и не лжёт. На что и указывает А. Шопенгауэр, замечая, что напротив нас существует «природа, которая, всё-таки, никогда не лжёт...»¹⁸ [9, с. 38]. Однако

¹⁸ «Hingegen die Natur, welche doch nie lügt...» [9].

и человек тоже является «природой». Тот же самый Шопенгауэр утверждает, что «мы сами – природа»¹⁹ [9, с. 38]. Но человек обладает особой *природой*, которая способна *сожалеть, стыдиться и раскаиваться* в результате содеянного. В натуре человека сочетаются два различных элемента – элемент *природный* и элемент *нравственный*. Наличие этих элементов указывает на *переходный* характер человеческого состояния. Являясь частью животного мира, человек вовсе не обязан жить и действовать по его законам. Несмотря на то, что человек является частью природы, нравственная цель человека заключается в его нравственном *самосовершенствовании*²⁰. В этой позитивно понятой *переходности*, открывающей человеку перспективу *божественного* развития, и заключается главный смысл философии Вл. Соловьёва. Но если человек начинает применять те «техники лжи», от которых он, казалось бы, уже навсегда отказался, то тогда он *опять* стремительно приближает себя к животному состоянию, в котором *другой* является для него лишь «добычей». Но в этом случае его «внутренние сигналы тревоги» – человеческие чувства *стыда* и *совести* – напоминают ему о его особой роли и его *неприродной* сущности²¹.

«Ложь» и «стыд» имеют под собой одну общую основу, а именно, *человеческую*. Как способность ко лжи, так и чувство *стыда* являются чисто *человеческими* качествами, которым нет места ни в животном, ни в божественном мире. Однако, являясь типично *человеческими* качествами, ложь и стыд посылают внешнему миру совершенно различные «сигналы» – если чувство *стыда* возвышает человека над животным миром, то *ложь*, наоборот, приближает его к животному состоянию, ускоряя его нравственное падение.

В новейшей истории ложь стала «системным понятием», охватывающим действия множества людей на самых различных уровнях. Однако в какой бы форме ложь себя не проявляла, сущность её остаётся одной и той же – в «лжи» своё неприглядное лицо демонстрирует нам зло, гримасы которого мы можем наблюдать повсеместно в этом мире. Но и для *добра* везде есть место в этом мире. Борьба между *добром* и *злом* ещё не окончена, и её исход никому не известен. Но разве может философия оставаться в стороне от этой борьбы?

Список литературы

1. Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Собр. соч. в 10 т. Т. 8. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1914. 722 с.

¹⁹ «denn wir selbst sind ja die Natur» [9].

²⁰ См. об этом: Соина О.С. Вл. Соловьёв о самосовершенствовании человека // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьёва: материалы Междунар. конф., 14–15 февраля 2003 г. Сер. Symposium. СПб., 2003. Вып. 32. С. 244–248 [10]; Янчуновская И.В. Идея совершенства и проблема совершенствования в нравственной философии В.С. Соловьёва: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2001. 23 с. [11].

²¹ См.: Беккер М. Изложение чувства стыда и самосознания человека в «Оправдании добра» Вл. Соловьёва // Александр Иванович Введенский и его философская эпоха: сб. науч. ст. СПб., 2006. С. 196–203 [12]; Душин О.Э. Модели совести: Фома Аквинский и Владимир Соловьёв // Вопросы философии. 2005. № 3. С. 149–160 [13].

2. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. СПб.: Товарищество М.О. Вольфа, 1909. 853 с.
3. Кант И. Основоположения метафизики нравов. Гамбург, 1994. 394 с.
4. Шопенгауэр А. Две основные проблемы этики, рассмотренные в двух академических конкурсных сочинениях. Гамбург, 1979. 189 с.
5. Штольценберг Ю. Кант и право на ложь // Кантовский сборник. 2010. № 2 (32). С. 7–16.
6. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. В 86 т. Т. XVIIА. СПб.: Семёновская типолитография (И.А. Ефрона), 1896. 497 с.
7. Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Кант И. Избр.: в 3 т. Т. 1 / науч. ред., авт. вступ. ст. и примеч. И. С. Кузнецова. Калининград: Книжное изд-во, 1995. 246 с.
8. Дитц С. Искусство лгать. Речевая способность и её моральная ценность. Гамбург, 2003. 174 с.
9. Шопенгауэр А. О смерти. Мысли о последних вещах / науч. ред. и авт. вступ. ст. Эрнст Циглер. Мюнхен, 2010. 106 с.
10. Соина О.С. Вл. Соловьёв о самосовершенствовании человека // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьёва: материалы Междунар. конф., 14–15 февраля 2003 г. Сер. Symposium. СПб., 2003. Вып. 32. С. 244–248.
11. Янчуновская И.В. Идея совершенства и проблема совершенствования в нравственной философии В.С. Соловьёва: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2001. 23 с.
12. Беккер М. Изложение чувства стыда и самосознания человека в «Оправдании добра» Вл. Соловьёва // Александр Иванович Введенский и его философская эпоха: сб. науч. ст. СПб., 2006. С. 196–203.
13. Душин О.Э. Модели совести: Фома Аквинский и Владимир Соловьёв // Вопросы философии. 2005. № 3. С. 149–160.

References

1. Solov'ev, V.S. Opravdanie dobra [The Justification of the Good], in Solovyov, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 8* [Collected Works in 10 vol., vol. 8], Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1914, 722 p.
2. Dal', V.I. *Tolkovyy slovar' zhivogo velikoruskogo yazyka, v 4 t.* [Dictionary of Russian language, in 4 vol.], Saint-Petersburg: Tovarishchestvo M.O Vol'fa, 1909, 853 p.
3. Kant, I. *Osnovopolozheniya metafiziki npravov* [Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals], Gamburg, 1994, 394 p.
4. Schopenhauer, A. *Dve osnovnyye problemy etiki, rassmotrennye v dvukh akademicheskikh konkursnykh sochineniyakh* [The Two Fundamental Problems of Ethics], Hamburg, 1979, 189 p.
5. Shtoltzenberg, Yu. Kant i pravo na lozh' [Kant and right to lie], in *Kantovskiy sbornik*, 2010, no. 2 (32), pp. 7–16.
6. *Entsiklopedicheskiy slovar' Brokgauza i Efrona, v 86 t., t. XVIIA* [Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary], Saint-Petersburg: Semenovskaya tipolitografiya (I.A. Efrona), 1896, 497 p.
7. Kant, I. O mnimom prave l'gat' iz chelovekolyubiya [On a Supposed Right to Tell Lies from Benevolent Motives], in Kant, I. *Izbrannoe v 3 t., t. 1* [Selections, in 3 vol., vol. 1], Kaliningrad: Knizhnoe izdatel'stvo, 1995, 246 p.
8. Ditts, S. *Iskusstvo l'gat'. Rehevaya sposobnost' i ee moral'naya tsennost'* [The art of telling lies. Speech ability and its moral value], Gamburg, 2003, 174 p.
9. Schopenhauer, A. *O smerti. Mysli o poslednikh veshchakh* [About death. Thoughts and insights into the last things], Myunkhen, 2010, 106 p.
10. Soina O.S. Vl. Solovyov o samovershenstvovanii cheloveka [Solovyov about self-perfection of human beings], in *Materialy Mezhdunarodnoy konferentsii «Minuvshee i neprekhodyashchee v zhizni i tvorchestve V.S. Solov'eva»* [Past and enduring in life and art of V.S. Solovyov: International conference proceedings, February, 14–15 2003], Saint-Petersburg, 2003, issue 32, pp. 244–248.

11. Yanchunovskaya, I.V. *Ideya sovershenstva i problema sovershenstvovaniya v нравstvennoy filosofii V.S. Solov'eva*. Avtoreferat diss. kand. filos. nauk [The idea of perfection and the problem of perfectibility in Solovyov's ethical philosophy. Abstract cand. of philosophy diss.], Moscow, 2001, 23 p.

12. Bekker, M. *Izlozhenie chuvstva styda i samosoznaniya cheloveka v «Opravdanii dobra» VI. Solov'eva* [Interpretation of shame and human consciousness in «Justification of the Good» by V. Solovyov], in *Sbornik nauchnykh statey «Aleksandr Ivanovich Vvedenskiy i ego filosofskaya epokha»* [Aleksandr Ivanovich Vvedenskiy and his philosophical era: collection of scientific articles], Saint-Petersburg, 2006, pp. 196–203.

13. Dushin, O.E. *Modeli sovesti: Foma Akvinskiy i Vladimir Solov'ev* [The models of conscience: Thomas Aquinas and Vladimir Solovyov], in *Voprosy filosofii*, 2005, no. 3, pp. 149–160.

УДК 82-1:11(47)(092)

ББК 83.3(2), 4

ФИНСКИЙ ПЕРИОД В ПОЭТИЧЕСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ В.С. СОЛОВЬЕВА

Л.Л. АВДЕЙЧИК

Белорусский государственный университет
ул. Кальварийская, 9, г. Минск, 220004, Республика Беларусь
E-mail: milar25@gmail.com

Особое внимание уделяется исследованию финского периода жизни и творчества В.С. Соловьёва, который продлился с сентября 1894 по май 1895 года и совпал с расцветом философской и пейзажной лирики поэта-философа. Литературоведческий анализ поэтических текстов позволяет рассматривать стихотворения финского периода как высокохудожественные образцы софийной, историсофской и религиозно-философской поэзии, а саму поэзию Соловьёва определить как пример уникального синтеза литературы и философии и одновременно как воплощение глубоко личных переживаний и мистических предчувствий поэта.

Ключевые слова: поэтическое творчество В.С. Соловьёва, софийная лирика, историсофия, религиозно-философская поэзия, символ, миф, Душа Мира, синтез литературы и философии.

FINNISH PERIOD IN V.S. SOLOVYOV'S POETRY

L.L. AVDEICHIK

Belarusian state university
9, Kalvarijskaja St., Minsk, 220004, Republic of Belarus
E-mail: milar25@gmail.com

The article on the study paid special attention to the Finnish period of Solovyovs life and works, which lasted from September 1894 to May 1895 and coincided with the heyday of the philosophical and pastoral poetry of the poet-philosopher. Literary analysis of the poetic texts reveals the Finnish period poems as highly artistic samples of Sophian, historiosofic, religious and philosophical poetry. Solovyov's poetry is considered as an example of unique synthesis of literature

and philosophy and at the same time as the embodiment of deeply personal experience and mystical apprehension of the poet.

Key-words: *V.S. Solovyov's poetry, Sophian lyrics, historiosophia, religious and philosophical poetry, symbol, myth, World Soul, synthesis of literature and philosophy.*

Летом 1894 года, пережив тяжелое заболевание холерой, устав от сложных взаимоотношений с С.М. Мартыновой, В.С. Соловьев решает уехать на время из Петербурга и в одном из писем определяет свои дальнейшие планы так: «Поселюсь навсегда среди скал и лесов Финляндии – для занятий, для экономики и для здоровья» [1, с. 301]. С целью оздоровления и воплощения своих творческих замыслов в области философии осенью того же года Соловьев переезжает в пансионат близ города Иматра и поселяется на живописном берегу озера Сайма. До мая следующего 1895 года Финляндия становится временным, но очень полюбившимся ему пристанищем, откуда поэт-философ лишь изредка наведывается в Петербург.

Биографы и современные исследователи¹ отмечают особую плодотворность и важность финского периода в жизни и творчестве Соловьёва. «Спокойная жизнь у озера Саймы постепенно возвращает ему душевное равновесие и энергию; он приступает к писанию «Оправдания добра» и задумывает ряд больших сочинений», – пишет В.К. Мочульский [2, с. 772–773]. А племянник поэта-философа С.М. Соловьёв справедливо заметил, что «страна, ранее воспетая Боратынским, стала свидетельницей пышного расцвета поэзии и философии Соловьёва» [1, с. 301].

Как результат творческого подъема за несколько месяцев из-под пера Соловьёва выходят десятки стихотворений. Первое же стихотворение «Монрепо» (сентябрь 1894 г.) указывает на положительные перемены в психологическом состоянии поэта-философа: символично уже само название (в переводе с французского *Mon Repos* значит «мой покой»), да и содержание стихотворения свидетельствует о душевном исцелении от пережитых потрясений, о наслаждении красотой осенних пейзажей и настроенности на светлый лирический лад:

Серое небо и серое море
Сквозь золотых и пурпурных листов,
Словно тяжелое старое горе
Смогло в последнем прощальном уборе
Светлых, прозрачных и радужных снов [3, с. 39].

Та же «глубокая созерцательная тишина»², способствующая сосредоточенному и спокойному творчеству, нашла воплощение в стихотворном посла-

¹ См., например: Кравченко В.В. Последняя любовь философа (В.С. Соловьёв в Финляндии) // Филос. науки. 1998. №1. С. 77–91; Кравченко В.В. Символ гармонии (Вл. Соловьёв и озеро Сайма) // Соловьёвские исследования. 2002. Вып. 5. С. 271–276.

² Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв: Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. С. 301 [1].

нии от 1 октября 1894 г. друзьям – профессорам Московского университета Н.Я. Гроту и Л.М. Лопатину:

Ничто страстей не возбуждает,
И тихий рой невинных снов
Прозрачный сумрак навевает...[4, с. 245].

Суровая природа, холодное Балтийское море, светлые полярные ночи и удивительные северные сияния завораживают своей необычной красотой и восхищают Соловьева. Вдалеке от шумной столицы он осознает, насколько близка и понятна ему аскеза северной природы, которая издавна способствовала духовному развитию человека, очищая от всего суетного и наносного и тем самым приближая его к Богу:

Где ни взглянешь, – всюду камни,
Только камни да сосна...
Отчего же так близка мне
Эта бедная страна?

Здесь с природой в вечном споре
Человека дух растет
И с бушующего моря
Небесам свой вызов шлет.

И средь смутных очертаний
Этих каменных высот
В блеске северных сияний
К царству духов виден вход [3, с. 36].

Вдохновленный сдержанно прекрасной финской природой и в особенности живописными переменчивыми озерными пейзажами, Соловьев пишет ряд стихотворений, которые можно объединить в своеобразный, интересный для исследования «Финский цикл о Сайме». Этот цикл не был формально выделен самим Соловьёвым, но по тематическому, стилистическому и хронологическому единству можно вполне обоснованно отнести к нему следующие произведения: «Озеро плещет волной беспокойной...» (3 октября 1894), «Что этой ночью с тобою совершилось?» (4 октября 1894), «Этот матово-светлый жемчужный простор...» (11 октября 1894), «Тебя полюбил я, красавица нежная...» (11 октября 1894), «На Сайме зимой» (декабрь 1894), «Шум далекий водопада» (конец декабря 1894), «Иматра» (январь 1894), «Сон наяву» (январь 1895).

«Финский цикл о Сайме» синтетичный по своей природе: в нем органично сочетаются черты природной, философской и одновременно любовной лирики. В центре цикла – опозитизированный образ зимнего озера Сайма. Однако в идейно-метафизическом плане стихотворения о Сайме представляют собой

софийный цикл, в котором сияние Вечной Женственности воспевается через символический образ прекрасного финского озера.

На момент создания «Финского цикла» любовные переживания поэта претерпевают значительные метаморфозы. С.М. Соловьев пишет: «Вечная влюбленность уже не ищет живого женского образа. <...> Сайму Соловьев называл своей последней любовью. Он пишет к ней влюбленные стихи как к живому существу» [1, с. 302]. Стихотворения настолько эмоциональны и лиричны, что некоторые недалёковидные читатели не угадывали символический план и даже всерьёз подозревали Соловьёва в увлечении на склоне лет «легкомысленною особой женского пола» [1, с. 303].

Подобное «одноплановое» прочтение стихотворений Соловьёва, посвященных, конечно, не реальной, а мифической возлюбленной – «нимфе озера Сайма», в определенной степени было спровоцировано их мистической сложностью и многозначностью, детерминировавших специфику стилистики и поэтики всего цикла. В стихотворениях следует отметить частое использование антропоморфических черт при описании красоты озера («ясные взоры безбрежные», «ласка нежданная», «движенье живое, и голос, и краски»), прием завуалированного пантеизма (объект природы одушевляется и при этом называется только метафорически), а также применение доверительного тона любовной лирики с интимным обращением «ты»:

Тебя полюбил я, красавица нежная,
И в светло-прозрачный, и в сумрачный день.
Мне любви и ясные взоры безбрежные,
И думы печальной суровая тень.

Ужели обман – эта ласка нежданная!
Ужели скитальцу изменишь и ты?
Но сердце твердит: это пристань желанная
У ног безмятежной святой красоты [3, с. 42].

Вместе с тем стихотворения «Финского цикла» необыкновенно живописны: Соловьев с присущей ему чуткостью художника отмечает самые тонкие нюансы в описании природы. Водная стихия интересует поэта как уникальный пример особого вида просветленности природы: «В воде материальная стихия впервые освобождается от своей косности и непроницаемости. Этот текучий элемент есть связь неба и земли, и такое его значение наглядно является в картине затихшего моря, отражающего в себе бесконечную синеву и сияние небес. Еще яснее этот характер водяной красоты в гладком зеркале озера или реки» [5, с. 105].

Стихотворения о Сайме наполнены символическим смыслом и раскрывают содержание своеобразного мифа об озере. Особый почитатель северной природы и водных пейзажей, поэт наяву прозревал в суровой красоте финского озера светлые «софийные» проблески Души Мира. Один из подобных моментов духовидения сохранился в воспоминаниях В. Величко, описывавшего свое совместное с Соловьёвым путешествие по Финляндии: «Сквозь ветви пышных сосен и

елей сияла луна. Синеватый снег сверкал миллионами алмазов; спорхнувшие стайки синичек и снегирей о чем-то защebetали, словно весною; воздух был наполнен буквально ароматом. Мы онемели оба, как в опьянении, и я невольно воскликнул: «Видишь ли ты Бога?» Владимир Соловьев, точно в полусне, точно перед ним действительно проходило близкое душе его видение, отвечал: «Вижу богиню, Мировую Душу, тоскующую по единому Богу» [6, с. 54].

Однако в описаниях разнообразных состояний озера Саймы поэт показывает не только Божественное сияние, но и «дуалистическую природу» Души Мира. Поэту в процессе поэтизации финских пейзажей заметно возрастает частота использования Соловьёвым антитез, подчеркивающих символическое значение двойственности: «волна беспокойная» – «неподвижная отрада»; «стихия нестройная» – «стихия великая»; «спорит с враждебной судьбой» – «в сне безмятежном, затихнув, лежит»; «матово-светлый жемчужный простор», «на чистом нетающем снеге» – «черный застывший узор»; «ясные взоры безбрежные» – «думы печальной суровая тень»; «невольница дикая» – «красавица нежная», «фея – владычица сосен и скал». На сложной поэтике «разветвленных» антитез и сгущения природной символики строятся все стихотворения «Финского цикла».

Центральный объект поэтизации цикла – мифологизированный образ финского озера Сайма – сам по себе глубоко символичен: заключенная в «гранитные окопы» некогда морская стихия – это отграниченная от Божественного первоисточника и отчасти прикованная к земле (непросветленной материальности) Душа Мира, мечтающая о возвращении к утраченной свободе, к вечности, к Богу.

Из-за этой оторванности от первоисточника и невыразимого стремления к инобытию характер «нимфы» очень переменчив: она предстает то беспокойной, дикой, стихийно непредсказуемой, то тихой, ласковой и нежной красавицей, что является поэтическим описанием природного состояния северного озера и одновременно символической проекцией переменчивости и непредсказуемости женской природы, в основе своей хранящей все тот же прообраз Души Мира. Безусловно, непостоянство природной стихии отчасти напоминало Соловьёву характер его бывшей возлюбленной, в которой поэт также нередко отмечал страстность натуры, загадочную спаянность темного и светлого начал:

О, как в тебе лазури чистой много
И черных, черных туч!
Как ясно над тобой сияет отблеск Бога,
Как злой огонь в тебе томителен и жгуч [3, с. 10].

Спектр и диапазон переживаний поэта по отношению к своей новой мистической возлюбленной действительно напоминает чувства к живой женщине: от страха потерять ее благосклонность («ужели скитальцу изменишь и ты?») до трепетной просьбы («люби же меня ты, красавица нежная»); от непонимания ее поведения («что этой ночью с тобою свершилось?») до искреннего признания («тебя полюбил я...») и откровенного восхищения («нет, не напрасно тебя я искал»). Однако иногда, используя символику сна-откровения («сна наяву»), поэт подчеркивает и метафизичность объекта своего поклонения, зап-

редельность собственных ощущений, столь реалистично описываемых: «образ твой *пред внутренним оком*», «все куда-то ушло, все расплылось *в чарующей неге*», «все слилось *как бы во сне*».

На протяжении цикла прослеживается определенная диалектика состояний озера Сайма. Символично, что первая встреча поэта с озером происходит в период его беспокойного стихийного состояния («Озеро плещет войной беспокойной...»). Однако, как это часто бывает в природе, на следующий день уже наступает затишье, которое кажется еще прекраснее и неожиданнее на контрасте с предыдущей грозой («Тихо лепечут струи озаренные, / Тихо сияет небес благодать...» [3, с. 41]). Затишье сменяется полным зимним покоем и неземной тишиной и чистотой, которая словно исцеляет лирического героя от всех земных скорбей: «Злая память и скорбь – все куда-то ушло, / Все расплылось в чарующей неге» [3, с. 42]. Далее следует поэтическое признание в любви («Тебя полюбил я, красавица нежная...») и вдохновенное порывом любви прозрение внутренним взором истинного прабраза своей возлюбленной – ее божественной красоты:

В невозмутимом покое глубоком,
Нет, не напрасно тебя я искал.
Образ твой тот же пред внутренним оком,
Фея – владычица сосен и скал!

Ты непорочна, как снег за горами,
Ты многодумна, как зимняя ночь,
Вся ты в лучах, как полярное пламя,
Темного хаоса светлая дочь! [3, с. 44].

Апофеозом возвышенной любви поэта-медиума становится его стремление преобразить возлюбленную, то есть просветлить саму ее природу (Душу Мира), все еще страстную, подвластную хаосу, он призывает ее прозреть свое истинное, идеальное, небесное начало:

Страсти волну с ее пеной кипучей
Тщетным желаньем, дитя, не лови:
Вверх погляди на недвижно-могучий
С небом сходящийся берег любви [3, с. 45].

В этом стихотворении «Иматра» заметно, как постепенно меняется тон в обращении к озеру Сайме, возлюбленной Соловьёва. Теперь лирический герой именуется ее «дитя»: он словно постепенно взрослеет в своей любви. Осознавая и постигая то, что ей еще не понятно, он перерастает свою «юношескую» любовь, обращаясь к бывшей возлюбленной на этот раз с отцовской мудростью и теплотой.

«Любовь к Сайме, – отмечает современный исследователь творчества Соловьёва В.В. Кравченко, – последняя любовь философа, по его собственному признанию, – последняя не по земному счету. Она последняя – как высочайшая

вершина, на которую смогло подняться земное человеческое чувство. Это – последняя грань, отделяющая человека от Божества. Предельное постижение Истины индивидуальным сознанием, о-СВОЕ-ние подлинного всеединства, единения одного со всем» [7, с. 275].

После «Финского цикла о Сайме» в творчестве поэта уже не будет места традиционно любовной лирике, адресованной земным возлюбленным. Любовь к озеру Сайма стала переходным этапом от любви земной к любви небесной. Начиная с этого цикла, в стихотворениях поэта-философа выкристаллизовывается и приобретает все более явные черты образ Небесной Возлюбленной, гимном которой станет самое главное творение Соловьева – его поэма «Три свидания» (1898).

Но финский период творчества Соловьева был очень продуктивным и разноплановым и не исчерпывается стихотворениями пейзажно-софийной тематики. Во время пребывания в Финляндии написано и совсем иное по настроению и содержанию стихотворение «Панмонголизм» (1894) – яркий образец историософской лирики поэта-философа. По воспоминаниям С.К. Маковского, во время пребывания в Финляндии Соловьев «пришел к известному равновесию, сосредоточился на исторических судьбах мира, на предвидении того, что ожидает человечество, если оно не переродится духовно» [8, с. 538–539].

И в первую очередь судьба России все более волновала поэта, особенно в последние годы жизни, когда его стали посещать тревожные предчувствия грядущих катастроф. Размытые видения начинали приобретать в художественном сознании реальные очертания возможных исторических событий. В стихотворении «Панмонголизм» разворачивается футурологическая картина сокрушительного поражения Руси в войне с неисчислимыми азиатскими племенами. Метафизической причиной сокрушения «двуглавого орла», символизирующего могучую Россию, мудро примиряющую Восток и Запад, становится отход от исполнения высших христианских заповедей на уровне государства. Россия, боится Соловьев, может повторить трагическую судьбу Византии, которая «приняв на словах идею христианского царства, отказалась от нее на деле» [9, с. 562], и, как неизбежный результат нравственной гибели, последовало реальное уничтожение великого «второго Рима»: падение Константинополя под ударом «безвестного и чужого народа» – турков. Это поражение Соловьев расценивал как возмездие свыше, действие «орудия тяжкого рока» за неисполнение возложенной миссии. То же грозит и русскому народу, если он не очнется от славянофильских иллюзий («...все твердят льстецы России: ты – третий Рим» [3, с. 95]) и не подтвердит свое великое предназначение деятельным воплощением «завета любви». «Панмонголизм» – это стихотворение-антиутопия, тревожное предупреждение о возможном будущем не только для России, но и для всего мира, своеобразное переосмысление Соловьевым историософского концепта «Москва – третий Рим»:

Смирится в трепете и страхе,
Кто мог завет любви забыть...
И третий Рим лежит во прахе,
А уж четвертому не быть [3, с. 96].

Это тревожное стихотворение стало знаковым не только в поэтическом творчестве Соловьёва. Первая строфа послужила эпиграфом к «Краткой повести об антихристе», написанной в последний год жизни поэта-философа, а основные историософские идеи развились и усложнились прямыми эсхатологическими параллелями в самой повести, вызвавшей немало вопросов и толков в обществе, а также в историософских статьях «Китай и Европа» (1890) и «Враг с востока» (1891).

Размышления о духовно-нравственном состоянии мира и о непреложных христианских истинах воплотились еще в двух стихотворениях финского периода, которые являются образцами религиозно-философской лирики, – «Ночь на Рождество» (декабрь 1894) и «Воскресшему» (апрель 1895). Стихотворения написаны по поводу наступления двух главных христианских праздников – Рождества Христова и Пасхи, которые Соловьёв отмечал согласно православной традиции, на протяжении всей жизни, считая их глубоко символичными, даже мистическими событиями в истории человечества.

Стихотворение «Ночь на Рождество» – это философское размышление о метафизической значимости события Боговоплощения в земном мире. Стихотворение построено на антитезах: поэт подчеркивает существование все еще непреложного дуализма бытия – противостояние света и тьмы, добра и зла, мира Божественного («глубины сознания мирового») и мира материального («руин позора векового»), и в первых строках отмечает, что мир земной со времени Рождества Христова так и не стал лучше:

Пусть все поругано веками преступлений,
Пусть незапятнанным ничто не сбереглось... [3, с. 43]

Однако великие события свершаются не напрасно, уверен поэт, и их истинная значимость никогда не теряет своей силы, ибо связывает мир с небесным первоисточником:

Великое не тщетно совершилось;
Недаром средь людей явился Бог;
К земле недаром Небо преклонилось,
И распахнулся вечности чертог.

В незримой глубине сознания мирового
Источник истины живет не заглушен... [3, с. 43].

Поэтому, вопреки пессимистичному началу, последнее четверостишие звучит оптимистично и, переключаясь с известной цитатой из Евангелия от Иоанна («И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1:5)³), утверждает то, что вектор развития земного бытия уже задан давно и, как бы ни было сложно в ходе развития мирового процесса, победа сил света над тьмой приблизилась:

³ Библия. Синодальный перевод. М.: Рос. библ. о-во, 1997. 1376 с. [10].

Родился в мире свет, и свет отвергнут тьмою,
 Но светит он во тьме, где грань добра и зла.
 Не властью внешнею, а правдою самую
 Князь века осужден и все его дела [3, с. 43].

Те же идеи, но выраженные иначе, встречаем в философских трудах Соловьева. В сочинении «Духовные основы жизни» он пишет: «Как силою внешнего закона всемирный смысл подавляет и связывает тёмную жизнь в человеке, как светом своей истины он обнаруживает и осуждает тьму этой жизни, просвещая человеческое сознание, так бесконечною силою любви тот же смысл *проникает* в эту тьму, овладевает самим существом человека, перерождает его природу и истинно воплощается в нём. И *Слово плоть бысть и вселися в ны*» [11, с. 206].

Онтологическим оптимизмом наполнено и стихотворение «Воскресшему», в котором через символическую образность неизбежного наступления весны после зимних холодов выражается уверенность поэта-мистика в неизбежность прихода «весны грядущей», то есть всеобщего воскресения и всемирного преобразования материи в конце времен. Стихотворения религиозно-нравственного содержания в значительной степени перекликаются с философскими трудами Соловьева, посвященными осмыслению «духовных основ жизни», и являются собой пример синтеза его литературного и философского творчества.

Итак, финский период, продлившийся с сентября 1894 по май 1895 года, стал знаковым и очень плодотворным в поэзии Соловьева. За несколько месяцев были созданы десятки стихотворений, которые сочетают в себе высокую художественность и глубину философской мысли и являются замечательными образцами пейзажно-софийной лирики («Финский цикл о Сайме»), историософской поэзии (стихотворение «Панмонголизм»), поэтическим воплощением религиозно-философской мысли (стихотворения «Ночь на Рождество» и «Воскресшему»). Таким образом, финский период ознаменовал переход к новому этапу творчества Соловьева, когда постепенно умолкли человеческие страсти и на первый план вышли философские искания и духовные прозрения поэта.

Список литературы

1. Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. 431 с.
2. Мочульский В.К. Владимир Соловьев: Жизнь и учение // Вл. С. Соловьев: pro et contra СПб.: РХГИ, 2000. С. 556–829.
3. Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы // В.С. Соловьев. Собр. соч.: в 12 т. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1970. Т. 12. С. 1–235.
4. Соловьев В.С. Стихотворения и переводы // В.С. Соловьев. Избранное. СПб.: ТОО «Диамант», 1998. С. 9–341.
5. Соловьев В.С. Красота в природе // В.С. Соловьев. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 91–125.
6. Величко В.Л. Владимир Соловьев: Жизнь и творения. СПб.: [Б. изд.], 1902. 205 с.
7. Кравченко В.В. Символ гармонии (Вл. Соловьёв и озеро Сайма) // Соловьёвские исследования. 2002. Вып. 5. С. 271–276.

8. Маковский С.К. Последние годы Владимира Соловьёва // Вл.С. Соловьёв: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2000. С. 528–555.
9. Соловьёв В.С. Византизм и Россия // В.С. Соловьёв. Собр. соч.: в 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 562–601.
10. Библия. Синодальный перевод. М.: Рос. библ. о-во, 1997. 1376 с.
11. Соловьёв В.С. Духовные основы жизни // Соловьёв В.С. Избранные произведения. Ростов н/Д: Феникс, 1998. С. 122–275.

References

1. Solovyov, S.M. *Vladimir Solov'ev: Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya* [Vladimir Solovyov: Life and creative evolution], Moscow: Respublika, 1997, 431 p.
2. Mochul'skiy, V.K. Vladimir Solov'ev: Zhizn' i uchenie [Vladimir Solovyov: Life and doctrine], in *VI. S. Solov'ev: pro et contra*, Saint-Petersburg: RKhGI, 2000, pp. 556–829.
3. Solov'ev, V.S. Stikhotvoreniya i shutochnye p'esy [Poems and comic plays], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 12 t., t. 12* [Collected Works in 12 vol., vol. 12], Bryussel': Izdatel'stvo «Zhizn' s Bogom», 1970, pp. 1–235.
4. Solov'ev, V.S. Stikhotvoreniya i perevody [Poems and Translations], in Solov'ev, V.S. *Izbrannoe* [Selected Works], Saint-Petersburg: TOO «Diamant», 1998, pp. 9–341.
5. Solov'ev, V.S. Krasota v prirode [Beauty in the nature], in Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya. Estetika. Literaturnaya kritika* [Poems. Aesthetics. Literary Criticism], Moscow: Kniga, 1990, pp. 91–125.
6. Velichko, V.L. *Vladimir Solov'ev: Zhizn' i tvoreniya* [Vladimir Solovyov: Life and works], Saint-Petersburg, 1902, 205 p.
7. Kravchenko, V.V. Simvol garmonii (Vl. Solov'ev i ozero Sayma) [Symbol of harmony (Vl. Solovyov and Lake Sayma)], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2002, no. 5, pp. 271–276.
8. Makovskiy, S.K. Poslednie gody Vladimira Solov'eva [The last years of Vladimir Solovyov], in *VI. S. Solov'ev: pro et contra*, Saint-Petersburg: RKhGI, 2000, pp. 528–555.
9. Solov'ev, V.S. Vizantizm i Rossiya [Byzantism and Russia], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 2 t., t. 2* [Collected Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Pravda, 1989, pp. 562–601.
10. *Bibliya. Sinodal'nyy perevod* [Bible, synodal translation], Moscow, 1997. 1376 p.
11. Solov'ev, V.S. Dukhovnye osnovy zhizni [The spiritual basis of life], in Solov'ev, V.S. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works], Rostov-on-Don: Feniks, 1998, pp. 122–275.

УДК 82-1:81:11(47)

ББК 83.3(2), 445:81.055

ОБЩИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ЧАСТОТНОГО СЛОВАРЯ ЛИРИКИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА

О.Н. ЗОТОВА

Смоленский государственный университет
ул. Пржевальского, д. 4, г. Смоленск, 214000, Российская Федерация
E-mail: lesya2420@mail.ru

Предлагается разноаспектное описание специально составленного частотного словаря лирики Владимира Соловьёва. Материалом для словаря послужила лексика всех лирических произведений Соловьёва (около 6000 словоупотреблений). Сопоставление частотного словаря Соловьёва с данными 41 частотного словаря русских поэтов XIX–XX веков мето-

дом корреляционного анализа позволило выявить максимально близкого предшественника Соловьёва – Ф. Тютчева, и его последователя – Вяч Иванова. Наряду со сходством, отмечено и особое внимание Соловьёва к минимальным темам, выраженным лексемами «сердце» и «грёза». Количественные и качественные характеристики частотного словаря Соловьёва позволили выделить основную особенность его поэтического мира – противопоставленность мира человеческого («здесь», «земля», «тьма», «смерть») и мира божественного («там», «небо», «свет», «жизнь»). В заключение представлена реконструкция поэтического мира автора на основании данных частотного словаря.

Ключевые слова: лирика Владимира Соловьёва, поэтический мир, частотный словарь, слово, минимальная тема, тематическая группа, образ, прямое значение, символическое значение, противопоставленные понятия.

BASIC CHARACTERISTICS OF THE FREQUENCY GLOSSARY OF VLADIMIR SOLOVYOV'S LYRICS

O.N. ZOTOVA

Smolensk State University of Smolensk
4, Str. Przewalski, Smolensk, 214000, Russian Federation
E-mail: lesya2420@mail.ru

The article contains a versatile description of the specially compiled frequency glossary of Vladimir Solovyov's lyrics. The material of the research has become the lexicon of lyrical works by Solovyov, about 6,000 words. The comparison of the frequency glossary of Solovyov's lyrics with data of 41 frequency glossaries of Russian poets of XIX–XX centuries, by correlation analysis allowed to identify the closest Solovyov's predecessor – Ph. Tyutchev and his follower – Vyacheslav Ivanov. Along with the similarity, the article focuses on Solovyov's special emphasis on the minimum themes expressed with the lexical tokens «heart» and «dream». Quantitative and qualitative characteristics of the Solovyov's frequency glossary allowed to identify the main feature of his poetic world – contraposition of the human world («here», «earth», «dark», «death») and the divine world («there», «sky», «light», «life»). At the end of the paper a reconstruction of the poetic world of the author on the basis of the frequency glossary is presented.

Key words: lyrics by Vladimir Solovyov, the poetic world, frequency glossary, word, minimum topic, thematic group, direct meaning, image, symbolic meaning, opposed concepts, interaction.

Составление и интерпретация данных частотных словарей – один из эффективных и хорошо зарекомендовавших себя путей воссоздания поэтического мира автора¹. С этой целью нами был составлен частотный словарь лирики Вл. Соловьёва.

¹ См., например: Баевский В.С. Частотная структура лексики А. Вознесенского («Антимир», лирика) // Баевский В.С. Стих русской советской поэзии. Смоленск, 1972. С. 102–145. Павлова Л.В. Вопросы поэтики Вячеслава Иванова: дис. ... д-ра филол. наук. Смоленск, 2005. 505 с.; Романова И.В. Семантическая структура «Стихотворений Юрия Живаго» в контексте романа и лирики Б. Пастернака: дис. ... канд. филол. наук. Смоленск, 1997. 275 с.; Толстус О.И. Поэтический мир К.Ф. Рылеева: дис. ... канд. филол. наук. Смоленск, 2001. 264 с.; Смагина О.А. Поэтический мир Николая Гумилева: «Огненный столп»: дис. ... канд. филол. наук. Смоленск, 2000. 227 с.; Лейкина Я.В. Поэтический мир Зинаиды Гиппиус 1889–1919 годов: дис. ... канд. филол. наук. Смоленск, 2000. 191 с. и др.

Общее количество имён существительных, имён прилагательных, имён числительных, глаголов, наречий и наречных состояний в лирике Соловьёва составляет 2077. На них приходится 5961 словоупотребление. Почти половину авторского словаря составляют лексемы, встречающиеся в стихотворениях Соловьёва неоднократно. Столь большое количество повторяющихся слов, носителей соответствующих минимальных тем, свидетельствует о существовании неких семантических доминант в поэтическом творчестве Соловьёва. Следует, однако, учесть, что высокая повторяемость того или иного слова не всегда является приметой важности и распространённости соответствующей темы. Так, согласно частотному словарю, лексема *чёрт* встречается в лирике Соловьёва 10 раз, что является высоким показателем. Однако все случаи словоупотребления приходятся на одно стихотворение «Das ewig-weibliche», следовательно, нельзя говорить об устойчивом присутствии данной минимальной темы во всём поэтическом творчестве Соловьёва. Вслед за В.М. Жирмунским мы считаем «обилие лирических повторов ... легко уловимым показательным признаком» романтического стиля².

Своеобразие частотного словаря того или иного автора «сосредоточено главным образом в его верхней области, в самых частотных словах»³. Сопоставление «верхушки» частотного словаря лирики Соловьёва со словарями других авторов⁴, произведённое методом рангового корреляционного анализа⁵, позволило сделать выводы о тяготении к той или иной традиции, к тому или иному автору.

В ходе анализа было установлено, что ближе всего Соловьёв-поэт оказался к Ф. Тютчеву. Из 30 наиболее часто повторяющихся существительных у поэтов совпадает 23, и коэффициент корреляции составляет 0,7⁶. По сравнению с Соловьёвым, у Тютчева наблюдается повышенное внимание к пространственно-временным характеристикам (*край, час, век, пора*), тогда как у перво-

² См.: Жирмунский В.М. Теория литературы. Поэтика. Стилистика. Л.: Наука, 1977. С. 200 [1].

³ См.: Баевский В.С. Лингвистические, математические, семиотические и компьютерные модели в истории и теории литературы. М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 193 [2].

⁴ Для сопоставления брались 30 самых частотных существительных, так как, по мнению В.С. Баевского, «убедительно характеризует поэтический мир текста прежде всего “субъект”» (См.: Баевский В.С. Лингвистические, математические, семиотические и компьютерные модели в истории и теории литературы. С. 193).

⁵ Мы воспользовались методикой рангового корреляционного анализа, которая была разработана В.С. Баевским и воплощена им совместно с И.В. Романовой и Т.А. Самойловой (См.: Баевский В.С. Лингвистические, математические, семиотические и компьютерные модели в истории и теории литературы. С. 192–217); Баевский В.С., Романова И.В., Самойлова Т.А. Русская лирика XIX–XX веков в диахронии и синхронии // Математическая морфология. Электронный математический и медико-биологический журнал. Т. 5. Вып. 1. 2003. URL: <http://www.smolensk.ru/user/sgma/mmorph/N-9html/baevskii/baevsky.htm>. [3]). С помощью компьютерной программы устанавливается степень близости вершущек (30 наиболее частотных существительных) всех частотных словарей попарно. Программа учитывает не только количество совпадающих в них слов, но и то, каков ранг этих совпадающих слов в сравниваемых словарях.

⁶ Минимальным коэффициентом, указывающим на наличие корреляции между двумя словарями, является 0,33 (См.: Баевский В.С. Лингвистические, математические, семиотические и компьютерные модели в истории и теории литературы. С. 204).

го чаще встречается лишь лексема *год*. Наличие среди наиболее частотных слова *народ* указывает на большую социальную направленность лирики Тютчева. О более трагичном восприятии мира говорит наличие у него же лексемы *кровь*. У Соловьёва же больше слов, характеризующих эмоциональное состояние человека, его жизнь (*путь, грёза, друг, слеза*), а также слов, связанных с характерной для лирики Соловьёва оппозицией «света – тьма» (*луч, туча*).

При сопоставлении «верхушек» частотных словарей лирики Соловьёва и книги лирики Вяч. Иванова «Кормчие звёзды» отмечено 21 совпадение. Коэффициент корреляции составил 0,59. У Иванова вместе с общей для обоих поэтов «жизнью» в числе частотных находится и «смерть». По сравнению с Соловьёвым, Иванов охотнее упоминает названия частей человеческого тела (*рука, грудь, лик* и др.), а *очи* привлекают поэтов в равной степени. У Иванова больше пространственных характеристик (*гора, берег, бездна*), тогда как у Соловьёва в «верхушке» частотного словаря присутствует лексема тематической группы «Время» – *год*. Об устремлённости ввысь поэзии Иванова говорит лексема *крыло*. Соловьёва же привлекает «земная» морская стихия: среди частотных слов – *море, волна*.

Список наиболее частотных слов поэзии Соловьёва близок к сводному частотному словарю лирики XIX века – 20 совпадений (коэффициент корреляции 0,59). По сравнению с лирикой Соловьёва, в сводном словаре, как и в частотном словаре «Кормчих звёзд» Вяч. Иванова, больше слов, называющих части тела человека (*рука и грудь*); о преобладании рационального компонента говорит наличие лексемы *дума*, а распространённость темы творчества закреплена присутствием слов *певец, песня*. Больше, чем у Соловьёва, внимание уделяется *звуку*. Патриотический пафос поэзии XIX века отражается в частотной лексеме *слава*. Поэзию Соловьёва характеризует также большой интерес к антонимичным понятиям: *свет – тень, солнце – туча*. В отличие от *дум* XIX века в лирике Соловьёва преобладает *дух*. Поэзию автора также отличает частотность лексемы *слово*⁷.

Ни в одном из имеющихся у нас в наличии частных словарей, кроме словаря лирики Соловьёва, среди частотных не встречается слово *грёза*⁸. Согласно Толковому словарю С.И. Ожегова, *грёза* – это «светлая мечта, а также призрачное видение, сновидение»⁹. Таким образом, частотность данного слова у Соловьёва указывает на характерное для его лирики состояние лирического героя – пограничное состояние между сном и явью, между действительностью данной и желаемой.

Ещё одним объектом сопоставления с частотным словарём лирики Соловьёва (ВС) послужил «Частотный словарь русского языка» (РЯ) (табл. 1)¹⁰.

⁷ Необходимо отметить, что выводы в данной части исследования формулируются лишь на основании общих данных частотного словаря без учёта контекста употребления той или иной лексемы, а потому не претендуют на статус исчерпывающих и окончательных.

⁸ В некоторых исследованных нами частотных словарях отмечено присутствие близкой по значению лексемы *мечта*, часто встречается лексема *сон*.

⁹ См.: Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М.: Азбуковник, 1999. С. 145 [4].

¹⁰ См.: Частотный словарь русского языка / под ред. Л.И. Засориной. М.: Русский язык, 1977. 934 с. [5].

Таблица 1. Сопоставление данных частотного словаря лирики Соловьёва с данными «Частотного словаря русского языка»

Частотные словари	Субъект	Предикт	Признак
ВС	43,1 %	28,4 %	28,4 %
РЯ	42 %	27 %	30,9 %

Если имена существительные считать обобщённым *субъектом* поэтического мира, глаголы – обобщённым *предикатом*, прилагательные, числительные и наречия – обобщённым *признаком*, то складывается следующая картина. Можно говорить о несколько большем, по сравнению с частотным словарем русского языка, внимании Соловьёва к субъекту. Меньше автора занимают характеристики субъекта и его возможные действия. Субъект представляет собой наименования составляющих частей материального и духовного мира. Мир материальный представлен мало, отсутствуют его детали. Внимание Соловьёва приковано к духовному миру, миру чувств. Как в стихах, так и в реальной жизни «он, обитатель горных высей, становился так безучастен, когда шедший вокруг него оживлённый разговор выходил на житейскую равнину»¹¹.

Первыми в частотном словаре Соловьёва стоят существительные *сердце* (52 словоупотребления), *земля* (51), *душа* (44), *небо* (41), *любовь* (40). Затем следует числительное *один* (39), существительные *Бог* (37), *свет* (37).

Среди наиболее частотных представлены слова, задающие пространственные характеристики: *земля* и *небо*. *Бог* и *свет*, соответственно, относятся к уровню неба. Лексемы *сердце*, *душа* и *любовь* в лирике Соловьёва относятся к уровню земли. Среди частотных лексем обращает на себя внимание числительное *один*. Оно не обозначает автономного существования человека в поэтическом мире Соловьёва, хотя в ряде стихотворений относится к лирическому герою: «Один я наверху стоял, / Был с Богом неба и земли»¹². Любовь, данная человеку, изначально предполагает объект этой любви, поэтому человек в поэтическом мире Соловьёва не одинок. Чаще автор использует слово *один*, когда пишет о конкретном временном промежутке, о единичном природном объекте. Например: «И злую жизнь насмешкою незлою / Хотя на миг один угомони»¹³; «Не на год лишь один, / Не на много годин, / А на вечные годы уйди»¹⁴; «Никого, никого я с собой не зову, / Пусть один водопад говорит»¹⁵.

Наиболее частотные слова (свыше 10 словоупотреблений) развивают тему времени: *день* (33), *ночь* (20), *год* (15), *миг* (13), *весна* (11), *век* (10). Отметим, что темы, отражающие временные характеристики, конкретные. Автор тяготеет к сегментации времени. Наряду с этим обращает на себя внимание высокая частот-

¹¹ См.: Трубецкой Е. Личность В.С. Соловьёва // О Владимире Соловьёве. Томск: Водолей, 1997. С. 47 [6].

¹² См.: Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы / вступ. статья, сост. и примеч. З.Г. Минц. Л.: Сов. писатель, 1974. С. 87 [7].

¹³ Там же. С. 68.

¹⁴ Там же. С. 76.

¹⁵ Там же. С. 97.

ность слов, обозначающих «вневременное» или «всевременное»: *вечный* (27), *снова* (17), *вновь* (16). К частотным темам, косвенно связанным со временем мы относим слова экзистенциальной тематической группы – *жизнь* (30) и *смерть* (14).

В стихотворениях Соловьёва много пространственных характеристик. Кроме обозначенных уровней земли и неба, в число частотных входят *мир* (26) (в том числе, как вселенная), *край* (11), *восток* (10), наречия *там* (17), *здесь* (14), *вдали* (10), признак *далёкий* (10). Много слов с высокой частотностью относится к миру природы. Это «пересекающиеся» с тематической группой «Пространство» *море*, *волна* (24), *звезда*, *солнце* (16), *туча* (15), *берег*, *лес*, *пустыня* (12). Кроме того, к тематической группе «Природа» относятся *луч* (24), *розы* (13), *цветы* (11), *гроза*, *гром*, *камень* (10). Заметим, живая природа представлена лишь лексемами *цветы* как общее понятие и *розы* как частное. Мир человека характеризуется наличием в «верхушке» словаря лексем *сердце*, *душа*, *друг* (20), *очи* (18), *взор* (17), *слеза* (15), *грёза* (14), *мечта* (13), *толпа* (11). Слова, называющие чувства, мы также относим к теме «Человек»: *любовь*, *тоска* (13). Тема творчества вводится словом *песня* (11). Слово *дух* (15) представляет тематическую группу «Божественное». Среди слов с высокой частотностью много указывающих на восприятие мира органами чувств: *видеть* (28), *око* (18), *взор* (17), *голос* (13), *звучать*, *слышать*, *тихий* (12), *незримый*, *немой* (10). В число частотных входит глагол, связанный с рациональным постижением действительности, *знать* (11). Тема дороги вводится словами *путь* (21), *идти* (14). Важной является и тема памяти: *забыть* (14), *память* (10). Часто встречаются слова, связанные с темой света: *свет* (37), *тень* (28), *луч* (24), *огонь* (18), *пламя* (13), *сиять* (12).

Венчает частотный словарь Соловьёва слово *сердце*. Данная лексема типична для поэтического словаря романтиков, но любима и представителями других направлений и течений¹⁶. Мы обнаружили её среди наиболее частотных слов М. Лермонтова, А. Фета, Ф. Тютчева, З. Гиппиус, К. Бальмонта, Вяч. Иванова, А. Блока, О. Мандельштама, А. Ахматовой, Н. Гумилёва, Б. Пастернака и др. (всего – в «верхушках» 28 словарей). *Сердце* наряду с *душой*, *ночью*, *днём* относится к «самым “поэтическим” словам»¹⁷. Однако ни в одном из известных нам частотных словарей всей лирики того или иного автора *сердце* не стоит на первом месте. Лидирующую позицию данная лексема занимает в одной из книг З. Гиппиус, но в контексте всего корпуса лирических текстов уступает другим словам. Таким образом, мы можем сделать вывод об особом значении этого слова, а следовательно, и соответствующей минимальной темы, у Соловьёва. По мнению Х. Даама, Соловьёв считает, что «сердце

¹⁶ В нашем распоряжении был 41 частотный словарь разного объёма: комедии А. Грибоедова «Горе от ума», всей лирики К. Рылеева, А. Пушкина, А. Полежаева, М. Петровых, Т. Бек; всей поэзии М. Лермонтова, Е. Баратынского, А. Фета, Ф. Тютчева, поэзии первой трети XIX в., Б. Пастернака; книг лирики К. Бальмонта, З. Гиппиус, Вяч. Иванова, А. Блока, Андрея Белого, М. Зенкевича, А. Ахматовой, О. Мандельштама, Н. Гумилёва, Г. Иванова, А. Межирова, А. Вознесенского, Н. Рыленкова, А. Твардовского, В. Высоцкого, И. Бродского, и «Частотный словарь русского языка».

¹⁷ См.: Баевский В.С. Лингвистические, математические, семиотические и компьютерные модели в истории и теории литературы. С. 216.

может обнаружить и понимать своеобразно такие душевные состояния, которые не поддаются отвлечённому знанию разума» [8, с. 136]. Сопоставляя позицию Соловьёва и Б. Паскаля, Даам приходит к выводу, что общность их учений состоит в «модуле или способах соединения познающего с трансцендентным миром в форме интуиции сердца» [8, с. 136–137]. По мнению исследователя, для Соловьёва познание сердцем важнее рационального. Размышления Даама относятся к прозе Соловьёва, но можно распространить их и на лирику, что подтверждается высокой частотностью в ней лексемы *сердце*. Мы уже указывали на обилие слов в лирике Соловьёва, связанных с чувственным постижением мира. Но лирический субъект его поэзии рано или поздно осознает, «Что всё видимое нами – / Только отблеск, только тени / От незримого очами»¹⁸, так же, как и всё, что слышит человек, лишь «отклик искажённый / Торжествующих созвучий»¹⁹. Истинным в этом мире является «Только то, что сердце сердцу / Говорит в немом привете»²⁰. Невозможность эмпирического достижения истины в данном стихотворении подчёркивается эпитетами *незримый, искажённый, немой*. Б.П. Вышеславцев пишет: «Библия приписывает сердцу все функции сознания: мышление, решение воли, ощущение, проявление любви, проявление совести; больше того, сердце является центром жизни вообще – физической, духовной и душевной. Оно есть центр прежде всего, центр во всех смыслах» [9]. Столь же значимое место в своей поэзии отводит *сердцу* Вл. Соловьёв.

Нельзя сказать, что поэтический мир Соловьёва пестрит красками. Однако часть лексем, обозначающих цвета, относится к частотным. Наиболее распространён *белый* (17). Значительно отстают от него *лазурный, чёрный* и *золотой* (9). В энциклопедическом словаре искусства дается следующее пояснение: «В разных этнических культурах белый цвет является символом полноты физического бытия, соединения всех сторон физического мира в духовном. В белом отождествляется свет и цвет как единое и неделимое качество. В христианстве белый цвет символизирует совершенство Бога, единость, неделимость и поэтому чистоту, девственность, спасение. Белое означает “Славу Божию”, поскольку Бог есть Свет Истины. Он противопоставляется тьме» [10, с. 127–128]. В стихотворениях Соловьёва прилагательное *белый* чаще употребляется для описания мира природы: в традиционных сочетаниях (*белый снег, белая метель, белый песок*), в тропах (*белая тишь, белый сон земли, белая тьма*). Для описания встреч с Царицей небес, Вечной Женственностью, Соловьёв не использует белый цвет. Как её атрибут поэт упоминает лишь белые лилии. Свидания с Вечной подругой окрашены в лазурно-пурпурные цвета. Лазурь как символ небесного начала в поэзии Соловьёва оттеняется земным чёрным цветом.

Отдельную группу в лирике Соловьёва образуют 76 имён собственных в 99 употреблениях (к именам собственным мы относили и образованные от них прилагательные: *финский, сионский* и др.). В книге С.М. Лукьянова «О Владимире Соловьёве в его молодые годы. Материалы к биографии» приводятся

¹⁸ См.: Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. С. 93.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

забавные истории, позаимствованные из книги В.Л. Величко, о пристрастии Соловьёва-ребёнка к именам собственным: «<...> даже неодушевлённым предметам давал имена собственные. Любимый свой ранец с книгами он называл, напр., Гришей, а карандаш, который носил обыкновенно на длинном шнурке, через плечо, как меч, или на шее, – он называл Андрюшей» [11, с. 43].

В поэзии Соловьёва среди имён собственных встречаются именованя неодушевлённых и одушевлённых предметов²¹. В первой группе преобладают топонимы. География стихотворений Соловьёва довольно обширна: это и пространство России (Русь, Нева, Москва, Алтай, Дон, Путивль), и Европа (Рим, Ломонд, Византия, Эллада, Амафунт, Пафос и др.), Азия (Инд, Ганг, Китай, Ур), и даже Африка (Египет, Арамейская пустыня). Тем не менее все топонимы служат автору прежде всего для выражения его философских, политических воззрений. Например, в стихотворении «Кумир Небукаднецара», посвящённом К.П. Победоносцеву, оним *Egypt* используется Соловьёвым только для выражения «неприятя действительности»²², несмотря на то что после длительного заграничного путешествия «только Британский музей и египетская пустыня оставили на нём неизгладимое впечатление»²³.

Самым частотным среди названий является слово *Рим* (6). Соловьёв использует данную лексему не для описания пространства Италии, а в размышлениях о предназначении России. Так, в стихотворении «Панмонголизм» он, вспоминая известное выражение «Москва – третий Рим», рассуждает о гибели России от рук *жёлтых детей*²⁴. Отметим, что лексемы *Россия*, *Русь* встречаются в тех же текстах, что и *Рим*.

Известно, что Соловьёва чрезвычайно привлекала Финляндия, «этот край своими сурово-мечтательными красотами и складом жизни благотворно действовал на его душу»²⁵. Его «финские» стихотворения не раз заслуживали похвалы критиков и исследователей его творчества. Так, К.В. Мочульский, в целом весьма нелестно отзываясь о стихотворных произведениях Соловьёва, писал: «<...> только в описаниях северной природы он достигает строгого и благородного мастерства [16, с. 202]». Ю.И. Айхенвальд считал, что «чаще всего он откликается на пейзаж Финляндии, Скандинавии...» [17, с. 105]. В.Л. Величко вспоминал, что Соловьёву «так понравилось в Финляндии, что он посвятил ей целый ряд прекрасных произведений ...», и, рассуждая о «разных степенях душевного равновесия» Соловьёва, утверждал, что «наиболее самим собой он был именно на зимней даче в Финляндии» [15, с. 65]. Невероятный всплеск вдохновения, связанный с Финляндией, по мнению мемуариста, объясняется тем, что именно здесь

²¹ При анализе имён собственных мы использовали классификацию А.В. Суперанской (См.: Суперанская А.В. Общая теория имени. М.: Наука, 1973. С. 174–205 [14]).

²² См.: Милиц З.Г. Владимир Соловьёв – поэт // Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л.: Сов. писатель, 1974. С. 35 [12].

²³ См.: Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. С. 130 [13].

²⁴ См.: Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. С. 104.

²⁵ См.: Величко В.Л. Владимир Соловьёв. Жизнь и творение // Книга о Владимире Соловьёве. М.: Сов. писатель, 1991. С. 65 [15].

произошла четвёртая встреча Соловьёва с Вечной Женственностью²⁶. «Помню, как мы с ним однажды ехали из Иматры лесом в Раухту, где он жил зимой 1895 года <...> Мы онемели оба как в опьянении, и я невольно воскликнул: “Видишь ли ты Бога?” Владимир Соловьёв, точно в полусне, точно перед ним в действительности проходило близкое душе видение, отвечал: “Вижу богиню, мировую душу, тоскующую о едином Боге”» [13, с. 304–305].

Среди имён собственных прилагательное *финский* употребляется трижды в трёх стихотворениях, что подтверждает интерес автора к этой теме. Однако большая часть финских имён собственных употребляется автором в названиях стихотворений, но не встречается в текстах (например, название озера *Сайма*). Таким образом, пейзажи в стихотворениях Соловьёва не привязываются к какому-либо конкретно-географическому топосу, а приобретают обобщённо-символический характер.

Что касается именованій одушевлённых предметов в поэзии Соловьёва, следует сказать, что чаще автор включает в свои тексты имена греческих богов и героев. Среди мифонимов самым частотным является *Эвридика* (3). В стихотворении «Три подвига», которое С.М. Соловьёв считал «конспектом всего написанного» Вл. Соловьёвым²⁷, мы видим скопление имён собственных: *Пигмалион, Андромеда, Алкид, Персей, Орфей, Эвридика, Аид*. В.Я. Брюсов тоже считал, что в этом стихотворении «Вл. Соловьёв точно очертил круг своей поэзии»²⁸.

Дважды в стихотворении «Друг мой! прежде как и ныне...» упоминается *Адонис*. Интересные факты, связанные с этим стихотворением, приводит С.М. Соловьёв: «<...> за воспоминание об Адонисе за богослужением Страстной седмицы и обращение к милому другу Соловьёву “здорово влетало” от Анны Федоровны Аксаковой. Он принуждён был в письме старательно оправдываться. Говорил он, что думал не о греческом Адонисе, а о сирийском Адоне, или Адонае, не имевшем никаких дел с Афродитой, имя которого то же, что еврейское имя Божие Адонай, бывшем истинным прообразом Христа» [13, с. 31].

По два раза в двух разных произведениях автор обращается к именам *Прометей* и *Афродиты*. Но действующим лицом стихотворения становится только *Афродита* (в «Слове увещательном к морским чертям»): автор, предвещая приход на землю Вечной Женственности, вспоминает рождение из пены морской мирской Афродиты. В других случаях её имя, как и имя Прометей, используется Соловьёвым в перифразе: «Посмотри: побледнел серп луны, / Побледнела звезда Афродиты»²⁹ (звезда Афродиты = Утренняя звезда = планета Венера); «Но не напрасно Прометей / Небесный дар Элладе дан»³⁰ (дар Прометей = божественные огонь = свет разума).

²⁶ Первые три мистические встречи описаны поэтом в поэме «Три свидания».

²⁷ См.: Соловьёв С.М. Ответ Г. Чулкову по поводу его статьи «Поэзия Владимира Соловьёва» // Вопросы жизни. 1905. № 8. С. 230 [18].

²⁸ См.: Брюсов В. Владимир Соловьёв. Смысл его поэзии // Брюсов В. Собрание сочинений. В 7 т. Т. VI. М.: Худож. лит., 1975. С. 221 [19].

²⁹ См.: Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. С. 96.

³⁰ Там же. С. 80.

Таким образом, имена собственные, как правило, привлекаются автором для ёмкого и красочного обозначения своих философских воззрений.

Большинство слов в поэзии Соловьёва, как отмечалось исследователями, имеет три ряда значений: прямое, метафорическое и символическое. Сочетание в его стихотворениях реалистического и символического первым отметил С.М. Лукьянов. Он сравнил стихи Соловьёва с хрустальными лампадками, которые привлекают внимание своей красотой даже тогда, когда не зажжены и не виден рисунок их стенок: «Читая стихотворения Соловьёва, мы наслаждаемся прежде всего тем, что даётся в них прямым смыслом воспроизводимых поэтом образов; если же нам удаётся проникнуть дальше, и перед нашим умственным взором загорается символический светильник, заключённый в этих “звонких кристаллах”, наслаждение наше усугубляется, делается более полным и напряжённым» [20, с. 144]. Образцами «реалистического символизма» считает стихотворения Соловьёва один из его последователей, Вяч. Иванов. Он специально уточняет, что имеет в виду не внешние приёмы словесной образительности: «Соловьёв – символист по-другому: зарисовывая виденное и пережитое, будь то мимолетный пейзаж, промелькнувший вдаль, как берег Трои, встреча с весенними белыми цветами, вставшими из могил, вдруг почуянное присутствие любимых ушедших теней, принёсшихся с западным ветром, или трепет желанного посещения таинственной Подруги, Соловьёв – реалист, ничего не выдумывающий, и вместе символист, потому что всё в природе и душе трепещет для него близко дышащею скрытою жизнью и подаёт весть о сущем, прикрывшемся покрывалами божественной символики видимого мира» [21, с. 42]. В.Ф. Саводник, указывая на общие черты в поэзии Тютчева и Соловьёва, утверждает, что эти авторы не могут удовлетвориться просто изображением явлений действительности «в их жизненной полноте и художественной законченности», а стараются «проникнуть в таинственный смысл этих явлений», «постигнуть то, что скрывается за ними и чему они служат только внешнею оболочкой, проникнуть взором в таинственную область, лежащую позади явлений и недоступную нашему непосредственному созерцанию» [22, с. 79]. З.Г. Минц также признаёт «двуплановость» поэзии Соловьёва: «Подлинный смысл каждого явления (и означающего его слова) раскрывается у Соловьёва-лирика в результате объединения по меньшей мере двух рядов значений: земного, эмпирически-реального, и “высокого”, мистически-идеального» [12, с. 28]. Современные исследователи поэзии Соловьёва также отмечают эту особенность его творчества: «Любое описываемое поэтом-философом явление материально-природного бытия несёт одновременно и эстетическую и ещё более значимую символическую нагрузку, являясь мистическим знаком мира иного в земной реальности» [23, с. 260].

Обратимся, например, к слову *ночь*, входящему в число 30 частотных в лирике Соловьёва. Поэт употребляет лексику *ночь* в стихотворении «День прошёл с суетой беспощадною...» в буквальном значении:

Днём луна, словно облачко бледное,
Чуть мелькнёт белизною своей,
А в ночи – перед ней, всепобедною,
Гаснут искры небесных огней [7, с. 94].

В стихотворении «Тесно сердце – я вижу – твоё для меня...» *ночь* является частью образа:

А покинуть тебя и забыть мне невмочь:
Мир тогда потеряет все краски,
И замолкнут навек в эту чёрную ночь
Все безумные песни и сказки [7, с. 91].

В данном случае *ночь* сопровождается эпитетом *чёрная*, который служит не столько для того, чтобы зафиксировать наивысшую степень темноты, сколько для того, чтобы выразить безысходность, конец любви, озарявшей все вокруг. *Ночь* здесь обозначает не время суток, а определённый этап человеческой душевной жизни.

Этим не исчерпываются варианты функционирования слова в лирике Соловьёва. Обратимся к фрагменту из стихотворения «В час безмолвного заката...»:

Пусть синеющим туманом
Ночь на землю наступает –
Не страшна ночная тьма нам:
Сердце день грядущий знает [7, с. 84].

Автор описывает наступление тёмного времени суток и уверяет в неизбежности рассвета. Однако, контекст стихотворения и всего творчества Соловьёва показывает, что речь идёт и о том зле, что является частью земного тёмного мира. О наступлении после ночи утра нам говорит разум, о победе добра над злом – сердце. День грядущий – это и реальное утро, и победа света и добра. Так в одном тексте реализуются прямое и символическое значения одного и того же слова.

Даже беглое знакомство с «верхушкой» частотного словаря лирики Соловьёва свидетельствует, что его поэтический мир полон противоположностей. Обратимся к материалам табл. 2.

Таблица 2. «Двоемирие» Вл. Соловьёва

Мир «человеческий»	Мир «божественный»
<i>Здесь</i> 14	<i>Там</i> 17
<i>Земля</i> 50, (<i>земной</i>) 20	<i>Небо</i> 41, (<i>небесный</i>) 7
<i>Тьма</i> 11	<i>Свет</i> 37
Временное (<i>год, век</i>) 25	<i>Вечное</i> 27
<i>Смерть</i> 14	<i>Жизнь</i> 30
<i>Ночь</i> 20	<i>День</i> 33

Среди слов, находящихся на «верхушке» частотного словаря, самым ярким является противопоставление *земли* (50; 2 – общий ранг) и *неба* (41; 4). С минимальной темой «*Земля*» тесно связана тема «*Земной*» (20; 16). В лирике Соловьёва

ёва не просто обозначены пространственные границы мира: *земля* и *небо* находятся в оппозиции (соответственно, в оппозиции находятся и все слова, отнесённые нами к первой и второй группам). Но решение этого противостояния в его стихотворениях не однозначно. Обратимся к стихотворению «11 июня 1898 г.»:

Стая туч на небосклоне
Собралася и растёт..
На земном иссохшем лоне
Всё живое влаги ждёт.

Но упорный и докучный
Ветер гонит облака.
Зной всё тот же неотлучный,
Влага жизни далека [7, с. 125].

Здесь явно выражен конфликт земного и небесного. Земля ждёт от неба благодати в виде дождя, но её надежды не оправдываются. Конфликт не находит разрешения и в концовке-сравнении:

Так душевные надежды
Гонит прочь житейский шум,
Голос злобы, крик невежды,
Вечный ветер праздных дум [7, с. 125].

Итак, первый вариант взаимодействия противоположных понятий в лирике Соловьёва – конфликт. В данном случае он приобретает драматизм вследствие своей неразрешимости.

К конфликтным мы можем отнести и те случаи, когда в стихотворении идёт речь о победе одного из миров (например, стихотворение «На палубе “Торнео”»):

Посмотри: побледнел серп луны,
Побледнела звезда Афродиты,
Новый отблеск на гребне волны..
Солнца вместе со мной подожди ты!
Посмотри, как потоками кровь
Заливает всю тёмную силу.
Старый бой разгорается вновь..
Солнце, солнце опять победило! [7, с. 96]

В тексте снова соединены нескольких рядов значений: автор описывает утро с помощью указания на некоторые объективные его признаки. Конфликт «тёмного-земного» и «светлого-небесного» предстаёт перед читателем во втором катрене. Об их остром противостоянии говорят слова *кровь*, *бой*, *победить*. Перед нами уже образ «наступление утра → бой». В данном тексте *ночь* выступает основанием сопоставления в образе «ночь → тёмная сила». Помимо переносного значения, *утро* и *ночь* получают и символическое значение – *доб-*

ро и зло. О том, что *ночь* в этом тексте является олицетворением недоброго начала, говорит эпитет *тёмный*. Е.А. Черкасова пишет, что «для В.С. Соловьёва мотив утра сопряжён с важными философскими категориями. Он мыслил “утро” не только как начало нового дня, не как то, что происходит ежедневно. <...> Мотив утра ознаменовывает начало новой жизни» [24, с. 87]. О символическом значении утра в стихотворениях Соловьёва писал и В. Брюсов: «... его поэзия останавливается на всех проявлениях жизни природы, которые можно принять как символы конечной победы светлого начала. В весне, неизменно сменяющей зиму, во дне, разгоняющем ночные тени, в лазури, вновь выглядывающей из-за туч, закрывших было её, его поэзия видит двойной смысл, иносказание» [19, с. 222]. Итак, поэтическое описание утра снова соединяется с символическим мотивом победы света и добра.

Напряжение между «земным» и «небесным», «тёмным» и «светлым» сохраняется и в стихотворении «О, как в тебе лазури чистой много...»:

О, как в тебе лазури чистой много
И чёрных, чёрных туч!
Как ясно над тобой сияет отблеск Бога,
Как злой огонь в тебе томителен и жгуч [7, с. 68].

В первом катрене стихотворения помимо прямого противопоставления (*отблеск Бога над тобой – злой огонь в тебе*) содержится и соположение, объединение в одном образе противоположных характеристик: *чистая лазурь – тёмные тучи*. Это объединение подчёркивается и вторым четверостишием:

И как в твоей душе с невидимой враждою
Две силы вечные таинственно сошлись,
И тени двух миров, нестройною толпою
Теснясь к тебе, причудливо сплелись [7, с. 68–69].

Указание на противоречивость, неоднозначность окружающего мира присутствует и в других текстах Соловьёва. Например: «Не миновать нам двойственной сей грани: / Из смеха звонкого и из глухих рыданий / Созвучие вселенной создано» [7, с. 68]. В данных примерах перед нами предстаёт второй вариант взаимодействия антонимичных в контексте творчества Соловьёва понятий: они объединяются в одном образе, не утрачивая при этом противопоставленности.

Наиболее частым в поэзии Соловьёва является третий вариант взаимодействия противоположных понятий. Обратимся к строкам из стихотворения «Земля-владычица, к тебе чело склонил я...»: «И в явном таинстве вновь вижу сочетанье / Земной души со светом неземным» [7, с. 77]. Перед нами «сочетание» изначально противоположных понятий. В данном тексте «небесное» и «земное» не просто сосуществуют, а примиряются, их конфликт находит разрешение. Часто это слияние в лирике Соловьёва выражено оксюморном. В приведённом примере – *явное таинство*. В стихотворении, посвящённом финскому озеру Сайме, поэт использует оксюморон *белая тьма*:

Где ночь безмерная зимы
 Таит магические чары,
 Чтob вдруг поднять средь белой тьмы
 Сияний вещей пламень ярый [7, с. 102].

Итак, третий вариант взаимодействия противоположных понятий в поэтическом творчестве Соловьёва – сосуществование «неслиянного и нераздельного». Именно этот вариант является принципиально важным для автора. В статье «Красота в природе» он пишет: «<...> легко вывести следующее формальное определение идеи или достойного вида бытия. Она есть полная свобода составных частей в совершенном единстве целого» [25, с. 362]. В лирике Соловьёва *небесное* остается небесным, *земное* – земным, *свет* – светом, *тьма* – тенью. Но при этом заложенные изначально противоречия в контексте его творчества не являются неразрешимыми. Поэзия Соловьёва отражает и борьбу, и единство противоположностей.

Подведём итоги: поэтический мир Соловьёва узнаваем и отчасти парадоксален. Реконструируя его, мы получили следующий результат: перед читателем пространство, полное хвойных (ель – 8, сосна – 5) лесов (12) и роз (13), скал (16), морей (30) и пустынь (12). Вокруг бело (21), чисто (13) и красиво (20). Изредка встречаются орлы (4), змеи (4) и, неожиданно, драконы (4). День (37) сменяет ночь (33), солнце (18) – луну (9) и звёзды (17). Много огня (39), но холодно (16). Порой слышатся (16) голоса (21), гром (10), но преимущественно царит тишина (37). Мир (26) земной (76) тёмный (65), злой (31), тревожный (9), тягостный (19). В тумане (15) в поисках радости (14), смеха (11) и счастья (8) тоскливо (23) бредёт (16) одинокий (52) лирический герой. Путь (21) его далёк (30). Герой как во сне (42), окутан грёзами (15) и мечтами (14). Разгадать тайну (25) героини с лучезарными глазами (22) можно лишь сердцем (52), наполненным любовью (49). А с лазурных (15) небес (48) льются лучи (29), озаряя (8) земной мир вечным (38) божественным (49) сиянием (18) и блеском (16), и жизнь (64) торжествует над смертью (47)³¹.

Список литературы

1. Жирмунский В.М. Теория литературы. Поэтика. Стилистика. Л.: Наука, 1977. 408 с.
2. Баевский В.С. Лингвистические, математические, семиотические и компьютерные модели в истории и теории литературы. М.: Языки славянской культуры, 2001. 332 с.
3. Баевский В.С., Романова И.В., Самойлова Т.А. Русская лирика XIX–XX веков в диахронии и синхронии // Математическая морфология. Электронный математический и медико-биологический журнал. Т.5. Вып. 1. 2003 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.smolensk.ru/user/sgma/mmorph/N-9-html/baevskii/baevsky.htm>.
4. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М.: Азбуковник, 1999. 944 с.
5. Частотный словарь русского языка / под ред. Л.И. Засориной. М.: Русский язык, 1977. 934 с.
6. Грубецкой Е. Личность В.С. Соловьёва // О Владимире Соловьёве. Томск: Водолей, 1997. С. 44–70.

³¹ Реконструируя поэтический мир, мы считали частотность однокоренных лексем.

7. Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы / вступ. ст., сост. и примеч. З.Г. Минц. Л.: Сов. писатель, 1974. 350 с.
8. Даам Х. Свет естественного разума в мышлении Соловьёва // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 133–144.
9. Вышеславцев Б.П. Значение сердца в религии [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://odinblago.ru/path/1/5/>
10. Власов В.Г. Белый цвет // Власов В.Г. Новый энциклопедический словарь изобразительного искусства. В 10 т. Т. II Б-В. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 217–218.
11. Лукьянов С.М. Владимир Соловьёв в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн. 1. М.: Книга, 1990. 442 с.
12. Минц З.Г. Владимир Соловьёв – поэт // Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л.: Сов. писатель, 1974. С. 5–56.
13. Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. 431 с.
14. Суперанская А.В. Общая теория имени. М.: Наука, 1973. С. 174–205.
15. Величко В.Л. Владимир Соловьёв. Жизнь и творения // Книга о Владимире Соловьёве. М.: Сов. писатель, 1991. С. 12–77.
16. Мочульский К.В. Владимир Соловьёв. Жизнь и учение // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьёв. Достоевский. М.: Республика. С. 63–218.
17. Айхенвальд Ю.И. Владимир Соловьёв (Его стихотворения) // Айхенвальд Ю.И. Силуэты русских писателей. Т. III. Новейшая литература. Берлин: Слово, 1923. С. 104–106.
18. Соловьёв С.М. Ответ Г. Чулкову по поводу его статьи «Поэзия Владимира Соловьёва» // Вопросы жизни. 1905. № 8. С. 230–237.
19. Брюсов В. Владимир Соловьёв. Смысл его поэзии // Брюсов В. Собрание сочинений. В 7 т. Т. VI. М.: Худож. лит., 1975. С. 218–230.
20. Лукьянов С.М. Поэзия Вл. Соловьёва // Вестник Европы. 1901. № 5. С. 128–161.
21. Иванов Вяч. О значении Владимира Соловьёва в судьбах нашего религиозного сознания // О Владимире Соловьёве. Томск: Водолей, 1997. С. 32–43.
22. Саводник В.Ф. Поэзия Вл. Соловьёва // Поэзия как жанр русской философии / сост. И.Н. Сиземская. М.: ИФРАН, 2007. С. 77–89.
23. Адвейчик Л.Л. Символика водной стихии в поэзии В.С. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2008. Вып. 3(18). С. 260–268.
24. Черкасова Е.А. Мистеральный сюжет в стихотворении В.С. Соловьёва «В тумане утреннем неверными шагами...» // Соловьёвские исследования. 2012. Вып. 3 (35). С. 81–92.
25. Соловьёв В.С. Красота в природе // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 351–389.

References

1. Zhirmunskiy, V.M. *Teoriya literatury. Poetika. Stilistika* [Theory of Literature. Poetics. Stylistics], Leningrad: Nauka, 1977. 408 p.
2. Baevskiy, V.S. *Lingvisticheskie, matematicheskie, semioticheskie i komp'yuternye modeli v istorii i teorii literatury* [Linguistic, mathematical, semiotic and computer models in the history and theory of literature], Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2001, 332 p.
3. Baevskiy, V.S., Romanova, I.V., Samoylova, T.A. Russkaya lirika XIX–XX vekov v diakhronii i sinkhronii [Russian lyrics in synchrony and diachrony], in *Matematicheskaya morfologiya. Elektronnyy matematicheskii i medico-biologicheskii zhurnal* [Mathematical morphology. Mathematics and Medical-biology Magazine], 2003, vol. 5, no. 1. Available at: <http://www.smolensk.ru/user/sgma/mmorph/N-9-html/baevskii/baevsky.htm>.
4. Ozhegov, S.I., Shvedova, N.Yu. *Tolkovyy slovar' russkogo yazyka* [Dictionary of Russian language], Moscow: Azbukovnik, 1999, 944 p.

5. *Chastotnyy slovar' russkogo yazyka* [Frequency dictionary of Russian language], Moscow: Russkiy yazyk, 1977, 934 p.
6. Trubetskoy, E. Lichnost' Vladimira Solov'eva [Personality of Vladimir Solovyov], in *O Vladimire Solov'eva* [About Vladimir Solovyov], Tomsk: Vodoley, 1997, pp. 44–70.
7. Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya i shutochnye p'esy* [Poems and humorous plays], Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1974, 305 p.
8. Daam, X. *Voprosy filosofii*, 1992, no. 8, pp. 133–144.
9. Vysheslavtsev, B.P. *Znachenie serdtsa v religii* [Significance in the religion of the heart]. Available at: <http://odinblago.ru/path/1/5/>
10. Vlasov, V.G. Belyy tsvet [Color white], in Vlasov, V.G. *Novyy entsiklopedicheskiy slovar' izobrazitel'nogo iskusstva v 10 t., t. II B-V* [New Encyclopedic Dictionary of Art, in 10 vol., vol. II B-V], Saint-Petersburg: Azbuka-klassika, 2004, pp. 217–218.
11. Luk'yanov, S.M. *Vladimir Solov'ev v ego molodye gody. Materialy k biografii* [Vladimir Solovyov in his younger years. Materials to the bibliography], Moscow: Kniga, 1990, 442 p.
12. Mints, Z.G. Vladimir Solov'ev – poet [Vladimir Solovyov – poet], in Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya i shutochnye p'esy* [Poems and humorous plays], Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1974, pp. 5–56.
13. Solov'ev, S.M. *Vladimir Solov'ev. Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya* [Vladimir Solovyov. Life and the creative evolution], Moscow: Respublika, 1997, 431 p.
14. Superanskaya, A.V. *Obshchaya teoriya imeni* [General theory of the name], Moscow: Nauka, 1973, pp. 174–205.
15. Velichko, V.L. Vladimir Solov'ev. Zhizn' i tvoreniya [Vladimir Solovyov. Life and Works], in *Kniga o Vladimire Solov'eva* [Book about Vladimir Solovyov], Moscow: Sovetskiy pisatel', 1991, pp. 12–77.
16. Mochul'skiy, K.V. Vladimir Solov'ev. Zhizn' i uchenie [Vladimir Solovyov. Life and doctrine], in Mochul'skiy, K.V. *Gogol', Solov'ev, Dostoevskiy* [Gogol, Solovyov, Dostoevsky], Moscow: Respublika, pp. 63–218.
17. Aykhenval'd, Yu.I. Vladimir Solov'ev (Ego stikhotvoreniya) [Vladimir Solovyov (His poetry)], in Aykhenval'd, Yu.I. *Siluety russkikh pisateley. T. III. Noveyshaya literatura* [Silhouettes of Russian Writers, vol. III Newest literature], Berlin: Slovo, 1923, pp. 104–106.
18. Solov'ev, S.M. *Voprosy zhizni*, 1905, no. 8, pp. 230–237.
19. Bryusov, V. Vladimir Solov'ev. Smysl ego poezii [Vladimir Solovyov. The meaning of his poetry], in Bryusov, V. *Sobranie sochineniy v 7 t., t. VI* [Works in 7 vol., vol. VI], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1975, pp. 218–230.
20. Luk'yanov, S.M. *Vestnik Evropy*, 1901, no. 5, pp. 128–161.
21. Ivanov, V.I. O znachenii Vladimira Solov'eva v sud'bakh nashego religioznogo soznaniya [The significance of Solovyov in the fate of our religious consciousness], in *O Vladimire Solov'eva* [About Vladimir Solovyov], Tomsk: Vodoley, 1997, pp. 32–43.
22. Savodnik, V.F. Poeziya Vladimira Solov'eva [Poetry of Vladimir Solovyov], in *Poeziya kak zhanr russkoy filosofii* [Poetry as a genre of Russian philosophy], Moscow: IFRAN, 2007, pp. 77–89.
23. Adveychik, L.L. *Solov'evskie issledovaniya*, 2008, issue 3(18), pp. 260–268.
24. Cherkasova, E.A. *Solov'evskie issledovaniya*, 2012, issue 3(35), pp. 81–92.
25. Solov'ev, V.S. Krasota v prirode [Beauty in nature], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1990, pp. 351–389.

УДК 11:062(47)
ББК 87.1:74.484(2 Рос)

**НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ЦЕНТР
В КОНТЕКСТЕ НАУЧНОЙ КОММУНИКАЦИИ
(к 15-летию Соловьёвского семинара)**

А.А. КАРАНДАШЕВА
Ивановский государственный энергетический университет
ул. Рабфаковская, д. 34, г. Иваново, 153003, Российская Федерация
E-mail: karandasheva_ann@mail.ru

Представлен социально-философский анализ специфики деятельности научно-образовательного центра как формы научной коммуникации. Исследование основывается на анализе деятельности Российского научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва (Соловьёвского семинара) в г. Иваново и Межрегионального научно-образовательного центра по изучению и сохранению творческого наследия В.В. Розанова и П.А. Флоренского в г. Кострома. Выявляются общее и особенное в деятельности научной школы и научно-образовательного центра. Дана характеристика специфики научно-образовательного центра, находящая выражение в единстве научно-исследовательской, образовательной и воспитательной составляющих его работы.

Ключевые слова: научно-образовательный центр, Соловьёвский семинар, научная школа, социальная коммуникация, формы научной коммуникации, современное научное сообщество.

**SCIENTIFIC AND EDUCATIONAL CENTER IN THE CONTEXT
OF SCIENTIFIC COMMUNICATION
(on 15th Anniversary of the Solovyov Seminar)**

A.A. KARANDASHEVA
Ivanovo State Power University,
34, Rabfakovskaya Street, 153025 Ivanovo, Russia
E-mail: karandasheva_ann@mail.ru

The article presents analysis of the work of the scientific and educational center (SEC) as a form of the scientific communications from the perspective of social philosophy. The research is based on the analysis of the work of Russian Scientific and Educational V.S. Solovyov's Heritage Research Center (Solovyov Seminar) in the city of Ivanovo and Transregional Scientific Center of the Research and the Creative Heritage Conservation of V.V. Rozanov and A.P. Florenskiy in the city of Kostroma. The article explores general and particular features of the work of the school of thought and the scientific and educational center. The author also characterizes the specificity of SEC which is based on the unity of the educational, research and educative functions.

Key words: scientific and educational center, Solovyov Seminar, school of thought, social communication, forms of scientific communication, modern scientific community.

В.С. Соловьёв в трактате «Оправдание добра. Нравственная философия»¹ отметил фундаментальное значение общения. «Единое лицо, – пишет он, – есть только средоточие бесконечного множества взаимоотношений с другим и другими» [1, с. 322]. Действительно, оценка результатов научной работы отдельно взятого автора, успешная деятельность исследовательских и образовательных организаций разных форматов зависят от множества внешних и внутренних коммуникативных процессов, формирующихся под воздействием различных факторов: правовых норм, оговаривающих процедуры получения необходимого для полноценного участия в научной практике статуса; индивидуальных особенностей отдельного человека; характеристики региона; традиций, ценностей, идеалов научной этики и многих других. На значение научной коммуникации указывают современные авторы. «Научное знание в той или иной его форме обязательно присутствует в социальной, общественной жизни учёного», – пишет Л.А. Маркова [2, с. 49].

Весьма важным, на наш взгляд, является исследование проблем оптимизации научной коммуникации, целенаправленного, структурированного обмена знаниями и эмоциями между субъектами научной деятельности. Этот вопрос мы рассматриваем в контексте деятельности *научно-образовательного центра* (НОЦ) как относительно новой организационной формы исследовательской работы в высших учебных заведениях.

Научно-образовательные центры существуют как в России², так и за её пределами, однако уровень теоретического осмысления деятельности этих объединений остается недостаточным. На роль философии в этом процессе указывает современный исследователь Л.П. Киященко: «Философия была и есть не что иное, как методическое усилие науки, направленное на самопрояснение. В философии наука осознает для себя собственные принципы, способы действия и ценностные ориентации» [3, с. 51].

Вполне назревшими в таком контексте представляются задачи исследования сущностных характеристик, возможностей и специфических особенностей научно-образовательного центра, отличающих его от других объединений, создаваемых с целью оптимизации научной коммуникации.

В связи с этим важно определить понятие «научно-образовательный центр», ввести его в общий контекст исследования научной коммуникации и сопоставить с такими, на первый взгляд сходными организационными формами, как научная школа или научный семинар. Специфика нашего подхода к анализу этой проблемы состоит в том, что мы предполагаем рассмотреть ее не только с позиций философии науки, но и в контексте социальной философии, исследующей коммуникационные практики субъектов научной деятельности. На значение такого подхода указывает И.Т. Касавин, подчеркивающий актуальность исследования проблем научной коммуникации³.

¹ См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. 656 с. [1].

² «Пик» формирования научно-образовательных центров в университетах России приходится на 90-е годы XX века.

³ В статье «Проблема как форма знания» И.Т. Касавин пишет, что современные «дисциплинарные когнитологические исследования втягивают в центр дискуссий такие понятия, как дискурс...» [4, с. 5].

Актуальность этого подхода отмечает также и другой современный автор – А.В. Соколов, который пишет, что «ретроспективно оценивая достижения XX века в области изучения социальной коммуникации, можно констатировать, что коммуникационная проблематика стала составной частью фундаментальных общественных наук – социологии, психологии, социальной психологии, культурологии, социальной философии, а также освоена различными прикладными учениями от документалистики и журналистики до теории рекламы и паблик рилейшенз, хотя целостная теория социальной коммуникации не сформировалась» [5, с. 13].

Одним из важнейших достижений философской науки XX в. было осознание того, что сообщество исследователей и специалистов в какой бы то ни было дисциплинарной области нельзя считать монолитным и неделимым образованием. Так, Л.П. Киященко, занимаясь проблемами научной коммуникации, замечает, что «этос современного познания предстает в разнообразии его организационных форм» [3, с. 47]. Этот же автор в другой своей работе справедливо отмечает: «В наши дни переосмысление, с одной стороны, самой наукой и, с другой – обществом статуса научного познания проходит на фоне бурно протекающих процессов внутринаучной перестройки. Появляются иные формы отношений между академической наукой, научно-исследовательской деятельностью и обществом» [6, с. 6]. Всё это делает чрезвычайно актуальными исследования, связанные с изучением отдельных форм организации научной деятельности и ее коммуникативного пространства.

Историографическая база, необходимая для изучения научно-образовательного центра, достаточно широка. Только за последнее десятилетие было опубликовано значительное количество работ, посвященных исследованию организационных форм современной науки⁴.

Исследовательница из Ульяновска Н.Г. Баранец в своей книге «Метаморфозы этоса российского философского сообщества: в XIX – начале XX века» указывает, что с первых своих шагов в обществе философия была связана с развитием образования. «Исторически первой формой трансляции философского знания, по-видимому, следует считать философскую школу. *Философская школа* – это сообщество неформально взаимодействующих философов, сплоченных вокруг лидера, разделяющих его основные концептуальные идеи» [7, с. 24]. Наряду с философской школой, как раннюю форму профессионального объединения, Н.Г. Баранец отмечает «*философский союз*» [7, с. 27]. К формам организации учёных-философов могут быть отнесены такие объединения, как философский кружок, коммуникативная группа, философская кафедра, философский семинар, философское общество.

Научная школа является, пожалуй, наиболее известной, устойчивой и распространённой формой неформального научного объединения. Как в гуманитарных, так и в технических областях большинство научных школ возникает вокруг яркого лидера, выдающегося учёного, хорошего педагога, способного

⁴ См., например, работы Л.П. Киященко, Е.З. Мирской, Н.Г. Баранец, М.Г. Ярошевский.

сплотить «учеников». Так, К.А. Ланге в своей статье «"Классические" и современные научные школы и научно-исследовательские объединения» обращает внимание читателя на то, что «история возникновения и развития научных школ в XIX в. свидетельствует, что их формирование обуславливалось в первую очередь наличием ученого-экспериментатора, обладающего выдающимися педагогическими способностями» [8, с. 267]. Н.Г. Баранец в книге «Российское философское сообщество и трансляция философского знания на рубеже XIX – XX веков» также отмечает в качестве первого «признака» философской школы «наличие лидера – известного авторитетного философа с качествами харизматической личности, генератора идей и учителя, имеющего оригинальную философскую концепцию» [9, с. 28].

Как отмечает Н.Г. Баранец, «общим для всех философских школ структурно является наличие «учителя» – «учеников», «последователей» и внешних оппонентов. Благодаря критике последних, выявляется характерное для школы концептуальное единство в понятийно-методологическом аппарате, способности представления идей, что заимствуется учениками не только и не столько потому, что «учитель» предписывает им именно так организовывать свое интеллектуализирование, сколько в неформальном «личном знании», возникающем в прочтении смысла, скрытого в действиях учителя» [10, с. 10]. Одной из тенденций развития научной школы, в большей или меньшей степени в зависимости от исторического периода, является тенденция обособления от внешнего мира. Процесс коммуникации проходит в рамках сообщества «своих», попасть в которое можно лишь разделяя взгляды членов сообщества. Войти туда на правах равного, «учителя», трудно, вероятнее всего, принять даже близкого по статусу коллегу на первых порах возможно лишь как «ученика». При этом, работая в подавляющем большинстве случаев на основе некоего научного учреждения (начиная с университетов средневековья), философская школа транслирует собственное мировоззрение, что нередко делает процесс обучения несколько односторонним.

В предложенной Н.Г. Баранец классификации философских школ выделяются следующие: *образовательная* (основной целью которой является трансляция знания, «обучение основам философской деятельности и исследования»); *исследовательская* (в которой состоят ученики разных поколений, разрабатывающие оригинальную концептуальную программу лидера или её модификацию); *школа-направление* (отождествляемая с множеством философов, не принадлежащих к одному направлению, но развивающих сходными методами общую философскую идею)⁵.

Рассмотрение указанных признаков и функций показывает, что научно-образовательный центр существенно отличается от научной школы и является более крупной и многоцелевой организацией. Определение научно-образовательного центра (НОЦ) предложено А.Р. Хохловым. По мнению автора, «НОЦ – это

⁵ См.: Баранец Н.Г. *Метаморфозы этоса российского философского сообщества в XIX – начале XX века*. В 2 ч. Ч. 1. Ульяновск: УлГУ, 2007. 252 с.

структура, направленная на современное образование»[11]. Научная и учебная составляющие в идеале уравнивают друг друга. Научно-образовательный центр всегда создаётся на базе вуза и его кафедр, что делает объединение в какой-то степени несколько более формализованным, чем традиционная научная школа, упрочивает его структуру, однако вход в эту структуру открыт для преподавателей других вузов, студентов и самых разнообразных представителей научного сообщества, что позволяет говорить о её гибкости.

Создание научной школы всегда является следствием инициативы специалистов, которые чувствуют необходимость объединения, тогда как научно-образовательные центры сегодня нередко формируются по распоряжению администрации учебного заведения. Подобная практика некоторым образом дискредитирует само понятие НОЦ. Сформированные искусственно структуры часто нежизнеспособны, несмотря на чётко прописанный устав, иерархию и назначение ответственного лица за новое направление деятельности.

Рождение активно действующей организации, как и в случае с научной школой, требует грамотного руководства и инициативы учёного. Роль лидера, специалиста, способного сплотить вокруг себя квалифицированных исследователей, огромна и в случае с научно-образовательным центром. Однако в рамках НОЦ лидер-основатель не претендует на роль учителя. Исследовательская составляющая работы требует привлечения специалистов по тематике, изучение которой ведётся в научной организации, и отношения к ним именно как к профессионалам, независимо от того, насколько их методологический и концептуальный подход к проблеме отличается от взглядов руководителя центра. В рамках научно-образовательного центра не следует ставить «гостям», прибывшим «из глубинки», ограничений, которые бы лишали специалиста его статуса. Необходимы доброжелательное отношение, тёплая атмосфера, предоставление возможности вести равноправную дискуссию со всеми участниками. Организация является максимально открытой, и единственным ограничением к участию в её исследовательских мероприятиях может послужить низкий уровень знаний, однако для решения этой проблемы предназначена образовательная составляющая.

Реальная ситуация зачастую характеризуется тем, что научной и исследовательской частям работы центров уделяется больше внимания, нежели подготовке молодёжи. В этой связи, однако, хотелось бы акцентировать внимание на том, что к результатам обучения в высших учебных заведениях и участия в работе научно-образовательного центра, как верно определил А.О. Карпов, «следует отнести развитие личности, формирующее исследовательский ум, способность проблематизировать идеи и порождать новые, системное и критическое мышление, когнитивное многообразие *psyche*, понимание и социальное взаимодействие» [12 с. 93]. Таким образом, «в студенческой среде исследование ... становится воспитанием, которое и определяет высокое качество образования» [12 с. 94].

Научная школа, работая с молодым поколением, в первую очередь готовит будущих философов и учёных, которые продолжат дело руководителя, развивая его теоретические взгляды. Образовательная деятельность в рамках НОЦ проводится на иной основе. Рассмотрим этот процесс на примере работы

Российского научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва («Соловьёвского семинара»)⁶.

Лишь немногие из студентов Ивановского государственного энергетического университета (вуза, на базе которого действует «Соловьёвский семинар») в будущем свяжут свою жизнь с наукой и философией. При этом все студенты кроме базовых представлений о том, что имеют в виду учёные, говоря о любви к мудрости, получают возможность присоединиться к работе реальной научной организации. Каждому студенту в меру сил даётся возможность принять участие в деятельности семинара в ходе студенческих конференций, подготовок творческих мероприятий (спектаклей, вечеров и др.), видео-презентаций и фильмов о работе центра, книжных выставок.

В этой связи весьма уместным было бы проследить за изменением содержания молодёжных проектов Соловьёвского семинара во времени. Так, большой успех имело начинание по созданию силами студентов ИГЭУ театральных постановок на темы, связанные с биографией В.С. Соловьёва, театрализованных вечеров романса. Сегодня реализация данного проекта завершена, участники первых спектаклей давно стали выпускниками, наблюдать результаты их творческой деятельности можно в видеозаписях. Однако работа не останавливается. Новым, непростым, но ярким и перспективным направлением работы с молодёжью стали выездные заседания Соловьёвского семинара. Осенью 2012 года лучшие студенты, имеющие высокие результаты в учебной и научной работе, приняли участие вместе с руководителем семинара М.В. Максимовым в выездном заседании Соловьёвского семинара, состоявшегося в Костром-

⁶ Деятельности Соловьёвского семинара посвящены публикации его руководителя проф. М.В. Максимова: Максимов М.В., Щедрина Т.Г. Соловьёвские чтения: поиск новых методологических ориентиров // Вопросы философии. 2003. № 10. С. 170–174 [13]; Максимов М.В. О предварительных итогах и перспективах научного семинара «Философское наследие Вл. Соловьёва и современный мир» // Соловьёвские исследования. Информационный выпуск. 2004. № 2. С. 3–10; Максимов М.В. О предварительных итогах и перспективах Соловьёвского семинара // Вестник РГНФ. 2004. № 4. С. 146–152; Максимов М.В. Пять лет Соловьёвскому семинару // Соловьёвские исследования. 2004. Вып. 8. С. 13–21; Максимов М.В. От семинара к научному центру: проблемы и перспективы // Соловьёвские исследования. Информационный выпуск. 2006. № 3. С. 3–8; Максимов М.В. Десять лет Соловьёвскому семинару: опыт, проблемы, перспективы // Соловьёвские исследования. 2008. Вып. 20. С. 7–21 [14]; Максимов М.В. Соловьёвский семинар: опыт интеграции профессиональной и школьной философии // Философия – наука – образование. 2009. Вып. 2. Иваново, 2009. С. 84–90 [15]; Максимов М.В. Соловьёвский семинар как пространство межкультурного и межрелигиозного диалога // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 1(25). С. 143–152 [16]; Максимов М.В. Соловьёвский семинар и современное российское соловьевоведение // Философия В.С. Соловьёва в межкультурной коммуникации: к 110-летию со дня смерти В.С. Соловьёва и 20-летию праведной кончины протоиерея Александра Меня / отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2010. С. 6–11; Максимов М.В. Наследие Вл. Соловьёва и культурная миссия современного университетского образования // Философия В.С. Соловьёва в межкультурной коммуникации: к 110-летию со дня смерти В.С. Соловьёва и 20-летию праведной кончины протоиерея Александра Меня / отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2010. С. 111–114.

ском государственном университете им. Н.А. Некрасова и Литературно-краеведческом музее Константина Бальмонта в г. Шуе.

Сердцевину деятельности научной школы составляет некая конкретная теория. В отличие от научной школы, тематика научных исследований в рамках НОЦ очень разнообразна. Существует немало научно-образовательных центров, стержнем деятельности которых служит изучение некой выдающейся личности и её творчества (в этом отношении весьма показательны Межрегиональный научный центр по изучению и сохранению творческого наследия В.В. Розанова и П.А. Флоренского (г. Кострома)⁷ и Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва (г. Иваново). В рамках научно-образовательного центра разрабатывается круг междисциплинарных проблем. Так, Соловьёвский семинар объединяет научно-исследовательскую деятельность философов, историков философии, филологов, культурологов, историков.

Выявленные сущностные, специфические черты деятельности научно-образовательного центра позволяют заключить, что НОЦ – это открытая, гибкая по своей структуре, постоянно развивающаяся организация, целью которой являются междисциплинарные научные исследования и интеграция их результатов в образовательный процесс.

Таким образом, научно-образовательные центры можно по праву считать новой и перспективной формой организации научной, образовательной и воспитательной деятельности в современном университете.

Список литературы

1. Соловьёв В.С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации; Алгоритм, 2012. 656 с.
2. Маркова Л.А. Перспектива науки: смысл как альтернатива истине // Эпистемология и философия науки. 2009. № 4. С. 48–56.
3. Киященко Л.П. Этнос постнеклассической науки (к постановке проблемы) // Философия науки: Этнос науки на рубеже веков / отв. ред. Л.П. Киященко. М.: ИФ РАН, 2005. Вып. 11. С. 29–53.
4. Касавин И.Т. Проблема как форма знания // Эпистемология и философия науки. 2009. № 4. С. 5–13.
5. Соколов А.В. Общая теория социальной коммуникации. СПб.: Изд-во Михайлова В.А., 2002. 461 с.
6. Киященко Л.П. Наука в эпоху перемен (тема этоса) // Философия науки: Этнос науки на рубеже веков / отв. ред. Л.П. Киященко. М.: ИФ РАН, 2005. Вып. 11. С. 5–10.
7. Баранец Н.Г. Метаморфозы этоса российского философского сообщества в XIX – начале XX века. В 2 ч. Ч. 1. Ульяновск: УлГУ, 2007. 252 с.
8. Ланге К.А. «Классические» и современные научные школы и научно-исследовательские объединения // Школы в науке. М.: Наука, 1977. С. 265–275.

⁷ О деятельности центра см.: Едошина И.Н. «Вязание чулка» отечественной культуры (о деятельности научного центра в Костроме и журнале «Энтелехия») // Соловьёвские исследования. 2006. Вып. 2(26). С. 142–150 [17]; Максимов М.В. Владимир Соловьёв и культурные гнезда России // Соловьёвские исследования. 2006. Вып. 2(26). С. 141–142 [18].

9. Баранец Н.Г. Российское философское сообщество и трансляция философского знания на рубеже XIX–XX веков. Ульяновск: Изд-во «УлГПУ», 2007. 154 с.
10. Баранец Н.Г. Философское сообщество: структура и закономерности становления (Россия рубежа XIX–XX веков). Ульяновск: УлГУ, 2003. 300 с.
11. Хохлов А.Р. НОЦ: наука или образование [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.innovbusiness.ru/content/document_r_A396AF22-54A0-4257-9CE9-9E65F5F9BC9.html [22.01.2013]
12. Карпов А.О. Коммодификация образования в ракурсе его целей, антологии и логики культурного движения // Вопросы философии. 2012. № 10. С. 85–96.
13. Максимов М.В., Щедрина Т.Г. Соловьёвские чтения: поиск новых методологических ориентиров // Вопросы философии. 2003. № 10. С. 170–174
14. Максимов М.В. Десять лет Соловьёвскому семинару: опыт, проблемы, перспективы // Соловьёвские исследования. 2008. Вып. 20. С. 7–21.
15. Максимов М.В. Соловьёвский семинар: опыт интеграции профессиональной и школьной философии // Философия – наука – образование. 2009. Вып. 2. С. 84–90.
16. Максимов М.В. Соловьёвский семинар как пространство межкультурного и межрелигиозного диалога // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 1(25). С. 143–152.
17. Едошина И.Н. «Вязание чулка» отечественной культуры (о деятельности научного центра в Костроме и журнале «Энтелехия») // Соловьёвские исследования. 2006. Вып. 2(26). С. 142–150.
18. Максимов М.В. Владимир Соловьёв и культурные гнезда России // Соловьёвские исследования. 2006. Вып. 2(26). С. 141–142.

References

1. Solov'ev, V.S. *Opravdanie dobra* [Justification of Good], Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, Algoritm, 2012, 656 p.
2. Markova, L.A. Perspektiva nauki: smysl kak al'ternativa istine [The Perspective of science: sense as an alternative to truth], in *Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2009, no. 4, pp. 48–56.
3. Kiyashchenko, L.P. Etos postneklassicheskoy nauki (k postanovke problemy) [The Ethos of the Classical Science (in order to state of the problem)], in *Filosofiya nauki: Etos nauki na rubezhe vekov* [The Philosophy of Science: Scientifical Ethoos at the turn of the century], Moscow: IF RAN, 2005, issue 11, pp. 29–53.
4. Kasavin, I.T. Problema kak forma znaniya [Problem as a form of Knowledge], in *Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2009, no. 4, pp. 5–13.
5. Sokolov, A.V. *Obshchaya teoriya sotsial'noy kommunikatsii* [The Theory of Social Communication in General], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Mikhaylova V.A., 2002, 461 p.
6. Kiyashchenko, L.P. Nauka v epokhu peremen (tema etosa) [Science at the Time of Changes (the Theme of Ethoos)] in *Filosofiya nauki: Etos nauki na rubezhe vekov* [The Philosophy of Science: Scientifical Ethoos at the turn of the century], Moscow: IF RAN, 2005, issue 11, pp. 5–10.
7. Baranets, N.G. Metamorfozy etosa rossiyskogo filosofskogo soobshchestva v XIX – nachale XX veka, v 2 ch., ch. 1 [The Metamorphosis of the Ethoos of Russian Philosophy Community in the XIX-th – at the Beginning of the XX-th Century, in 2 vol., vol. 1], Ul'yanovsk: UIGU, 2007, 252 p.
8. Lange, K.A. «Klassicheskie» i sovremennye nauchnye shkoly i nauchno-issledovatel'skie ob"edineniya [«Classical» and Modern Scientific Schools and Research Communities], in *Shkoly v nauke* [Schools in Science], Moscow: Nauka, 1977, pp. 265–275.
9. Baranets, N.G. *Rossiyskoe filosofskoe soobshchestvo i translyatsiya filosofskogo znaniya na rubezhe XIX–XX vekov* [The Russian Philosophy Community and the Transmission of the Philosophical Knowledge at the turn of the century], Ul'yanovsk: UIGPU, 2007, 154 p.
10. Baranets, N.G. *Filosofskoe soobshchestvo: struktura i zakonomernosti stanovleniya (Rossiya rubezha XIX–XX vekov)* [Philosophy Community: the Structure and the Laws of Formation (in Russia XIX–XX Century)], Ul'yanovsk: UIGPU, 2003, 300 p.

11. Khokhlov, A.R. *NOTs: nauka ili obrazovanie* [S.E.C.: Science or Education]. Available at: http://www.innovbusiness.ru/content/document_r_A396AF22-54A0-4257-9CE9-9E65F5F9BC9.html [22.01.2013]

12. Karpov, A.O. Kommodifikatsiya obrazovaniya v rakurse ego tseley, antologii i logiki kul'turnogo dvizheniya [Komodification of Education from the Point of its Aims, Ontology and the Logic of the Cultural Division], in *Voprosy filosofii*, 2012, no. 10, pp. 85–96.

13. Maksimov, M.V., Shchedrina, T.G. Solov'evskie chteniya: poisk novykh metodologicheskikh orientirov [Solovyov Readings: in the search of the new Methodological guidelines], in *Voprosy filosofii*, 2003, no. 10, pp. 170–174.

14. Maksimov, M.V. Desyat' let Solov'evskomu seminaru: opyt, problemy, perspektivy [The 10-years Anniversary of Solovyov Seminar: Experience, Problems and Prospect], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2008, issue 20, pp. 7–21.

15. Maksimov, M.V. Solov'evskiy seminar: opyt integratsii professional'noy i shkol'noy filosofii [Solovyov Seminar: the experience of the integration of professional and school philosophy], in *Filosofiya – nauka – obrazovanie*, 2009, issue 2, pp. 84–90.

16. Maksimov, M.V. Solov'evskiy seminar kak prostranstvo mezhkul'turnogo i mezhreligioznogo dialoga [Solovyov Seminar as a space for multicultural and transregional dialogue], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2010, issue 1(25), pp. 143–152.

17. Edoshina, I.N. «Vyazanie chulka» otechestvennoy kul'tury (o deyatelnosti nauchnogo tsentra v Kostrome i zhurnale «Entelehiya») [«Knitting of the stocking» of home culture (about the work of the Scientific Centre in the city of Kostroma and the journal «Entelechy»)], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2006, issue 2(26), pp. 142–150.

18. Maksimov, M.V. Vladimir Solov'ev i kul'turnye gnezda Rossii [Vladimir Solovyev and the Russian Cultural Nests], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2006, issue 2(26), pp. 141–142.

МОНОГРАФИЯ В ЖУРНАЛЕ

УДК 27-726.3+82-1

ББК 86.372

МАРК СМИРНОВ

ПОСЛЕДНИЙ СОЛОВЬЕВ**Жизнь и творчество поэта и священника Сергея Соловьёва.
(1885–1942)¹****СЕРГЕЙ СОЛОВЬЕВ****ИЗБРАННЫЕ СТИХОТВОРЕНИЯ**

Данная публикация подготовлена по сохранившимся в семье С.М. Соловьёва рукописным копиям стихов, сделанным дочерью поэта Н.С. Соловьёвой. При этом в целях наиболее точного воспроизведения оригинального текста были учтены различные варианты списков. Используются также автографы С.М. Соловьёва, полученные из других частных собраний. Часть публикуемых стихотворений, а также поэма «Чужбина» вышли в свет в сборнике, изданном под эгидой Государственного историко-литературного и природного музея-заповедника А.А. Блока: Соловьёв С. Стихотворения: 1917–1928. М., 1999.

Даты написания стихов, поставленные в угловые скобки, носят предположительный характер и определены составителем сборника.

Посвящается А. А. Б<локу>

Истертый в прах, подавлен миром,
Измучен пошлостью людской,
Склонился я перед кумиром
Своей презренной головой.
Но голос твой раздался ясно,
Меня воззвал из темноты,
И я увидел, что ужасно
Незнание чистой красоты.
Я понял твой размах могучий
И дух мой с ним соединил,
И с ним теперь лечу над тучей,
Исполнен новых свежих сил.

13 июня 1899 г., Дедово

¹ Продолжение. Начало см. «Соловьёвские исследования». 2013. Вып. 1(37). С. 83–122; Вып. 2(38). С. 43–93; Вып. 3(39). С. 6–47.

Солнце прорвало тяжелую тучу
Ярким лучом.
Свет проливается в душу могучим
Теплым ключом.

Все умолкает пред силою вечною
Чистой волны.
Только летают вокруг бесконечные
Бледные сны.

1900 г.

НОВЫЙ ВЗГЛЯД НА НАЗНАЧЕНИЕ СРЕДНЕЙ ШКОЛЫ

Для того стоит гимназия,
Чтобы к жизни приучать.
Что за дикая фантазия
Цицерона изучать!

Знать Гомера, Фукидида,
И не знать, что стоит рожь!
О, ужасная обида!
Где позор такой найдешь?

И всеобщее решенье:
Классицизм из школ изгнать.
Средней школы наученье
К нуждам жизни приучать.

Знать науки кулинарные,
Знать изжарить фунт котлет,
Где поближе есть пожарные,
Где хороший есть буфет.

Ведь возможно приключение,
Что кухарка вдруг уйдет!
Тут Гомера изучение
Пользы нам не принесет.

Ежели пожар случится
(Лампу опрокинешь вдруг),
Тут Софокл не пригодится,
А пожарный – добрый друг.

Вот что умным признается!
Браво! Изгнан классицизм.
И изгнать нам остается
В молодежи атеизм.

Чтоб они слугами верными
Были Богу и властям,
Не зачитывались скверными
Повестями по ночам.

Тридцать шесть часов в неделю
Пусть за книгами сидят.
До ложения в постели
Все зубрят, зубрят, зубрят.

И для поддержанья веры
Так решили приказать:
Вместо чтения Гомера
Три часа маршировать.

1901 г.

О, не верь во власть земного тленья!
Это все пройдет, как душный сон.
Лишь лови нетленные мгновенья,
В них огонь бессмертья отражен.

И за этот краткий миг прозренья
Ты забудешь все, чем дорожил,
Воспаришь над злом земного тленья,
Оглушен гармонией светил.

И зажгутся в мыслях ярким светом
Пред тобой священные слова.
И на сердце, пламенем согретом,
Отразится сила божества.

Март 1901 г.

Разливается трепетный пламень...
Я – твой жрец, молодая заря.
Пусть забытый и брошенный камень
Будет местом святым алтаря.

Вот звезда за звездою угасла...
Ты на камень священный возлей
Пред богиней священное масло,
Благовонный, янтарный елей.
Лучезарная дочь небосклона!
Как невеста чиста и бела,
Ты плывешь, <вос>принявши на лоно
Бога-солнце – Царя-жениха.

Июнь 1903 г., Болдино

17 АВГУСТА 1903 ГОДА

1

Грех бессилен. Смерть мертва.
Светит пламя божества.
Вечный знак соединенья –
Золотые блещут звенья,
Два священные кольца,
Два небесные венца.
В круге действия земного
Неподвижная основа
Откровением легла:
Вечность светоч свой зажгла,
И звезда Иммануила
Двум избранным засветила –
Все замкнулось золотой
Неуклонною чертой –
И, склоняясь с амвона
Новой матери на лоно,
Словно лебедь, обвила
Взмахом белого крыла.
Голубь в куполе зареял,
Дух Святой чуть слышно веял,
И тогда к моей груди

Что-то нежное прильнуло
И с улыбкою шепнуло:
«Все прекрасно впереди».

Август, Трубицино

Ликуй, Исая, ликуй!
Ликуй, пророк Иммануила!
Се дева в таинство вступила:
Пророка, церковь, именуи.
Неизглаголаннх свершений
Полна веков грядущих мгла,
И цепь огнистых откровений
Перед очами залегла.
И разверзаются могилы,
Бредут толпами мертвецы,
На них звезда Иммануила
Свивает новые венцы.

Ликуй, пророк Иммануила!
Твой вопль исполнен: оживи!
Настанет час, узрится сила
Еще не явленной любви.

Август, Трубицино

Золотой качался колос,
Гасли облака...
Небо гасло. Струнный голос
Звал издалека.
И раздавленной лежала
Древняя змея:
Тело билось и дрожало,
Блекла чешуя.
Золотой качался колос,
Ночь была близка...
Замирая, струнный голос
Звал издалека.

Август 1903 г.

С полками тьмы сражались три бойца,
Отдавши все единому желанью,
Два первые до смертного конца
Держали стяг слабеющею дланью.

Кругом врагов несметных грозный рев,
А помощи не видно ниоткуда...
И пали два бойца, не одолев
Враждебных сил и не дождавшись чуда.

И подхватив затрепетавший стяг,
Один боец над грудями упавших
Недвижно стал. Кругом бесился враг,
И дол гремел от криков ликовавших.

А он все ждал неведомых чудес,
Стоял один перед несметной ратью.
Над ним пустой, безмолвный свод небес,
У ног его – погибшие собратья.

1903 г.

МАДРИГАЛ

Сиянье глаз твоих звездой горит,
О нимфа нежная! Не о тебе ли
Напевы я слагал в моем апреле?
Явилась ты, и лира говорит.

Гомер, Софокл и легкий Феокрит,
Ионии кифара и свирели
Авзонии тебя согласно пели,
Цветок весны, соперница Харит.

И рифмами хочу я, как венками
Нарциссов, гиацинтов, лилий, роз,
Тебя венчать, царица первых грез

О Греции, завещанной веками.
В тебе слились все краски и черты
Античной совершенной красоты.

<1909 г.>²

СУМЕРКИ В МОСКВЕ

Небо смотрит ненастно и хмуро.
Замелькали на улице шубки.
Элегантная дама от Мюра³
Провезла дорогие покупки.

Гимназистик с общипанным ранцем
Тут плетется походкой ленивой.
Был оставлен на час иностранцем:
«У, француз уж мне этот паршивый».

Гимназистки стройны, как березки.
Глазки смотрят серьезно, невинно.
Одинаково просты прически,
Выступают спокойно и чинно.

Вот профессор летит бородатый,
Как торжественно сложены губы!
Весь закутался, поднял мохнатый
Воротник у енотовой шубы.

Вот священник в огромнейшей шапке,
Толстой ризе и шелковой рясе.
Он корзинку проносит в охапке
И мечтает о щах и о квасе.

На вокзал кто-то едет с поклажей...
Знаменитый ученый и циник,
На своем дорогом экипаже
Толстый доктор проехал из клиник.

² Даты написания стихов, поставленные в угловые скобки, носят предположительный характер и определены составителем сборника.

³ «Мюр и Мерилиз» – первый в России универсальный магазин (ныне ЦУМ). Построен в 1909 г.

Все мелькают извозчики, козлы,
Закричала испуганно галка,
Простучал по дороге обмерзлой
Быстрый грохот колес катафалка.

<ок. 1910 г>

Посвящается Б. Бугаеву

Дымка прозрачного пара,
Вымыты белые чашки,
Дремлет вблизи самовара
Мальчик в матросской рубашке.

Мальчик сидит нетревожен
С кроткою девочкой рядом.
Хлеб по корзинам разложен,
Ваза стоит с виноградом.

Дети устали немножко:
Верно, езда закачала.
Ночь в небольшое окошко
Вдруг постучала.

Кто там стоит на пороге?
Думать об этом не надо.
Вам показалось с дороги.
Тихо сияет лампада.

Там зашептались тени
В темном углу, точно в сказке.
Руку сестре на колени
Брат положил в тихой ласке.

Тихо сияли иконы
В розовом свете лампадки.
Что вы так смотрите сонно?
Верно, пора вам в кровати.

Дети спокойно сидели,
Нежно прижавшись друг к другу.
Тихо и сонно глядели,
Слушали зимнюю вьюгу.

2

Мы шли в последней темноте,
Далекий путь белел в тумане,
Уже на огненной черте
Свивались траурные ткани.

Не знали мы, что ждет нас там,
Какие сбудутся надежды,
Какие новым божествам
Готовы новые одежды.

Иль суждено нам изнемочь,
Не перейдя заветной грани?
Редела мгла, светлела ночь,
Свивались пурпурные ткани.

Другу Борису Бугаеву

Твой сон сбывается. Слышнее и слышней
Зловещий шум толпы, волнующейся глухо.
Я знаю, ты готов. Пора. Уж свист камней,
Толпою брошенных, стал явственней для слуха.

Пребудем до конца покорны небесам,
Их воля вышняя на нас отяготела.
Нас люди умертвят – и бросят жадным псам
Камнями острыми израненное тело.

Теперь обнимемся. Окончен трудный путь.
Не просим чуда мы. К чему просить о чуде?
Молитву сотворив, подставим смело грудь
Отточенных камней на нас летящей груди.

Декабрь 1917 г., Дедово

ГОЛОС МУЗЫ

Верь и люби, куда судьба ни кинет
Твоей души бессильную ладью.
Покуда кровь на сердце не остынет,
Друг, не забудь: я верю и люблю.

Неси ж как дар страданий рабских бремя.
Зачем ты жил – то скажет миг конца.
Не все ль равно дотоль, что покрывает темя:
Кираса или кровь тернового венца?

Ветер ли травы ночные колышет
Мягкой волной,
Чуткое сердце очнулось и слышит
Голос родной.

Ясная ль зорька сойдет под осины,
В взорах моих
Ярким огнем заплескают рубины
Уст дорогих.

Спящее – льдом и лазурью – осветит
Неба шатер.
Взор мой усталый сиянием встретит
Ласковый взор.

ДОЧЕРИ⁴

Возникнет ли в года твоей весны
Перед тобой забытый образ мой?
И не отравит ли златые сны,
Как странный призрак, темный и чужой?
Иль вспомнишь ты те Дедовские дни
Вдвоем со мной, в березовой тени?

И что тебе расскажут про меня,
Как исказят любимые черты?
Но твой огонь – от моего огня,
И клевету уразумеешь ты,
И вспомнишь все, и смех исчезнет с уст,
И мир покажется уныл и пуст.
И вспомнишь ты, как, ноги чуть влача,

⁴ Посвящено Н.С. Соловьевой

Я приходил тебя обнять пред сном,
И детской комнаты твоей свеча
Меня звала приветным огоньком,
Когда я шел в пустых, сырых полях
С дорожным чемоданчиком в руках.

И что-то ранит сердце глубоко,
И как откроешь книг моих листы,
И в них найдешь беспечно и легко
Отвергнутые близкими мечты,
Ты вдруг поймешь весь жар моей любви,
Которой отклик и в твоей крови.

И, милая, отверженный мой Бог –
Твоим он Богом станет, и никто
Так не хитер, не ловок, чтобы мог
В твоей душе навек изгладить то,
Что я любил в глазах твоих читать,
Когда молилась ты, собираясь спать.

<25> августа 1918 г., Дедово

ВЕЧЕР НА СТАНЦИИ

Свежий, светлый, влажный вечер
После трех дождливых дней.
Что за кроткая отрада
В ласке розовых теней!

Умирает краткий август!
Вот, шипя и дребезжа,
Поезд пролетел... деревья
Отдыхают от дождя.

Снится августовский вечер
(Это было так давно!)
Я к усадьбе подъезжаю,
Всюду пусто и темно.

Ждет меня семейный праздник,
Длинный стол, вечерний чай,
Дети, девушки с глазами,
Как зеленый месяц май.

Смех, и mademoiselle, и Fraulein,
И крокет, и городки,
И березовая роща
У извилистой реки.

Ввечеру отцов и дядей
Об искусстве жаркий спор...
Я – один... на красном небе
Чуть мерцает семафор.

17 августа 1918 г.

РОНДО

Пускай чернеют склоны гор. Пускай
Разрушится зимы дворец хрустальный
И о любви напомнит нежный май,
Но из тюрьмы, морозной и зеркальной,
На твой призыв <...> не выйдет Кай,
Ты помнишь ли отчизны <...> край,
Черемуху под кисеей венчальной,
Ты помнишь ли годов минувших рай,
Мой друг печальный?
Уж близок он, весенний праздник май,
И скоро разольется звон пасхальный,
И из страны полуденной и дальней
Домчатся крики журавлиных стай...
Довольно. О былом не вспоминай,
Мой друг печальный.

17 марта 1919 г., Большой Карай

РАССВЕТ

1

Ты предстал мне в вешней ризе,
Вея лаской древних дней,
Вечно дремлющий Элизий
Неоплаканых теней.

Зачарованные души,
Призрак, реющий едва!
Выше, выше, глуше, глуше
Бесконечная трава.

Прах и тлен! Но отчего я
Позабыл удары зла,
Лишь коснулась эта хвоя
Запыленного чела?

Ах! и твой невозвратимый
Образ, путь мой осень,
Из страны, где херувимы,
Достигает до меня.

Видишь ли, как полон силы,
Не зажмуривши глаза,
Я прошел, где все сносила
Беспощадная гроза?

Ах! одной твоей могилы
Не найти в родном краю.
Ангел ясный! ангел милый!
Не забудь меня в раю.

Июнь 1921 г.

2

К тебе, народ многострадальный,
И к вам, цветы моих долин,
Порой весны, порой Пасхальной
Вернулся я, как блудный сын.

И голубеющие воды,
И благостные облака...
Душа Земли, душа Природы
Глядит из каждого листка.

И слышу шелест их: «Изменник!
Ко мне, Всематери, вернись!
В моих объятиях, мой пленник,
С Землей и Небом примиришь».

Я все смирю, все уврачую,
О темных призраках забудь!»

И я, упав, опять целую
Природы дышащую грудь.

Нет, эта ласка не обманет...
А там, за шепчущей листвой,
Мой старый храм пришельца манит
Смирненной синею главой.

Под ласкою проснувшегося ветра
Как в этот год щедры
Твои, о мать-страдалица Деметра,
Нетленные дары!

Твои колосья встали мне по уши.
Среди безбрежных нив,
Подземные, загубленные души,
Не ваш ли то призыв?

О чем поет мне этот полдень синий?
О том ли, что опять
В глухой Аид, к любимой Прозерпине,
Найдет дорогу мать?

В венце из ржи, венце золотоплодном,
Явись, о мать любви.
Дай хлеб, дай жизнь усталым и голодным
И год благослови.

Июль 1921 г.

**АНДРЕЮ БЕЛОМУ
(1905-1921)**

Далек тот день, тот день весенний,
Когда природы древней мощь
Нас привела для вдохновений
Во мглу священных этих роц.

Все глухо и пустынно было,
Волшебных чар исполнен сад,
И между листьями скользила
Улыбка дремлющих дриад.

Посев грядущий был посеян
В те дни у прибрежных ив...
Но дерзок и самонадеян
Был этот первый наш порыв.

О, да! Она была прекрасной,
Намеченная нами цель,
Но сколько сил ушло напрасно
На этот бред, на этот хмель!

Какими маревами крови
Нам угрожал железный Вий,
Когда, забыв о вечном слове,
Мы ринулись в игру стихий.

Блажен, кто трезвен был, кто не пил
Отравной чаши бытия:
Тот в урну не собирает пепел,
Как собирали ты и я.

Но там, за пеплом почернелым,
За пеплом жизни прожитой,
Уже сияет светом белым
Росток лилеи молодой.

Бессильны власть вражды всемирной
И змий, гнездящийся в крови,
Пред мысли молнией сапфирной,
Пред алым пламенем Любви.

И не напрасно ропщут воды
И вопросительно глядят
Глаза цветов на злой природы
Неумолкающий разлад.

Уступит косная стихия,
И над зеркалом тихих вод
Разоблаченная София
Красою девственной блеснет.

ОКТАБРЬ

Над костенеющей землей
Весь день не молкнет ветра вой
В безлюдии нагих лесов,
Как вой далекий стаи псов.
Ярится близкая зима.
Ветшает плоть, но для ума
Яснеет тайный мир духов...
Последний лист упал с дубов,
Мертвеет нежный цвет полей.
Так юность отошла... О ней
Уже последняя печаль
Замерзла, и в глухую сталь
Закован окрыленный дух.
И скоро, скоро белый пух
Засеребрится издали...
Скелет хладеющей земли
Оденет вечная кора,
И в саване из серебра
Замолкнет все. И в той тиши
Со dna немеющей души
Софии лучезарный лик
Всплывет и, проблистав на миг,
Надолго скроется. И вот,
Средь замерзающих болот,
Среди оледенелых мхов
Сребрится путь в страну духов.
Близка всего земного смерть,
И серая немая твердь
Простерлась призраком стальным
Над миром, тающим как дым.
Но стоит в душу заглянуть,
В нее найти забытый путь,
Чтоб в мгле лазурной уловить
Жемчужно-розовую нить.

<20-е гг.>

ВЕСНА НА ЧУЖБИНЕ

Нет, я не знал, что даже на чужбине
Меня, весна, обрадует твой взор.
Но ты пришла: Хопер бушует синий,
Растаял снег на черных склонах гор.

И льется в душу влажный звездный трепет.
Раскрыты окна, и работать лень,
Когда детей звенящий смех и лепет
У кузницы не молкнет целый день.

Повеселел кузнец чернобородый,
И медленен его степенный шаг,
Когда он сам обходит огороды,
Крутым обрывом свисшие в овраг.

Руками, закопченными от дыма,
Цыгарку вертит он, а из окна
Смеется мне головка херувима,
Воздушным золотом опушена.

И на заре поет под бергамотом
Укрытый тенью розовых ветвей,
Быть может, по пути к родным болотам
Случайно залетевший соловей.

<С. В. Гиацинтовой>⁵

То не крещенские морозы,
А нежно-теплая метель...
Не те же ль зацветают розы,
Но непорочней и святей?

Моей весны испепеленной,
Твоей невинности не жаль,
Когда ты манишь в озаренный
Лазурно-голубой февраль.

⁵ В своей книге «С памятью наедине» С.В. Гиацинтова упоминает данное стихотворение в числе адресованных ей.

Как сладко, все простив друг другу,
Без злого пламени в крови,
Глухою ночью слушать вьюгу,
Всё ту же сказку о любви.

О нет, не к тем сгоревшим негам,
Но ласку грустную пролей,
Дохнувши розами над снегом
Моих последних февралей.

<16/19 января 1922 г.>

ЧУЖБИНА

I

Закованная неподвижным сном,
Белеет степь. Морозна и светла
Пустая даль. В пространстве ледяном
На двадцать верст всего одна ветла.
Громадное, угрюмое село,
На нескольких разбитое холмах,
Означилось, как только рассвело.
Но далеко... И снова замело.
Опять метель, болезненно звеня,
Шумит в степях. Краснеющим пятном
Лежит полуистлевший труп коня.
То здесь, то там на поле ледяном
Мелькнули мне: зияющий живот,
Оскаленная челюсть, кости ног...
Вперед, вперед! немеют руки... Вот
В лицо пахнул соломенный дымок.
Как сиротливо на небе пустом
Давно заржавленный темнеет крест.
Холодный вихрь струится под пальтом,
И ледяная крупа глаза мне ест.
У незнакомых голубых ворот
Я вышел из саней. Я знаю: здесь,
Быть может, не один прожить мне год.
Но только б чаю: ведь застыл я весь.

II

Вытаскивая ноги из сугроба,
Ввалился в избу я. Чего ж еще?

Натоplen жарко домик хлебороба,
Уютно в нем, тепло и хорошо.
Иконка Пантелеймона с Афона
Вся золотом сияет в уголке,
И ласков, прост хозяин благосклонный
В мукою запыленном пиджаке.
Он целый день на мельнице, в амбаре...
Черничкам и монахам здесь почет,
Порядком, установленным исстари,
Здесь жизнь полукелейная течет.
Хозяин мой, навек тебе спасибо:
Ты кроток был, благочестив и прост.
Подсолнухи, мука, пшено и рыба
Не иссякали весь Филиппов пост.
Блестел в столовой медный умывальник,
Шести детей звенел нестройный хор,
А в озаренной солнцем белой спальне
Висел рисунком вышитый ковер,
Заказанный в уездном городишке.
Проснешься ночью: все объято сном,
Хозяйка ставит пироги и пышки,
Ноябрьский день чуть брезжит за окном.
Но виделось при <этом> всем уюте
Крушение жизни старой. Дочки три,
Взросшие в губернском институте,
Не очень обожали псалтири.
Вздыхала мать: «Уж больно, больно бойки!
Шышнадцать лет, а нас переборщат:
До станции катаются на тройке,
Подсолнухи с солдатами луцат,
Целуются с заезжим комиссаром...»
Отец молчал, и кроткий карий взор
Глядел грустней. Над всем укладом старым
Уже висел последний приговор.
Еще шумела мельница на скате,
Сребристую развеивая пыль,
Но жизнь все делалась замысловатей,
И странная осуществлялась быль.

III

Тот год был весь из вьюги и метели.
Квартиру я снимал у кузнеца.
Под шубою, на стынущей постели
Я песни ветра слушал без конца.
Я прочь летел, баюкаемый снами.

Казалось, дом уносится, как челн,
Под ветра стон, скрипевшего ставнями,
В пустой простор расшвиравших волн.
Рыдала ночь, как мать над мертвым сыном,
И завывала жалобно, как пес.
И в те часы я полным властелином
Являлся в мире произвольных грез.
Я не хотел рассвета, но сквозь щели
Струился свет на белизну стены...
Как будто нехотя и еле-еле...
Рождался день. Хозяйка на блины
Меня зовет в соседние хоромы
И жирный предлагает варенец,
И целый ворох золотой соломы
Бросает в печь. А сумрачный кузнец
Уже идет под горку к дальней кузне.
Пора начать унылый ряд забот.
Иду на службу, как угрюмый узник,
А вьюга валит с ног и все поет.
Споткнувшись о порог обледенелый,
На почту захожу. Письма, газет
Я жадно жду. На мой вопрос несмелый
От барышни опять я слышу: «Нет».
Но хорошо в почтовом отделенье:
Здесь время замерло, остановясь,
И празднует свое восстановление
С далеким миром прерванная связь.

IV

Я в дом ходил, большой, сырой и темный,
Что надо всею площадью царил.
Его хозяин, хитрый, скопидомный,
Церковный староста когда-то был
И член Союза русского народа.
Уроки там давал ребятам я.
В подвале сохранялось много меда,
Но слишком велика была семья,
И дети все болезненны, разуты...
Сначала в этом доме я робел,
Но после полюбил их. Ни уюта,
Ни теплоты. Казалось, что разъял
Семью подпольный червь. Закон природы
Был оскорблен неведомым грехом.
Из девяти детей совсем уроды
Казались два. Один, с кривым лицом,

Ребенок скудоумный, худосочный,
Не смысливший в ученье ни аза,
Был как святой. Смотрели непорочно
Над острым носом серые глаза.
Любил псалтирь; ему уйти в обитель
Написано, казалось, на роду,
Но на земле он был случайный житель
И умер на пятнадцатом году.
Прощай навеки, милый мой Сережа,
Ты всеми справедливо был любим
И призван от земли любовью Божьей.
Зато другой здоровым и тупым
Казался зверем. Был и глух, и нем он,
Мычал, как бык, и лез уже на баб.
А старший брат – лукавый рыжий демон!
Лгунишка, фавн, но головой не слаб
И к алгебре особенно способен.
Отец их был пьянчужка записной,
Но во хмелю забавен и не злобен.
Но больше всех была любима мной
Их мать: щедушная, всегда больная,
Покорная и кроткая жена.
Она была, сама того не зная,
Не для мужицкой доли рождена.
Худая жизнь ей выпала на долю:
Золовки злые, свекор-скопидом,
И ханжества, и лицемерья вволю,
И роды каждый год. Но мужнин дом
Она вела рукою крепкой. Дети
Все преданы ей были до конца.
Уверена в своем авторитете,
Она в руках держала и отца.
Должно быть, очень недурна собою
Она была когда-то: карий взгляд
Сиял умом; в борьбе с своей судьбою
Она нетронутым хранила клад
Приветливости, ласкового тона...
А дочка Оля вечно мыла пол
И в кухне выросла, как Сандрильона.
Уже ей год шестнадцатый пошел.
Она была и прачкою, и няней,
Но ум ее был заострен и жив,
Движенья быстры, как у дикой лани,
А глазки черные, как чернослив.
Она постигла быстро все науки,

И Леонардо был ей идеал.
За алгеброю с ней не знал я скуки
И, сколько мог, в ней душу развивал.
Бывало вечереет. Вьюга воет,
И хрипло на часах пробило шесть.
Я весь устал, в висках сверлит и ноет,
Но странная кругом отрада есть.
И этот дом угрюмый и печальный
Мне с каждым днем становится родней,
И луч мелькает интеллектуальный
Над сумраком однообразных дней.
Да, странная семья. Но мне дороже
Она была, чем этот мирный быт,
Где каждый день несет одно и то же
И тайный яд под ласковостью скрыт.
О, этот мир ханжи и лицемера!
Ты на Руси неистребим, живуч!
В борьбе с тобой в сердцах скудеет вера
И омрачается духовный луч.
Окончив день работы подъяремной,
Как пленник, я ходил на край села.
Уж на снега ложился вечер темный,
И даль стеной окутывала мгла.
Я видел неожиданно с обрыва
Заречный лес и храм в седой дали,
И как-то становилось сиротливо
Средь этой неприязненной земли.
Да, двадцать верст – и там земля свободы,
Я вижу край, где б действовал и цвел...
И дух мой бился крыльями о своды,
Как в клетке бьется скованный орел.
И падал вновь, поверженный и слабый...
Пора домой. С темнеющей реки
С бельем салазки в гору тащит баба –
И кое-где мерцают огоньки.

V

Журчали ручейки по склонам гор,
Уж на исходе был Великий пост...
Набух и льдами затрещал Хопер
И два села соединил, как мост,
Заливши все прибрежные леса.
И села обратились в острова,
И в опрокинутые небеса
Гляделось солнце. Ветром дерева

Клонились, стоя по пояс в воде,
Как трав морских гигантские стебли,
И можно было только на ладье
Пристать к селу, сверкавшему вдали.
Прозрачен стал и тепел лунный мрак.
Любил всю ночь я слушать напролет
Журчанье вод и дальний лай собак.
А на обрыве стройный бергамот
Готов зацвести под песни соловья.
Дохнуло чем-то прежним, молодым:
Любил с утра бежать на берег я,
Карабкаться по берегам крутым
И слушать, слушать дикий ветра вой,
Следя полет воздушных облаков.
Я полюбил весь быт береговой,
И ветхие лачуги рыбаков,
И лодки, неводы на берегу,
И черных раков мокрые клешни.
Казалось, там я позабыть могу
Бессмысленно загубленные дни:
Село и площадь, дымный Исполком
И сплетен сельских неумолчный рой...
Как я искал берез в лесу глухом,
С их тонко-серебристою корой!
Но далеко смеялся юный лес,
Мне было до него не достягнуть!
Пространство вод, как зеркало небес,
Под сень его мне преграждало путь,
А без лесов мне мир казался черств...
Но, наконец, урвав свободный день,
Я за село ушел на много верст,
И леса, леса шепчущая тень
Меня в свои объятья приняла
С такою лаской, будто в первый раз.
Вдали от черноземного села
Среди степей раскинутый оаз
Жужжал, и пел, и цвел. Я был один,
И мир слепил меня сверканьем вод
И зеленью круглящихся вершин.
Я видел, как под тенью у реки,
Доступный только поцелуям пчел,
Раскрывши голубые лепестки,
Воздушный ирис одиноко цвел.
Он цвел один средь пламенного дня –
Прекрасный гость саратовских степей.

Он цвел один, для одного меня,
И сорван был в цвету рукой моей.

VI

Но беспросветен мрак второй зимы.
Казалось, в склепе я живу, как труп.
И замкнут, заперт наглухо замок тюрьмы.
Валились тараканы в кислый суп,
И ползали мокрицы по стенам,
И вечный был угар в жилье сыром:
Оно, казалось, недоступно снам,
Что оживляли прошлогодний дом.
Хозяин был больной. У всех ребят
Чесотка вечная, в головках вши,
Все тело в язвах с головы до пят...
И нет кругом сочувственной души.
И глубже, глубже падаешь на дно.
Мелькали, словно свора диких псов,
Солдаты сквозь затекшее окно...
И сколько унижительных часов
Ты видел, красный, дымный Исполком!
В медвежьей шапке, бешеным волком
По снегу рыскал красный командир
И гнал хлыстом бессильных стариков...
Через село немало шло полков,
И каждый вечер – безобразный пир
И самогон у мельника в дому.
Но был один всего ужасней ад:
Театр набит битком. Сквозь полутьму
И дым махорки фитили чадят,
И каторжники бритые сидят
У рампы освещенной вкруг стола.
От крови человеческой вечно пьян,
С глазами похотливого козла,
Орет матрос перед толпой крестьян:
«Кто видел колесницу Илии?
Все врут попы, чтобы сосать народ,
Чтоб в бедности вы прежней жили и
Помещики вернули царский гнет.
Довольно петь акафисты по кельям –
Сознательным народ рабочий стал.
Пусть поп поет – а то его пристрелим –
Пусть он поет Интернационал!»
У рампы, тусклой лампой озаренной,
Средь крашенных девиц и палачей

Поет «Вставай, проклятьем заклеименный...»
Седой старик, и слезы из очей
Готовы хлынуть. Ни за что на свете
Он не хотел идти, и пулю в лоб
Скорей бы принял, но жена и дети...
И вот поет средь каторжников поп.
А в лампе керосин чадит последний,
И копоть покрывает лица всех.
Иди, старик, готовиться к обедне:
Господь простит бессилья жалкий грех.

VI

Под солнцем сох уездный городок,
И вечный ветер дул на площади,
Взвивая пыль, валя прохожих с ног.
Пустели улицы, а впереди
Весенний, юный лес день ото дня
Все становился гуще, зеленей,
В свою прохладу дикую маня!
И убегала вдаль дорога к ней,
В томленье призывающей меня
В унылые и милые места.
И накануне Троицына дня,
Покинув гром бетонного моста,
Я на телеге тряской, с мужиком
За город выехал. Горела грудь
Предчувствием любви. Давно знаком
Был этот весь сорокаверстный путь,
И на заре крылатых мельниц ряд,
И холод от реки, текущей меж
Лесистых гор. Уж догорал закат,
Весенний вечер влажен был и свеж,
И здесь и там трещали соловьи.
Уже густой окутывал туман
Потухшие и шумные струи.
И воздух был черемухою пьян.
Остановили лошадь. Я ломал
Ее благоуханные сучки.
Боялся опоздать и изнывал
От нежности, тревоги и тоски.
Я быстро шел вдоль спящего села,
В твоём окне не виделось огня:
Уставши за день, верно не ждала
Ты в этот час далекого меня.
Я робко стукнул в темное окно

И стал, от ожидания чуть дыша...
Как похудела ты за месяц, но
Как дивно, нестерпимо хороша!
Как мальчик, в шапке стриженных волос,
Вся легкая, скользнула на порог...
И ни один не задала вопрос,
Но пламень уст твоих меня прожег,
Прожег насквозь, испепелив в груди
Трепещущее сердце. Оттого ль,
Что ужас безысходный впереди
Уж нависал, неведомо отколь,
Вскипел любви ликующий прилив,
Как первая весенняя гроза...
И до утра, о всем, о всем забыв,
Я пил твой вздох, смотря в твои глаза.
И отчего, когда я был моложе,
Не знал таких восторгов и тоски,
Как в эту ночь, на тесном жестком ложе,
Склонив тебя на жалких две доски!

VIII

Прошло два дня. На жестких тех досках
Лежала ты без памяти, в бреду,
С огнем в руках, с ломотою в висках.
И грезилось тебе, что ты в аду.
Тянулся ряд невыносимых дней:
По площади вихрь пыли и песка
Крутился, и час от часу сильнеей
Тебя терзала смертная тоска.
Я ночью шел на слабый огонек
Твоей лачужки, сердцу говоря:
«Ужели я тебя не уберег,
И догорит любви моей заря?
Чуть с мраком борется последний луч...
О, неужель огонь моей любви
Был для тебя, цветок мой, слишком жгуч
И ядом разлился в твоей крови?
И неужель любовь разит, как смерть?»
Был душен и безлунен мрак ночной,
В багровых тучах огненная твердь,
Горели избы. И в твой бред больной
Врывался жуткого набата гул,
И крики раздавались по селу.
О, если бы я навсегда уснул
У ног твоих горящих, на полу.

IX

Охапку сена на воз положив,
Я на него тебя свалил, как вещь.
Повез тебя в больницу – сам чуть жив.
Кругом весь мир казался мне зловец
И грозен разбежавшийся простор
Лесов и сел, блеснувших предо мной
С обрыва желтого прибрежных гор.
Но скоро нежный полумрак лесной
Твое чело больное освежил...
Ужасно вспомнить несколько недель,
Которые я без тебя прожил,
Валясь как труп на праздную постель.
Ты возвращалась к жизни день за днем,
Тебя целил больничных стен покой,
Но грустен был твой взор, и что-то в нем
Чужое появилось. Будто прочь
Куда-то уплыла твоя душа,
И я ничем тебе не мог помочь –
Чужой тебе, тобой одной дыша.
Ты в эти дни читала много книг
И грезила о дальних островах,
О жизни в Лондоне... И я привык
К ребяческому лепету, но ах!
Как мучился я мыслью, что вернет
Тебе опять мучительная явь
Все тот же ряд мучений и забот.
Я чрез Хопер перебирался вплавь
И водяные рвал тебе цветы
У мельничной запруды, где глядел
На пеной окропленные мосты,
Под домом мельника раскинув кров,
Прекрасный тополь, а вдали гудел
Немолчный шум прилежных жерновов.
И мельник, белый от муки, как лунь,
Приветствовал меня издалика...
В лесу прохладном царствовал июнь,
И летние белели облака
Над тем селом, где был сокрыт мой клад.
О, не забудь, как грязный и босой
Я принести к ногам твоим был рад
Шиповник дикий, смоченный росой,
Издалика красневший на пути...
И, вспомнив все, всего меня прости.

Март 1922 г., Москва

ПЕРИКЛ

Да, я паду в борьбе бесплодной.
Решила темная судьба
Преобразить народ свободный
В лакедемонского раба.

Слепая ненависть народа
Одна досталась мне в ответ
За то, что Разум и Свобода
Здесь праздновали свой расцвет.

Исхода нет. Пустеют села,
В Афинах голод и чума.
Грядет господство произвола
На место права и ума.

Что день, народ наш суеверней,
Мне слышатся со всех сторон
Угрозы: толпы грязной черни
Мутит неистовый Клеон.

Уж правят воробьи орлами,
Афины рухнут без меня,
И Азия потушит пламя
От Прометеева огня.

Но Рока темного угрозы
Я забываю без следа,
Вступив в твой дом, где пахнут розы,
Как в юные мои года.

Как сладко видеть, что все те же
Черты, любимые давно,
И что уста остались свежи,
Как вечно рдяное вино.

Что та же царственная сила
В твоём уме, в твоей красе,
Что ты одна не изменила,
Когда мне изменили все.
О, вспоминай меня с печалью,
Когда сойду я в царство тьмы,

Сражен в бою спартанской сталью
Иль язвой черною чумы.

И не забудь, что если правил
Перикл афинскою толпой,
Он все забыл, он все оставил,
Чтоб чашу разделить с тобой.

19 октября 1922 г.

Теперь, когда я до конца измерил
Тебя, как сеть, опутавшую ложь,
Как хочешь ты, чтоб я тебе поверил,
Когда ты все прошедшее клянешь?

Пусть мало брашн осталось в нашем пире,
Но лишь вдвоем мы знали иногда
Единственное мыслимое в мире
Блаженство душ, слиянных навсегда.

Себя в другом мы более не встретим,
Ты не прижмешь ликующую грудь
К родной груди. К воспоминаньям этим,
О милая, побережнее будь.

Ты лжешь себе, ты лжешь себе упорно,
Бессмысленной гордынею губя
Весь цвет души! Но я готов покорно
Тебе внимать и разуметь тебя.

Ведь каждая стрела, которой целишь
Ты в грудь мою, пронзит, вернувшись вспять,
Твое же сердце, и самой себе лишь
Ты хочешь раны старые терзать.

Истлеет страсти пыл, но вечно свежей
Цветет любовь небесная. Молчи:
В твоих глазах всегда я вижу те же
Знакомые лазурные лучи.

Ноябрь 1922 г.

ДУША

Исполнясь смелости мятежной,
Пьяна, как снеговая ночь,
Покорна силе центробежной,
Упорно ты стремилась прочь.

Мой дух парил высоко, ты же,
Дитя, покинутое им,
Металась, падая все ниже,
Как опаленный херувим.

И я, следя полет твой бурный,
Вотще искал волшебных слов...
Искал знакомый взгляд лазурный,
Сиявший мне из мглы годов.

Как будто порван круг волшебный,
Тот круг любви, смыкавший нас,
И силой, искони враждебной,
Ты вся прониклась и зажглась.

Когда ж, себя уразумев,
Ты вдруг воспрянешь ото сна,
И озарится вся, до дна,
Моя душа, моя Психея,
Твоя глухая глубина!

20 ноября 1922 г.

ПРИЗРАКИ ИТАЛИИ

Сергею Васильевичу Шервинскому

I. ПОМПЕЯ

Цветет февраль у скал прибрежных.
Везувий нем, в парах – морская даль,
В фате цветов, и розовых, и снежных,
Дорогу осенил миндаль.
Здесь мертвый край. Нас окружили тени,
Подземных рек ласкающая глушь.

Насыщен влажный день весенний
Дыханием каких-то темных душ.
Они нас ждут – пророческие Кумы,
И черный грот, подземный и глухой.
И ты в Харона челн угрюмый
Ступила легкою ногой.
Мы в городе гробов бродили оба,
И, мраморный обзревая прах,
Я ждал: восстанут мертвые из гроба...
А в мутно-голубых парах,
Как побежденный зверь, лежал Везувий.
Потух огонь в его груди,
И голубь с ветвью масличною в клюве,
Казалось, реял впереди.
Как пира ждал пустеющий триклиний,
Как звал богов осиротелый храм!
Алтарь неведомо какой богини
Все помнил древний фимиам.
Быть может, здесь предвосхищенье
Той вести, победившей мир,
И этот водоем служил водой крещения,
И в том триклинии любви свершался пир.
Родник иссяк, и водоем заржавел,
Но помнит, может быть, травой поросший пол,
Как здесь прошел апостол Павел
И грянул огненный его глагол.

II. ФЛОРЕНЦИЯ

1

Казалось, что мне въяве снится
Былых годов невероятный бред,
Когда я во дворце Уффици
Увидел твой единственный портрет⁶.
Над влагою родного моря,
Как лилия, ты поднялась
С тоской и негою во взоре
Как бы от слез припухших глаз.
Ко мне навстречу по зыбям зеленым
Скользила раковина-челн,
И ты неслась младенцем изумленным,
Вся в свисте ветра, в пене волн.

⁶ Речь идет о картине «Рождение Венеры» С. Боттичелли (1445–1510), написанной ок. 1483–1485 гг. (Флоренция, галерея Уффици).

Не радость, нет, в твоём глубоком взгляде,
А страстная и нежная тоска.
Кудрей златых змеящиеся пряди
Сжимает гибкая рука.
Какая скорбь тобой владеет?
Зачем в слезах лазурный взгляд,
Когда таким блаженством рдеет
Полураскрытых уст гранат?
О чем грустишь, жемчужина творенья,
Всех Божьих дел вершительный венец?
Ужель и эта плоть – добыча тленья,
И общий ждет тебя конец?
Дитя Флоренции, какого ореола
Ты жадно ждешь, мутя слезами взор?
Чу! на холмах гремит Савонарола,
Бичуя Рима сумрак и позор.
Нет, не Венера ты! Не кровь желаний,
А жертвы кровь кипит в устах твоих.
На Фьезоле звонят к обедне ранней...
Тебя зовет твой Царь и твой Жених.

2

В глухой ночи увидел я альков,
Чуть озаренный светом тускло-рдяным.
Сияющий весельем несказанным
Крылатый бог спустился с облаков.
Он деву нес. С лицом усталым,
Она, в каком-то странном полусне,
Покоилась под белым покрывалом
В своей пятнадцатой весне.
В предчувствии неотвратимой встречи
И, может быть, грядущих мук
Белели восковые свечи
Покорно распростертых рук.
Несомая, как жертва на закланье,
Она спала... цветущий лик был строг,
И юноша в монашеской сутане
Ее задумчиво стерег.
Мерцала горькою усладой
Его очей глухая мгла.
Казалось, бродят тени ада
Над острым очерком чела.
Печальный, нежный и суровый,
Он взором таинство следил
И различал во мгле алькова

И песни ангелов, и фимиам кадил.
Смотрел он молча и бесстрашно,
Когда крылатый бог любви
Дал ей вкусить мучительное брашно,
Дал сердце юноши, кипящее в крови.
Упейся же кровавою добычей,
Не отвращай от горького плода
Невинных уст. Так хочет, Беатриче,
Любви верховная звезда.
Но что за мука! что за отвращенье
В твоём лице! Ты страдаешь так, что сам –
Ужасного свершитель причащения –
Амур, рыдая, мчится к небесам.

III. АССИЗИ

Путь крутой уводит нас на гору,
Вся в лучах серебряная твердь.
Ты молчишь, как будто внемлешь хору,
И блаженно предвкушаешь смерть.
Кончен путь. Умбрийские долины –
Наш последний в сей земле приют.
Что ты слышишь? шелест голубиный?
Или это ангелы поют?
Он любил ветра, цветы и струи,
Но, земным внимая голосам,
Различал иные аллилуйи
По горам Умбрийским и лесам.
Руки, что в смиренье не дерзали
Прикоснуться к чаше золотой,
Гвозди Иисуса осязали,
Мукою пронзенные святой.
Умер он, живой во тьме пещерной,
И на солнце вышел весь в крови.
И теперь стоит гора Альверна
Алтарем страдания и любви.
С Порциункули и Сан-Дамиано
Долетает колокольный звон...
Милый друг, быть может, еще рано,
Круг земной еще не завершён?
Много испытаний и падений
Мы пройдем с тобою, прежде чем
Примет нас под царственные сени
Вечный и последний Вифлеем.

Ноябрь 1922 г.

8 ДЕКАБРЯ

И двинулись, воздев знамена,
Остатки пламенных полков,
Связуя верой непреклонной
Пространство двадцати веков.

Не двадцати! Не те же ль рати
И древле шли, покинув Нил,
Вслед за ковчегом благодати,
И белый столб пред ними плыл?

Под гул тимпанного напева
Народа божьего волна
Текла. Направо и налево
Стояло море, как стена.

Хранил Израиля, как сына,
Господь средь язв его и ран.
Сомкнулась Чермная пучина
Над конницею египтян.

Того же самого ковчега
Сияет золото и днесь.
В его лучах – белее снега –
Спаситель воплощенный весь.

И сжавшая его подножье
Жреца незыблема рука,
И овекает Тело Божье
Каильный дым, как облака.

А надо всем, как утешенье,
Как торжества над змием знак,
Как всех соблазнов отрешенье, –
Марии непорочной стяг.

И Деву девы славят хором,
И трогательней всех эмблем
В руках ребенка с тихим взором
Из незабудок буква эм.

Не так же ль с песнями и звоном,
Вдыхая тот же фимиам,
За Моисеем, Аароном
В тимпаны била Мариам?

Но мрачною была и дымной
Гора, где Бог скрывался встарь.
Теперь для всех гостеприимный,
Всегда сияющий алтарь

Дает нам воспрять всецело
Таимый в узах естества,
Входящий хлебом в наше тело
Палящий уголь Божества.

11 декабря 1922 г.

ХОВРИНО

Прощай, приют, где, гость усталый,
Встречал я ласку и привет.
В тебе лишь сердце отдыхало
В течение двух мятежных лет.

Нет, никогда я не забуду
Твоих задумчивых аллей,
Плакучих ив, склоненных к пруду,
Покрытых инеем полей.

Когда октябрь над целым миром
Колеблет черное крыло,
Как любо рощ твоих порфирам
Глядеться в льдистое стекло!

Стальное небо дышит стужей,
Ворона каркает к зиме.
На замороженные лужи
Ложится снег в вечерней тьме.

И в парке с каждым мигом глуше,
А в тесном доме ждут меня
Родные и живые души
Кругом вечернего огня.

Дом, возлелеявший начало
Моей тоскующей весны!
К тебе ладью мою примчало
Стремленье жизненной волны.

И снова, страннический посох
Поставив у твоих дверей,
Я забывал о всех вопросах,
Что жизнью правили моей.

Нет, не случайно, а по воле
К нам снисходительных небес
Здесь сердца усыпились боли
И призрак горестный исчез.

Когда в октябрьский вечер ранний
Семья собиралась у стола,
В волшебном-голубом тумане
Толпа воздушная текла.

Из мрака ласково глядели
Мюссе и Пушкин, и их жрец –
Хозяин строгой этой кельи –
Давно умолкнувший певец.

Сквозь все паденья, все потери
Опять сиял передо мной
Единственный твой образ, Мери⁷,
Как утешитель неземной.

3 октября 1923 г.

Нет, не здесь, где над метелью
Любит дьявол ворожить,
Не под северною елью,
Нет, не здесь я начал жить.

Этот край угрюм и черен!
Только твой мне воздух свеж,

⁷ Мери – (Мэри), стихотворный образ «голубоглазой Мери» — Пресвятой Девы Марии, — который можно встретить в произведениях А. Блока.

Только ты мне животворен,
Дальний запада рубеж!

Только раз еще увидеть
Замки, башен остря,
И суметь возненавидеть
Прах отравный бытия.

Ты – крутых Карпат преддверье!
Отвори же, отвори!
Дай зажечься прежней вере
И любовью озари

Усмиренные стихии,
Край, где, верные Марии,
Лучезарны алтари.

Там, где горлиц воркованье
Будит буковую глушь
И органа завыванье
Всходит вверх с мольбами душ,

Там я начал жить, и скоро
Этой жизни догореть.
Дай вздохнуть мне мглой собора
И, назад не кинув взора,
Под дубами умереть.

Октябрь 1923 г.

ТУСЕ

«Жив старый дуб!» – с обрадованным смехом
Ты закричала мне из тьмы лесной,
И лес тебе ответил нежным эхом,
Он ждал тебя давно, твой лес родной.

И мы одни с тобой в лесной пустыне,
Одни в ее зеленошумной мгле,
И на груди моей ты дремлешь ныне
В последний раз, быть может, на земле.

Да, этот дуб могучий возлелеял
Твои года младенческие: он
Не раз, не раз тебе, дитя, навеял
Волшебный, несбывающийся сон.

И вот теперь резвящейся дриадой
Ты в руки мне скользишь с его ветвей...
И сердце полно горькою усладой:
Твой образ – образ матери твоей.

Дитя мое, наш дом давно разрушен,
И не видать вдали дымка от труб,
Но ты права: он – жив, равнодушен
К тебе и мне, наш многолетний дуб.

Дубравы царь не изменился за год,
Он для тебя стал гуще, зеленей,
Он ждал тебя: припас душистых ягод
Твоим устам у вековых корней.

Но день придет, назначенный судьбиной,
И как до дна истлел наш старый дом,
И этот дуб засохнет до вершины
И не воскреснет ни одним листом.

Ты будешь цвезть, а он, гнилой и черный,
Тебе привет весенний не шепнет...
Но вечен дом иной, нерукотворный,
Нетленный дуб в душе твоей цветет.

Моей рукой тот желудь был посеян,
Моей рукой, вносявшей плоть Христа.
О, будь твой взор всегда благоговейн
И для молитв очищены уста.

Пусть край родной – приют теней могильных.
Не забывай, что дом упавший наш,
Как рай, был полон облаков кафельных,
Сиянием воздетых в небо чаш.

Октябрь 1923 г.

МЕСЯЦ РОЗАРИЯ

Днями лазурными, днями весенними
Здесь голубел фимиам.
Полон сиренями, полон куреньями
Был, о Мария, твой храм.

Тусклые дни. Потемнела сакрестия,
Но из сгустившейся тьмы
Остия в храме сияет лучистее,
Гонит угрозу зимы.

Кружат над миром проклятые демоны,
Черен природы скелет...
Шлет нам от Вислы и Немана
Дева Мария привет.

Злобу земную упрямую
Всякий забудет на миг,
Видя, как над Остробрамою
Клонит Пречистая лик⁸.

Под омраченною твердию
В белой одежде невест,
Мать непорочная, Мать милосердия
Встала в короне из звезд.

Бури не страшны нам вьюжные:
В этой удолии слез
Четки Мариины, четки жемчужные
Кажутся венчиком роз.

1923–1924 гг.

⁸ Чудотворный образ Пресвятой Девы Марии Остробрамской в Вильно (ныне Вильнюс).

ИАКОВ

Что влечет меня к твоей могиле?
Отчего так пламенна звезда
Над гробницею моей Рахили,
Погребенной в давние года?

Жизнь оплакал я, тебя оплакав,
Старый дуб подрезан у корней...
Авраамов век и Исааков
Был длинней моих печальных дней.

Помню ночь. Один в чужой пустыне,
Где дотоль блуждал лишь дикий зверь,
Я бежал. Тогда такой же синий
Был небесный свод, как и теперь.

И звезда такая же стояла
Над пустыней мертвого песка...
Свист змеи, все ближе вой шакала,
За спиной – Исавовы войска.

Лег я, камень положив в возглавье,
Тяжкий сон все думы погасил.
И Господь явился мне во славе,
Окруженный тысячами сил.

И белея, как потоки лилий,
Ангелы парили вниз и вверх...
Так Господь явился мне в Вефиле
И моей молитвы не отверг.

И достиг я дядиного дома.
Солнце гасло. Поднимая пыль,
Мчались овцы пить из водоема,
И гнала их юная Рахиль.

И забыл я дом моей Ревекки.
Семь годов, как раб, я стадо пас,
Чтоб моей назвать тебя навеки,
Ослепленный солнцем этих глаз.

Семь годов неделей пробежало:
Забывал я труд, когда порой
Ты мне в полдень губы освежала
Чистой водою ключевой.

И еще семь лет промчалось мимо...
Жалкий раб, бежал я отдохнуть
Из объятий Лии нелюбимой
На твою младенческую грудь.

Где сокрыт весенний гроб Рахили,
Это место свято будет всем.
Ночь глуха, как некогда в Вефиле,
И звезда глядит на Вифлеем.

24 ноября 1924 г., Надовражино

Грезы! Пора на кладбище вам...
Небо – как море тоски.
Красное солнце над Ртищевом,
Рельсы, вагоны, тюки.

В этом краю заколдованном,
Мира проклятом углу,
Долго ль в вокзале заплеванном
Спать среди вшей на полу?

Сколько судьбу ни измеривай,
Будешь повален врагом...
Видишь: ни дома, ни дерева
На версту нету кругом.
Сел на платформе близ нищего,
Вместе нас вдаль занесло!
Сердце, как солнце над Ртищевом,
Кровью давно изошло.

25 ноября 1924 г., Надовражино

Лишь три бывает в жизни поцелуя:
И первый чист и радостен; и в нем
Душа с душой сливаются, ликуя,
Земным не опаленные огнем.

Второй пропитан пламенем и ядом:
Границы нет, разъединявшей двух;
Через двух существ, друг друга пьющих взглядом,
В лобзанье том родится третий дух.
И третий поцелуй: он с первым сходен,
Но в нем печаль, как в крике журавлей...
Он рая полн, но для земли бесплоден –
Последний цвет желтеющих полей.

16/29 января 1925 г., Дедово

НА РАЗВАЛИНАХ

На петлях ржавых не скрипят ворота,
И не блестит из-за прибрежных ив
Пруд, превратившийся в стоячее болото, –
Когда-то синевой сверкающий залив.

Заглохли цветники, и розы одичали,
В шиповник превратясь. Одни ползут вьюны
Да высоко стоят кусты ивана-чая
У истлевающей разрушенной стены.

Где прежде дом стоял, трех поколений зритель,
Крапива разрослась на грудах кирпича...
Но в рощах, как и встарь, летает дух-хранитель,
Слова утешные мне на ухо шепча.

Зеленый, влажный мир! Когда-то, заколдован,
Ты предо мной предстал, и к этим берегам
Магической силою прикован,
Я гимны пел твоим богиням и богам!

Я взором пил лазурь в тени глухого сада,
Молясь на бабочек, на изумрудный мох...
Из каждого дупла смеялась мне дриада,
И в каждом всплеске волн я слышал нежный вздох.

Примолкли вы теперь, растительные души,
Ловившие меня в мгновенный плен...
Чем далее иду, тем диче все и глуше.
Трава доходит до колен.

И устремляясь вверх от мусора и глины,
Как бы навек презревши прах,
Купают ели-исполины
Свои вершины в небесах.

Суровые друзья, вы верно сторожили
Приют семейных нег, искусства и наук,
Где мой отец, мой дед, уснувшие в могиле,
Страдали, мыслили, теперь идет их внук.

Иссякли родники, на месте роз – шиповник,
Одни лишь вы остались те ж.
И на свиданье к вам пришел я, как любовник,
Под сумрак ваш, который вечно свеж.

Нетленна зелень вашей хвои,
И как слеза чиста прозрачная смола
На вековой коре. Крушенье роковое
Лишь ваша мощь пережила.

Так и в душе моей – ни роз, ни струйной влаги,
Но из развалин, глины и песка,
Как вы, могучая и полная отваги,
Восходит мысль в лазурь, за облака.

4 февраля 1925 г., Надовражино

О, нет, не сбросить эти цепи!
Бежит дорога на Восток,
И тот же все средь знойной степи
Уездный пыльный городок.

Как прежде, дует ветер жгучий
Из диких Азии пустынь,
И на базаре – те же кучи
Арбузов, яблоков и дынь.

И злей и злее с каждым разом
Здесь каждый дом меня язвит,
И яд тропической заразы
В горячем воздухе разлит.

Но ты взойдешь – весною прежней
Дохнешь на старую печаль,
Хоть безвозвратней, безнадежней
Куда-то уплываешь вдаль.

Сплетение противоречий
В тебе все глубже, все острей,
И ты при каждой новой встрече
Непроницаемей и злей.

Но шум шагов твоих – как прежде,
И поступь легкая твоя...
И снова верится надежде,
Хотя б за гранью бытия.

6 октября 1925 г., Крюково

МУЗЕ *Терцины*

Глухая ночь, и ветер октября
Шумит в саду опавшею листвою.
Побудь со мной: ведь далеко заря.

Уж двадцать лет встречаюсь я с тобою.
Все так же ты нежна и молода,
И полон взгляд лазурью голубою.

Я ждал тебя. Как в юные года,
Готовил пир: у твоего прибора,
Смотри, благоухает резеда –

Любимый твой цветок. Еще не скоро
На инеем серебримые поля
Блеснет порозовевшая Аврора.

Когда-то здесь резвилась ты, шая,
Как юная гомерова Харита,
Мои восторги первые деля.

Мы рвали вместе розы Феокрита,
И ты любила легкую свирель
И давний сон пастушеского быта.

Но как далек смеющийся апрель!
Твои уста алеют, взоры сини,
Но меж кудрей уже не вьется хмель,

И не узнать классической богини.
И розовый венок в руках твоих
Струит благоухание святыни.

Как бы навек твой резвый смех затих,
Колючий терн вплеся в венок лавровый,
И рдеет кровь на ризах золотых.

Твой голос, беспощадный и суровый,
Язвит как меч; на девственных руках
Еще блестят железные оковы.

В презренье попирающая прах,
Ты дальние свирели позабыла,
Чужая ты на всех земных пирах.

Но как меня твоя чарует сила,
О, Муза мук, больницы и тюрьмы,
Исполненная девственного пыла.

С тобой вдвоем теперь вкушаем мы
Влюбленные признанья Августина
И силлогизмы строгие Фомы.

Но нити все сплетаются воедино,
Сквозь мглу годов блестит одна стезя.
И слышен звон и шорох лебединый.

Пусть грех и смерть еще стоят, грозя,
Твоим словам, твоим лазурным взорам –
Им более противиться нельзя.

Побудь еще, чтобы ушли с позором
Враги, что долго разлучали нас.
Давай молчать, внимая горним хорам,

Продлим еще свиданья сладкий час.

8 октября 1925 г., Крюково

Златим рассветными лучами,
В моих мечтах встает, как встарь,
Двумя высокими свечами
Чуть озаряемый алтарь.

Превозмогая власть природы,
Покорны воле и уму,
Угрюмо стрельчатые своды
Сгущают вековую тьму.

Мать Ченстоховская направо⁹,
А там, на левом алтаре,
Спаситель с раною кровавой
В как снег белеющем ребре.

Незыблемо, неколебимо,
Рукою <осенив>¹⁰ престол,
Стоит апостольского Рима
Уполномоченный посол.

Боец непобедимых ратей,
Он – не в железной чешуе,
А – в фиолетовом орнате
И в белоснежной кисее.

Но грозен он, как будто в броне
Закован с головы до пят.
Таким в Эфесе, в Халкидоне
Являлся римский делегат.

⁹ Образ Пресвятой Девы Марии Ченстоховской.

¹⁰ Слово восстановлено по догадке из-за повреждения рукописи.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ
к монографии «Последний Соловьёв»¹¹

Абрикосов Владимир Владимирович (1880–1966), католический священник восточного обряда; муж А.И. Абрикосовой 2(38): 51, 62–66, 88

Абрикосова Анна Ивановна (в монашестве – Екатерина) (1882–1936), основательница доминиканской общины восточного обряда в Москве; жена В.В. Абрикосова 1(37): 84, 116; 3(39): 51, 62, 64–66, 88

Аввакум (1620–1682), протопоп; глава и идеолог русского раскола, писатель 3(39): 29

Августин Аврелий (Блаженный) (354–430), святой; учитель Церкви; епископ Иппонийский 2(38): 77; 3(39): 40

Авраамий (Шатров) (ум. 1844), архиепископ Ярославский; двоюродный прадед историка С.М. Соловьёва-старшего 1(37): 89

Агапит, архимандрит, духовный наставник старца Нектария Оптинского; подвизался в Оптиной пустыни в конце XIX – начале XX вв. 2(38): 51

Азадовский Константин Маркович (р. 1941), литературовед 1(37): 111

Аксаков Иван Сергеевич (1823–1886), поэт, публицист, представитель позднего славянофильства; издатель газеты «Русь»; муж А.Ф. Аксаковой 3(39): 14–16, 22

Аксакова (Тютчева) Анна Федоровна (1829–1889), жена И.С. Аксакова, близкий друг Вл. Соловьёва 3(39): 22–23

Александр I (1777–1825), российский император 1(37): 89

Александр III (1845–1894), российский император 3(39): 36

Александров Николай Николаевич (1884–1937), католический священник восточного обряда 1(37): 65, 66, 88

д'Альгейм (Дальгейм) (Оленина) Мария Алексеевна (1869–1970), выдающаяся камерная певица; жена П. д'Альгейма 1(37): 115, 116

д'Альгейм (Дальгейм) Петр (1862–1922), барон; французский писатель, мистик и философ 1(37): 108, 115, 116

Амвросий (Гренков Александр Михайлович) (1812–1891), с 1860 г. старец калужской Введенской Оптиной пустыни. Вл.С. Соловьёв и Ф.М. Достоевский совершили поездку к старцу Амвросию в 1878 г. 3(39): 16, 17

Амвросий, иеромонах, настоятель сербской православной церкви в Загребе 3(39): 22

Амитиров Гурий Евплович, второй муж Т.А. Тургеневой 1(37): 117; 3(39): 59

Амитиров-Тургенев Юрий Гуриевич (1927–1988), сын Т.А. Тургеневой и Г.Е. Амитирова 1(37): 119

Анатолий (Авдий Востоков), архиепископ. Автор (в соавторстве с А. Муравьевым) полемического сочинения, направленного против католичества 3(39): 24

Анатолий <возможно Анатолий (Потапов) (1855–1922)>, старец Оптиной пустыни 2(38): 50

¹¹ Составлен Марком Смирновым и Вероникой Шумской.

Андрей (Шептицкий) (1865–1944), граф; греко-католический митрополит Львовский и Галицкий 2(38): 53, 60–63, 85, 88

Антоний (Вадковский Александр Васильевич) (1846–1912), архимандрит, инспектор Петербургской Духовной Академии; с 1898 г. – митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский 3(39): 20, 22

Аракчеев Алексей Андреевич (1769–1834), граф; государственный деятель 1(37): 90

Аристофан (ок. 446 – 385 до Р. Х.), древнегреческий драматург 3(39): 38, 39

Арранц Михаил, священник Общества Иисуса; профессор Григорианского университета в Риме 3(39): 84

Асикритов Даниил Михайлович, московский фотограф, автор нескольких фотопортретов Вл. Соловьева 3(39): 36

Астров Павел Иванович (1866–1919), юрист, член Московского окружного суда; автор статей по церковным и юридическим вопросам; издатель литературно-философского сборника «Свободная совесть» 1(37): 105, 121

Ауэр Зоя Леопольдовна (1875–1918), дочь Н.Е. и Л.С. Ауэр; с ней Вл. Соловьев познакомился в 1895 г. в Финляндии 3(39): 30, 31

Ауэр (Пеликан) Надежда Евгеньевна (1855–1932), знакомая Вл. Соловьева со времени его поездки в Италию в 1875 г., жена известного скрипача Л.С. Ауэра (1845–1930), мать З.Л. Ауэр; ей посвящено несколько стихотворений Вл. Соловьева 3(39): 12, 30, 31

Балашов Владимир Васильевич (1880–1937), редактор католического журнала «Слово истины»; петербургский издатель перевода с французского книги Вл. Соловьева «Россия и Вселенская Церковь» 3(39): 11

Бальмонт Константин Дмитриевич (1867–1942), поэт 1(37): 101

Баратынский Евгений Абрамович (1800–1844), поэт 2(38): 72

Барбье д'Оревильи Жюль-Амеде (1808–1889), французский новеллист и критик 1(37): 94

Батюшков Павел Николаевич (1864 – ок. 1930), участник кружка «аргонавтов» 1(37): 100

Безобразов Павел Владимирович (1859–1918), историк-византист; муж М.С. Безобразовой, дядя С. Соловьева 1(37): 90, 92

Безобразова (Соловьева) Мария Сергеевна (1863–1918), жена историка П.В. Безобразова, сестра Владимира Соловьева, тетка С. Соловьева 1(37): 90; 3(39): 17

Бекетов Андрей Николаевич (1825–1902), ботаник, профессор и ректор Петербургского университета; муж Е.Г. Бекетовой, дед А.А. Блока 1(37): 90

Бекетова (Карелина) Елизавета Григорьевна (1836–1902), переводчица; жена А.Н. Бекетова, сестра А.Г. Коваленской, бабка А.А. Блока, двоюродная бабка С. Соловьева 1(37): 90

Бекетовы 1(37): 90, 91

Белый Андрей (Бугаев Борис Николаевич) (1880–1934), поэт, писатель, один из теоретиков символизма; друг С. Соловьева 1(37): 83, 86, 92, 95, 97, 98, 100–112, 115, 118–122; 2(38): 52, 55, 59, 65, 72, 83, 84, 87, 88; 3(39): 33, 39, 43, 45, 46

Беляев С.А., священник при Московской Сокольнической больнице. В 1900 г. был священником в селе Усково (Узкое) Московского уезда (где находилось имение кн. П.Н.Трубецкого) 3(39): 34

Беме (Бёме) Якоб (Jakob Vöhme) (1575–1624), немецкий философ и мистик. Вл. Соловьёв пишет «Бэм» 3(39): 13

Бенедикт XV (1854–1922), Папа Римский с 1914 по 1922 гг. 2(38): 63

Бергсон Анри (1859–1941), французский философ 2(38): 73

Бердяев Николай Александрович (1874–1948), философ и религиозный мыслитель 1(37): 106; 2(38): 46, 76

Бестужев-Рюмин Константин Николаевич (1829–1897), историк, академик. С 1865 г. профессор русской истории Петербургского университета; с 1878 по 1882 заведовал Высшими женскими курсами в Санкт-Петербурге, одним из основателей которых он был 3(39): 13

Блок Александр Александрович (1880–1921), поэт; троюродный брат С. Соловьёва 1(37): 83, 86, 91, 94–95, 97, 101–107, 111–114, 116, 119–122; 2(38): 44, 52, 55, 56, 82–86, 92; 3(39): 43, 45–47

Блок (Менделеева) Любовь Дмитриевна (1881–1939), драматическая актриса; жена А.А. Блока, дочь Д.И. Менделеева 1(37): 102, 112

Блоки 1(37): 106, 112

Бодлер Шарль-Пьер (1821–1867), французский поэт 1(37): 100, 112, 115

Бржесские, родственники Вл. Соловьёва по материнской линии; бабка Вл. Соловьёва, Е.Ф. Романова, – урожденная Бржеская 1(37): 37; 3(39): 7

Брюсов Валерий Яковлевич (1873–1924), поэт, прозаик, переводчик, критик 1(37): 92, 101, 108–112, 116; 2(38): 55; 3(39): 32, 43, 46

Бугаев Борис Николаевич – см. Белый А.

Бугаев Николай Васильевич (1837–1903), профессор математики Московского университета; отец Б.Н. Бугаева (Андрея Белого) 1(37): 97, 118

Будкевич Константин (1897–1923), католический священник, прелат, настоятель церкви Св. Екатерины в Санкт-Петербурге 2(38): 63

Булгаков Сергей Николаевич (1871–1944), протоиерей; философ и богослов 1(37): 101; 2(38): 46, 76

Бунин Иван Алексеевич (1870–1953), писатель 1(37): 114

Бурвассер Виктория Львовна (1904–1931), член общины русских католиков, руководимой С. Соловьёвым 2(38): 68, 79, 88, 91

Валериан (Рудич) (1889 – ок. 1937), православный епископ 2(38): 70

Варнава, старец, монах Троице-Сергиевой Лавры в 80-х гг. XIX в. 3(39): 22

Василий (Владимир фон Бурманн) (1891–1959), дьякон, монах Бенедиктинского ордена в монастыре Нидеральтайх (Бавария), историк церкви 1(37): 117; 2(38): 60, 64, 66; 3(39): 46

Васильев Александр Павлович (1894–1944?), православный священник; перешел в католичество 2(38): 78, 91

Васнецов Виктор Михайлович (1848–1926), художник 1(37): 92

Величко Василий Львович (1860–1904), поэт и публицист; чиновник особых поручений в министерстве государственных имуществ, впоследствии

главный редактор газеты «Кавказ»; близкий друг и корреспондент Вл.С. Соловьева. Автор кн. «В. Соловьев. Жизнь и творения» (СПб., 1904) 3(39): 27, 29, 30, 36, 39

Венгер Антоний (Антуан) (Wenger Antoine) (1919–2009), священник Конгрегации ассумпционистов; историк и журналист; советник по религиозным делам при французских посольствах в Риме и Москве 1(37): 84, 117; 2(38): 60, 88–90, 92; 3(39): 46

Венкстерн Алексей Алексеевич (1856–1909), поэт, переводчик, участник кружка «шекспиристов»; цензор 2(38): 51; 3(39): 9

Венкстерн Владимир Алексеевич, сын Венкстерна А.А.; соученик С. Соловьева по Поливановской гимназии 1(37): 108, 116, 121

Венкстерн (Гиацинтова) Ольга Егоровна (1865–?), жена Венкстерна А.А., сестра Гиацинтова Владимира Егоровича 1(37): 108

Венкстерны 1(37): 108

Вергилий Марон Публий (70–19 до Р.Х.), римский поэт 1(39): 23, 24, 38, 46

Виленкин (псевд. Минский) Николай Максимович (1855–1937), поэт и публицист 3(39): 27

Вильгельм II (1859–1941), германский император с 1888 по 1918 г. 2(38): 85; 3(39): 34

Виньи Альфред Виктор де (1797–1863), французский поэт 1(37): 94

Вишневецкий Игорь Георгиевич (р. 1964), литературовед 1(37): 117

Владимир Святославич (2-я пол. X в. – 1015), великий князь Киевский; святой и равноапостольный 2(38): 77; 3(39): 7

Владимир Мономах (1053–1125), великий князь Киевский 3(39): 7

Владимиров Василий Васильевич (1880–1931), художник, член кружка «аргонавтов» 1(37): 100

Владиславлев Михаил Иванович (1840–1890), профессор философии и с 1887 по 1890 гг. – ректор Петербургского университета. Официальный оппонент на магистерском (1874) и докторском (1880) диспутах Вл.С. Соловьева 3(39): 13

Волконский Александр Михайлович (1867–1934), князь; католический священник 2(38): 61

Волконский Петр Михайлович (1861–1947), князь; историк русского католичества 2(38): 61, 86

Волконская Елизавета Григорьевна (1838–1897), княгиня; историк церкви 2(38): 61

Волохова (Анцыферова) Наталия Николаевна (1878–1966), драматическая актриса 1(37): 112

Волошин (Кириенко-Волошин) Максимилиан Александрович (1877–1932), поэт, критик, публицист 2(38): 72, 73, 90

Вольнский Аким Львович (1863–1926) – см. Флексер

Вольтер (Франсуа-Мари Аруэ) (1694–1778), французский писатель, историк и философ 1(37): 89

Вырубов Николай Алексеевич (1869–1918), психиатр, невролог и психоаналитик; директор подмосковного санатория «Крюково» для нервнобольных, где в 1912 г. проходил лечение С. Соловьев 2(38): 44

- Габричевский Александр Георгиевич (1891–1968), литературовед 2(38): 72, 73, 92
Гайдебуров Павел Александрович (1841–1893), издатель и публицист; с 1870 г. член редакции, а с 1874 г. – редактор-издатель газеты «Неделя»; с 1897 г. издавал газету «Русь» 3(39): 32
- Галкина Татьяна Яковлевна (в монашестве – Мария-Екатерина) (? –1926), монахиня московской доминиканской общины восточного обряда 2(38): 67
- Гартман Эдуард (1842–1906), немецкий философ 3(39): 9
- Гейне Генрих (1797–1856), немецкий поэт 1(37): 112; 3(39): 38
- Гениева Елена Васильевна (1891–1979), переводчик, близкий друг С. Соловьёва 2(38): 92, 93
- Гете Иоганн Вольфганг (1749–1832), немецкий поэт и писатель 2(38): 46, 71; 3(39): 42, 44
- Гетте Рене-Франсуа (1816–1892), католический священник, в 1862 г. перешел в православие с именем Владимир; выступал в печати с полемикой (против Католической Церкви и ультрамонтанства) 3(39): 10
- Гиацинтов Владимир Егорович (1858–1933), преподаватель истории и географии в гимназии Поливанова, искусствовед, драматург, профессор Московского университета, заведующий Музеем изящных искусств; в свое время – участник кружка «шекспиристов». Отец С.В. Гиацинтовой 1(37): 108, 109; 3(39): 9
- Гиацинтова (Венкстерн) Елизавета Алексеевна, жена В.Е. Гиацинтова, мать С.В. Гиацинтовой 1(37): 109
- Гиацинтова Софья Владимировна (Соня) (1895–1982), актриса и режиссер, народная артистка СССР; дочь В.Е. Гиацинтова 1(37): 87, 88, 109, 113, 118, 121, 122; 2(38): 43, 44, 83, 85; 3(39): 46
- Гинзбург Виталий Лазаревич (1916–2009), физик, академик 2(38): 82, 93
- Гиппиус Зинаида Николаевна (1869–1945), поэт, прозаик, публицист, критик (псевд. – Антон Крайний); активный участник религиозно-философского возрождения в России; жена Д.С. Мережковского 1(37): 101, 110; 3(39): 27
- Гоголь Николай Васильевич (1809–1852) 2(38): 46; 3(39): 39
- Голицын Дмитрий (1770–1840), князь; католический священник 2(38): 61
- Голицына Елизавета Александровна (1797–1843), княгиня; католическая монахиня 2(38): 61
- Гомер 2(38): 46
- Городец Вера Львовна (в монашестве Стефания) (1893–1970-е), монахиня московской доминиканской общины восточного обряда 1(37): 84, 117
- Городецкий Сергей Митрофанович (1884–1967), поэт 1(37): 114
- Гофман Модест Людвигович (1887–1959), поэт и литератор 1(37): 111
- Гофман Эрнст Теодор Амадей (1776–1822), немецкий писатель-романтик, композитор, художник 3(39): 38, 39
- Грот Николай Яковлевич (1852–1899), философ; профессор Одесского, затем – Московского университетов; первый редактор журнала «Вопросы философии и психологии»; основатель и председатель Московского психологического общества 3(39): 27
- Грушко (Грушка) Аполлон Аполлонович (1870–1929), филолог, профессор древних языков и литературы Московского университета 1(37): 107; 2(38): 68

- Гуревич Любовь Яковлевна (1866–1940), писатель и литературный критик; редактор журнала «Северный Вестник» 3(39): 27
- Дальгейм – см. д'Альгейм
- Данте Алигьери (1265–1321) 2(38): 46, 47, 68; 3(39): 18, 23, 35
- Дейбнер Иоанн Александрович (1873–1936), католический священник восточного обряда 2(38): 61, 62
- Дементьев Евстафий Михайлович (1850–1918), врачевный и общественный деятель, один из основоположников санитарной статистики в России, муж Н.М. Дементьевой 1(37): 91
- Дементьева (Коваленская) Наталья Михайловна (1852–1900), тетка С. Соловьева, жена Е.М. Дементьева 1(37): 91, 99
- Денис (Дени) Морис (1870–1943), французский живописец 1(37): 114
- Деникин Антон Иванович (1872–1947), генерал-лейтенант, командующий Добровольческой армией 2(38): 57
- Дидро Дени (1713–1784), французский философ 1(37): 89
- Диккенс Чарльз (1812–1870), английский писатель 2(38): 71
- Доминик (1170–1221), святой; основатель Ордена проповедников (доминиканцев) 2(38): 51, 62
- Достоевский Федор Михайлович (1821–1881) 1(37): 91, 99; 2(38): 46, 51; 3(39): 16, 17, 38, 41
- Дункан Айседора (Дёнкан Айсадора) (1878–1927), американская танцовщица 1(37): 108, 113, 121
- Дурылин Сергей Николаевич (1877–1954), православный священник, театровед, литературовед, педагог 2(38): 72
- Екатерина II (1729–1796), российская императрица 1(37): 89
- Елена – крестьянка села Надовражино 1(37): 108
- Ермолинский Сергей Александрович (1900–1984), драматург 2(38): 71, 89
- Жуковский Василий Андреевич (1783–1852), поэт 3(39): 18, 28, 38
- Здобнов Д.С., петербургский фотограф, автор нескольких фотопортретов Вл.С. Соловьева 3(39): 36
- Зерчанинов Алексей Евграфович (1848–1933), православный священник, с 1896 г. католический священник восточного обряда 2(38): 61, 62
- Златовратский Николай Николаевич (1845–1911), писатель 1(37): 100
- Ибсен Генрик (1828–1906), норвежский драматург 1(37): 98
- Иванов Вячеслав Иванович (1866–1949), поэт, писатель, теоретик символизма 1(37): 105, 110, 111, 112; 2(38): 186
- Иванцов-Платонов Александр Михайлович (1835–1894), протоиерей, богослов, историк; с 1872 г. – профессор церковной истории Московского университета 3(39): 8, 16
- Иоанн, апостол 1(37): 98; 2(38): 49, 65; 3(39): 7, 35
- Иоанн Златоуст (347–407), святой; архиепископ Константинопольский 1(37): 96, 111
- Иосиф (Петровых) (1872–1937), митрополит Ленинградский 2(38): 78
- Исаак Сирий (VIII в.), святой; отец Церкви 3(39): 40

- Каблуков Сергей Платонович (1881–1919), математик, музыкальный критик; секретарь Религиозно-философского общества в Петербурге 2(38): 52, 85
- Кайдалов Василий (1894–194?), преподаватель Московского университета; член московской католической общины восточного обряда 2(38): 68
- Каменев, следователь ОГПУ 2(38): 79
- Кампиони Владимир Константинович, лесничий; отчим сестер Тургеневых 2(38): 45
- Каннабих Юрий Владимирович (1872–1939), психиатр; врач лечебницы «Крюково», в которой находился на лечении С. Соловьёв в 1912 г. 2(38): 44
- Кант Иммануил (1724–1804), немецкий философ 1(37): 104, 111
- Каптерев Николай Федорович (1847–1918), профессор Московской Духовной Академии (МДА), в 1896–1905 гг. член правления, а с 1905 г. – почетный член МДА; доктор церковной истории 2(38): 51
- Капустин Михаил Николаевич (1828–1899), юрист, профессор Московского университета; автор первых в России систематических руководств по международному праву 3(39): 11
- Карелин Григорий Силыч (1799–1872), писатель, путешественник; прадед С. Соловьёва 1(37): 89
- Карелина Софья Григорьевна (1826–1915), сестра А.Г. Коваленской, бабушки С. Соловьёва 1(37): 121
- Карелины 1(37): 89
- Катков Михаил Никифорович (1818–1887), литературный критик, журналист, публицист; редактор «Русского Вестника» и «Московских Ведомостей» 3(39): 15
- Катулл Гай Валерий (ок. 87 – ок. 54 до Р.Х.), римский поэт 3(39): 38
- Качалов (Шверубович) Василий Иванович (1875–1948), драматический актер, Народный артист СССР 2(38): 72
- Киреев Александр Алексеевич (1833–1910), генерал, общественный деятель; член Славянского общества; участник диалога между православными и старокатоликами 3(39): 15, 29, 46
- Климент Александрийский (кон. II – нач. III вв.), знаменитый церковный писатель и богослов 3(39): 40
- Кобылинский (Эллис) Лев Львович (1879–1947), поэт, критик; один из основателей кружка «аргонавтов» 1(37): 100, 105, 109, 111, 112, 116; 2(38): 83
- Кобылинский Сергей Львович (1882–?), брат Л.Л. Кобылинского 1(37): 100
- Ковалевский Максим Максимович (1851–1916), историк, юрист, социолог эволюционистского направления; академик Санкт-Петербургской Академии наук 3(39): 11
- Коваленская (Карелина) Александра Григорьевна (1829–1914), детская писательница; жена М.И. Коваленского, бабушка С. Соловьёва 1(37): 90, 99.
- Коваленская (Коншина) Вера Владимировна, жена В.М. Коваленского, тетка С. Соловьёва 1(37): 99
- Коваленская Мария Викторовна (1882–1940-е), переводчица; дочь В.М. и В.В. Коваленских, двоюродная сестра С. Соловьёва 2(38): 92

Коваленская (Морошкина) Надежда Федоровна, жена Н.М. Коваленского, тетка С. Соловьева *1(37): 99*

Коваленские *1(37): 89, 90–92, 95, 96, 99*

Коваленский Виктор Михайлович (ум. 1924), математик, приват-доцент по кафедре механики Московского университета; брат О.М. Соловьевой, дядя С. Соловьева *1(37): 91, 99*

Коваленский Илья Михайлович, сын Михаила Ивановича Коваленского, прадед С. Соловьева *1(37): 89, 95*

Коваленский Михаил Иванович (1757–1807), генерал-майор, куратор Московского университета, ученик философа Г.С. Сковороды и его первый биограф; прапрадед С. Соловьева *1(37): 89*

Коваленский Михаил Ильич, инженер, автор труда по политической экономии; сын И.М. Коваленского, муж А.Г. Коваленской, дед С. Соловьева *1(37): 90*

Коваленский Николай Михайлович, юрист, председатель Виленской судебной палаты; брат О.М. Соловьевой, дядя С. Соловьева *1(37): 99*

Коген Герман (1842–1918), немецкий философ *2(38): 72*

Константин Острожский (1526–1608), князь; киевский воевода *2(38): 49*

Корнель Пьер (1606–1684), французский драматург *1(37): 98*

Котрелев Николай Всеволодович (род. 1941), литературовед *1(37): 114, 120, 122; 2(38): 85, 86; 3(39): 45, 47*

Кох Людмила, член общины русских католиков, руководимой священником Сергеем Соловьевым *2(38): 68*

Крамской Иван Николаевич (1837–1887), художник; автор портрета В.С. Соловьева *3(39): 36, 37*

Кублицкая-Пиоттух Александра Андреевна (Бекетова; в первом браке – Блок) (1860–1923), переводчица, детская писательница; двоюродная сестра О.М. Соловьевой, мать А.А. Блока *1(37): 118, 106*

Кузьмин-Караваев Дмитрий Владимирович (1886–1959), публицист, католический священник восточного обряда *2(38): 63*

Купченко Владимир Петрович (1938–2004), литературовед, директор Дома-музея Волошина в Коктебеле в начале 1980-х гг. *1(37): 100, 114, 119–122.*

Лавров Александр Васильевич (род. 1949), литературовед *1(37): 100, 114, 119–122; 2(38): 85, 86; 3(39): 45–47*

Ламенне Феликс-Робер де (1782–1854), аббат; французский философ, публицист, основоположник христианского социализма *1(37): 91*

Лев XIII (Винченцо Джоакино Печчи) (1810–1903), Папа Римский с 1878 по 1903 г. *3(39): 26, 35*

Леонтьев Константин Николаевич (1831–1891), писатель, публицист *1(37): 105*

Лермонтов Михаил Юрьевич (1814–1841) *3(39): 16*

Леруа-Болье Анатоль (Leroy-Beaulieu Anatole), – автор трехтомного сочинения «Империя Царей и русские» («L'empire des Tsars et les Russes»), а также популярных книг и статей о России *3(39): 24, 25*

Лихарева Софья Александровна, писательница, переводчица, член петербургской общины католиков восточного обряда *2(38): 66*

- Лопатины *1(37)*: 95
- Лосев Алексей Федорович (1893–1988), философ, филолог *1(37)*: 87
- Лунин Михаил Сергеевич (1787–1845), полковник; декабрист *1(37)*: 88
- Любимова Авдотья Степановна (Дуня), дочь священника Стефана Любимова *1(37)*: 96
- Любимова Александра Степановна (Зязя) (ум. 1920-е), дочь священника Стефана Любимова, близкая подруга С. Соловьёва *1(37)*: 96, 97; *2(38)*: 44, 58, 83, 84, 87
- Любимова Екатерина Степановна (Катя), дочь священника Стефана Любимова *1(37)*: 96
- Любимовы *1(37)*: 96, 97
- Майе Поль (Mailloux Paul) (1905–1983), священник Общества Иисуса; в 1966–1977 гг. – ректор Папского колледжума «Russicum» *2(38)*: 59, 60, 87
- Макарий (Михаил Петрович Булгаков) (1816–1882), митрополит Московский, знаменитый богослов и историк Церкви *3(39)*: 7
- Максимов Дмитрий Евгеньевич (1904–1987), литературовед *1(37)*: 111
- Малафеев Николай Михайлович, врач, член кружка «аргонавтов» *1(37)*: 100
- Малинин, житель города Балашова, друг Татьяны Тургеневой *2(38)*: 59
- Малиновская Екатерина Антоновна (1876–193?), преподаватель иностранных языков; член общины русских католиков, руководимой священником Сергеем Соловьёвым *2(38)*: 79
- Мандельштам Надежда Яковлевна (1899–1980), литератор; жена О.Э. Мандельштама *1(37)*: 87
- Манси Жан-Доминик (Mansi) (1692–1769), католический епископ; ученый, издатель церковных памятников *3(39)*: 33
- Мария Федоровна (1847–1928), российская императрица, супруга императора Александра III *2(38)*: 61
- Марков Владимир Семенович, протоиерей, настоятель Троице-Арбатской церкви в Москве, позже – протопресвитер, настоятель Успенского собора в Кремле. Крестил Б.Н. Бугаева (А. Белого) *1(37)*: 97, 118, 119
- Марков Николай Владимирович (Коля), сын протоиерея В.С. Маркова, друг детства С. Соловьёва *1(37)*: 97
- Марконет Александр Федорович (1847–1896), юрист; муж А.М. Марконет, дядя С. Соловьёва *1(37)*: 91, 99, 102
- Марконет (Коваленская) Александра Михайловна (ум. 1907), сестра О.М. Соловьёвой, тетка С. Соловьёва *1(37)*: 91, 99, 102
- Мартыновы *3(39)*: 27
- Марфа, кухарка в доме М.С. Соловьёва *1(37)*: 95
- Маяковский Владимир Владимирович (1893–1930), поэт *1(37)*: 101
- Мей Лев Александрович (1822–1862), поэт; заведовал литературным отделом в журнале «Москвитянин» *3(39)*: 27
- Мейер Александр Александрович (1874–1939), петербургский литератор, публицист *1(37)*: 111
- Менделеев Дмитрий Иванович (1831–1907), химик, академик; отец Л.Д. Блок *1(37)*: 106

- Мень Александр Владимирович (1935–1990), протоиерей; церковный писатель *1(37)*: 86–88
- Мережковский Дмитрий Сергеевич (1865–1941), писатель, поэт, переводчик, литературный критик, публицист, религиозный философ *1(37)*: 101, 110; *3(39)*: 27, 32
- Мережковские *1(37)*: 110
- Мерри дель Валь, Рафаэле (1865–1930), кардинал, статс-секретарь Ватикана в понтификат Папы Пия X *2(38)*: 70
- Метафраст (Симеон Метафраст) (ум. ок. 976), византийский церковный писатель и гимнограф *1(37)*: 111
- Метерлинк Морис (1862–1949), бельгийский поэт, писатель, драматург *1(37)*: 114
- Метнер (псевд. Вольфинг) Эмилий Карлович (1872–1936), музыкальный критик, журналист, философ; руководитель издательства «Мусaget» *1(37)*: 120; *2(38)*: 87
- Минский – см. Виленкин
- Мицкевич Адам (1798–1855), польский поэт *2(38)*: 71; *3(39)*: 32, 38, 42
- Молодяков Василий Элинархович (род. 1968), литературовед *1(37)*: 117; *3(39)*: 44, 47
- Морозова (урожд. Мамонтова) Маргарита Кирилловна (1873–1958), московская меценатка; оказывала финансовую поддержку издательству «Путь»; в ее доме проводились собрания Московского Религиозно-философского общества *1(37)*: 102
- Муравьев Андрей Николаевич (1806–1874), чиновник Святейшего Синода; историк, публицист *3(39)*: 24
- Мусоргский Модест Петрович (1839–1881), композитор *1(37)*: 115
- Мюссе Альфред де (1810–1857), французский поэт *3(39)*: 38
- Неве Пий-Эжен (1877–1946), католический епископ, апостольский администратор в Москве с 1926 по 1936 г. *1(37)*: 84, 85; *2(38)*: 68, 70, 78, 79, 89, 91, 92
- Нестеров Михаил Васильевич (1862–1942), художник *1(37)*: 92, 98
- Никанор (Александр Иванович Бровкович) (1827–1890), архиепископ Херсонский и Одесский; ректор Казанской Духовной Академии; духовный писатель, автор сочинения «Церковь и государство: против Льва Толстого» (1888). Вл. Соловьев предполагал написать полемическую брошюру «Архиепископ Никанор и папское главенство» *3(39)*: 24
- Николай I (1796–1855), российский император *1(37)*: 89
- Николай II (1868–1918), российский император *2(38)*: 49
- Нилендер Владимир Оттонович (1883–1965), литератор, друг С. Соловьева *1(37)*: 109
- Ницше Фридрих (1844–1900), немецкий философ *1(37)*: 100, 101, 111, 112, 115; *3(39)*: 29, 32
- Новицкая Анатолия Ивановна (1891– ?), член католической общины, руководимой священником С. Соловьевым; жена Д.Г. Новицкого *2(38)*: 68, 91
- Новицкий Донат Гильярдович (1893–1971), католический священник восточного обряда; муж А.И. Новицкой *2(38)*: 68
- Новский Дмитрий Сергеевич (? –1918), русский католик *2(38)*: 51, 85

- Ориген (ок. 185–253 или 254), христианский богослов и философ 3(39): 40
- Осипова Ирина Ивановна, историк церкви 2(38): 89, 91, 92
- Павел, апостол 2(38): 65; 3(39): 20
- Павлович Надежда Александровна (1895–1980), поэт, литератор; духовная дочь старца Нектария Оптинского 1(37): 87
- Парни Эварист (1753–1814), французский поэт 1(37): 89
- Паустовский Константин Георгиевич (1892–1968), писатель 1(37): 90
- Пачелли Эудженио (1876–1958), кардинал, с 1939 г. – Папа Римский (см. Пий XII)
- Петр, апостол 2(38): 65; 3(39): 35
- Петр I Великий (1672–1725), российский император 1(37): 89; 2(38): 48, 49
- Петрарка Франческо (1304–1374), итальянский поэт 3(39): 18
- Петровский Александр Григорьевич (1854–1908), близкий приятель Вл. Соловьёва; служил в Городской Думе. Будучи медиком по профессии, лечил умирающего Вл. Соловьёва; в числе других врачей присутствовал при его смерти. Автор нескольких фотографий Вл. Соловьёва, одна из которых помещена в 7-м издании стихотворений последнего 3(39): 28
- Петровский Алексей Сергеевич (1881–1958), студент-естественник, участник кружка «аргонавтов», близкий друг Б. Белого; впоследствии переводчик и музеевед 1(37): 100, 104, 105, 115.
- Печерин Владимир Сергеевич (1807–1885), философ и поэт; католический священник 2(38): 61, 87
- Пешкова Екатерина Павловна (1876–1965), жена Максима Горького; возглавляла Красный Крест 2(38): 79
- Пигарев Кирилл Васильевич (1911–1984), литературовед; правнук Ф.И. Тютчева 1(37): 87
- Пий X (1835–1914), Папа Римский с 1903 по 1914 г., канонизирован Католической Церковью 2(38): 49, 51
- Пий XI (1857–1939), Папа Римский с 1922 по 1939 г. 2(38): 63
- Пий XII (1876–1958), Папа Римский с 1939 по 1958 г. 2(38): 69
- Пирлинг Павел Осипович (1840–1922), католический священник, член Общества Иисуса; историк, специалист в области взаимоотношений Руси и России со Святейшим Престолом; близкий знакомый и корреспондент Вл. Соловьёва 1(37): 89; 2(38): 21–25
- Платон (ок. 428 – ок. 347 до Р.Х.), древнегреческий философ 1(37): 98; 3(39): 8, 26, 30, 32–34, 38
- Победоносцев Константин Петрович (1827–1907), юрист; государственный деятель, сенатор, обер-прокурор Святейшего Синода с 1880 по 1905 г. 3(39): 33
- Покровский Александр Иванович (1873–1940), богослов, профессор Московской Духовной Академии в период обучения там С. Соловьёва. В 1909 г. уволен из академии по решению Святейшего Синода за либеральные взгляды, в 1916 г. его докторская диссертация подверглась резкой критике руководства МДА; восстановлен в составе МДА в 1917 г. Деятель обновленческого движения 2(38): 51
- Поленов Василий Дмитриевич (1844–1927), художник 1(37): 92

Поливанов Константин Михайлович (1904–1983), электротехник, доктор наук, профессор, член-корреспондент Академии наук СССР *1(37): 87*

Поливанов Лев Иванович (псевд. Загарин) (1838–1899), литературовед, общественный деятель, педагог; директор частной мужской гимназии, открытой им в Москве в 1868 г. *1(37): 98, 108, 121; 2(38): 72*

Попов Иван Васильевич (1867–1938), профессор Московской Духовной Академии в период обучения там С. Соловьева *2(38): 51*

Попов Нил Александрович (1833–1892), русский историк; член-корреспондент Академии наук, профессор Московского университета; муж В.С. Поповой, дядя С. Соловьева *1(37): 90, 92*

Попова (Соловьева) Вера Сергеевна (1850–1916), жена Н.А. Попова, тетка С. Соловьева *1(37): 90, 119*

Потемкин Григорий Александрович (1739–1791), государственный и военный деятель времен царствования Екатерины II *1(37): 89*

Поццо Александр Михайлович (1882–1941), юрист; редактор московского журнала «Северное сияние» *1(37): 83*

Пушкин Александр Сергеевич (1799–1837) *1(37): 104, 108, 113; 2(38): 93; 3(39): 9, 32, 38, 42*

Пыпин Александр Николаевич (1833–1904), историк русской литературы, исследователь фольклора; академик *3(39): 14, 15, 21, 45*

Радлов Эрнест Львович (1854–1928), философ, литературовед *3(39): 10, 15, 21, 45*

Разумовский Алексей Кириллович (1748–1822), граф; русский государственный деятель *1(37): 89*

Разумовский Николай Федорович, священник села Надовражино *1(37): 96.*

Рамполла дель Тиндаро, Мариано (1843–1913), кардинал, статс-секретарь Ватикана в понтификат папы Льва XIII *2(38): 45; 3(39): 35*

Рачинский Григорий Алексеевич (1859–1939), литератор, философ; председатель Религиозно-философского общества в Москве; автор перевода с французского на русский язык сочинения Вл. Соловьева «La Russie et l'Église Universelle» («Россия и Вселенская Церковь»); опекун С. Соловьева *1(37): 92, 105, 107, 120–122; 2(38): 86; 3(39): 11*

Рачки Франьо (Рачкий Франциск) (1828–1894), хорватский римско-католический священник, доктор богословия; славист, первый президент Югославянской Академии наук и искусств в Загребе; общественный деятель *3(39): 21, 23*

Ренан Жозеф Эрнест (1823–1892), французский историк религии, писатель; иностранный член-корреспондент Петербургской Академии наук *3(39): 36*

Риккерт Генрих (1863–1936), немецкий философ *1(37): 111; 2(38): 72*

Родионов Михаил Семенович (1885–1956), художник, автор портрета С. Соловьева; зять В.Е. Гиацинтова *1(37): 84; 2(38): 80*

Розанов Василий Васильевич (1856–1919), писатель, критик, публицист; корреспондент Вл. Соловьева *1(37): 113; 3(39): 23, 32, 45*

Романов Владимир Павлович (1796–1864), контр-адмирал флота; член-корреспондент Морского ученого комитета; писатель; прадед С. Соловьева *1(37): 89; 3(39): 7*

Романова Екатерина Владимировна – см. Селевина Екатерина Владимировна

Ронсар Пьер (1524–1585), французский поэт 1(37): 115

Рубашова Нора Николаевна (в монашестве – Екатерина) (1909–1987), монахиня-доминиканка, член московской общины русских католиков, которой руководил священник Сергей Соловьев 1(37): 84, 85, 117; 2(38): 67–70, 79, 88, 89, 91

Рылеев Кондратий Федорович (1795–1826), поэт; декабрист 3(39): 38

Савва Сторожевский (ум. 1407), преподобный, ученик преп. Сергия Радонежского, основатель Саввино-Сторожевского монастыря в Звенигороде 1(37): 96; 2(38): 44

Савин (Savine) Альберт, парижский издатель книги Вл. Соловьева «La Russie et l'Église Universelle» (Paris: ed. A Savine, 1899) 3(39): 25

Садовский (псевд. Садовской) Борис Александрович (1881–1952), поэт, прозаик, историк литературы; член кружка «аргонавтов» 1(37): 109

Самарин Юрий Федорович (1819–1876), славянофил, историк, публицист; общественный деятель 1(37): 105

Сапожникова Валентина Аркадьевна (1887–1943), филолог, преподаватель Московского университета; член общины русских католиков, которой руководил священник Сергей Соловьев 2(38): 68, 79, 88, 91

Сапожникова Тамара Аркадьевна (1888–1959), преподаватель математики; член общины русских католиков, которой руководил священник Сергей Соловьев; сестра В.А. Сапожниковой 2(38): 68

Сахаров Андрей Дмитриевич (1921–1989), физик, академик; правозащитник 1(37): 88

Сведенборг Эмануэль (1688–1772), шведский естествоиспытатель и теософ, автор мистических сочинений 1(37): 89, 115; 3(39): 14, 29

Селевина (Романова) Екатерина Владимировна (1855–1928), двоюродная сестра и невеста Вл. Соловьева 3(39): 10

Сенека Луций Анней (ок. 4 до Р.Х. – 65), римский политический деятель, философ, писатель 2(38): 71, 80, 87, 92; 3(39): 30, 46

Серафим Саровский (1754 или 1759–1833), святой 1(37): 100, 105; 2(38): 69

Сергий Радонежский (ок. 1321–1391), святой; основатель и игумен Троице-Сергиева монастыря 2(38): 69, 77

Сергий (Страгородский) (1867–1944), митрополит, с 1943 г. Патриарх Московский и всея Руси 1(37): 83; 2(38): 78

Сковорода Григорий Саввич (1722–1794), украинский философ, поэт, педагог 1(37): 89; 3(39): 7

Слоскан Болеслав Бернардович (1893–1981), католический священник в Петрограде, позднее – епископ 2(38): 67, 88

Смирнов Иван Михайлович (1879–1937), протоиерей, профессор Московской Духовной Академии в период учебы там С. Соловьева 2(38): 51

Смирнов Георгий Георгиевич (1901–1974), протоиерей, преподаватель английского языка в Ленинградской Духовной академии в 1970-е годы 1(37): 83, 84

Солдатенков Козьма Терентьевич (1818–1901), издатель, владелец художественной галереи 3(39): 32

Соллогуб (баронесса Боде-Колычева) Наталья Михайловна (1851–1915), графиня, жена Ф.Л. Соллогуба; близкая знакомая Вл. Соловьева; редактировала французский язык книги «La Russie et l'Église Universelle» (Paris: ed. A Savine, 1899) 3(39): 22, 25

Соллогуб Федор Львович (1848–1890), граф; художник, актер и поэт-любител; друг Вл. Соловьева 3(39): 9, 12, 22, 25, 45

Соловьев Владимир Сергеевич (1853–1900), философ, религиозный мыслитель, публицист; сын историка С.М. Соловьева, дядя С. Соловьева-младшего 1(37): 83, 87, 92, 94, 102, 104, 105, 107, 117, 121; 2(38): 52, 61, 65, 66, 76, 80, 83, 87–90; 3(39): 6, 7, 17, 21, 35, 39, 41, 42, 44, 46, 47

Соловьев Всеволод Сергеевич (1849–1903), писатель; сын историка С.М. Соловьева, брат Вл. Соловьева, дядя С. Соловьева-младшего 1(37): 90, 91; 3(39): 7, 8

Соловьев Михаил Васильевич (1791–1861), протоиерей; отец историка С.М. Соловьева, дед Вл. Соловьева, прадед С. Соловьева-младшего 1(37): 89; 3(39): 6, 7

Соловьев Михаил Сергеевич (1862–1903), филолог, переводчик, педагог; сын историка С.М. Соловьева, брат Вл. Соловьева, отец С. Соловьева-младшего 1(37): 91, 92, 99, 119; 2(38): 85; 3(39): 8, 16–23, 25, 27, 28, 32, 33, 34, 38

Соловьев Сергей Михайлович (1820–1879), историк; академик; ректор Московского университета; отец Вл. Соловьева, дед С. Соловьева-младшего 1(37): 89, 90, 91; 3(39): 7, 8

Соловьева (Ламперт) Адель Иосифовна, вторая жена Вс.С. Соловьева, сестра О.И. Ламперт (бывшей жены Вс.С. Соловьева) 1(37): 91

Соловьева Вера Сергеевна – см. Попова Вера Сергеевна

Соловьева Мария Сергеевна – см. Безобразова Мария Сергеевна

Соловьева Мария Сергеевна (1915–1921), дочь С. Соловьева 2(38): 58

Соловьева Надежда Сергеевна (1851 – ок. 1913), сестра Вл. Соловьева, тетка С. Соловьева 1(37): 8, 34

Соловьева Наталья Сергеевна (1913–1995), дочь С. Соловьева 1(37): 86, 87; 2(38): 91, 92; 3(39): 47

Соловьева (Ламперт) Ольга Иосифовна, первая жена Вс.С. Соловьева, старшая сестра А.И. Ламперт 1(37): 91

Соловьева Ольга Михайловна (Коваленская) (1855–1903), художница, переводчица; жена М.С. Соловьева, мать С. Соловьева 1(37): 91, 92, 94, 99, 118, 119; 3(39): 19

Соловьева Ольга Сергеевна (1916–2001), дочь Сергея Соловьева 1(37): 86, 87; 2(38): 80, 92

Соловьева (Романова) Поликсена Владимировна (1828?–1909), жена историка С.М. Соловьева, мать Вл. Соловьева, бабушка С. Соловьева-младшего 1(37): 90, 92; 3(39): 7, 8, 34

Соловьева Поликсена Сергеевна (псевд. Allegro) (1867–1924), поэтесса, художница, сестра Вл. Соловьева, тетка С. Соловьева; с 1906 по 1912 г. совместно с Манасеиной Н.И. издавала журнал «Тропинка» 1(37): 90, 92; 3(39): 34

Соловьевы 1(37): 86, 88, 91, 92, 95, 99, 101, 102, 118; 2(38): 56; 3(39): 9, 10

Софокл (ок. 496–406 до Р.Х.), древнегреческий драматург 2(38): 71

- Спасович Владимир Данилович (1829–1906), юрист; профессор Петербургского университета 3(39): 14
- Стасюлевич Михаил Матвеевич (1826–1911), историк, публицист, общественный деятель; редактор-издатель журнала «Вестник Европы» (1866–1908) 3(39): 14, 26–29, 31, 35
- Столыпин Петр Аркадьевич (1862–1911), русский государственный деятель 2(38): 61
- Страхов Николай Николаевич (1828–1896), философ, публицист; редактор «Славянских известий» до 1885 г. 3(39): 17, 23
- Строцци (Strozzi) Бернардо (1581–1644), итальянский поэт; Вл. Соловьев перевел стихотворение Строцци на статую Микеланджело «Ночь» 3(39): 18
- Сциславский Ян (1842–1910), католический священник 2(38): 62
- Сусалев Евстафий Акимович (1879–?), старообрядческий священник, принявший католичество 2(38): 61
- Тассо Торквато (1544–1595), итальянский поэт эпохи Возрождения 2(38): 71
- Толстая (Бахметева) Софья Андреевна (1827–1895), вдова Алексея Константиновича Толстого, тетка С.П. Хитрово 3(39): 13, 16, 18, 25, 26
- Толстой Алексей Константинович (1817–1875), поэт, писатель, драматург 3(39): 12, 13, 18, 37, 38
- Толстой Лев Николаевич (1828–1910) 2(38): 46; 3(39): 17, 29, 30, 32, 38, 39
- Трайн, знакомая Вл. Соловьева со времени его поездки в Италию в 1875 г. 3(39): 12
- Трифон (Борис Петрович Туркестанов) (1861–1934), православный митрополит 2(38): 50, 51, 86
- Троицкий Матвей Михайлович (1835–1899), психолог, философ; профессор философии Московского университета 3(39): 13
- Трубецкой Евгений Николаевич (1863–1920), князь; религиозный философ, правовед, общественный деятель; брат П.Н. и С.Н. Трубецких 1(37): 104, 109; 2(38): 86; 3(39): 44
- Трубецкой Петр Николаевич (1858–1911), князь; брат С.Н. и Е.Н. Трубецких, друзей Вл. Соловьева; владелец имения «Усково» («Узкое»), где скончался Вл. Соловьев 3(39): 34
- Трубецкой Сергей Николаевич (1862–1905), князь; религиозный философ, историк философии, публицист, общественный деятель; ректор Московского университета; брат П.Н. и Е.Н. Трубецких, друг Вл.С. и М.С. Соловьевых 1(37): 92, 94, 104, 119; 3(39): 34, 43
- Тургенев Иван Сергеевич (1818–1883) 1(37): 108
- Тургенева Анна Алексеевна (Ася) (1890–1966), художница; первая жена А. Белого, сестра Т.А. Тургеневой 2(38): 43, 83
- Тургенева Наталья Алексеевна (1886–1942), сестра Т.А. Тургеневой 2(38): 43, 83
- Тургенева Татьяна Алексеевна (1896–1966), жена С. Соловьева; во втором браке – за Г.Е. Амитировым 1(37): 117, 119; 2(38): 43–45, 59, 64, 83–85, 87
- Тургеневы 2(38): 43
- Тютчев Федор Иванович (1803–1873) 3(39): 18
- Ульрих – следователь ОГПУ 2(38): 79

- Успенский Глеб Иванович (1843–1902), писатель *1(37): 100*
- Ушакова Наталья Сергеевна (? –1918), русская католичка, входила в кружок княгини Е.Г. Волконской *2(38): 61*
- Федоров Леонид Иванович (в монашестве – Леонтий) (1879–1935), протопресвитер, экзарх русских католиков восточного обряда *1(37): 117; 2(38): 60, 62–64, 66, 70, 72, 86–88; 3(39): 46*
- Фейнберг Евгений Львович (1912–2005), физик, член-корреспондент Академии наук СССР; брат зятя С. Соловьева *1(37): 88; 2(38): 80, 81, 83, 93*
- Фейнберг Илья Львович (1905–1979), литературовед; муж Н.С. Соловьевой, зять С. Соловьева *2(38): 81, 93*
- Феодор (Поздеевский) (1876–1937), епископ, ректор Московской Духовной Академии в период обучения там С. Соловьева *2(38): 51*
- Феокрит (кон. IV в. – 1-я пол. III в. до Р.Х.), древнегреческий поэт *1(37): 107*
- Феофилакт (ум. 1821), архимандрит, архиепископ Рязанский с 1817 г. *1(37): 89*
- Фет (Шеншин) Афанасий Афанасьевич (1820–1892) *1(37): 92, 118; 3(39): 16, 17, 19, 21–23, 25, 35, 37, 38*
- Филарет (Дроздов Василий Михайлович) (1782–1867), митрополит Московский; знаменитый проповедник и богослов *3(39): 7, 24*
- Флексер (псевд. Волынский) Аким Львович (1863–1926), искусствовед, литературный критик; автор кн. «Борьба за идеализм» (СПб., 1900) *1(37): 111; 3(39): 27*
- Флоренский Павел Александрович (1882–1937), священник, ученый и философ *1(37): 106; 2(38): 46, 50–52, 56, 76*
- Фома Аквинский (1225–1274), святой; философ и богослов *1(37): 93*
- Фонвизин Денис Иванович (1744–1792), писатель, создатель русской социальной комедии *3(39): 29*
- Франки, хорватский римско-католический священник *3(39): 21*
- Франциск Ассизский (1181 или 1182–1226), святой *2(38): 73*
- Фрейд Зигмунд (1856–1939), австрийский врач-психиатр и психолог, основатель психоанализа *2(38): 72*
- Фруг Семен Григорьевич (1860–1916), поэт, популярный в конце XIX – начале XX вв. *3(39): 27*
- Фукидид (ок. 460–400 до Р. Х.), древнегреческий историк *2(38): 87*
- Хитрово (Бахметева) Софья Петровна (1848–1910), жена дипломата и поэта М.А. Хитрово (1837–1896), племянница графини С.А. Толстой (Бахметевой), подруга Вл. Соловьева *3(39): 13, 18, 19*
- Хомяков Алексей Степанович (1804–1860), писатель, философ, один из основоположников славянофильства *1(37): 111*
- Цакуль Михаил Христофорович (1885–1937), католический священник, настоятель храма Непорочного Зачатия Пресвятой Девы Марии в Москве, на Малой Грузинской улице *2(38): 65–68, 88, 91*
- Цветаева Анастасия Ивановна (1894–1993), писательница *1(37): 87*
- Цепляк Ян Гиацингович (1857–1926), архиепископ, администратор Могилевской митрополии, с 1919 г. – глава Католической Церкви в России *2(38): 63, 86*

Цертелев Дмитрий Николаевич (1852–1911), князь; философ, поэт, литературный критик, публицист; редактор журнала «Русское обозрение»; друг юности Вл. Соловьева 3(39): 10–12, 26

Чаадаев Петр Яковлевич (1794–1856), религиозный мыслитель, публицист; участник войны 1812 г. 1(37): 105, 108; 2(38): 77

Чуковский Корней Иванович (1882–1969), писатель, литературовед 1(37): 114, 122

Чулков Георгий Иванович (1879–1939), писатель, литературовед 1(37): 111, 112, 114, 121; 3(39): 43

Шатковский, член общины русских католиков в Москве, руководимой священником С. Соловьёвым 1(37): 85

Шекспир Уильям (1564–1616) 2(38): 71; 3(39): 9

Шепелева Мария Дмитриевна (<Маша Шевелева>), внучка директора гимназии Л.И. Поливанова, подруга детства С. Соловьева 1(37): 98, 102, 118

Шервинский Сергей Васильевич (1892–1991), поэт, переводчик 1(37): 87; 2(38): 72, 90

Шиварева (Ламперт, в первом браке Соловьева) Ольга Иосифовна – см. Соловьева Ольга Иосифовна

Шмидт Анна Николаевна (1851–1905), нижегородская журналистка, автор религиозно-мистических сочинений 1(37): 103

Шопенгауэр Артур (1788–1860), немецкий философ 1(37): 98, 112; 3(39): 9, 12

Шпенглер Освальд (1880–1936), немецкий философ, историк 2(38): 72

Штроссмайер (Strossmayer) Йозеф Юрай (1815–1905), римско-католический епископ в Боснии, участник I Ватиканского Собора; друг и корреспондент Вл. Соловьева 3(39): 6, 16, 19–21, 25, 26, 34, 35

Эллис – см. Кобылинский Лев Львович

Эпикур (341–270 до Р.Х.), древнегреческий философ 1(37): 89

д'Эрбиньи Мишель (Herbigny) (1880–1957), католический епископ, член Общества Иисуса; в 30-х годах секретарь Папской комиссии «Pro Russia», ректор Папского Восточного института 1(37): 85, 117; 2(38): 70; 3(39): 17

Эрн Владимир Францевич (1882–1917), религиозный философ, публицист 1(37): 113; 2(38): 50

Эсхил (ок. 525–456 до Р.Х.), древнегреческий поэт-драматург 2(38): 71; 3(39): 46

Юркевич Памфил Данилович (1826–1874), философ; профессор Киевской Духовной Академии, с 1861 г. – профессор Московского университета 3(39): 9, 13

Янжул Иван Иванович (1846–1914), статистик и историк; профессор финансового права Московского университета; с 1895 г. – академик 3(39): 11

Ярошенко Николай Александрович (1846–1898), художник, автор портрета Вл. Соловьева 3(39): 36

Arnold Gottfried 3(39): 13

Gichtel Georg 3(39): 13

Herbigny – см. д'Эрбиньи Мишель

Pordage John 3(39): 13

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ

УДК 78.071.1:130.2
ББК 85.313(0)5:873(0)5

**ПАРАДОКСЫ ВЕКА ПРОСВЕЩЕНИЯ,
ИЛИ МОЖЕТ ЛИ МОЦАРТ БЫТЬ ОБМАНЩИКОМ?**

Е.Б. РАШКОВСКИЙ

Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы им. М.И. Рудомино
ул. Николоямская, д. 1, г. Москва, 109189, Российская Федерация
E-mail: rashkov@rambler.ru

Исходя из философской методологии Вл. Соловьева и опираясь на культурологический анализ творчества Моцарта, рассматривается центральный парадокс идей и практик «Века Просвещения»: парадокс рациональности и мистицизма. Этот творческий парадокс оказался основой не только эстетики Моцарта, но и экзистенциальной основой его краткой жизни. Коллизия рационального и мистического рассматривается как одна из центральных универсалий человеческого творчества.

Ключевые слова: музыка, философия, культура, «Век Просвещения», парадокс, рациональность, мистика, оправдание, абсолютизм, революция, примирение, «Волшебная флейта» Моцарта.

**PARADOX OF THE ENLIGHTENMENT AGE,
OR CAN MOZART BE A DECEIVER?**

E.B. RASHKOVSKY

M.I. Rudomino All-Russia State Library for Foreign Literature
1, Nikoloyamskaya St., Moscow, 109189, Russian Federation
E-mail: rashkov@rambler.ru

The author considers the practice and ideas basic paradox of the Enlightenment age on the basis of V.Solovyov's philosophical methodology of culturological analysis of Mozart's works: rationality and mysticism paradox. This paradox turned out to be the existential basis of both Mozart's esthetics and his short life. The collision of the rational and mystical is considered as one of the central universal of human art.

Key words: music, philosophy, culture, «The Enlightenment age», paradox, rationality, mysticism, justification, absolutism, revolution, reconciliation, «The Magic Flute» by Mozart.

*Откуда, как разлад возник?
И отчего же в общем хоре
Душа не то поет, что море,
И роищет мыслящий тростник?*

Федор Тютчев

Некоторые теоретические послылки

Связи Вл. Соловьева с миром музыки многозначны. Сама его философия – музыка мысли. Субъективно чуждый музыкальной культуре, на которую сам он

оказал некоторое влияние¹, Соловьев – особенно в поздние годы своего творчества – разработал ту *методологию соотношения*, которая, на наш взгляд, небесполезна и для понимания вершинных проявлений мирового музыкального творчества во всём многообразии его духовных и культурно-исторических связей. Эта *методология соотношения*² обосновывает особый, причем насущно необходимый для наук социо-гуманитарного круга *корреляционный подход* к явлениям человеческой истории, мысли и культуры. В частности, подход, связанный с пониманием многозначной взаимосвязи когнитивных (Истина), этических (Добро) и эстетических (Красота) предпосылок в чувствованиях, мышлении и практике человека, но также и с пониманием опасностей, связанных с нарушением насущной, но всегда недосказанной взаимосвязи этих предпосылок.

В настоящее время особый научный интерес представляет для нас проблема той *полидискурсивности* мышления и творчества Соловьева, которая и находится у истоков его *методологии соотношения*³.

Итак, разговор пойдет прежде всего о странной и великой амбивалентности просветительства и мистицизма «осмнадцатого» столетия, прежде всего второй его половины. Об амбивалентности, наложившей свой отпечаток на всю последующую историю мировой культуры.

В нынешнее время трудно представить себе, каким образом принципы противоположных, казалось бы, мировоззренческих установок – рационализма и мистицизма – могли легко ужиться в одних и тех же национальных пространствах Европы, в одних и тех же малых человеческих группах, но также – что сегодня выглядит особенно странным – в одних и тех же человеческих существованиях. Как могли ужиться элементы строжайшего научного подхода в естествознании и этнологии и элементы, по существу, якобинского радикализма с розенкрейцерской мистикой в мировоззрении Георга Форстера?⁴ Как могли ужиться в духовном мире нашего Александра Радищева пафос свободы и беспощадная социальная аналитика с элементами религиозного петицизма? Как «поверяли» друг друга – если вспомнить текст пушкинской трагедии⁵ – жесткая коррекция «алгебры» и мистика «гармонии»?

Разумеется, историки философии поспешат ответить на эти вопросы, ссылаясь на результаты этих духовных коллизий Века Просвещения в антиномическом философствовании Канта или в гегелевской, или же в соловьевской диалектике. Можно искать объяснения этих коллизий и ретроспективно, погру-

¹ См.: Максимов М.В. Забытый Соловьев: поэзия В.С. Соловьева в русской музыке // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 3(27). С. 101–133 [1]; Вып. 4(28). С. 109–155 [2]; 2011. Вып. 1(29). С. 117–135 [3].

² Об этом я немало писал в своих книгах и статьях, в частности, и в тех, которые опубликованы на страницах «Соловьёвских исследований».

³ Предварительные материалы по этой моей работе см.: Зубков Н.Н. «Credo» и «cogito» как историко-культурная проблема // Культура и искусство. М., 2013. № 2(24). С. 148–149 [4].

⁴ На заметку: у Форстера и Моцарта были в Вене общие друзья – хозяйки музыкальных салонов – пианистка графиня Вильгельмина Тун (Thun) и писательница Каролина Пихлер (См.: Аберт Г. В.А. Моцарт. Ч. 2, кн. 1 / пер. с нем., коммент. К.К. Саквы. М.: Музыка, 1989. С. 76–77 [5]).

⁵ См.: Пушкин А.С. Моцарт и Сальери. Сцена I, монолог Сальери.

жаясь в глубинные пласты истории мысли: в тексты Экклезиаста и в Книгу Иова, в диа-логику Платона, в трактат Абеяра «Да и Нет»... Однако вопрос о том, почему столь интимно и органично уживались друг с другом эти противоположные идеи рационализма и мистицизма в сознании людей XVIII столетия, остается всё же открытым. И более того, вопрос о том, каким образом эта коллизия определила собой одно из вершинных пространств мысли и культуры Века Просвещения – творчество Вольфганга Амадея Моцарта, также остается открытым.

Последующий наш разговор представляет собой попытку приблизиться к пониманию этого вопроса.

От Картезия чтение...

На наш взгляд, чтобы глубже подойти к моцартовскому фокусу проблемы Века Просвещения, поначалу следовало бы отодвинуть наше исследование на столетие с лишним назад. Ибо Веку Просвещения предшествовал тот философский радикализм Рене Декарта, который впервые обосновал право человеческого мышления воссоздавать Бытие в самом себе – воссоздавать вопреки невероятной трудности и, скорее всего, неразрешимости такой задачи. Однако без осознанной постановки такой задачи мышление Нового времени не состоялось бы как мышление и философия Нового времени (*philo-Sophía!*) не состоялась бы как философия⁶. Да и человек Нового времени – именно как «мыслящая реальность»⁷ – не состоялся бы как человек⁸. И как еще в свое время подметил Г.Г. Шпет, скептическое уклонение от этой проблемы (уклонение, может быть, весьма комфортное и приятное в плане чисто психологическом) знаменует собой не только капитуляцию и самоликвидацию философской мысли, но и, по существу, отказ мышления от своего тяжкого и царственного призвания: пытаться всякий раз заново – в новых жизненных и интеллектуальных условиях – символически воссоздавать Бытие в самом себе. Таким образом, философский скепсис есть, в конечном счете, отказ мышления от самого себя⁹.

Еще со времен христианской патристики один из коренных вопросов философствования ставился, примерно, таким образом: как Бог, единственный и непреложный Обладатель полноты Бытия («Я есмь Путь, Истина и Жизнь»¹⁰), позволил и доверил мне, ограниченному, смертному и грешному существу, мыслить о Себе и о Своем Бытии (которое есть в какой-то почти исчезающе малой мере и мое Бытие, и Бытие моих предков, моих собратьев и возможных потомков¹¹)?

⁶ См.: Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М.: Прогресс / Культура, 1993 [6].

⁷ См.: Реале Дж. и Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 3. Новое время (от Леонардо до Канта) / пер. Св. Мальцевой. СПб.: Петрополис, 1996. С. 198.

⁸ О глобальном, выходящем за европейские рамки значении картезианского интеллектуального переворота см.: Рашковский Е.Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция стран Востока XIX–XX века. М.: Наука-ГРВЛ, 1990 [7].

⁹ См.: Шпет Г.Г. Скептик и его душа // Шпет Г.Г. Философские этюды. М.: Прогресс, 1994. С. 117–221 [8].

¹⁰ Ин. 14:6.

¹¹ Разговор о Бытии в его историческом преломлении – особый разговор. Таков, в частности, основной сюжет моих книг по философии истории.

Но коль скоро, спрашивает французский мыслитель, уделенный человеку Свыше дар мышления заведомо неадекватен своему важнейшему Предмету, то неужто Бог может оказаться «обманщиком»? – Только Декарт имел дерзость поставить вопрос с такой остротой.

Этому вопросу и посвятил Декарт свое третье «Метафизическое размышление», где речь идет о взаимном оправдании¹², с одной стороны, превышающего меру нашей греховности и меру наших мыслительных и нравственных изъянов великодушия Бога, а с другой – дерзаний нашей человеческой мысли и – шире – нашего существования и творчества.

Всевышний, рассуждает Рене Декарт, уделил мне, человеку, не только дар мысли как таковой, но и дар упорядочения моих ощущений, чувств и наблюдений в корректности мыслительного процесса, в «естественном свете моего ума». В той корректности, которая, не снимая вопрос о несоизмеримости нашего познавательного опыта с полнотою Божественной жизни, всё же помогает нам искать путь от наших «приблизительных идей» к «первой идее», к «первообразу», к «субстанции бесконечной»¹³.

Итак, нашему сознанию уделено Свыше два взаимосвязанных дара: дар мышления и дар выбора корректного пути («метода») разработки наших мыслительных задач.

Однако, эксплицируя этот круг идей Декарта, можно было бы сказать и о третьем даре нашему сознанию – о даре свободы в отыскании конкретных предпосылок и задач в наших поисках «первой идеи».

Стало быть, опровергаемая Декартом концепция-поклеп («Бог – обманщик») вытекает из непонимания самого характера нашего мышления именно как дара. Или – если сказать точнее – совокупности даров.

Так что, если следовать мысли Декарта, сказать по совести (conscience!) о Недосказанном, по совести выразить Невыразимое, – не в этом ли основной парадокс человеческой мысли и культуры? И не в этом ли их основная правда? И, стало быть, их «соловьёвское» оправдание (о-правдание!).

А можно сказать и так: человеческое сознание и творчество вынуждены исходить из своих отрывочных данных и предпосылок, но им доверено и приурочено поведать о Целом.

Думается, это краткое обращение к наследию старого картезианского рационализма поможет нам понять что-то и в музыке Моцарта – этой бесспорной вести о «субстанции бесконечности» в нашем фрагментированном и помятом опыте земной культуры.

¹² Философское «оправдание» (если следовать за мыслью Вл. Соловьёва) есть не тяжба и не судопроизводственная процедура, но усмотрение в отношениях Бога и человека некоей высшей Правды. См.: Рашковский Е.Б. Осознанная свобода. Материалы к истории мысли и культуры XVIII–XX столетий. М.: Новый хронограф, 2005. С. 114–136 [9].

¹³ См.: Декарт Р. Метафизические размышления / пер. В.М. Невежиной; под ред. проф. А.И. Введенского. СПб.: Типография В. Безобразова и Ко, 1901. С. 43–56 [10].

Как отмечал Герман Аберт, один из самых тщательных исследователей жизни и творчества Моцарта, композитор мало интересовался напрямую миром теоретических идей и конструкций. Его внутренние творческие процессы были связаны по преимуществу с интересом к конкретным людям. Именно этот интерес к миру людей и питал по преимуществу его музыкальное творчество. Однако мир людей и мир идей нераздельны. Идеи высказывают себя в людских чувствах и поступках, а люди – подчас неосознанным и неожиданным для себя образом – входят в идейные пространства¹⁴.

Разумеется, реальность художественного творчества во многих отношениях воображаема, или, по словам Я.Э. Голосовкера, «имагинативна»¹⁵. Но эта воображаемая и мыслимая реальность отнюдь не иллюзорна, ибо этой реальностью во многих отношениях строятся наши пронизывающие собой историю и культуру чувствования, мысли и поступки. И эта реальность – в высших своих проявлениях – несет в себе бесспорный момент нашего *о-правдания* в контексте «субстанции бесконечной». Через творческую имагинацию Вольфганга Амадея¹⁶ Моцарта мы в той или иной степени – вольно или невольно – приобщены к этой всеобщей, всегда недосказанной, но столь насыщенной для каждого из нас «субстанции».

Ama-Deus

Иоханнес Хризостом Вольфганг Амадей Моцарт – человек эпохи Просвещения и его парадоксов. Революционно-протестные стихии в его творчестве парадоксально сопрягаются с идеей красоты и благоустроенности Вселенной. Разумеется, Моцарт – не «философ на троне» (наподобие монархов-преобразователей Фридриха Прусского, Екатерины или Иосифа II), не политик, не идеолог, не наставник масонской ложи¹⁷, не революционер. Все эти просветительски мыслящие люди мечтали о создании таких институтов управления и власти, которые позволили бы примирить эту красоту и благоустроенность с общественной и духовной жизнью людей. А Моцарт не был социальным деятелем. Он был художником. Но тем острее должна быть не выражимая в обычных словах мечта о такого рода примирении, тем напряженнее должен

¹⁴ См.: Аберт Г. Указ. соч. С. 6, 69–71, 265.

¹⁵ См.: Голосовкер Я.Э. Избранное: логика мифа. СПб.: Центр гуманитарных инициатив / Университетская книга, 2010 [11].

¹⁶ Второе (точнее даже – четвертое) имя композитора складывается из двух латинских слов: Amo (любить) и Deus (Бог). Немецкая версия этого имени, данная будущему композитору при крещении – Готтлиб.

¹⁷ Моцарт принял масонское посвящение в 1784 г. – в год написания 24-го концерта для клавира с оркестром до минор (опус К.491), одного, как мне кажется, из вершинных непрограммных своих произведений. Индексацию произведений Моцарта принято давать по каталогу, созданному австрийским ботаником и музыковедом Людвигом Алоизом Фердинандом фон Кёхелем (1800–1877). Первое издание каталога Кёхеля вышло в 1862 г. В моем распоряжении находится издание: Köchel's Catalog of Mozart's Works [Upd. 2/18/2008] – <http://www.classical.net/music/composer/works/mozart> [12].

был быть чисто художественный опыт переживания и осмысления дисгармоний людского существования.

В один и тот же год (1786) создается, по существу, революционная опера «Свадьба Фигаро» на сюжет комедии Бомарше и 25-й концерт для клавира с оркестром до мажор¹⁸, с его исполненным умиротворения и высокой печали *andante*.

Протест и катарсис умиротворения – казалось бы, две художественные тенденции, конфликтующие одна с другой. Но конфликт разрешается в самой неповторимости моцартовского музыкального письма.

Опера «Свадьба Фигаро» написана на либретто Лоренцо Да Понте (1749–1838)¹⁹. Тираноборческий мотив – мотив протеста против взбесившегося от праздности и безнаказанности барства – образует сюжетный и собственно музыкальный стержень оперы. Слабые и приниженные, защищая самих себя, вынуждены высмеять и проучить обнаглевшего сюзерена – графа Альмавиву. Вспомним слова из каватины Фигаро с гитарой в первом акте оперы:

Se vuol ballare, signor contino,
Se vuol ballare, signor contino,
Il chitarrino le suoner?...²⁰ [13]

А уж в «Дон Жуане» Моцарт еще более суров в своем отношении к развратному и глумливому барству: само Провидение, Чье долготерпение исчерпано, предаёт Дон Жуана адскому пламени.

...Позднее, уже в предсмертном Реквиеме, Моцарт вновь вернется к теме адского пламени:

Confutatis maledictis
Flammis acribus addictis,
Voca me cum benedictis...²¹ [14]

По всей видимости, наделенный редким чувством человеческого достоинства²² и пострадавший от барского самодурства и спеси, плебей по рождению Моцарт (вспомним, как третировал семейство Моцартов архиепископ Зальц-

¹⁸ Моцарт В.А. Опус К.503.

¹⁹Аббат Л. Да Понте создал на итальянском языке множество либретто для Антонио Сальери и три либретто для Моцарта («Свадьба Фигаро», «Дон Жуан», «Так поступают все женщины»). В 1805 г. он переехал в США, став первым католическим священником в профессуре Колумбийского университета. В 1826 г. организовал первую постановку «Дон Жуана» в США.

²⁰ «Если синьор графчик изволит поплясать (*bis*), гитарка ему подыграет...». (Le Nozze di Figaro Opera buffa in quattro atti. W. A. Mozart. Libretto di L. Da Ponte. [Atto primo, sc. 2] // opera.stanford.edu/iu/libretti.figaro.htm [13]. Обращаю внимание на уничижительный в данном случае суффикс *-ino* в этом пассаже.

²¹ «Смятенного, проклятого, // Жгучему пламени обреченного, // Призови меня с Твоими благословенными...» (Фома из Челано, XIII век). – Requiem Survey.org. Latin Text // www.requiemsurvey.org/latintext.php [14].

²² См.: Аберт Г. Указ. соч. С. 14.

бургский граф Колоредо), равно как и его либреттист, крещеный венецианский еврей, накопил в своей жизни немало раздражения против “signori contini”...

При всём при этом надобно помнить, что Моцарт ни сном ни духом не был ненавистником аристократии; у него было множество чутких и понимающих титулованных друзей. Но вот с глумлением над человеческим достоинством он – как истинный человек эпохи Просвещения – смириться не мог.

Есть один любопытный музыкально-исторический эпизод.

Коль скоро здесь упомянут 25-й концерт до мажор для клавира с оркестром, то приходит на ум соображение вот какого рода: соображение, связанное и с музыкальной, и с поэтической историей последних десятилетий «осмнадцатого века». Основная тема *allegro maestoso* этого концерта, написанного 4 декабря 1786 г. (т. е., по существу, одновременно с величаво барочной Пражской симфонией № 38 ре мажор, написанной два дня спустя²³, и в период между работами над операми «Свадьба Фигаро» и «Дон Жуан»), как бы предвосхищает мелодию «Марсельезы». Ту самую мелодию, которая была напета капитаном французских революционных войск Руже де Лиллем и обработана и положена на клавир мэром Страсбурга бароном Дитрихом в ночь на 25 апреля 1792 г., когда Моцарта уже почти пять месяцев не было в живых.

Что сие? – Прodelки «духа времени» (*Zetgeist*)? Или, может быть, барон Дитрих слышал или читал в партитуре моцартовский 25-й концерт? Остается только гадать...²⁴

Но, так или иначе, эта сложная и многозначная связь музыки Моцарта с революционными тенденциями его эпохи оттеняется – как бы по правилам некоего условного исторического контрапункта – мистической глубиной его Месс, масонских кантат и, наконец, почти что явным собеседованием с Ангельским миром, на котором строится великая Сороковая соль-минорная симфония²⁵.

Что же стоит за парадоксами уживающихся в одном человеке, одном художнике мотивов протеста и внутренней смятенности и – внутреннего покоя? Неужто чисто игровая стихия или та вольная или невольная мистификация, которая, как правило, вытекает из повышенной впечатлительности, возбудимости и душевной неустойчивости осредненных «художественных натур»? – Едва ли. Некоторые исследователи творчества Моцарта (Герман Аберт, Дэвид Вайсс), принимая во внимание все психологические нюансы жизни и творчества композитора, всё же настаивают на удивительно твердой смысловой доминанте его музыки. По словам Вайсса, совсем не случайно, что работа над Сороковой симфонией примыкает по времени к работе над «Дон Жуаном»²⁶.

²³ Моцарт В.А. Опус К.504.

²⁴ И что любопытно: эта же основная тема *allegro maestoso*, но уже в некоем сентиментализированном, «кукольном виде» была положена П.И. Чайковским в основу Пасторали из второго акта «Пиковой дамы».

²⁵ Моцарт В.А. Опус К.550.

²⁶ Аберт же отмечает, что работа над «Дон Жуаном» – оперой об адском пламени как о воздаянии за цинический нигилизм, за барское глумление над чувствами и судьбами людей – необратимо подорвала физическое здоровье музыканта (см.: Аберт Г. Указ. соч. С. 21–22).

В своей трактовке творчества Моцарта Вайсс исходит из той библейской интуиции, что Жизнь как таковая (*хаййим, зоэ*) находится под безусловным Божественным суверенитетом: «Набрасывая уже первые аккорды, он ощущал, что музыкальное повествование будет не только о земном, но и о небесном: в собственных звуках различал он музыку Ангельских голосов. Но и не только это он различал. Собственная музыка вовлекала его в борение помраченного (*profane*) человеческого существования с тем, что превыше него самого. И в этой симфонии вынужден он был пересоздавать хаос и падшесть мира в гармонию (*order*). Им повелевала внутренняя потребность преобразовать безобразие в красоту, разброд – в равновесие. Как ни помрачен мир, но сама жизнь – священна»²⁷.

А один из крупнейших богословов прошлого столетия – «диалектический теолог» Карл Барт (1886–1968) – обращает внимание на уникальность сочетания благоговения, радости и трагизма в музыке Моцарта. Согласно Барту, при всей композиционной и жанровой строгости произведений Моцарта они обнаруживают не только послушание законом музыки его времени, но удивительную внутреннюю свободу в работе с музыкальным материалом: примером тому – богатство минорных и трагических вкраплений, организующих и возвышающих, казалось бы, даже самые светлые мелодические потоки. И это – не столько даже само противоречие, сколько его нелегкое пересоздание в актах внутренней творческой свободы²⁸.

Во всяком случае, внутренним смысловым двигателем музыки Моцарта выступала одна и та же вечная, но по-особому акцентированная в Век Просвещения идея Совершенства. Однако у Моцарта эта идея обращалась не только к разным измерениям человеческой души, но и к разным аудиториям. Она по-разному акцентировалась для широкой публики (как это было в операх²⁹, отчасти даже и в Мессах) и для дружеского круга понимающих и сочувствующих – сочувствующих! – людей (как это было, прежде всего, в его непрограммной музыке).

А предсмертная опера «Волшебная флейта» (1791) оказалась осознанной попыткой совмещения двух выражений мистики Совершенства – если вспомнить стихи Пастернака – «на народе простом» [17, с. 121]. В поверхностном слое, в слое, если можно так выразиться, рационально-популистском, «Волшебная флейта» – это назидательная, воспитательная сказка для масс³⁰, но в слое глубинном – это введение через масонскую символику в таинственные структуры жизни, мысли и веры.

²⁷ Weiss D. Sacred and Profane. A Novel of the Life and Times of Mozart. N.Y.: W. Morrow a Co, Inc., 1968. P. 587 [15].

²⁸ См.: Barth K. Wolfgang Amadeus Mozart. Brescia: Queriniana, 1980. P. 33–38. – [http // www.ru.scribd.com/doc/34340432/Barth-K-Wolfgang-Amadeus-Mozart-1956](http://www.ru.scribd.com/doc/34340432/Barth-K-Wolfgang-Amadeus-Mozart-1956) [16].

²⁹ Даже в заключительных словах и аккордах «революционной» «Свадьбы Фигаро» звучат темы примирения и прощения: любовь и раскаяние торжествуют над иронией и гротеском.

³⁰ И в этой опере есть также свой редуцированный тираноборческий мотив: преодоление земного всевластия Царицы Ночи. Как и утверждение права на счастье не только для избранных, духовно утонченных (Тамино и Памина), но и для людей простых и непритязательных (Папагено и Папагена).

Математически выверенная гармония оказывается указанием на Божественную бесконечность.

Параллели: таинственность разумного и разумность таинственного

Моцартовский парадокс рационального и мистического, профанного и священного, земного и Небесного – парадокс, несущий художнику страдание в повседневной жизни, но одновременно и радость высшего, недосказанного познания, – был одним из базовых культурных парадоксов Века Просвещения. Сколь отчетливо осознавал это Моцарт на уровне рациональном – почти не имеет значения. Ибо он мыслил духовную и культурную проблематику своей эпохи, прежде всего, в музыкальных образах³¹. Однако, если вспомнить младшего современника Моцарта, Стендаля, творчество Моцарта – именно «с философской точки зрения» – достойно удивления на все века³².

Но коль скоро речь у нас о музыке «с философской точки зрения», вспомним, по крайней мере, трех великих современников Моцарта, воистину оправдавших философские искания Века Просвещения.

1. Маркиз Чезаре Беккариа (1738 – 1794) с его трактатом «О преступлениях и наказаниях»³³. Согласно маркизу Беккариа, принцип возмездного наказания не отвечает ни истории, ни Высшей правде. Ибо сам акт преступления уже в самом себе несет моменты жестокого наказания, и посему так важен принцип смягчения чисто репрессивной системы наказаний ради мистической (и одновременно – этической) задачи возрождения и восстановления «внутреннего» человека³⁴.

2. Йоханн Готтфрид Гердер (1744–1802). Согласно его философии истории, идея метафизического и мистического единства рода людского необходимо раскрывается через его эмпирическое многообразие. Строгие, выстроенные на рациональных основаниях исследования в области географии, этнологии, лингвистики, локальных историй мыслятся необходимой предпосылкой познания таинственности истории всеобщей.

³¹ См.: Аберт Г. Указ. соч. С. 27–28.

³² См.: Стендаль. Жизнь Моцарта // Собр. соч. в 15 т. Т. 8. М.: Правда, 1959. С. 202 [18].

³³ Ценнейшее русское издание этого труда с подведением разночтений и нераскрытыми (в силу страшного времени сталинского террора) ссылками на итальянские архивы: Беккариа Ч. О преступлениях и наказаниях / Биографический очерк и перевод книги Беккариа «О преступлениях и наказаниях» проф. М.М. Исаева. М.: Юриздат НКЮ СССР, 1939. [19]. См. в этой связи: Рашковская Ш.С. Михаил Михайлович Исаев, 1880–1950 // Правоведение. М., 1981. № 1. С. 80–85 [20].

³⁴ Прямо или, скорее, косвенно эта идея маркиза Беккариа оказала огромное влияние на русскую мысль и литературу (Достоевский, Толстой), в которой именно идея «внутреннего» человека стала доминирующей. К сожалению, все эти благородные темы и влияния почти не затронули российскую «правоприменительную» и пенитенциарную практику. Презумпция виновности и принцип возмездного наказания (даже с превышением меры возмездия над мерою общественного ущерба) так и остались на Руси – вопреки всей казенно-гуманистической фразеологии – по существу, непоколебленными.

3. Иммануил Кант (1724 – 1804). Рациональное «расколдовывание» человеческого мышления, стремящегося в конечном счете замкнуться либо на догматической теологии, либо на догматическом материализме / атеизме, привело кёнигсбергского философа к оправданию «практического разума», т. е. к оправданию внутренних, почти что безотчетных нравственных сил в человеке. Если угодно – к мистике нравственного начала в человеческой личности. И косвенно – к мистике Вселенной. И этот прорыв Канта к идее таинственности нравственного опыта человека, по существу, перерос все его стремления к обоснованию «религии в пределах одного только разума». По словам Вл. Соловьёва, Кант «...освободил ум человеческий от грубых и недостойных понятий о душе, мире и Боге и тем вызвал потребность в более удовлетворительных основаниях для наших верований; в особенности своею критикою псевдорациональной схоластики в области теологии он оказал истинной религии услугу, в значительной степени искупающую односторонность его собственного морально-рационалистического толкования религиозных фактов» [21, с. 478].

Все эти три мыслителя по возрасту были старше безвременно сгоревшего Моцарта, и все трое пережили его. Но, подобно Моцарту, все они были – вольно или невольно – одержимы всё той же просветительской идеей Совершенства как объективного, Свыше заданного *призвания* и человека и Вселенной. Призвания, провозглашенного еще Нагорной проповедью³⁵. И все они пытались – если снова вспомнить Пушкина – осуществить «поверку» гармонии Небес алгеброю Земли. «Поверку», эвристически необходимую (ибо не уйти нам от наших земных предпосылок), но духовно недостаточную...

Чем ситуативно разрешился абсолютизм «осмнадцатого века» – общеизвестно. Но вот его вопросник – вопросник о соотношении и нерасторжимой взаимосвязи рационального и таинственного в человеке – как был, так и остается непреложным. И каждой эпохе, каждому поколению, каждому мыслящему человеку выпадает заново – применительно к собственным обстоятельствам и предпосылкам – формулировать и решать эту проблему.

...А музыка Моцарта продолжает быть живым и открытым вопросом о недосказанных смыслах нашего пребывания на Земле. И, возможно, эти открытые вопросы о недосказанном и образуют сердцевину человеческой жизни. Если же вспомнить Соловьёва:

Жизнь только подвиг, – и правда живая
Светит бессмертьем в истлевших гробах [22, с. 100].

А вот от впавшего на исходе жизни в бедность и похороненного «по третьему разряду» Моцарта и «гробов» не осталось. Остались только музыка и облеченная в музыку мысль.

Гегель, наверняка, был прав, настаивая на иллюзорности, вымышленности взятых в своей обособленности художественных произведений. Однако все-

³⁵ Мф 5:48.

гда недосказанная, но внутренне насыщенная связь Истины, Добра и Красоты во внутреннем опыте большого художника (при всех его недомыслиях и срывах) – эта связь остается непреложной. Как непреложна связь работы человеческой чувствительности, разума и мистического проникновения. Вымышленное, «имажинативное» становится для человеческого сознания реальнейшим (*realiora*), чем-то неизмеримо большим, нежели просто «нас возвышающий обман»³⁶.

Не могут фальшивить звуки Волшебной Флейты. И не может быть обманщиком Вольфганг Амадей Моцарт.

Апрель 2013 (Неделя Крестопоклонная)

Список литературы

1. Максимов М.В. Забытый Соловьев: поэзия В.С. Соловьева в русской музыке. Ч. 1 / вступ. ст. и публ. М.В. Максимова // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 3(27). С. 101–131.
2. Максимов М.В. Забытый Соловьев: поэзия В.С. Соловьева в русской музыке. Ч. 2 / вступ. ст. и публ. М.В. Максимова // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 4(28). С. 109–155.
3. Максимов М.В. Забытый Соловьев: поэзия В.С. Соловьева в русской музыке. Ч. 3 / вступ. ст. и публ. М.В. Максимова // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 117–135.
4. Зубков Н.Н. «Credo» и «cogito» как историко-культурная проблема // Культура и искусство. М., 2013. № 2(24). С. 144–152.
5. Аберт Г. В.А. Моцарт. Ч. 2. Кн. 1: 1783–1787 / пер. с нем., коммент. К.К. Саквы. М.: Музыка, 1989. 495 с.
6. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М.: Прогресс / Культура, 1993. 352 с.
7. Рашковский Е.Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция стран Востока XIX–XX веков. М.: Наука-ГРВЛ, 1990. 203 с.
8. Шпет Г.Г. Скептик и его душа // Шпет Г.Г. Философские этюды. М.: Прогресс, 1994. С. 117–221.
9. Рашковский Е.Б. Осознанная свобода. Материалы к истории мысли и культуры XVIII–XX столетий. М.: Новый хронограф, 2005. 253 с.
10. Декарт Р. Метафизические размышления / пер. В.М. Неvejeиной; под ред. проф. А.И. Введенского. СПб.: Типография В. Безобразова и Ко, 1901. 96 с.
11. Голосовкер Я.Э. Избранное: логика мифа. СПб.: Центр гуманитарных инициатив / Университетская книга, 2010. 496 с.
12. Köchel L. A. F. von. Köchel's Catalog of Mozart's Works [Upd. 2/18/2008]. <http://www.classical.net/music/composer/works/mozart>
13. Le Nozze di Figaro. Opera buffa in Quattro atti. W. A Mozart. Libretto di L. da Ponte // opera.stanford.edu/iu/libretti/figaro.htm
14. Requiemsurvey.org. Latin Text // www.requiemsurvey.org/latintext.php
15. Weiss D. Sacred and Profane. A Novel of the Life and Times of Mozart. N.Y.: W. Morrow a Co, Inc., 1968. 639 p.
16. Barth K. Wolfgang Amadeus Mozart. Brescia: Queriniana, 1980. <http://www.ru.scribd.com/doc/34340432/Barth-K-Wolfgang-Amadeus-Mozart-1956>
17. Пастернак Борис. Вакханалия // Пастернак Борис. Стихотворения и поэмы. Т. 2 / сост., подгот. текста и примеч. В.С. Баевского и Е.Б. Пастернака. Л.: Сов. писатель, 1990. С. 117–124.

³⁶ Пушкин А.С. Стихотворение «Герой» (1830).

18. Стендаль. Жизнь Моцарта // Собр. соч. в 15 т. Т. 8. М.: Правда, 1959. С. 160–202.
19. Беккариа Ч. О преступлениях и наказаниях / Биографический очерк и перевод книги Беккариа «О преступлениях и наказаниях» проф. М.М. Исаева. М.: Юриздат НКЮ, 1939. 464 с.
20. Рашковская Ш.С. Михаил Михайлович Исаев, 1880–1950 // Правоведение. М., 1981. № 1. С. 80–85.
21. Соловьёв В.С. Кант // Соч. в 2 т. Т. 2 / общ. ред. и сост. А.В. Гулыги и А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1988. С. 441–479.
22. Соловьёв В.С. Если желанья бегут, словно тени... // Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы / вступ. ст., сост. и примеч. З.Г. Минц, Л.: Сов. писатель, 1974. С. 100.

References

1. Maksimov, M.V. Zabytyy Solov'ev: poeziya V.S. Solov'eva v russkoy muzyke. Ch. 1 [Forgotten Solovyov: the poetry by Solovyov in Russian music. P.1, Introduction by M.V.Maksimov], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2010, issue 3(27), pp. 101–131.
2. Maksimov, M.V. Zabytyy Solov'ev: poeziya V.S. Solov'eva v russkoy muzyke. Ch. 2 [Forgotten Solovyov: the poetry by Solovyov in Russian music. P.2, Introduction by M.V.Maksimov], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2010, issue 4(28), pp. 109–155.
3. Maksimov, M.V. Zabytyy Solov'ev: poeziya V.S. Solov'eva v russkoy muzyke. Ch. 3 [Forgotten Solovyov: the poetry by Solovyov in Russian music. P.3, Introduction by M.V.Maksimov], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2011, issue 1(29), pp. 117–135.
4. Zubkov, N.N. «Credo» i «cogito» kak istoriko-kul'turnaya problema [«Credo» and «cogito» as historic-cultural problem], in *Kul'tura i iskusstvo* [Culture and Art]. Moscow, 2013, no. 2(24), pp. 144–152.
5. Abert, G. V.A. *Motsart. Ch. 2. Kn. 1: 1783–1787*, Moscow: Muzyka, 1989, 495 p.
6. Mamardashvili, M.K. *Kartezianskie razmyshleniya* [Cartesian reflections]. Moscow: Progress / Kul'tura, 1993, 352 p.
7. Rashkovskiy, E.B. *Nauchnoe znanie, instituty nauki i intelligentsiya stran Vostoka XIX–XX vekov* [Scientific knowledge, Institutes of Science and Eastern countries' intelligentsia in 19–20 centuries], Moscow: Nauka-GRVL, 1990, 203 p.
8. Shpet, G.G. Skeptik i ego dusha [Sceptic and his soul], in Shpet, G.G. *Filosofskie etyudy* [Philosophic sketches], Moscow: Progress, 1994, pp. 117–221.
9. Rashkovskiy, E.B. *Osoznannaya svoboda. Materialy k istorii mysli i kul'tury XVIII–XX stoletiy* [Realized freedom. Proceedings to the history of thought and culture of the 18–20 centuries], Moscow: Novyy khronograf, 2005, 253 p.
10. Dekart, R. *Metafizicheskie razmyshleniya* [Methaphisical meditations], Saint-Petersburg: Tipografiya V. Bezobrazova i Ko, 1901, 96 p.
11. Golosovker, YaE. *Izbrannoe: logika mifa* [Selection: the logic of Myth], Saint-Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ / Universitetskaya kniga, 2010, 496 p.
12. Köchel, L.A. F. von. Köchel's Catalog of Mozart's Works [Upd. 2/18/2008]. <http://www.classical.net/music/composer/works/mozart>
13. Le Nozze di Figaro. Opera buffa in Quattro atti. W. A. Mozart. Libretto di L. da Ponte // operastanford.edu/iu/libretti/figaro.htm
14. Requiemsurvey.org. Latin Text // www.requiemsurvey.org/latintext.php
15. Weiss, D. Sacred and Profane. A Novel of the Life and Times of Mozart. N.Y.: W. Morrow a Co, Inc., 1968, 639 p.
16. Barth, K. Wolfgang Amadeus Mozart. Brescia: Queriniana, 1980. <http://www.ru.scribd.com/doc/34340432/Barth-K-Wolfgang-Amadeus-Mozart-1956>
17. Pasternak, Boris. Vakkhanaliya [Bacchanalia], in Pasternak, Boris. *Stikhotvoreniya i poemy* [Poems], Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1990, vol. 2, pp. 117–124.

18. Stendal'. Zhizn' Motsarta [Mozart's life], in *Sobranie sochineniy v 15 t., t. 8* [The Selection of works in 15 vol., vol. 8], Moscow: Pravda, 1959, pp. 160–202.

19. Bekkaria, Ch. *O prestupleniyakh i nakazaniyakh* [About crimes and punishments], Moscow: Yurizdat NK Yu, 1939, 464 p.

20. Rashkovskaya, Sh.S. Mikhail Mikhailovich Isaev, 1880–1950 [Mikhail Mikhailovich Isaev, 1880–1950], in *Pravovedenie* [Jurisprudence], Moscow, 1981, no. 1, pp. 80–85.

21. Solov'ev, V.S. Kant [Kant], in *Sochineniy v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1988, pp. 441–479.

22. Solov'ev, V.S. Esli zhelan'ya begut, slovno teni... [If wishes run like shadows...], in Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya i shutochnye p'esy* [Poems and humoristic plays], Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1974, p. 100.

УДК 16:001(47)

ББК 87.3(2)521–587

ИДЕАЛ НАУКИ В КОНЦЕПЦИИ А.И. ГЕРЦЕНА: КОНТРОВЕРЗА УТОПИЗМА И РЕАЛИЗМА

О.Б. КУЛИКОВА

Ивановский государственный энергетический университет
ул. Рабфаковская, 34, г. Иваново, 153003, Российская Федерация
E-mail: kulickovaolg@yandex.ru

Дается анализ концепции науки и научного познания А.И. Герцена. Выявляется противоречивость его представлений о науке, в которых соединились черты утопизма и реализма. Критика Герценом состояния научной деятельности в России и Европе середины XIX века рассматривается в контексте основных событий и тенденций истории науки. Показана не только оригинальность концепции Герцена, но и ее связь с классическими учениями европейской философии, а также влияние ее на традиции русской философии.

Подчеркивается особая роль идеала, в соответствии с которым учреждалась европейская наука и который имеет значение для сохранения ее идентичности в целом. Оценивается вклад Герцена в осмысление и конкретизацию этого идеала, преломление его к специфическим условиям России.

Ключевые слова: наука, концепция науки, идеал науки, утопизм, реализм, научная истина, научное познание и практика.

IDEAL OF SCIENCE IN CONCEPTION OF A.I. HERZEN: THE CONTROVERSY OF UTOPIANISM AND REALISM

O.B. KULIKOVA

Ivanovo State Power University
34, Rabfakovskaya str., Ivanovo, 153003, Russian Federation
E-mail: kulickovaolg@yandex.ru

The article presents the analysis of the conception of science and scientific knowledge of A.I. Herzen. The contradiction of his ideas about science, in which features of utopianism and realism are connected,

is revealed. Herzen's criticism of scientific activity state in Russia and Europe in the middle of the 19th century is considered in the context of basic events and tendencies of the history of science. Not only the originality of Herzen's concept is shown, but also its connection with classical doctrines of European philosophy, as well as its influence on the traditions of Russian philosophy.

Special emphasis is placed on the role of the ideal, in accordance with which European science founded was established and which is important for retaining its identity as a whole. The contribution of Herzen to comprehension and concrete definition of this ideal, his refraction to the specific conditions of Russia are evaluated.

Key words: *science, the concept of science, the ideal of science, utopism, realism, scientific truth, scientific knowledge and practice.*

А.И. Герцен представляет собой тип мыслителя, удивительным образом сочетавшего в своем творчестве как следование ключевым традициям мировой духовной культуры, так и концептуальное своеобразие. Модель науки и научного познания, которую он выстроил, в полной мере воплотила в себе эти особенности его дарования.

Герценоведы не обошли вниманием тему науки, разработанную в трудах русского мыслителя, однако сама по себе эта тема не была предметом их специального анализа. К ней, как правило, обращались лишь в отдельных аспектах. В основном же интерес исследователей был сосредоточен на осмыслении вклада А.И. Герцена в сферу социально-политических идей, в философию истории, в развитие традиций русской публицистики и др. Как собственно эпистемолог и философ науки Герцен представал в работах отечественных авторов, пожалуй, не так часто, преимущественно в контексте его совокупного влияния на философскую и социально-реформаторскую мысль в России XIX века, а также в контексте истории его жизни¹.

Нами предпринята попытка не только показать оригинальность герценовской концепции науки и научного познания, но и выявить в ней некоторые общие тенденции развития идеала науки, игравшего и играющего существенную роль в реальной истории последней.

Судьба науки как особо организованного вида деятельности всегда определялась представлениями о ней в общественном мнении. Необходимость такого согласования диктовалось и диктуется тем обстоятельством, что науке вменяется производство нового знания в интересах общества в целом. Наука российская особенно нуждалась в специальной общественной поддержке. Ее

¹ Среди работ последних лет, где проводился анализ отдельных сторон герценовской эпистемологии и философии науки, следует отметить следующие: Менцин Ю. Дилетанты, революционеры и ученые // Вопросы истории естествознания и техники. 1995. № 3. С. 21–34; Сироткина И.Е. Герцен-отец и Герцен-сын: спор о науке и человеке // Вопросы истории естествознания и техники. 2001. № 4. С. 5–23; Мамчур Е.А. А.И. Герцен о философии, науке и реализме // Александр Иванович Герцен и исторические судьбы России: материалы Междунар. науч. конф. к 200-летию А.И. Герцена (Институт философии РАН, Москва 20–21 июня 2012 г.). М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. С. 380–387; Коробкова С.Н. Идеи А.И. Герцена и естественно-научный реализм // Историческая и социально-образовательная мысль. Краснодар, 2013. № 1. С. 221–226.

позитивное паблисити сформировалось далеко не сразу и довольно дорогой ценой. Имеются в виду поистине героические усилия первых отечественных ученых по продвижению проекта «Наука», результат которых стал сколь-нибудь заметным для общества только к середине XIX в.

В целом образ науки в российском общественном мнении (а этот институт, кстати, складывался практически параллельно с институтом отечественной науки) был довольно неопределенным и неоднородным. В представлениях о ней в России нашли преломление различные социальные (реформаторские, просветительские, патриотические) настроения, сформированные соответствующими референтными группами² и их идейными лидерами.

А.И. Герцена в полной мере можно отнести к числу именно таких лидеров. Он являлся лидером «партии» русских западников с характерными для их идеологии просветительскими и сциентистскими установками. Основанием герценовской концепции науки стала довольно противоречивая программа социального переустройства, соединившая в себе идеи так называемого русского социализма и западного либерализма. Общий утопический (романтический) характер социальных воззрений Герцена не мог не экстраполироваться и на образ науки.

Интересно, что первыми его собственно философскими работами еще до эмиграции были статьи о науке: «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы», написанные в начале 1840-х гг. В них обосновывается ключевая идея (утопическая по своей сути) – идея общенародной науки, и даже более того, общности всех через науку.

В истоке герценовского образа-проекта была критическая рецепция современной ему науки, точнее, критика ее состояния как в России, так и на Западе. «Нам навязали чужеземную традицию, нам *швырнули науку*», – писал Герцен в одной из своих более поздних статей (1867 г.) [1, с. 75]. Он считал, что наука должна вызреть в неких глубинах общественной жизни, вызреть, по его мысли, через самоотверженный труд: «Наука не достается без *труда* – правда; в науке нет другого способа приобретения, как в поте лица; ни порывы, ни фантазии, ни стремление всем сердцем не заменяют труда» [2, с. 9].

Разочарование в науке определенной части российского общества того времени вполне объяснимо: она с большими трудностями приживалась в нем. Сам А.И. Герцен, как известно, получил прекрасное университетское образование³, отличался широким диапазоном научных интересов (что, кстати, было свойственно именно русским ученым XIX века). С другой стороны, такой интерес к научным занятиям не был в целом характерен для большинства интеллигентов, определявших умонастроения эпохи 40–60-х гг. XX в. в России. Герцен же непрерывно вел напряженную умственную работу, что называется, держал руку на пульсе времени, откликаясь на все его вызовы. Как справедливо отмечает В.С. Соловьев, из поколения «детей»⁴ Герцен был единственным среди

² На тот момент, преимущественно, западниками и славянофилами.

³ В 1833 г. он закончил физико-математический факультет Московского университета.

⁴ Имеется в виду знаменитая антитеза «отцы и дети».

соратников по революционным исканиям, кто показал «умственную подвижность», или точнее, прошел необходимую эволюцию идей и не остался в пределах представлений только 40-х годов⁵.

Герцен довольно рано приобщился к серьезному научному труду, более того, он именно прочувствовал конкретные обстоятельства его осуществления и те действительные «рифмы», на которые неизбежно наталкивались занятия наукой в николаевской России.

Одним из препятствий на пути развития наук на отечественной почве являлось то, что русский язык, в известном смысле, противился введению научной терминологии. На это указывают многие отечественные исследователи, подчеркивая особый консерватизм национальных языковых традиций XVIII – начала XIX вв.⁶ Осмысливая современную ему ситуацию в российской науке, А.И. Герцен не мог не уделить внимания этой проблеме. Так, он иронизирует над «дилетантами», которые воспринимали науку как алхимию, существующую «только для адептов, имеющих ключ к ее иероглифическому языку»⁷. Почти за век существования в России науки отношение к ее профессиональному языку в массовом сознании, как констатирует русский мыслитель, почти не изменилось.

Критика Герцена также направлена и на общее состояние науки на Западе. От западных ученых, по его мнению, исходят тенденции застоя и дробления научной деятельности. Их он обвиняет в цеховой замкнутости, в схоластичности (школьности), в том, что они переродились в неких прозекторов, что они «жуют жвачку», не устремляясь к новому, довольствуясь лишь дискуссиями об известном, об уже состоявшемся⁸. Отсюда, делает вывод Герцен, и неизбежная их отсталость или, как можно было бы назвать это сейчас, некомпетентность.

Так, в отношении, например, германских профессоров русский мыслитель пишет: «Некоторые из них всё читали и всё читают, но понимают только по одной своей части; во всех же других они изумляют сочетанием огромных сведений с всесовершеннейшею тупостью»⁹. Такими стараниями берлинской университетской «ученой касты», по словам Герцена, великие учения Лейбница и Гегеля были умерщвлены, превращены в скелеты¹⁰. Известный историк науки Ю. Менцин считает, что здесь выражено непонимание Герценом «специфики работы ученых-профессионалов, занятых решением своих узкоспециальных задач, смысл которых можно понять, лишь находясь в постоянных творческих

⁵ См.: Соловьёв В.С. Из литературных воспоминаний. Н.Г.Чернышевский // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 640–641 [3].

⁶ Автор статьи специально обращалась в данной проблеме (см.: Куликова О.Б. Научность как основание университетского образования в России: специфика становления // Соловьёвские исследования. 2012. Вып. 2(34). С. 26–27 [4]).

⁷ См.: Герцен А.И. Дилетантизм в науке // Герцен А.И. Собр. соч. в 30 т. Т. 3. М.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 12 [2].

⁸ Там же. С. 51–52.

⁹ Там же. С. 54.

¹⁰ Там же. С. 52.

контактах с коллективами исследователей передовых лабораторий» [5, с. 22]. Скорее всего, на наш взгляд, здесь можно усмотреть другое: Герцен исходит из идеала науки, считая его необходимым регулятивом реальной научной деятельности, поэтому для него все то, что является серьезным отступлением от такого идеала, подвергается критике.

Для Герцена идеал (любого плана) – это не «занебесный» ориентир, а нечто изнутри определяющее действительность, причем определяющее непрерывно. Особое понимание Герценом идеала как такового стало точкой расхождения его с Гегелем (высоко им чтимым), доктрина которого не предусматривала данную категорию в том смысле, каким наделял ее Герцен.

Г. Флоровский отмечает, что отстаиваемая Герценом, в отличие от Гегеля, непредопределенность развития через свободное действие личности есть, как заключается из герценовской доктрины, действие протеста против существующего порядка, действие личности, «противопоставляющей существующему порядку нормы должного и лучшего»¹¹. Личность у Герцена, как справедливо указывает далее Флоровский, обладает правом и силой созидания благодаря ответственности идеала, понимаемого как человеческое оценочное сознание¹².

Герцен очень ярко (хотя и несколько утрированно и нарочито, а где-то и издевательски) показал те следствия, которые ожидают научное познание, если его участники (ученые) слишком будут увлечены специализацией: «Каждая отрасль естественных наук приводит постоянно к тяжелому сознанию, что есть нечто неуловимое, непонятное в природе; ... и именно в этом, недостающем чем-то, постоянно ускользающем, предвидится та отгадка, которая должна превратить в мысль и, следственно, усвоить человеку непокорную чуждость природы» [7, с. 95].

Герцен считал, что для ученого, как и в целом для человека, характерно стремление ко всеобщему: «Как бы человек ни считал себя занимающимся одними фактами, внутренняя необходимость ума увлекает его в сферу мысли, к идее, к всеобщему» [2, с. 61]. Именно наука, по убеждению Герцена, требует и освящает «вечное, родовое, необходимое», в чем и состоит ее единая и великая цель.

В этом можно усмотреть определенную аналогию взглядов А.И. Герцена и Вл. Соловьева, который позднее так же весьма критично отзывался о процессах дисциплинарного разобщения в науке. Создатель учения о всеединстве и всеобщей истине выступал, как известно, за органическое соединение всех наук, «чтобы все они с одинаковою необходимостью определяли друг друга»¹³. Развивая эту мысль, Владимир Соловьев провозглашал необходимость «всеобщей науки» – т.е. науки подлинной, которая «должна выражать то, что необходимо содержится во всяком опыте, что лежит в основании всего существующего»¹⁴. Правда,

¹¹ См.: Флоровский Г.В. Герцен в сороковые годы // Вопросы философии. 1995. № 4. С. 83 [6].

¹² Там же.

¹³ См.: Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // В.С. Соловьев. Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1988. С. 668–669 [8].

¹⁴ Там же. С. 673.

надо отметить, что при некотором созвучии идеи этих двух русских философов вырастали все же на совершенно разных мировоззренческих основаниях.

Следует учитывать то обстоятельство, что весь XIX век в европейской науке проходит под знаком преобладания дисциплинарной дифференциации – той самой специализации научных исследований, которые вызывали у Герцена и Соловьева неприятие и критику. Дисциплинарное размежевание в научной деятельности с его ярко выраженным эмпиристским уклоном с точки зрения логики развития самого научного познания было объективным и необходимым. Его можно считать тенденцией к преодолению известного теоретического перекося, который был характерен для длительного периода зарождения и прорастания науки в лоне натурфилософии¹⁵. Однако значимость научной специализации для многих в XIX в., а особенно для тех, кто, как и Герцен, обладал философичным складом ума, судя по всему, не была столь очевидной. С другой стороны, русские мыслители усмотрели в ней определенные кризисные моменты, которые стали явными значительно позднее – во второй половине XX века.

Еще более показательной в плане прогностичности взглядов Герцена является его критика позитивизма¹⁶, в котором он видит серьезную угрозу научному познанию¹⁷ и который, надо отметить, был естественным идеологическим «спутником» указанных дезинтеграционных тенденций в европейской науке XIX века. Позитивисты, как пишет в данной связи Герцен, есть дилетанты (или для него – «враги науки»), «потерявшие дух за подробностями и упорно остающиеся при рассудочных теориях и аналитических трупозвятиях» [2, с. 9].

Сам по себе первый позитивизм (позитивизм О. Конта и его прямых последователей) можно считать утопическим учением о науке как альтернативе всему тому, что признавалось отжившим (например, классическая философия), учением о науке, которая действительно является, как казалось, инструментом совершенствования общества. Но контовский сциентистский утопизм существенно отличается от герценовского утопизма тем, что низводит научное по-

¹⁵ По вполне справедливому мнению историка науки Ю. Менцина, ученые-экспериментаторы (эмпирики) XIX века «просто «обогнали» тогда теоретиков» [5, с. 28.] Правда, это опережение было кратковременным и вскоре многократно оказалось компенсированным теоретиками вроде Дж. Максвелла, а особенно тех, кто явился олицетворением научной революции конца XIX – начала XX в. (Н. Бор, Э. Резерфорд, В. Гейзенберг и др.).

¹⁶ Интересно отметить, что В.В. Зеньковский, например, относил А.И. Герцена к сторонникам позитивизма, хотя и в сочетании последнего с реализмом и романтизмом (см.: Зеньковский В.В. История русской философии. Гл. VI. А.И. Герцен. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. С. 272 [9]). Наверное, согласиться с этим можно отчасти, имея в виду лишь то, что Герцен, как и позитивисты, связывал общественный прогресс с применением научного знания.

¹⁷ Вл. Соловьев, как известно, отдал значительную дань в своем творчестве полемике с позитивистами, что было предметом специального внимания и автора данной статьи (см.: Куликова О.Б. Наука и философия в концепциях О. Конта (первого позитивизма) и Вл. Соловьева: современное прочтение // Соловьёвские исследования. 2008. Вып. 16. С. 74–91 [10]; Куликова О.Б. Образы трех родов знания в «Критике отвлеченных начал» Вл. Соловьева и позитивистская парадигма познания // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф. Иваново, 17–19 мая 2000 г. Иваново, 2000. С. 27–30 [11]).

знание до функций описания и делает, таким образом, необязательным его единство, а позитивистское обоснование социально-преобразующей миссии науки тем самым становится совершенно неубедительным.

Такая наука, где начинают задавать тон разного рода дилетанты, безусловно, не нужна России. Герцен считает, что наука «засиделась» в своем собственном лоне (в лоне чистого познания), а у нее, по его мнению, другое предназначение. «Современная наука, – пишет он, – начинает входить в ту пору зрелости, в которой обнаружение, отдавание себя всем становится потребностью. Ей скучно и тесно в аудиториях и конференц-залах; она рвется на волю, она хочет иметь действительный голос в действительных областях жизни» [2, с. 45].

Герцен при этом следовал, по его собственному признанию, идеалу науки Ф. Бэкона, назвавшем в свое время только нарождающуюся науку «благороднейшим учреждением на земле». В своей неоконченной утопии «Новая Атлантида» английский философ подчеркнул то, ради чего учреждается наука и функционирует научное сообщество, а именно – стремление к познанию объективному и общезначимому, к познанию «причин и скрытых сил вещей и расширение власти человека над природою, покуда всё не станет для него возможным»¹⁸. Созданный воображением Бэкона «Дом Соломона» – прообраз будущих академий наук – послужил, как известно, ориентиром, сознательно выбранным для организации профессиональных научных сообществ в Европе XVII–XVIII вв.

Следуя бэконовскому идеалу полезности знания («что в действии наиболее полезно, то и в знании наиболее истинно»¹⁹), первые академики стали постепенно вводить в свою деятельность соответствующие этому правила. Известна, например, особая приверженность заветам Ф. Бэкона одного из основателей Парижской академии наук – знаменитого Х. Гюйгенса²⁰.

Подчеркивая свою идейную связь с создателем великого новоевропейского проекта «Наука», А.И. Герцен пишет: «Бэкон, как Колумб, открыл в науке новый мир, именно тот, на котором люди стояли спокон века, но который забыли, занятые высшими интересами схоластики; он потряс слепую веру в догматизм, он уронил в глазах мыслящих людей старую метафизику» [7, с. 267]. Симпатизируя бэконовским идеям, Герцен, тем не менее, не разделял установок радикального эмпиризма, не считая при этом и самого автора «Новой Атлантиды» и «Великого восстановления наук» однобоким эмпириком. Подчеркивая «многообъемлемость Бэкона», Герцен с сожалением констатирует, что она не перешла в полной мере к его последователям и первым академикам.

Эмпиризм, подвергнутый обстоятельной критике в «Письмах об изучении природы», тождественен, по мнению Герцена, материализму и тем самым

¹⁸ См.: Бэкон Ф. Новая Атлантида / Бэкон Ф. Соч. в 2 т. 2-е изд., испр. и доп. Т. 2. М., 1978. С. 499, 509 [12].

¹⁹ См.: Бэкон Ф. Книга вторая афоризмов об истолковании природы, или О царстве человека / Бэкон Ф. Соч. в 2 т. 2-е изд., испр. и доп. Т. 2. М., 1978. С. 82 [13].

²⁰ См. об этом, например: Копелевич Ю.Х. Возникновение научных академий: середина XVII – середина XVIII в. Л.: Наука, 1974. С. 96 [14].

предстает не просто точкой зрения по некоторым вопросам познания, а гносеолого-онтологической (скорее, даже идеологической) позицией. В герценовской трактовке материализм как таковой означает отрицание специфики психического, точнее, отрицание его онтологической роли. Развертывая широкую критику материалистического мировоззрения, он указывает на его слабое место: «Материалисты не поняли, что эмпирическое событие, попадая в сознание, столько же психическое событие». Утверждая, что «материализм хотел создать чисто эмпирическую науку», он провозглашает поверхностность и одномерность эмпиризма, обедняющего науку в ее общественно-преобразующем назначении, на каковом, в свою очередь, сам Герцен категорически настаивал²¹.

Герценовские рассуждения о науке и научном познании не могли не нести на себе определенный отпечаток дискуссий, которые разворачивались в европейском интеллектуальном пространстве этого периода. В частности, в первые десятилетия XIX в. постепенно, в основном с подачи немецкого философа, психолога и педагога И.Ф. Гербарта, в философский обиход вводится понятие реализма, как альтернатива идеализму, в особенности гегелевско-фихтеанского толка.

А.И. Герцен, безусловно, был в курсе основных тенденций развития философской мысли. Он использует понятие «реализм» как синонимичное понятие «материализм», но за этим уже мыслится контрверза материализма и реализма, с одной стороны, и идеализма, с другой. У Герцена критике подвергнута вся «триада». Но, тем не менее, в его рассуждениях можно обнаружить некоторый позитивный настрой в отношении реализма, о чем свидетельствуют его «Письма об изучении природы». В частности, автор «Писем...» демонстрирует симпатию к учениям Ф. Бэкона и Д. Юма, которые определенно и в равной мере характеризуются им как реалистические. В реализме просматривается главное для герценовской модели науки – ее неразрывность с человеческим жизненным опытом, с практикой жизни. Наука не может быть вне жизни, выше или ниже ее, поскольку «конкретно истинное не может быть ни выше, ни ниже жизни» и «живая целостность состоит не из всеобщего, снявшего частное, но из всеобщего и частного»²².

Герценовский реализм оказал влияние на настроения первой (еще не очень широкой) волны русских нигилистов, отрицавших все отжившее и грезивших о радикальных социальных переменах, жаждущих конкретных дел по обновлению России. Д.И. Писарев, который, как известно, не избежал влияния Герцена, называл адептов нигилизма реалистами, имея в виду, что «реализм, сознательность, анализ, критика и умственный прогресс – это... равносильные понятия»²³. Надо сказать, однако, что в целом наука не рассматривалась реалист-

²¹ См.: Герцен А.И. Письма об изучении природы // Герцен А.И. Собр. соч. в 30 т. Т. 3. М.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 265 [7].

²² См.: Герцен А.И. Дилетантизм в науке. С. 75.

²³ См.: Писарев Д.И. Реалисты // Писарев Д.И. Соч. в 4 т. Т. 3. М.: ГИХЛ, 1955. С. 61 [15].

тами такого толка приоритетным поприщем или генеральной линией «умственного прогресса»²⁴.

Герцен в понимании науки в целом позиционировал себя как реалист. Так, он пишет: «Было время, когда многое прощалось за одно стремление, за одну любовь к науке; это время миновало; нынче мало одной платонической любви: мы – реалисты; нам надобно, чтоб любовь становилась действием» [2, с. 13–14]. Но воззрения «реалиста» Герцена существенно отличались от того, что имели в виду нигилисты. Герценовский реализм можно назвать конструктивным, ибо выстраивался он из особого идеала, в котором были эксплицированы фундаментальные принципы научного познания: объективность, системность, рациональность. Деятельностная же установка как таковая не являлась атрибутом только разрабатывавшегося в тот момент тренда реализма, она была вполне естественной и для других направлений общественной мысли в предреформенной России. А.И. Герцен, несомненно, был одним из тех, кто собственно и продуцировал ее.

Для Герцена наука есть *закономерный и объективно складывавшийся* феномен общественной жизни. Так, в одной из своих незавершенных работ (1838 г.), где речь идет, в частности, о так называемой исторической необходимости, он особо подчеркивает, что «религия, наука и искусство всего менее зависят от всего случайного и личного»²⁵. Более того, наука рассматривается им как инструмент неизбежного переустройства общества на началах справедливости, как своеобразная духовная предвестница такого переустройства. В другой работе («Порядок существует!», 1866), говоря о специфическом русском социализме как воплощении «экономической справедливости», Герцен подчеркивает, что возможности его подтверждены наукой²⁶, ведь она «есть именно форма самосознания сущего»²⁷. Будучи по сути своей гегельянцем, он отводит науке всемирно-историческую миссию, которая есть «последовательное развитие разума и самопознания»²⁸.

Герценовский идеал, конечно, можно считать утопичным. Но как ни парадоксально, он может считаться в такой же мере и реалистичным, так как в нем науке не предписывается творить чудеса, потрясать и удивлять воображение обывателей. Герцен подчеркивает естественность науки, что означает не ее приземленность (прикладные функции), а устремленность к истине. Истина же, в свою очередь, у него не есть идея или формула, она аналогична внутреннему смыслу всего, она есть ясность и открытость жизненного процесса как условия для осмысленного (разумного) действия личности²⁹.

²⁴ Д.И. Писарев показал достаточно негативное отношение к науке в ее сложившихся формах. Автор статьи обращался специально к анализу его позиции (см.: Куликова О.Б. Научность как основание университетского образования в России: специфика становления. С. 39–40).

²⁵ Герцен А.И. Из статьи об архитектуре // Герцен А.И. Собр. соч. в 30 т. Т.1. М.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 326 [16].

²⁶ См.: Герцен А.И. Порядок торжествует! // Герцен А.И. Собр. соч. в 30 т. Т. 19. М.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 193 [17].

²⁷ См.: Герцен А.И. Письма об изучении природы. С. 265.

²⁸ Герцен А.И. Дилетантизм в науке. С. 19.

²⁹ Там же. С. 59.

С его точки зрения, научная истина «не зависит от личности трудящихся», т.е. она и возможна только как объективная, неизменная, надвременная, что должно выражаться в каждом, даже самом малом шаге обретения научного знания. «Каждый момент развития науки, – пишет Герцен, – проходя, как односторонний и временный, непременно оставляет и вечное наследие. Частное, одностороннее волнуется и умирает у подножия науки, испуская в нее вечный дух свой, вдыхая в нее свою истину. Призвание мышления в том и состоит, чтоб развивать вечное из временного!» [7, с. 138].

Наука в этом отношении, как подчеркивает русский мыслитель, не может быть простой чередой экспериментальных действий, наука – это не сами по себе «опыты, выдуманные разными особами в разные времена, без связи и отношения между собою»³⁰. Факты для рационалиста Герцена несостоятельны перед стоящим над ними разумом, перед его светом, освобождающим все суеющее от случайностей и ведущим к истине.

Дилетанты, или те, кто, по герценовской мысли, занимается исключительно специализированными исследованиями, не всегда понимают, «что они только органы развивающейся истины; они не могут никак постигнуть ее высокое объективное достоинство», что «наука имеет свою автономию и свой генезис; свободная, она не зависит от авторитетов; освобождающая, она не подчиняет авторитетам»³¹. Здесь обнаруживается органичное пересечение двух герценовских концепций – концепции науки и концепции свободы. Это отмечено герценоведами. Так, Р.З. Хестанов подчеркивает, что у Герцена «дискурс о свободе сложно переплетался с дискурсом о новом смысле принадлежности к некоторому человеческому сообществу», при этом «средством достижения искомой Герценом формы солидарности была наука, а идеальным прообразом ее – учное сообщество, или “республика ученых”, которую следовало бы, по его мнению, распространить на все человечество»³². Причем такое сообщество понимается как объединение свободных личностей.

В связи с этим строится и образ субъекта научного познания. Он хотя и признается у Герцена свободной личностью с необходимой для нее самобытностью, но, по сути, эта личность есть нечто абсолютное. «Личность, – как пишет мыслитель, – выходящая из науки, не принадлежит более ни частной жизни исключительно, ни исключительно всеобщим сферам; в ней сочетались частное и общее в единичности гражданского лица» [2, с. 76]. Причем все это противоречиво сочетается у Герцена с его представлениями о конкретно-исторической обусловленности человеческого бытия, о непредопределенности этого бытия, о существенной роли в нем случайностей, что показывает непосредственную связь герценовской модели науки с его порой весьма противоречивыми взглядами на мир. Точнее, герценовская философия познания облада-

³⁰ Герцен А.И. Дилетантизм в науке. С. 22.

³¹ Там же.

³² См.: Хестанов Р. Церковь и республика ученых: И. Киреевский и А. Герцен // Логос. 1999. № 2 (12). С. 122 [18].

ет особой объемностью за счет онтологической, социально-исторической, аксиологической и других компонент.

Некоторые авторы не считают, однако, что такая объемность шла на пользу укреплению позиций науки в общественном мнении, на которое, как уже указывалось, Герцен оказывал заметное влияние. Так, Ю. Менцин, например, пишет: «Пытаясь помочь распространению в стране науки, Герцен только ей повредил. Своими статьями он фактически дезориентировал молодежь, внушая ей неадекватные, а то и просто ложные представления о мире ученых» [5, с. 28]. С этим все же трудно согласиться, даже имея в виду утопизм Герцена. Ведь его концепция науки резонировала не только с теми представлениями, которые были присущи Герцену как русскому западнику и патриоту, призывавшему к определенным социальным преобразованиям, но и с теми принципами, на которых в действительности вырастало научное познание как национальная профессиональная деятельность. И если его призывы в чем-то и «дезориентировали» молодое поколение, то речь может идти прежде всего, о тех, кто уже имел о науке не вполне корректное представление, в частности, ожидал от нее непременно скорого и осязаемого практического результата.

Практический аспект бытия науки не был обойден вниманием и Герценым, но его рассуждения об этом находились в контексте предписаний его же идеала. Своеобразным апофеозом рассуждений Герцена о науке можно считать следующие его слова: «Природа и наука – два выгнутые зеркала, вечно отражающие друг друга; фокус, точку пересечения и сосредоточенности между оконченными мирами природы и логики, составляет личность человека. Природа, собираясь на каждой точке, углубляясь более и более, оканчивает человеческим я; в нем она достигла своей цели. Личность человека, противопоставляя себя природе, борясь с естественною непосредственностью, разворачивает в себе родовое, вечное, всеобщее, разум. Совершение этого развития – цель науки» [2, с. 84]. Здесь вполне обнаруживается главный принцип не только модели науки Герцена, но и всей его философии – принцип неразрывности мышления и деятельности, здорового философского умозрения и практической активности. Наука, таким образом, предстает как осмысленное социально-преобразующее и объективно разворачивающееся общечеловеческое практическое действие.

В.В. Зеньковский справедливо называет философию Герцена «философией деяния», и это, замечает он, весьма «существенная поправка к гегелианству»³³. Герцен, безусловно, не был рядовым эпигоном немецкого классика, а уж тем более в части понимания роли личности как практического субъекта – как существа, целесообразно изменяющего мир. Принцип приоритета практического над созерцательным был обоснован Герценым еще до провозглашения его в качестве 11-го пункта «Тезисов о Фейербахе». Герценовские неологизмы «одействотворяться» и «одействотворение»³⁴ означали нечто большее, чем тождество мысли и действия, они полагали мысль как действие.

³³ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. С. 280.

³⁴ См.: Герцен А.И. Дилетантизм в науке. С. 59, 71.

Разрабатывая данную идею, Герцен выстраивает также и свою концепцию особой философии – философии научной, а точнее, органичного союза философии и науки³⁵. Универсальность научной философии, считал Герцен, обеспечит преодоление двух философских крайностей – идеализма (гегелевского толка) и реализма (в духе Ф. Бэкона). Герцен обосновывает тождество универсальности и жизненной силы новой философии. Русский мыслитель выражает надежду на то, что само время объективно приведет к достижению общей (единой) истины через такую действенную онаученную философию. При этом Герцен высказывается почти в духе концепции цельного знания Вл. Соловьева, но с иным акцентом: наука рассматривается им в качестве системообразующего начала по отношению к знанию философскому. Кроме того, в отличие от Соловьева, Герцен, как уже указывалось, не отождествлял научное познание с сугубо эмпирической деятельностью, а научное знание – с фактами.

Герценовская модель науки, как показывает ее анализ в целом, безусловно, утопична, но надо признать, что утопичен всякий идеал. Наука, как известно, выростала из сверх-идеи, в которой было выражено высшее предназначение этой духовной сферы. И если бы кто-то из непосредственных ее участников – от первых академиков до сотрудников современных исследовательских центров – предпринял попытку напрямую и бескомпромиссно следовать идеалу, то неизбежно потерпел бы неудачу. Но свою идентичность наука сохраняет именно потому, что каждый, кто приобщается к ней, не может не следовать идеалу – тому, что должно, что безусловно в ней. В свою очередь, идеал неизбежно подвергается периодической «поверке» – настройке на конкретно-историческое состояние не только самой науки, но и общества, которому она изначально и всегда призвана служить. А.И. Герцен, что нельзя не признать, не только внес свой вклад в построение идеала-проекта «Наука», но и выявил его проблемные места в соотношении с реалиями научной жизни и определенными прогнозами на ее будущее.

Список литературы

1. Герцен А.И. Prolegomena // Герцен А.И. Собр. соч. в 30 т. Т. 20. М.: Изд-во АН СССР, 1954–1965. Кн.1. М., 1960. С. 70–79.
2. Герцен А.И. Дилетантизм в науке // Герцен А.И. Собр. соч. в 30 т. Т. 3. М.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 7–88.
3. Соловьев В.С. Из литературных воспоминаний. Н.Г.Чернышевский // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 639–650.
4. Куликова О.Б. Научность как основание университетского образования в России: специфика становления // Соловьёвские исследования. 2012. Вып. 2(34). С. 20–48.
5. Менцин Ю. Дилетанты, революционеры и ученые // Вопросы истории естествознания и техники. 1995. № 3. С. 21–34.
6. Флоровский Г.В. Герцен в сороковые годы // Вопросы философии. 1995. № 4. С. 79–97.
7. Герцен А.И. Письма об изучении природы // Герцен А.И. Собр. соч. в 30 т. Т. 3. М.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 89–315.

³⁵ Последняя мыслилась А.И. Герценом как естествознание.

8. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1988. С. 581–756.
9. Зеньковский В.В. История русской философии. Гл. VI. А.И. Герцен. М.: Академический Проект; Раритет, 2001. С. 265–290.
10. Куликова О.Б. Наука и философия в концепциях О. Конта (первого позитивизма) и Вл. Соловьева: современное прочтение // Соловьевские исследования. 2008. Вып. 16. С. 74–91.
11. Куликова О.Б. Образы трех родов знания в «Критике отвлеченных начал» Вл. Соловьева и позитивистская парадигма познания // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль XX века: материалы Междунар. науч. конф., 17–19 мая 2000 г. Иваново, 2000. С. 27–30.
12. Бэкон Ф. Новая Атлантида / Бэкон Ф. Соч. в 2 т. 2-е изд., испр. и доп. Т. 2. М., 1978. С. 483–518.
13. Бэкон Ф. Книга вторая афоризмов об истолковании природы, или О царстве человека / Бэкон Ф. Соч. в 2 т. 2-е изд., испр. и доп. Т. 2. М., 1978. С. 80–214.
14. Копелевич Ю.Х. Возникновение научных академий: середина XVII – середина XVIII в. Л.: Наука, 1974. 265 с.
15. Писарев Д.И. Реалисты // Писарев Д.И. Соч. в 4 т. Т. 3. М.: ГИХЛ, 1955. С. 7–137.
16. Герцен А.И. Из статьи об архитектуре // Герцен А.И. Собр. соч. в 30 т. Т.1. М.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 325–329.
17. Герцен А.И. Порядок торжествует! // Герцен А.И. Собр. соч. в 30 т. Т. 19. М.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 191–199.
18. Хестанов Р. Церковь и республика ученых: И. Киреевский и А. Герцен // Логос. 1999. № 2 (12). С. 111–121.

References

1. Gertsen, AI. Prolegomena, in Gertsen, AI. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. 20* [Works in 30 vol., vol. 20], Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR, 1960, pp.70–79.
2. Gertsen, AI. Diletantizm v nauke [Dilettantism in the science], in Gertsen, AI. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. 3* [Works in 30 vol., vol. 3], Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR, 1954, pp. 7–88.
3. Solov'ev, V.S. Iz literaturnykh vospominaniy. N.G. Chernyshevskiy [From the literary recollections. N.G.Chernyshevskij], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Izdatel'stvo «Pravda», 1989, pp. 639–650.
4. Kulikova, OB. Nauchnost' kak osnovanie universitetskogo obrazovaniya v Rossii: spetsifika stanovleniya [Scientific nature as the base of university education in Russia: the specific character of the formation], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2012, issue 2(34), pp. 20–48.
5. Mentsin, Yu. Diletanty, revolyutsionery i uchenye [Amateurs, revolutionaries and the scientists], in *Voprosy istorii estestvoznaniya i tekhniki*, 1995, no. 3, pp. 21–34.
6. Florovskiy, G.V. Gertsen v sorokovye gody [Herzen in the forties], in *Voprosy filosofii*, 1995, no. 4, pp. 79–97.
7. Gertsen, AI. Pis'ma ob izuchenii prirody [Letters about the study of nature], in Gertsen, AI. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. 3* [Works in 30 vol., vol. 3], Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR, 1954, pp.89–315.
8. Solov'ev, V.S. Kritika otvlechennykh nachal [Criticism of the abstract beginnings], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. I], Moscow: Mysl', 1988, pp. 581–756.
9. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii. Gl. VI. A.I. Gertsen* [History of Russian philosophy. Chapter VI. AI. Herzen], Moscow: Akademicheskii Proekt, Raritet, 2001, pp. 265–290.
10. Kulikova, O.B. Nauka i filosofiya v kontseptsiyakh OKonta (pervogo pozitivizma) i VI. Solov'eva: sovremennoe prochtenie [Science and philosophy in the concepts of OKont (first positivism) and of VI. Solovyov: the contemporary perspective], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2008, issue 16, pp. 74–91.
11. Kulikova, OB. Obrazy trekh rodov znaniya v «Kritike otvlechennykh nachal» VI. Solov'eva i pozitivistskaya paradigma poznaniya [Means of three kinds of knowledge in «The criticism of the

abstract beginnings» of V.I. Solovyov and the positivistic paradigm of the knowledge], in *Materialy Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii «Vladimir Solov'ev i filosofsko-kul'turologicheskaya mysl' XX veka»* [«Vladimir Solovyov and philosophical–culturological thought of the XX century». International scientific conference proceedings], Ivanovo, 2000, pp. 27–30.

12. Bekon, F. Novaya Atlantida [New Atlantis], in Bekon, F. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow, 1978, pp. 483–518.

13. Bekon, F. Kniga vtoraya aforizmov ob istolkovanii prirody, ili O tsarstve cheloveka [Aphorisms- Book 2: On the interpretation of nature, or about the Reign of man], in Bekon, F. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow, 1978, pp. 80–214.

14. Kopelevich, Yu.Kh. *Vozniknovenie nauchnykh akademiy: seredina XVII – seredina XVIII v.* [Appearance of the scientific academies: middle XVII – middle XVIII c.], Leningrad: Nauka 1974, 265 p.

15. Pisarev, D.I. Realisty [Realists], in Pisarev, D.I. *Sochineniya v 4 t., t. 3* [Works in 4 vol., vol. 3], Moscow: GIHL, 1955, pp. 7–137.

16. Gertsen, A.I. Iz stat'i ob arkhitekture [From the article about the architecture], in Gertsen, A.I. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. 1* [Selection of works in 30 vol., vol. 1], Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR, 1954, pp. 325–329.

17. Gercen, A.I. Porjadok torzhestvuet! [The order triumphs!], in Gertsen, A.I. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. 19* [Selection of works in 30 vol., vol. 19], Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR, 1960, pp. 191–199.

18. Khestanov, R. Tserkov' i respublika uchenykh: I. Kireevskiy i A. Gertsen [Church and the republic of the scientists: I. Kireevskiy and A. Herzen], in *Logos*, 1999, no. 2 (12), pp. 111–121.

УДК 141.7:94(4)

ББК 87.3(2)61–07:С03

ЕВРОПА И РОССИЯ В ИСТОРИСОФИИ ВЛАДИМИРА ВЕЙДЛЕ

С.М. УСМАНОВ

Ивановский государственный университет
ул. Ермака, 39, г. Иваново, 153025, Российская Федерация
E-mail: ilapsi@yandex.ru

На основе биографического и компаративного методов анализируются историософские идеи одного из наиболее значительных мыслителей русской эмиграции Владимира Вейдле, а также его отношение к социально-историческим реалиям XX века, культуре и будущему Европы и России. Дан анализ концептуальных основ историософской концепции Владимира Вейдле. Показаны особенности его мышления в сравнении с другими направлениями общественной мысли Русской эмиграции. Обращено внимание на проблему поиска путей достижения изначального единства России и Европы (как «возвращение на Родину») в творчестве мыслителя. Прослеживается эволюция историософской концепции Владимира Вейдле. Делается вывод о том, что культурный пессимизм и поздний европеизм Владимира Вейдле приобретают в его творчестве черты нормативизма и субъективизма.

Ключевые слова: русская эмиграция, историософия Владимира Вейдле, Европа, Россия.

EUROPE AND RUSSIA IN VLADIMIR WEIDLE'S HISTORIOSOPHY

S.M. USMANOV

Ivanovo State University

39, Ermak str., Ivanovo, 153025, Russia Federation

E-mail: ilapsi@yandex.ru

Vladimir Weidle is one of most significant thinkers of Russian emigration. Based on the usage of biographical and comparative research methods the author analyzes Vladimir Weidle's historiosophical ideas and his attitude to socio-historical realities of XX century, culture and future of Europe and Russia. The analysis of Vladimir Weidle's historiosophical conception is offered. The article is devoted to Vladimir Weidle's difference from other areas of social thought of Russian emigration. The attention is paid to considerations of Vladimir Weidle's problem of finding ways to achieve a primary unity of Europe and Russia (as «Return to Homeland»). The author elucidates the evolution of Vladimir Weidle's historiosophical conception. In conclusion, the author reveals that Vladimir Weidle's cultural pessimism and late Europeanism find certain normative and subjective qualities.

Key words: *Russian emigration, Vladimir Weidle's historiosophy, Europe, Russia.*

Имя Владимира Васильевича Вейдле (1895–1979) мало известно в современной России. Его наследие даже среди авторов Русского Зарубежья привлекает к себе значительно меньшее внимание, чем творчество других, наиболее известных его представителей. Тем не менее личность В.В. Вейдле весьма интересна, а его труды представляются достаточно значимыми в современных обстоятельствах, ибо многое в них имеет весьма актуальное звучание.

В виду малой известности личности В.В. Вейдле в постсоветской России, следует остановиться на основных вехах его биографии. Владимир Васильевич Вейдле был приемным сыном в семье российских немцев – предпринимателя Вильгельма Генриха Вейдле и его супруги. После окончания историко-филологического факультета Петроградского университета преподавательская деятельность Владимира Вейдле в Советской России продолжалась не очень долго: летом 1924 г. он эмигрировал и почти всю оставшуюся жизнь провел во Франции. С 20-х гг. В. В. Вейдле сотрудничал во многих изданиях русской эмиграции, был профессором парижского православного Свято-Сергиевского богословского института, стал духовным сыном известного богослова и общественного деятеля протоиерея Сергея Булгакова. После Второй мировой войны В.В. Вейдле входит в число «матерых антисоветчиков», являясь многолетним автором, а в течение пяти лет и редактором «Радио Свобода». Кстати, это обстоятельство большая часть наших соотечественников, откликнувшихся на творчество В.В. Вейдле, предпочитает не упоминать.

Основные работы Владимира Васильевича Вейдле – а обычно они представляют собой очень насыщенные и образные эссе – собраны в книгах: «Умирание искусства» (1937), «Вечерний день» (1952), «Задача России» (1956), «Безымянная страна» (1968), и в ряде других публикаций, среди которых стоит назвать еще посмертно изданные книги «Эмбриология поэзии» и «Россия. Революция. Религия».

Немногочисленные российские исследователи творчества В.В. Вейдле, как правило, высоко оценивают его наследие. Его называют блестящим литератором, глубоким и тонким критиком, ученым с обширной эрудицией, оригинальным философом, для которого характерны яркие и острые публицистические выступления, «ясная и современная мысль которых всегда опирается на глубокое проникновение в дух и плоть мировой литературы»¹. В.В. Вейдле характеризуют как виднейшего представителя «нового русского западничества» и ставят ему в заслугу то, что он «выдвинул ряд оригинальных философско-исторических идей, помогающих лучше понять не только историческое прошлое России, ее место в Европе и мировой цивилизации, но и многие сегодняшние проблемы развития русского самосознания, русской культуры»².

Необходимо отметить, что о «новом западничестве» В.В. Вейдле писал его добрый знакомый и собеседник по эмиграции Юрий Павлович Иваск³. Эту оценку поддержал и развил российский исследователь И.А. Доронченков⁴, вслед за которым таким же образом стали интерпретировать наследие Вейдле и некоторые другие российские историки, литературоведы, философы. Причем И.А. Доронченков не только исследователь, но и публикатор работ Владимира Васильевича Вейдле. Именно он по материалам Бахметевского архива, хранящегося в библиотеке Колумбийского университета (США), опубликовал итоговую книгу Вейдле «Россия. Революция. Религия» и его «Воспоминания»⁵.

Между тем существует и несколько иной взгляд на творческое наследие В.В. Вейдле. Его очень рельефно выразил один из известных сторонников либерализма в современной России А.А. Кара-Мурза, который именует Вейдле не «новым русским западником», а «европеистом». Казалось бы, здесь нет существенной разницы. Но А.А. Кара-Мурза видит большую заслугу Вейдле в том, что он основательно укрепил фундаментальные основы «русского культурного европеизма», поскольку показал: Россия – европейская страна, неспособная вне Европы достигнуть полноты национального бытия, ибо вне Европы Россия теряет и свою самобытность. Другой существенный аспект историософии Вейдле, который подчеркивает А.А. Кара-Мурза, – это выявление последствий революции в России. А именно, революция в советской ее форме, согласно Вейдле, роковым образом унаследовала два отрицания – отрицание Европы и отрицание самой России⁶.

¹ См.: Гуминский В. Россия действительная и мнимая [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.whoiswho.ru/old_site/politica/22001/vv.htm [1].

² См.: Некрасов А.П. Философско-эстетические воззрения В.В. Вейдле: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2000. 24 с. [2].

³ См.: Иваск Ю. Владимир Васильевич Вейдле // Новый журнал. 1979. Кн. 136. С. 213–218 [3].

⁴ См.: Доронченков И.А. «Поздний ропот» Владимира Вейдле // Русская литература. 1996. № 1. С. 50 [4].

⁵ См.: Вейдле В.В. Россия. Революция. Религия (фрагменты книги) // Русская литература. СПб., 1996. № 1. С. 68–128 [5]; Доронченков И.А. Владимир Вейдле. Воспоминания. Публикация и комментарии // Диаспора III. Новые материалы. СПб.: Феникс, 2002. С. 7–159 [6].

⁶ См.: Кара-Мурза А.А. «Россия так же естественна в европейском целом, как Англия или Италия...» [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.rusliberal.ru/full/publikacii_doklad/vladimir_vasilevich_veidle_br_em_rossia_talk_zhe_edinstvenna/ [7].

Стоит упомянуть замечания по историософии В.В. Вейдле, сделанные российским исследователем В.М. Толмачевым, который полагает, что в книгах Вейдле «политические оценки выступали продолжением историософии, основу которой вполне привычно для русской религиозно-философской критики составил литературный, а точнее сказать (в чем и заключается элемент его оригинальности), поэтический материал» [8, с. 415]. В.М. Толмачев также поставил вопрос об эволюции философской и культурно-исторической концепции В.В. Вейдле, отметив, что в 50-е гг. в работах Владимира Васильевича «наметились славянофильские симпатии, свободные в то же время от всякого послевоенного предрасположения. Хотя он был горд победой в войне русского народа ..., но как и многие эмигранты, полагал, что стихийный народный подъем был использован тоталитарным режимом для укрепления своей политической мощи, а потому отказывался ставить знак равенства между Россией и СССР» [8, с. 415].

Итак, мы имеем основания для вывода о том, что историософская концепция В.В. Вейдле пока не получила развернутой интерпретации исследователей, сделавших еще только некоторые зарисовки по отдельным существенным ее аспектам. При этом остаются недостаточно проясненными весьма существенные вопросы:

- 1) насколько цельной была историософская концепция В.В. Вейдле и менялась ли она со временем;
- 2) был ли В.В. Вейдле «европеистом» или «западником» в более широком смысле (и в какой степени «новым западником»);
- 3) каковы были особенности трактовки мыслителем-эмигрантом исторических судеб Европы, а в этой связи – и России.

Именно об этих проблемах научного анализа наследия В.В. Вейдле мы и представим наши соображения.

В своей историософии Владимир Васильевич Вейдле предстает прежде всего горячим поклонником и певцом Европы. В этом смысле он – один из наиболее последовательных западников среди всей плеяды авторов Русского Зарубежья. Особенно четко это было выражено Владимиром Васильевичем в статье «Границы Европы», опубликованной в 1936 г. в парижском эмигрантском журнале «Современные записки», а затем переизданной в книге Вейдле «Задача России» (1956).

В этой статье Владимир Вейдле определяет Европу как «сложный исторический организм, подобный организму нации». Этот организм, современная Европа, имеет и свои границы, «но границ ее не может указать ни территория, ни раса, ни какой-либо другой заранее данный ее признак»⁷. Как дает понять автор, границы Европы задаются ее «духовным единством», а потому в состав Европы нужно включать и Россию, и Америку, которые сами представляют собой ее «составные части».

⁷ См.: Вейдле В.В. Границы Европы // Вейдле В.В. Задача России. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2011. С. 10–11 [9].

В этой связи Вейдле отвергает те «историософские системы», которые резко отделяют западную Европу от Европы восточно-христианской, и называет имена Освальда Шпенглера и Арнольда Джозефа Тойнби. Особенно показательным его возражение А.Дж. Тойнби: «Культура для Тойнби неотрывна от создавшего ее общества и даже тождественна с ним (его книга различает две категории общественных союзов: примитивные общества и культуры). Он забывает, что культура, не будучи в состоянии без своего носителя – общества – возрасти, может, тем не менее, это общество перерасти и тем самым содействовать образованию более широких обществ». И далее: «Единство Запада в наше время есть единство культуры больше, чем единство общества» [9, с. 25].

Единство Европы, как доказывает в своей статье для «Современных записок» В.В. Вейдле, никак не может обойтись без России. А это должно быть понято и в Европе, и в России. Собственно, для достижения данной задачи и была напечатана автором эта статья. Причем он обращается не только к русским эмигрантам, но, по сути, и к европейцам. Вот два главных «послания» статьи «Границы Европы». Первое послание – к европейцам: «Ничто так не нужно Европе (включая, разумеется, в эту Европу и Америку), как понять, что воссоединение ее запада и ее востока столь же насущно для нее, как и для нас, что мы и она – одно, что судьба России неотделима от ее собственной судьбы. Но Европа этого не понимает» [9, с. 21]. Чуть ранее Вейдле уточняет: «Россия за последнее века была сосредоточием всей восточно-христианской, славяно-византийской традиции; утратить ее – это значит для Европы окончательно замкнуться в свое половинчатое, только западное бытие, отказаться навсегда от полноты своей исторической жизни, своего духовного и, в частности религиозного бытия, своего христианства» [9, с. 21].

Другое «послание» обращено к русской эмиграции, а в широком смысле – ко всей российской общественной мысли. В его контексте Вейдле критикует не только приобретшие широкую известность в эмиграции построения евразийцев, но и их предшественников, а в сущности и многих других «теоретиков наших» прошлых времен: «Вместо того, чтобы спросить себя, какое место принадлежит России в общеевропейском культурном пространстве, ее заранее отделяли от него, ему противопоставляли» [9, с. 20].

В конце своей статьи для «Современных записок» В.В. Вейдле делает однозначный вывод о том, что ни Россия без Европы, ни Европа без России обойтись никак не могут: «Будущее Европы не только в Европе. Оно в Америке, оно в России, в этих двух огромных мирах – раньше, чем в мире вообще, раньше, чем во всем человечестве, взятом как целое. Если Европа погибнет в Америке и в России, она погибнет и для всего человечества. Если она погибнет в России, то погибнет и Россия» [9, с. 26].

Прошло три десятилетия, и в книге «Безымянная страна» (1968) Владимир Васильевич вновь воспроизводит ту же самую историософскую концепцию, лишь добавляя к ней некоторые дополнительные пояснения. Это особенно наглядно видно из помещенного в книге эссе «Возвращение на Родину» (впервые опубликовано в 1963 г. в альманахе «Воздушные пути»).

«Восток и Запад – не географические, а исторические понятия. <...> Для истории Восток – это Азия. Азия создала великие культуры, но русская не их отпрыск, а отпрыск культуры европейской, вне которой она непонятна, исторически немислима», – отмечал В.В. Вейдле [10, с. 157]. И хотя Россия была в допетровскую эпоху на время разлучена с «европейской семьей народов», продолжал мыслитель, другой она не обзавелась: «...этому помешал греко-римский стержень ее духовной жизни. Европейское будущее было ей предначертано самым давним ее прошлым. Вот почему так грубо ошибаются западные историки, приравнивающие этот ее возврат к европеизации Индии или Японии. Эти страны сохраняют своеобразие вопреки европеизации и ровно в той мере, в какой она не завершена. Россия заложенное в ней своеобразие только вернувшись в Европу и смогла полностью осуществить» [10, с. 161]. Вот почему, опять подчеркивал В.В. Вейдле, «воссоединившись с Западом, Россия расцвела, и она вновь расцветет, только если снова – не как часть Западной Европы, а как часть Европы – с ним соединится» [10, с. 163].

Принципиально не изменились концептуальные основы историософской концепции Владимира Васильевича Вейдле и в его последних статьях 70-х гг. XX века. Свою концепцию он вновь собирался выразить в книге «Россия. Революция. Религия». Открывает книгу глава «Европейское отечество», где речь вновь идет о двойственности России, о ее «двойном паспорте» – собственно российском и европейском⁸.

Все же в этой главе Владимир Васильевич дал некоторые интересные аргументы в пользу своей концепции. Здесь он уже более определенно разделяет «мир Европы» на две части – собственно Европу и «колониальную Европу», в которую Вейдле включает Америку, Австралию и Россию. Вообще-то, замечает Владимир Васильевич, «...весь мир Европою колонизован или завоеван, но не ее греко-латино-христианской культурой, а ее научно-технической цивилизацией». Однако весь этот мир слиться с Европой в культурном, духовном своем измерении не может: «С точки зрения культуры есть полное основание называть Европой Америку и Австралию, а для отличия от Европы – колониальную Европой. Тогда как Японию этим именем назвать нельзя, хоть она и успешней усвоила европейскую науку и технику, чем, пожалуй, даже еще и в наши дни Испания, Греция, Сицилия» [5, с. 72–73]. Кроме того, добавляет В.В. Вейдле, «есть достаточно культурно-исторических оснований, чтобы считать Россию колониальной Европой» [5, с. 73].

В другой своей статье, опубликованной первоначально в 1975 г. в «Вестнике русского христианского движения», но тоже предназначавшейся для книги «Россия. Революция. Религия», Владимир Васильевич употребляет также понятия «малая Европа» (для Европы в узком смысле этого слова) и «большая Европа». Последняя включает еще и Америку, Австралию, а также – по контексту – конечно, и Россию (когда она «вернется» в Европу)⁹.

⁸ См.: Вейдле В.В. Россия. Революция. Религия. С. 69.

⁹ См.: Вейдле В.В. Только в Россию и можно верить: о сборнике «Из-под глыб» // Вестник русского христианского движения. 1974. № 114. С. 254 [11].

Из всего изложенного очевидно, что западником в обычном смысле этого слова В.В. Вейдле назвать, пожалуй, можно. Но точнее его было бы определять как «русского европейца» или «европеиста», ибо весь пафос его историософии вовсе не в апологетике Запада как такового (Европы и Северной Америки), а в европейской культуре. И только в этом смысле и в апологетике Европы – как «малой», так и «большой». Тем не менее требует более основательного осмысления содержательная сторона «русского европеизма» Владимира Вейдле, в том числе его эволюция в творчестве мыслителя.

Сразу хотелось бы отметить, что «европеизм» в истолковании самого Владимира Васильевича отнюдь не идентичен тому европеизму русской интеллигенции XIX – начала XX столетия, который увлекался только Европой и для которого были неинтересны не только вся Америка, Африка, но даже в большой степени и Восток¹⁰. Владимир Васильевич Вейдле об остальном неевропейском мире знал, размышлял, а то и лично его посещал. Бывал он и в Северной Америке, и в Южной. Но и здесь оставался именно «культурным европейцем», что особенно отразилось в его впечатлениях о пребывании в Бразилии.

Как раз с бразильских впечатлений начинается книга Владимира Вейдле «Эмбриология поэзии»¹¹. «Странный город Сан-Пауло» описан очень саркастично. Все тут не нравится автору – и архитектура, и флора, и фауна («страна до роскоши богата всевозможными змеями, скорпионами и ядовитыми пауками»), и название бразильской столицы («если бы Петр назвал Петербург Россией, как бы нынче назывался его город?»). И только вернувшись в порт на свой корабль, автор вдруг получил утешение, рассматривая расстилавшийся перед ним пейзаж: «Покойно стало у меня на душе»¹². Оказывается, он уже видел раньше пейзаж Сан-Пауло на картине в амстердамском музее. А изобразил вид на Сан-Пауло Франс Пост, «скромный, но милый живописец великого века»¹³. Так через европейское искусство и культурный европеец Владимир Вейдле примирился в душе с чуждой экзотикой южного полушария.

Все-таки для Владимира Вейдле главное не география, а культура. И об этом определеннее всего он высказался в итоговой книге «Россия. Революция. Религия». «Во все европейское, христианское и греко-языческое мы еще можем войти внутрь – от Парфенона до Реймского собора и от Айя-Софии до *Vierzehnheiligen* (И.А. Доронченков отмечает, что Вейдле пишет о шедевре немецкого барокко, церкви XVIII в. в окрестностях Бамберга. – С. У.). Но Анкорский храм (правильно – Анкорский, храм XII в. в Камбодже. – С. У.) заперт для меня навеки, и китайская изумительная живопись восхищает меня, но вглубь ее я не могу проникнуть: люблюсь, но настоящей захватывающей любви в этом

¹⁰ См.: Усманов С.М. Безысходные мечтания: Русская интеллигенция между Востоком и Западом во второй половине XIX – начале XX века. Иваново: Ивановский государственный университет, 1998. 184 с. [12].

¹¹ См.: Вейдле В.В. Эмбриология поэзии: статьи по поэтике и теории искусства. М.: Языки славянской культуры, 2002. 456 с. [13].

¹² Там же. С. 10–12.

¹³ Там же. С. 12.

любованье нет» [5, с. 75], – так раскрывает Вейдле суть своего противопоставления Европы остальному миру. Там где еще есть любовь к данной культуре, значит, там еще действует «европейское культурное пространство», а где нет ее, обозначаются «границы Европы». Можно добавить, что еще в начале 50-х гг. в книге «Вечерний день»¹⁴ Владимир Васильевич выразил это кратко и выразительно. Для него все то, что за пределами христианской Европы, есть «страшный мир чужой веры и чужих искусств»¹⁵.

При всем том, что внешние контуры историософской концепции Владимира Васильевича Вейдле до конца его жизни оставались неизменными, она оказалась крайне уязвимой в самой своей основе: мыслитель потерял почти всякие надежды именно на то, на что он всегда так уповал – на будущее Европы, на сохранение и возрождение ее христианской культуры. Правда, по меткому выражению германского критика Франца Роха, для Вейдле всегда был характерен «культурный пессимизм»¹⁶. В этом отношении показательна его книга «Вечерний день: отклики и очерки на западные темы» (1952). Название очень точно передает всю ее тональность. В предисловии автор так оценивает современную ему эпоху: «Обветшали все лозунги и программы, набил оскоми-ну политический жаргон, и ценности, оторвавшиеся от своего подлинного корня, наскоро реквизированные для узких и преходящих нужд, ныне возвращаются к нему, и мы начинаем понимать, что единственное место их реального бытия – вера, правда и преемственность христианской Европы» [14, с. 9]. И вся книга Вейдле – о красоте старой Европы, сохранившейся от прежних эпох, о чем особенно поэтично повествуется в вошедшем в книгу эссе «Древний Запад»: «...встань, повернись назад: ты увидишь прямо перед собой грустное, и такое прекрасное еще, постаревшее лицо Европы» [14, с. 102].

Но надежды на «преемственность христианской Европы» почти умерли для Вейдле к концу его жизни, что для него было настоящим потрясением, чем-то скорбным и мучительным. Легко заметить, с какой горечью пишет о Европе Владимир Васильевич в своих статьях 70-х гг. Подчас это получается настолько резко и мрачно, что не годится не только для перевода «на другие европейские языки» (как не раз было с прежними сочинениями Владимира Вейдле), но едва-едва попадает в русскую эмигрантскую печать (хотя И.А. Доронченков сообщает об отказах княгини З. Шаховской печатать некоторые его статьи в парижской газете «Русская мысль»¹⁷).

Пожалуй, самой показательной в данном контексте является статья В.В. Вейдле «Из архивов Страшного Суда», напечатанная в 1975 г. в нью-йоркском «Новом журнале». Ее квинтэссенцией можно считать следующий фрагмент под названием «Разительная истина»: «"Из глубин" Петропавловской кре-

¹⁴ См.: Вейдле В.В. Вечерний день: Отклики и очерки на западные темы. Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1952. 222 с. [14].

¹⁵ Там же. С. 94.

¹⁶ См.: Roh F. Kritische gedanken zum kulturpessimismus Vladimir Weidles // Neue Deutsche Hefte. Beiträge zur europäischen Gegenwart. 1959. Heft 59. Gr. 8. S. 240–247 [15].

¹⁷ См.: Доронченков И.А. «Поздний ропот» Владимира Вейдле. С. 59.

пости Бакунин вещал: “В Западной Европе, куда не обернешься, везде видишь дряхлость, слабость, безверие и разврат, происходящий из безверия”. Едва ли он был вполне искренен, да и, верно, это было тогда лишь его многими оговорками, в аксиомы не годилось. Зато теперь мы с чистой совестью можем, дочитав до этих слов представленную императору Николаю исповедь, написать на полях, как это сделал он: “Разительная истина”. Только горше это нам будет, потому что мы помним в Европе, даже и лучше современника их обоих Хомякова, что она **была** “страной святых чудес”» [16, с. 83].

Вся статья Вейдле наполнена горечью и скорбью в связи с таким «падением» Европы, она насыщена наблюдениями и впечатлениями автора, подтверждающими «разительную истину» о капитуляции всей европейской культуры и общественной морали перед нагло распоясавшимся злом. Причем русский мыслитель не видит ничего отрадного в данном отношении не только в элитарных слоях общества, среди деятелей науки и культуры, но и у самих европейских народов: «Нынче не то что насилем не сопротивляются злу, но и добрым словом. Никакому не сопротивляются злу, ни тому, которое гниением можно назвать, ни тому, которое иначе и не назовешь, как именно насилем» [16, с. 80]. Заодно Владимир Васильевич порицает на Западе тех, кто в обеих мировых войнах «не жалел русской крови». Мало того: «И до сих пор “Россия, нищая Россия” отождествляется (в Европе. – С.У.) с теми, кто ее держит в тюрьмах, лагерях и психиатрических лечебницах...» [16, с. 76].

Выводов в этой статье Вейдле делать не стал, но они были сделаны им чуть ранее, в 1974 г., когда он откликнулся в «Вестнике Русского христианского движения» на выход в СССР бесцензурного сборника «Из-под глыб» с участием Александра Солженицына, Игоря Шафаревича и нескольких их сподвижников. В конце статьи-отклика с характерным названием «Только в Россию и можно верить» Владимир Васильевич опять вернулся к своей излюбленной «европейской идее»: «Что-то в сборнике прямой мысли о Европе я не повстречал. Разучилась Россия – под кнутом разучилась – мыслить себя Европой, а все-таки, если спасет она из-под кнута, если вернет себе свою историю, она воссоединится с Западом и будет снова не только христианской, но и европейско-христианской страной. Возражения насчет осуществимости такой мечты очевидны: Запад сам на наших глазах перестает быть христианско-европейским Западом, а уж мы...» [11, с. 254].

Что же может ответить на эти «очевидные возражения» Владимир Васильевич Вейдле? Ничего, кроме выражения своих личных чаяний и надежд: «Но если Россия отделение (от Запада. – С.У.) и оскудение, им вызванное, превозможет, станет вновь Россией, русскою Европой, тогда и Запад, тогда и вся Европа, малая и большая... Другой надежды нет» [11, с. 254].

Если вдуматься в приведенные соображения В.В. Вейдле, то здесь может быть, видимо, только одно из двух. Либо уповать на то, что падение коммунизма в России может вдохнуть жизнь в умирающую (в духовном и культурном смысле) Европу, как-то возродить ее творческий потенциал. Либо посткоммунистическая Россия, став «русской Европой», будет в своей созидательной работе тащить сразу две ноши – и свою, и европейскую. Во всяком случае, про-

шедшие после появления данной статьи Владимира Вейдле четыре десятилетия никак не подтверждают обоснованности подобных упований.

Вероятно, и сам Владимир Васильевич чувствовал уязвимость своих размышлений о будущем, но отказываться от них явно не хотел, в том числе, и от излюбленного им «европеизма», которым он был столь глубоко напитан. Очевидно, из такого противоречия проистекала и резко усилившаяся к концу творческого пути Владимира Вейдле тенденция к субъективизму в его историософских исканиях. Это настроение наглядно ощущается в последней, итоговой книге мыслителя «Россия. Революция. Религия», где немало такого рода фраз: «Мне достаточно того человечества – и той человечности – что звались, зовутся или зваться способны Европа»; «Для меня все же лучшее в петербургской России и многое в до-петербургской вполне европейским представляется...»; «Не только все русское, но и все европейское для меня – родное»; «Флоренция во много раз мне роднее, чем Калуга...» и т. д. (курсив наш. – С.У.)¹⁸.

Так что к концу творческого пути у Владимира Васильевича Вейдле сложилась весьма субъективная историософская концепция позднего европеизма. Поздним его стоило бы назвать, прежде всего, потому, что он заметно отличается от мировоззрения «русских европейцев» XIX – начала XX столетия. Правда, с русскими западниками позапрошлого века у Владимира Вейдле есть и немало общего в мировидении: восхищение Европой, ее культурой и богатым историческим прошлым, стремление сблизить Россию с Европой как можно больше, чтобы обеспечить и Европе и России единое светлое будущее. Но Владимир Вейдле – мыслитель христианский. Он не согласен удовлетвориться, как русские европейцы XIX столетия, только научным прогрессом, политической свободой и культурным расцветом. А потому чем дольше, тем больше желал он «возвращения» России не в ту реальную Европу, какой она стала сначала после первой, а потом и после второй мировой войны, а в ту, которая бы сумела восстановить свое славное христианское наследие. Вот это чаяние синтеза «малой» и «большой» Европы – когда и сама первоначальная («малая») Европа, и Россия (об Америке и Австралии в этом контексте – необходимости рехристианизации – Владимир Васильевич специально не упоминает) должны возвратиться к своим христианским первоосновам и тем самым духовно слиться в прежнем (а в чем-то и новом) плодотворном единстве – и составляет специфику историософии Владимира Вейдле, выделяющую ее среди исканий и открытий других мыслителей Русского Зарубежья. Добавим, что очень привлекательной и выигрышной стороной историософских размышлений Владимира Васильевича Вейдле предстает та форма, в которую он облакал свои надежды и прозрения. Здесь невольно обращает на себя внимание широкая эрудиция мыслителя, его все более яркий и выразительный язык (в последних статьях и книгах тяготеющий к афористичности), устойчивая самостоятельность мышления, ориентированная на приоритеты культуры перед политикой¹⁹.

¹⁸ См.: Вейдле В.В. Россия. Революция. Религия. С. 72–76.

¹⁹ См.: Вейдле В.В. Россия. Революция. Религия. С. 73.

Вместе с тем историософские построения В.В. Вейдле представляются нам весьма спорными и уязвимыми в своих существенных основах.

Пожалуй, можно утверждать, что Владимир Васильевич Вейдле значительно переоценил духовные, культурные и политические возможности Европы XX столетия. И лишь к концу своей жизни стал это отчетливо осознавать. Что и излилось в его горьких признаниях и скорбных обличениях многих явлений европейской политической, общественной и духовной реальности 60–70-х гг. XX столетия. Но это уже не привело к концептуальным изменениям в сложившихся ранее основах историософии Владимира Вейдле.

Между тем добрый знакомый Вейдле Георгий Петрович Федотов сразу после второй мировой войны сумел куда более точно и реалистично оценить ситуацию в мире, в том числе в России и на Западе, – исходя из очень близких самому В.В. Вейдле мировоззренческих основ. Как считал Г.П. Федотов, альтернативы развития послевоенного мира – это либо распространение коммунистической системы по всему земному шару, либо «*Pax Atlantica* или лучше *Pax Americana*»²⁰. Владимир Вейдле имел еще три десятилетия, чтобы оценить точность и обоснованность предвидений своего коллеги по эмиграции Георгия Федотова, умершего в 1951 г. Так, еще во время подготовки Владимиром Васильевичем Вейдле его книги «Россия. Революция. Религия», а именно в 1973 г., западная политическая элита, не удовлетворяясь атлантизмом, создала новую политическую структуру – Трехстороннюю комиссию, где представители истеблишмента Европы и Северной Америки отнюдь не были полностью слиты воедино, но к ним прибавились еще и представители правящих кругов Японии. Заметим, что Трехсторонняя комиссия, как и другие «мондиалистские» образования – Совет по международным отношениям и Бильдербергский клуб, была создана вовсе не на христианских духовных, нравственных и культурных основах.

Правда, в своей последней книге Владимир Васильевич Вейдле, рассматривая вопрос «в чем гибель Европы?», упоминает и атлантизм как «соперника европеизации». Он выражал беспокойство тем, что «атлантизм этот был построением практически-политическим скорей, чем идейным и сердечным», а также и тем, что «его (атлантизм. – С.У.) слишком легко в себе растворило то, что легло в основу ООН и ЮНЕСКО и что ныне во Франции получило прозвище “мондиализм”»²¹. Однако, только обозначив данную духовную и политическую проблему современного мира, Владимир Вейдле на этом останавливается и никаких уроков не извлекает.

Еще один существенный изъян в историософских построениях Владимира Васильевича Вейдле – его недооценка глубоких различий, которые разделили средневековую Европу на латинский Запад и православный Восток. Впрочем, он эту проблему не обходит и ясно формулирует еще в 30-е гг., в том числе, в своей программной статье «Границы Европы». Однако ее решение,

²⁰ См.: Федотов Г.П. Судьба империй // Федотов Г.П. Судьба и грехи России: (избр. ст. по философии русской истории и культуры): в 2 т. СПб.: София, 1992. Т. 2. С. 312–313 [17].

²¹ См.: Вейдле В.В. Россия. Революция. Религия. С. 79.

предлагавшееся Вейдле, слишком уж отличалось нормативизмом: «Противоположности нет там, где нет единства, и она отнюдь не означает полной разобщенности. Если запад и восток Европы хотят считать себя совершенно разными культурами, им нужно окончательно разделить Грецию от Рима, вопреки их подлинной судьбе, одним взять Вергилия, другим – Гомера, одним присвоить себе философию, другим – юристов, и затем точно так же разделить христианство на две отдельные религии, т. е. раздвоить Христа, а на все это не может согласиться христианин». Поэтому Владимир Вейдле предлагал отказаться от «привычных предрассудков» и увидеть в противоположностях «самое глубинное выражение великого духовного богатства общей ... родины» [9, с. 16].

Эти добрые пожелания слишком расходятся с реальным многовековым опытом России и Европы. Конечно, Россия имеет глубокие исторические и духовные связи с Европой. У нее есть и общие с Европой интересы. Но все это не означает, что Россия может слиться с Европой, даже если бы и того очень желала. Хотя бы потому, что просто не поместится в этом «общеевропейском доме». Недаром же сами европейцы столь склонны к унижению, дискриминации, оттеснению и отторжению России. Сам Вейдле замечал и высказывал кое-что в этом роде (главным образом в своих поздних статьях). Но сделать из этого соответствующие выводы и изменить ценностные установки своей историософской модели он не пожелал. А потому и вынужден был во все большей степени усиливать «европейские» надежды. Иначе говоря, делать свою историософию все более субъективной, а значит, и уязвимой, по меньшей мере – сомнительной в своих итогах и выводах.

Вот почему изучение историософских исканий Владимира Васильевича Вейдле представляется столь актуальным в нынешней России. Их итоги оказываются не столько источником вдохновения для наших нынешних европейцев, западников и глобалистов, сколько предостережением и поучительным комментарием к слишком оптимистическим надеждам, ожиданиям и порывам.

Список литературы

1. Гуминский В. Россия действительная и мнимая [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.whoiswho.ru/old_site/politica/22001/vv.htm
2. Некрасов А.П. Философско-эстетические воззрения В.В. Вейдле: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2000. 24 с.
3. Иваск Ю. Владимир Васильевич Вейдле // Новый журнал. 1979. Кн. 136. С. 213–218.
4. Доронченков И.А. «Поздний ропот» Владимира Вейдле // Русская литература. 1996. № 1. С. 45–68.
5. Вейдле В.В. Россия. Революция. Религия (фрагменты книги) // Русская литература. СПб., 1996. № 1. С. 68–128.
6. Доронченков И.А. Владимир Вейдле. Воспоминания. Публикация и комментарии // Диаспора III. Новые материалы. СПб.: Феникс, 2002. С. 7–159.
7. Кара-Мурза А.А. «Россия так же естественна в европейском целом, как Англия или Италия...» [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.rusliberal.ru/full/publikacii_doklad/vladimir_vasilevich_veidle_br_em_rossia_talk_zhe_edinstvenna/
8. Толмачев В.М. Петербургская эстетика // Вейдле В.В. Умирание искусства / сост. и авт. послесл. В.М. Толмачев. М.: Республика, 2001. С. 412–423.

9. Вейдле В.В. Границы Европы // Вейдле В.В. Задача России. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2011. С. 10–26.
10. Вейдле В.В. Возвращение на Родину // Вейдле В.В. Задача России. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2011. С. 155–167.
11. Вейдле В.В. Только в Россию и можно верить: о сборнике «Из-под глыб» // Вестник русского христианского движения. 1974. № 114. С. 240–254.
12. Усманов С.М. Безысходные мечтания: Русская интеллигенция между Востоком и Западом во второй половине XIX – начале XX века. Иваново: Ивановский государственный университет, 1998. 184 с.
13. Вейдле В.В. Эмбриология поэзии: статьи по поэтике и теории искусства. М.: Языки славянской культуры, 2002. 456 с.
14. Вейдле В.В. Вечерний день: Отклики и очерки на западные темы. Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1952. 222 с.
15. Roh F. Kritische gedanken zum kulturpessimismus Vladimir Weidles // Neue Deutsche Hefte. Beitrage zur europaischen Gegenwart. 1959. Heft 59. Gr. 8. S. 240–247.
16. Вейдле В.В. Из архивов Страшного Суда // Новый журнал. 1975. Кн. 119. С. 68–90.
17. Федотов Г.П. Судьба империй // Федотов Г.П. Судьба и грехи России: (избр. ст. по философии русской истории и культуры): в 2 т. СПб.: София, 1992. Т. 2. С. 304–327.

References

1. Guminskiy, V. *Rossiya deystvitel'naya i mnimaya* [Russia real and imaginary]. Available at: http://www.whoiswho.ru/old_site/politica/22001/vv.htm
2. Nekrasov, A.P. *Filosofsko-esteticheskie vozzreniya V.V. Veydle*. Avtoref. diss. kand. filos. nauk [Philosophic and Aesthetic Views of V.V. Weidle. Abstract cand. of philosophy diss.], Moscow, 2000, 24 p.
3. Ivask, Yu. *Novyy zhurnal*, 1976, no. 136, pp. 213–218.
4. Doronchenkov, I.A. «Pozdnyy ropot» Vladimir Veydle [«The Late Murmur» by Vladimir Weidle], in *Russkaya literatura*, 1996, no. 1, pp. 45–68.
5. Veydle, V.V. *Rossiya Revolyutsiya Religiya* [Russia Revolution. Religion], in *Russkaya literatura*, 1996, no. 1, pp. 68–128.
6. Doronchenkov, I.A. Vladimir Veydle. Vospominaniya Publikatsiya i kommentarii [Vladimir Weidle. Memories. Publications and Commentaries], in *Diaspora III. Novye materialy* [Diaspora III. New Materials], Saint-Petersburg: Feniks, 2002, pp. 7–159.
7. Kara-Murza, A.A. «*Rossiya tak zhe estestvenna v evropeyskom tselom, kak Angliya ili Italiya...*» [«Russia is as natural in the european whole as England or Italy»]. Available at: http://www.rusliberal.ru/full/publikacii_doklad/vladimir_vasilevich_veidle_br_em_rossia_talk_zhe_edinstvenna/
8. Tolmachev, V.M. *Peterburgskaya estetika* [Petersburgian Aesthetics], in Veydle, V.V. *Umiranje iskusstva* [The Dying Art], Moscow: Respublica, 2001, pp. 412–423.
9. Veydle, V.V. *Granitsy Evropy* [Frontiers of Europe], in Veydle, V.V. *Zadacha Rossii* [The Task for Russia], Minsk: Belorusskaya Pravoslavnaya Tserkov', 2011, pp. 10–26.
10. Veydle, V.V. *Vozvrashchenie na Rodinu* [Return to Homeland], in Veydle, V.V. *Zadacha Rossii* [The Task for Russia], Minsk: Belorusskaya Pravoslavnaya Tserkov', 2011, pp. 155–167.
11. Veydle, V.V. *Tol'ko v Rossiyu i mozjno verit'*: O sbornike «*Iz-pod glyb*» [Only in Russia one can believe: in the Collection 'From under the blocks'], in *Vestnik russkogo khristianskogo dvizheniya*, 1974, no. 114, pp. 240–254.
12. Usmanov, S.M. *Bezyskhodnye mechtaniya: Russkaya intelligentsiya mezhdv Vostokom i Zapadom vo vtoroy polovine XIX – nachale XX veka* [Vain Dreams: Russian Intelligentsia between East and West in the second half of XIX – beginning XX centuries], Ivanovo: Ivanovskiy gosudarstvennyy universitet, 1998, 184 p.
13. Veydle, V.V. *Embriologiya poezii: stat'i po poetike i teorii iskusstva* [Embriology of Poetry: Articles about Poetics and Theory of Art], Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2002, 456 p.

14. Veydle, V.V. *Vecherniy den': Otkliki i ocherki na zapadnye temu* [The Evening Day. Responses and Essays on western topics], New York: Isdatel'stvo imeni Chekhova, 1952, 222 p.

15. Roh, F. Kritische gedanken zum kulturpessimismus Vladimir Weidles in Neue Deutsche Hefte. Beitrage zur europaischen Gegenwart, 1959, Heft 59, Gr. 8, pp. 240–247.

16. Veydle, V.V. Iz arkhivov Strashnogo Suda [From Archives of Final Judgement], in *Novyy Zhurnal*, 1975, no. 119, pp. 68–90.

17. Fedotov, G.P. Sud'ba imperiy [The Fate of Empires], in Fedotov, G.P. *Sud'ba i grekhi Rossii, v 2 t., t. 2* [The Fate and Sins of Russia, in 2 vol., vol. 2], Saint-Petersburg: Sofiya, 1992, pp. 304–327.

УДК 141.2:128(47)

ББК 87.3(2)53–719

ЛЕВ ШЕСТОВ, ЛЕВ ТОЛСТОЙ И ОТКРОВЕНИЯ СМЕРТИ

Н.И. ДИМИТРОВА

Институт исследований обществ и знаний Болгарской академии наук

Московска, 13А, г. София, 1000, Болгария

E-mail: ninaivdimitrova@abv.bg

Рассматриваются попытки, предпринятые Львом Шестовым, деконструировать традиционную метафизику, основывающуюся на разуме и пренебрегающую смертью в качестве фундаментального вопроса философских исследований. Одержимость Шестова темой смерти объясняется с учетом его ориентации на «беспочвенность» и некоторыми фактами его биографии. Прослеживается, каким образом его сильно выраженная антиметафизическая ориентация и борьба против самоочевидных истин привели к формированию специфической экзистенциалистской философии веры. С учетом интерпретации философии как образа жизни, а не теоретической рефлексии рассмотрено отношение Шестова ко Льву Толстому, воспринимаемому в качестве философа par excellence. Далее анализируются причины особого отношения Шестова к некоторым из поздних работ Толстого, и прежде всего, его «Запискам сумасшедшего», истолкованным Шестовым как истинное откровение смерти.

Ключевые слова: экзистенциализм Льва Шестова, философия жизни Льва Толстого, откровения смерти, метафизика, деконструкция разума, философия веры, самоочевидные истины, Иов-ситуации.

LEV SHESTOV, LEO TOLSTOY AND THE REVELATION OF DEATH

N.I. DIMITROVA

Institute for the Study of Societies and Knowledge at the Bulgarian Academy of Sciences

13A, Moskow Str., Sofia, 1000, Bulgaria

E-mail: ninaivdimitrova@abv.bg

The text deals with Lev Shestov's attempts to deconstruct the traditional metaphysics based on reason and neglecting death as a fundamental question of philosophical study. Shestov's obsession by the subject of death is explained, together with his commitment to «idleness», and some facts of his

biography. It is shown how this strong anti-metaphysical attitude and the fight against the self-evident truths resulted in specific existentialist philosophy of faith. According to Shestov philosophy is a way of life and not just theoretical reflection. That is why Lev Shestov referred to Leo Tolstoy as a philosopher par excellence. The text analyses Shestov's fascination by some late writings of Tolstoy, especially by his story «The Diary of a madman», read by the Russian philosopher as a real revelation of death.

Key words: *Lev Shestov, Lev Tolstoy, Revelation of death, Metaphysics, Deconstruction of reason, Philosophy of faith, Self-evident truths, Job.*

Согласно Шестову, смерть – это событие, на котором основывается каждая подлинная метафизика. С той метафизикой, которая этим событием пренебрегает, он боролся на протяжении всей своей жизни. Еще до того как смерть – страшнейшая беда, которая только может постичь человека, – с гибелью его сына во время первой мировой войны превратилась в факт его личной биографии, Шестов придавал связи между философией и смертью первостепенное значение: «Пока смерть не появится на горизонте человека, он в философии еще младенец. Только великие потрясения открывают человеку последнюю тайну», – подчеркивает он в своих рукописях 1911–1914 гг., озаглавленных «Только верую – Sola Fide» и опубликованных после его смерти¹.

Шестов часто цитирует Платона и его рассуждения о философии как подготовке к смерти; и так же часто противопоставляет им свое собственное видение этой проблемы. Экзистенциалистская – единственная и исключительная – ориентация мысли Шестова неотступно побуждает его к демонтажу основывающихся на разуме рациональных конструктов, наиболее значимым из которых является традиционная метафизика с ее самоочевидными истинами. Первоначально он противопоставляет доминации разума альтернативу адогматического, *беспочвенного* мышления, а на более позднем этапе – специфический тип религиозной философии. Для Шестова философствование является не рефлексией на окружающий нас мир (он совершенно недвусмысленно высказывал это убеждение в своих постоянных спорах с Гуссерлем), а *борьбой*, борьбой со всеми ужасами, подстерегающими человека в жизни, самый ужасный среди которых – смерть, страшный враг человека.

Вопреки Платону, смерть для Шестова – это нечто безумно мучительное и безобразное, тогда как жизнь, постигаемый чувствами мир во всем его многообразии, не только не есть зло, а наоборот, драгоценнейший дар. Своим очарованием мир обязан именно содержащимся в нем таинствам, тому обстоятельству, что его нельзя постичь до конца рациональными средствами. Вот что говорит Шестов о *задачах философии* в своих «Духовных упражнениях» («*Exercitia spiritualia*»): «Философы стремятся «объяснить» мир, чтоб все стало видным, прозрачным, чтоб в жизни ничего не было или было как можно меньше проблематического и таинственного. Не следовало-ли бы, наоборот, стремиться показывать, что даже там, где всё людям представляется ясным и понятным, всё необычайно загадочно и таинственно?» [2, с. 180]. Тема об уте-

¹ См.: Шестов Л. *Sola Fide – Только верую*. Париж: YMKA press, 1966. С. 64 [1].

рянном очаровании этого мира, и в особенности тема смерти, начинает неотступно преследовать Шестова после пережитой им во время Первой мировой войны личной трагедии. (Вспомним, что и Николай Федоров создал свой грандиозный план тотального воскрешения мертвых под влиянием переживаний, порожденных смертью самого дорогого для него человека.) Вне всякого сомнения, это трагическое событие окончательно направило «адогматические» и «беспочвенные» искания Шестова в русло непрерывных попыток деконструкции разума, «пробуждения» человечества, грезящего под воздействием своих самоочевидных истин, своего – созданного им самим – порядка, под воздействием обыденности и здравого смысла. Шестов пишет: «И только пред лицом великих ужасов душа решается сделать над собою то усилие, без которого ей никогда не подняться над обыденностью: безобразие и мучительность заставляет нас все забыть, даже наши «самоочевидные истины», и идти за новой реальностью в те области, которые казались до того населенными тенями и призраками» [3, с. 287].

Философия Шестова – это гимн полной таинственности и загадочности жизни, тотально разрушаемой разумом и конструируемыми им «самоочевидными» истинами. В противоположность традиционной метафизике, для религиозного экзистенциалиста философия «есть искусство, стремящееся прорваться сквозь логическую цепь умозаключений и выносящее человека в безбрежное море фантазии, фантастического, где все одинаково возможно и невозможно» [4, с. 26].

Антиметафизическая ориентация Шестова нацелена на противопоставление живой жизни идеям и вечным истинам разума. Каприз живого существа выше неодоушевленных норм и ценностей. Жизнь против разума. Единое, Плотин, гностики, все они – вечные враги ценности индивидуального, маленьких житейских радостей, чувственных удовольствий. С помощью библейской фразы «хорошо весьма» («И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Бытие 1:31)) Шестов обозначает свой тип философствования, понимая его в качестве благословения жизни и человека. Защищая «права» индивидуального, единичного, одиноко и дерзновенно противостоящего «всем нам», он пребывает в постоянной оппозиции этому *всемству*. Конечно, его взгляды в немалой степени порождены столь повсеместным в начале XX века влиянием Ницше на русскую философскую мысль. Неоригинальным, например, является противопоставление «простого» человека с его здравым смыслом и противостоящего ему одинокого человека, типа «парадоксалиста» Достоевского. Согласно Шестову, *нормальный* человек чувствует себя хорошо только тогда, когда ощущает поддержку и космического, и социального порядка. Поэтому терзания одиночки вызывают у него негодование и воспринимаются им как великое преступление против Бога.

Наиболее важный принцип жизни, состоящий в том, что все возможно, не совместим с ограничениями разума, нашедшими выражение и в традиционно понимаемой метафизике. Последняя аргументирует взгляд на Бога, согласно которому Бог вписывается в порядок, созданный человеком и его разумом. Таким образом, Бог не очень-то отличается от людей, потому что на пути его свободы стоят те же препятствия, которые ограничивают и свободу человека.

Человек с его капризами и произволом, с одной стороны, и Бог с Его капризами и произволом, с другой, – вот что старается утвердить Шестов. Оправдание/опровержение этих утверждений с точки зрения разума и его доводов невозможно. В этом пункте абсурдистская и рациональная точки зрения резко расходятся. Вот почему Шестов вряд ли согласился бы с комментарием Георгия Федотова: «...за чью, собственно, свободу он ратует – свободу человека или свободу Бога? Если человеческое и божественное Я представляется как абсолютный каприз, то нет никаких оснований для Завета между ними. Одно капризное Я, всего вероятнее, уничтожит другое» [5, с. 262].

По Шестову, ценности мира потому и являются ценностями, что не основываются на разуме, на неумолимых *самоочевидных истинах* типа «дважды два четыре» (аналог *каменной стены* у Достоевского, которого Шестов считал своим единомышленником). Поэт и критик Георгий Адамович пишет, что «если бы нужно – и если бы возможно было – в схематической и упрощенной форме выразить сущность шестовской философии, то более выразительной фразы и не сыскать: а может быть – кто знает? – дважды два в самом деле пять, или даже шесть, или, скажем, сто один?» [6].

Или, как выразился в «Опавших листьях» в своей не менее неподражаемой манере и Василий Розанов: «Смерть одолевает даже математику. Дважды два – ноль» [7, с. 7].

(Будучи подвластным такому же ужасу перед небытием, Розанов предпринял аналогичное «путешествие» во времени, возвращаясь назад, к началу веков, но не к изначальному райскому состоянию, до познания добра и зла, что было мечтой Шестова, а к «подземному грохоту мировых стихий». Как отмечает критик Волжский, «Розанов своей критикой прошел насквозь историческое христианство, он прошел далее и чрез евангелие, чрез Христа Голгофы, вглубь седой старины, пошел еще дальше, минуя Грецию и Рим, на восток, к иудейству, к пантеистической языческой мистике древнего Вавилона и Египта ...» [8, с. 317].)

Шестов сознательно противопоставлял свои взгляды на философию философии *академической* (у него не было философского образования, и он часто подчеркивал это обстоятельство). По Шестову, философия дело скорее практического, а не теоретического разума. Ей следовало бы заниматься глубинными экзистенциальными диллемами человека, стремиться «решать» проблемы страдания и смерти, решение которых недоступно разуму и его ограниченным возможностям. Разум неспособен «решить» проблему смерти, а как раз «смерть» занимает центральное место в размышлениях Шестова. (Все это становится понятнее, если иметь в виду его неизменное сопротивление любому гностицизму, отрицающему «благость» сотворенного мира; а также любой интерпретации, в рамках которой каким-либо способом высказываются сомнения в смысле и ценности нашего, посюстороннего мира. Творение Божье «хорошо весьма», и ценным в нем является жизнь индивидуального, единичного, его капризы, свобода и своеволие.)

Для более полного понимания специфики экзистенциально-религиозного философствования, утверждаемого и совершенствуемого Шестовым на протя-

жениии долгих лет, исключительно полезной оказывается его переписка с Бердяевым, которую они вели в 1924 г., во время, когда они оба окончательно устроились в Париже. Бердяев упрекал Шестова за непонимание и недооценку христианства; за то, что тот пренебрегает тем обстоятельством, что Бог Авраама, Исаака и Иакова является также и Богом, открывшимся в Сыне, и что мы способны познать этого Бога именно и только через Сына. Шестов, со своей стороны, упрекал своего друга за умозрительность, т.е. за *рационализм* исповедуемой веры: «Почему ты, который так страстно и неутолимо ищешь Бога (в том же и смысл русской философии – и именно той, которая, как ты сам указываешь, нашла себе выражение не в ученых трактатах русских профессоров – а в художественном творчестве Пушкина, Гоголя, Толстого, Дост. и т.д.) – идешь все-таки за истиной к «умозрению»? Когда ты, вслед за Беме, утверждаешь, что без нет не может быть да – ты ведь ставишь этим самым навсегда и окончательно истину разума над откровением. А в Писании сказано, что если будет у вас веры с горчичное зерно – то не будет для вас ничего невозможного. И для Бога возможно да без нет, для Бога возможна свобода и для Него, и для твари. О Боге спрашивать не нужно, хорош ли он, ибо от Него все хорошее. Так учит писание – мы этого не понимаем – но это и не нужно понять. Нужно только приучиться к свободе мыслить без всяких а-ргюи, и не думать, что только то есть истина, что для нашего разумения кажется возможным» [9, с. 307].

О том же пишет и Бенжамен Фондан, друг Л. Шестова: «Его дух, как наш, не может удовлетвориться горделивым декретом науки, которая погружена по колени в механистический или идеалистический (что еще хуже) мусор, он не может не видеть, что человек, как камень или стакан воды на этом столе, является лишь светлой половиной предметов, корни которых погружены более глубоко, во тьму, которую придется минировать, даже при цене взрыва истины и нашей личности с ней» [10, с. 158].

Имя Шестова неизменно присутствует в комментариях, посвященных философскому экзистенциализму, рассматриваемому как направление мировой философии. Но что же, собственно, означает это имя?

О псевдониме «*Шестов*» рассказывает в своих мемуарах Арон Штейнберг². Шестов придумал его, еще будучи гимназистом, но только гораздо позднее, уже благодаря богатому житейскому опыту, перед ним раскрылся подлинный тайный смысл этой «каббалистики». Беседа со своим другом Штейнбергом (сохранившим этот разговор в тайне, каковым было категорическое требование Шестова), Шестов объясняет: «Каббала в моем двусложном псевдониме открылась мне значительно позже. Намекну на прощание: мой псевдоним как

² «Как все тогда, я ненавидал «торгашество» (отец, знаете, был крупный торговец – торгаш). Если стану писателем, а я непременно хотел прославиться как писатель, я отделаюсь, решил я, от отцовской фамилии и оставлю в своем псевдониме одну лишь начальную букву «Ш». От отцовского же рода занятий отрублю голову – «торг», и останется одно свободное «шество», сродни шествию; шествовать, к тому же, в общем-то в обратном от отцовского направлении. И получите что? Шестов, если переставите две последние буквы!» [11].

трехцветный флаг. Три языка в одном слове – Ш-ест-ов. *Ш* – заглавная буква немецкого Шварцмана (черного человека). *Est* – est – есть. А *ов* – кому как не вам лучше знать – древнееврейский патриарх, родоначальник. А шарада в целом: *Ш*, т.е. Шварцман Второй, есть Патриарх!» [11]. Таким же образом истолковывает эту «каббалистику» в своем обстоятельном исследовании, посвященном Шестову, Богдан Лубардич: «Шварцман – это Иов; ОВ – это обозначение Иова» [12, с. 59]. Иов, библейский праведник, был любимым персонажем Шестова; это имя присутствует и в заглавии одного из его сочинений – «На весах Иова». В истории Иова Шестов ценит главным образом то, что для Бога нет ничего невозможного. Он словно забывает, что по воле Творца праведника настигла столь несправедливая – в ответ на его праведные действия – судьба и ставит акцент на том моменте, что Иов сумел – благодаря своему смирению и дерзновению – повернуть события в свою пользу и таким образом достичь *невозможного* (в интерпретации Шестова Бог не новую семью даровал Иову, а вернул ему *прежнюю*). (Эта нестандартная трактовка вызывает неприятие у каждого читателя, чуждого абсурдизму Шестова. Георгий Федотов, например, возмущался: «основное недоумение, вызываемое книгой Шестова, связано с именем Иова. Как может Шестов ставить свою борьбу под знак Иова, который ведет великий спор с Богом во имя справедливости?» [5, 262].)

Безнадежные ситуации (*Иов-ситуации*, как их принято называть сегодня) всегда были больным местом Шестова. Одно из возможных объяснений этому принадлежит Владимиру Паперному, согласно которому Шестов не рассказывает своим читателям ничего определенного о личных подробностях пережитого им опыта абсолютной безнадежности, когда ему оставалась только одна надежда – надежда на Бога. (Впрочем, кое-что нам все-таки известно (из биографии Шестова, опубликованной его дочерью в 1983 г. – *Н.Д.*): двенадцатилетним мальчиком он был похищен бандой преступников, которые требовали выкупа у его отца; его отпустили – без выкупа – через полгода³.)

Поэтому способность Бога отменять случившееся (включая самое судьбоносное – смерть) является тем изначальным экзистенциальным мотивом, на котором основываются все дальнейшие метафизические построения Шестова. Причем его искания, связанные с этим мотивом, не ограничиваются только старозаветными текстами. Например, он часто цитирует фрагмент из Евангелия от Матфея, в котором говорится о горчичном зерне веры: «и ничего не будет невозможного для вас» (Мат. 17: 20). Таким образом, и человек, и Бог свободны и всемогущи изменять/отменять все случившееся, и даже самое страшное из случившегося – смерть...

Но философия не обращает внимания на это само страшное. Почему? Вот какова логика Шестова: если смерть причастна к «порядку», т.е., если она вписывается в естественный ход вещей – в ход возникновения, существования, уничтожения, то философии незачем ее проблематизировать, незачем обра-

³ См.: Паперный В. Лев Шестов о Толстом и Достоевском // Философско-эстетические искания в культурах Востока и Запада. СПб.: Наука, 2003. С. 72 [13].

щать на нее *философское* внимание. Если же придерживаться другой точки зрения – смерть радикально нарушает «порядок», она опять же не представляет для философии интереса, так как философия интересуется именно «порядком». Поэтому современная философия не проблематизирует тему смерти. Шестов пишет: «Философы молчаливо условились пользоваться упоминанием о смерти только для определенных целей» [1, с. 70]. Философия, «даже тогда, когда она стремится на все глядеть *sub specie aeternitatis*, есть обычно философия *sub specie temporis*, даже философия текущего часа. Оттого люди так мало считаются со смертью – точно ее совсем бы и не было» [3, с. 178–179]. Согласно Шестову, смерть не причастна к «порядку», напротив, она является «страшным, случайным нарушением обычного строя нашего существования. Одиночество, оставленность, непроглядная тьма, хаос, невозможность предвидений и полная неизвестность – может *это* принять человек?» [3, с. 161]. *И именно потому, что смерть есть страшное нарушение обычного порядка*, она должна стать основным вопросом философии. И именно поэтому Шестов пытается философствовать *sub specie mortis*.

Философия, исключив смерть из сферы своих интересов, сосредоточилась на неотменном, неумолимом и вечном порядке (космосе), забывая при этом, что упорядочение хаоса и его превращение в космос есть человеческое творение, творение человеческого разума; что сформулированные законы, правила и незыблемые истины являются результатом человеческого и только человеческого творчества; вместо этого она считает их «предвечными» и «объективными», т.е. независимыми в своем существовании от того самого человеческого разума, который на самом деле их сотворил. Более того, философия считает их божественными истинами, Абсолютом, чью трансцендентность, вечность и неизменность разум не осмеливается оспорить. Человек, пишет Шестов, «создал фикцию, что он свою истину не сам творит, а берет ее готовой, и не у такого же существа, как он сам, т. е. у существа живого, значит, прежде всего, непостоянного, изменчивого, капризного, а из рук чего-то, что перемен не знает» [3, с. 19]. Самоочевидные истины сотворены человеком, и вместе с тем они претендуют на вечное бытие. В этой связи хотелось бы привести слова Асена Игнатова (хотя он высказал их по поводу конечности исторического времени у Хайдеггера, они красноречиво подтверждают тот тезис, что сформулированные разумом истины являются только конструктами): «...продукты данной исторически существующей цивилизации не могут существовать вне ее, они культурно обусловлены. Наша научно-техническая цивилизация выдвинула тезис, что вселенная в абсолютном смысле предшествует человеку во времени. Этот тезис, который, несмотря на все его правдоподобие, можно объяснить с помощью продолжительно заучиваемых схем мышления, есть не что иное, как конструкт. Его правдоподобность не абсолютна, она убедительна только для тех, кто воспринял принципы мышления, присущие научно-технической цивилизации. Те доказательства, которые приводятся в пользу рассматриваемого тезиса, обязаны своим статусом той же самой цивилизации; именно она решает, что является доказательством, а что им не является (здесь мы снова имеем дело с молчаливым диктатом, с *collège invisible*)...» [14, с. 255].

Итак, логика извратила наши познавательные способности, причужая нас думать таким образом, какого требуют интересы нашего земного бытия. Шестов настаивает на том, что существует и должен существовать предел власти разума – пусть его истины действительно в области эмпирического мира, но они не должны переходить за его границы. Откровение смерти наиболее осязаемо выявляет разницу между этими двумя сферами: все, что на земле было важным, в потустороннем мире не нужно, в нем нужно другое. «В этом мире мы находимся “на мели времени” – время, которому конца не видно, погружает “значения” жизни в какую-то имманентную ему Лету» [15, с. 67]. А в *другом*, там и порядок другой, тотально другой, там все возможно; там не является невозможным, чтобы мудрость и добродетель победили костер и цикуту; там может оказаться, что Джордано Бруно не погиб на костре, а Сократ не выпил цикуту. Как отмечает Богдан Лубардич, «Шестов истолковывает смерть как прямое *следствие* рационалистической и эпистемократической логоцентрации на бытии, утвержденной в ущерб изначальной плюралистической свободе – произволу, где все возможно...» [12, с. 378].

Как хорошо известно, Шестов всегда интересовался Толстым, считал его своим единомышленником, наряду с Достоевским, Киркегором, Паскалем и т.д. Но почему его так привлекало творчество Толстого, не признававшего никаких таинств, пытавшегося рационализировать христианство и не принимавшего в нем именно таинства? И назвавшего их «колдовством» в ответе на свое официальное отлучение от Церкви. Показателен в этом отношении комментарий Василия Розанова (1901 г.): «По его же признанию, в христианстве содержатся тайные вещи, именующиеся в христианстве *таинствами*. Только он их *не хочет и порицает...*» [16, с. 257]. В «Опавших листьях» Розанов ещё более сурово отзывается о Толстом: «*Религия Толстого* не есть ли «туда и сюда» тульского барина, которому хорошо жилось, которого много славили, – *и который ни о чем истинно не болел*» (курсив Розанова) [7, с. 197]. Так что же привлекало Шестова, неутомимого защитника и свидетеля таинств жизни, к такому их яростному отрицателю, каким был Толстой? Неужели только тот факт, что творчество писателя и было таинством и чудом, вопреки тому, что их существование он столь решительно отвергал?⁴ Может быть, ответ кроется в предположении Георгия Адамовича: «Главнейшие толстовские книги – как будто утверждение того, что дважды два четыре, притом в метафизическом смысле: иначе откуда бы эта роскошь и величавость вдохновения? Но Шестов подстерегает Толстого не на основной, столбовой дороге его творчества, а на окольных тропинках, и неожиданно находит в нем могучего союзника для самых мучительных своих догадок» [6, с. 59].

Именно там, на «окольных тропинках», таился ужас Толстого перед смертью, ужас, который преследовал его всю жизнь. Страх перед смертью овладел

⁴ Розанов пишет: «Нужно очень мало бояться Бога, чтобы, получив от Него чудесный дар, с магическим действием на души человеческие, начать употреблять этот дар на отрицание всех прочих чудес Божиих, которые предназначены служить людям в скорбях их и в бедах, для утешения и для поддержания» [16, с. 258].

Толстым уже в ранней юности, но сила этих неотступных мыслей о небытии и бессмысленности жизни стала особенно заметной в его последние годы, о чем свидетельствуют многие его современники⁵. И.Н. Янжул свои воспоминания (1910 г.) о беседах с Толстым так и озаглавил – «Страх смерти»: «...гр. Лев Николаевич последние годы имел слабость охотно беседовать о смерти... Я заметил ему как бы для утешения ..., с какой стати он так занят этим вопросом о смерти, когда он за свои великие труды уже *бессмертен* при жизни и будет таковым же после смерти. На что мне он ответил: “Да я-то не буду ничего чувствовать и сознавать”» [18, с. 137].

Подобные наблюдения можно встретить и у Ивана Бунина: «Он [Толстой], «счастливый», увидел в жизни только одно ужасное. В какой жизни? В русской, в общеевропейской, в своей собственной семейной? Но все эти жизни ужасны, и в них невыносимо существовать, но ужаснее всего главное: невыносима всякая человеческая жизнь – пока не найден смысл ее, спасение от смерти» (курсив мой. – Н.Д.) [19, с. 97].

Отсюда и духовное родство Шестова с Толстым. Отталкиваясь от известной цитаты Платона о философии как подготовке к смерти и умиранию, Шестов утверждает, что в последние десятилетия своей жизни Толстой создал образец подлинно философского творчества; или, по мерке Платона, Толстой был философом *par excellence*. В отличие от современников и наследников писателя, видевших в Толстом главным образом художника, Шестов, оценивая его с точки зрения своей очень своеобразной *философии жизни*, считал, что не признать в Толстом философа означало бы лишить философию одного из ее наиболее выдающихся представителей. И эта его оценка остается неизменной даже в тех случаях, когда он говорит о Толстом, еще явно не одержимым мыслью о смерти. Вот что говорит Шестов о «Войне и мире»: «Гр. Толстой в «Войне и мире» философ в лучшем и благороднейшем смысле этого слова, ибо он говорит о жизни, изображает жизнь со всех загадочных и таинственных сторон ее. <...> Сказать про гр. Толстого, что он – не философ, значит отнять у философии одного из виднейших ее деятелей» [20, с. 86].

Согласно Шестову, рационализм Толстого обманчив, поскольку глубинные темы толстовского творчества сводят его на нет: «Если бы Толстому и в самом деле присуще было то верноподданнейшее отношение к разуму, о котором он так часто и громко говорил, то ему не следовало даже и замышлять рассказ [«Смерть Ивана Ильича»] на столь явно неразумную тему, как смерть. Человек умирает – его похоронить нужно. Разве пред судом разума не праздное, чтоб не сказать сильнее, любопытство подсматривать и подслушивать, что происходит в душе умирающего?» [3, с. 150].

Шестов обращался к творчеству Толстого еще во время жизни писателя. Но в его раннем сочинении «Добро в учении графа Л. Толстого и Ф. Ницше»

⁵ Как подчеркивает Василий Зеньковский, «кто знает религиозную систему Толстого, тот знает, какое место в религиозных его переживаниях занимает проблема смерти и бессмертия» [17].

еще не присутствует та специфическая интерпретация, которая характеризует более поздние его комментарии. Здесь он все еще подвластен идее нахождения на русской почве достойных аналогов шедевров Ницше.

В более поздний, парижский период своей жизни Шестов неоднократно – как он это делает и в отношении другого русского титана, Достоевского, – ищет поддержки Толстого в своей непосильной битве с разумом и с губительными последствиями его власти над человеком. Сочинение Шестова 1920 года «Откровения смерти (последние произведения Толстого)» является одним из самых проникновенных комментариев, посвященных Толстому, в мировом масштабе. Ожидаемо в нем в центре внимания находятся «Смерть Ивана Ильича» и «Отец Сергий», но для Шестова показателен подчеркнутый интерес к одному из менее популярных произведений Толстого, к рассказу, во многом автобиографическому, «Записки сумасшедшего». Шестов утверждает, что этот рассказ можно считать ключом ко всему творчеству Толстого. В нем описан случай, произошедший в 1869 году в Арзамасе (под Нижним Новгородом). Ядро рассказа – богатый помещик, который в расцвете сил и здоровья настигнут внезапным ужасом перед смертью. (Как отметил Шестов уже в 1935 г., «Толстой почувал в жизни присутствие какого-то страшного, отвратительного и безмерно могучего противника и вступил с ним в страшный и последний бой» [21, с. 5]). Внезапность этого переживания вызывает необъяснимое для окружающих помешательство героя, отказ от бессмысленности прежних ежедневных забот и радостей и «беспричинный» безумный страх. Какова природа этого страха? Вот что говорит по этому поводу Ф. Степун: «Для понимания всего рассказа очень важно дать себе отчет в том, что налетевшая на Толстого боязнь смерти не была трусостью. В Севастополе Толстой проявлял безумную храбрость. Вряд ли можно сомневаться, что, если бы он воевал в 1869 году, он опять проявлял бы ее. Его страх смерти был гораздо глубже. Он чувствовал, что смерть на него наступает, а вместе с тем чувствовал и то, что ее не должно быть. Его страх был возмущением и протестом против смертности человека» [22, с. 5–6].

Именно из-за этого возмущения и протеста против смертности человека, этого ясно осознанного человеческого бессилия «на грани другого бытия», Шестов принял Толстого в круг немногих своих постоянных спутников, поддерживавших его в ходе его духовных странствований, в ходе его борьбы против основанной на разуме метафизики, в его дерзкой попытке ее тотальной деконструкции, в его борьбе за утверждение такой философии, благодаря которой вера сумеет перебороть «порядок» и все станет возможным – и не будет ни костров, ни цыкуты Сократа, а сын Шестова вернется домой...

Список литературы

1. Шестов Л. *Sola Fide* – Только верую. Париж: YMKA press, 1966. 296 с.
2. Шестов Л. Добро зело // Числа. 1930. № 1. С. 169–188.
3. Шестов Л. Сочинения в четыре тома. Т. 2. София: Захарий Стоянов; СУ «Св. Климент Охридски». 459 с.
4. Шестов Л. Апотеоз на безпочвеността. София: Аргес, 1991. 145 с.

5. Федотов Г. Л. Шестов. На весах Иова // Числа. 1930. № 2–3. С. 259–263.
6. Адамович Г. Вячеслав Иванов и Лев Шестов // Адамович Г. Одиночество и свобода [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://snegirev.ucoz.ru/index/g_adamovich_odinochestvo_i_svoboda/0-1771
7. Розанов В. Опавшие листья. Т. 1. Berlin: Petropolis-Verlag, 1929. 360 с.
8. Волжский (А.С. Глинка). Мистический пантеизм В. В. Розанова // Из мира литературных исканий. СПб., 1906. С. 310–402.
9. Переписка и воспоминания. Николай Бердяев и Лев Шестов / публ. Наталии Барановой-Шестовой // Континент. 1981. № 30. С. 293–314.
10. Маркадэ Ж.-К. Проникновение русской мысли во французскую среду // Русская религиозно-философская мысль XX века: сб. ст. под ред. Н. Полторацкого. Pittsburgh, 1975. С. 150–166.
11. Штейнберг А. Друзья моих ранних лет [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://privat.free.fr/livres/stein/00.htm>
12. Лубардић Б. Философија Лава Шестова. Апофатичка деконструкција разума и услови могућности религијске философије. Београд: Институт за теолошка истраживања, 2010. 542 с.
13. Паперный В. Лев Шестов о Толстом и Достоевском // Философско-эстетические искания в культурах Востока и Запада. СПб.: Наука, 2003. С. 65–81.
14. Игнатов А. Антропологическа философия на историята. За една философия на историята в постмодерната епоха. София: Факел, 1998. 283 с.
15. Янакиев К. Три екзистенциално-философски студии: Злото. Страданието. Възкресението. София: Анубис, 2005. 128 с.
16. Розанов В. Религия, философия, культура. М.: Республика, 1992. 400 с.
17. Зеньковский В. Проблема бессмертия у Л. Н. Толстого // Лев Толстой: Pro et Contra СПб., 2000 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.marsexx.ru/tolstoy/pro-et-contra/tolstoy.html>
18. Янжул И. Страх смерти. Разговор с графом Л. Н. Толстым // Альманах Прометей. № 12 / сост. Ю. Селезнев. М., 1980. С. 120–140.
19. Бунин И. Из книги «Освобождение Толстого» // Русские записки. 1937. № 1. С. 93–129.
20. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше // Вопросы философии. 1989. № 7. С. 59–128.
21. Шестов Л. Ясна поляна и Астапово // Философски алтернативи. 2001. № 1. С. 3–11.
22. Степун Ф. Религиозната трагедия на Лев Толстой // Философски алтернативи. 2005. № 6. С. 3–22.

References

1. Shestov, L. *Sola Fide – Tol'ko veroyu* [Sola Fide – By faith alone], Paris, YMKA press, 1966, 296 p.
2. Shestov, L. *Dobro zelo* [Too good], in *Chisla*, 1930, no. 1, pp. 169–188.
3. Shestov, L. *Sochineniya v 4 t., t. 2.* [Works in 4 vol., vol. 2.], Sofiya: Zakhariy Stoyanov; SU «Sv. Kliment Okhridski», 2004, 459 p.
4. Shestov, L. *Apoteoz na bezpochvenostta* [An apotheosis of groundlessness], Sofiya: Arges, 1991, 145 p.
5. Fedotov, G. L. Shestov. *Na vesakh Iova* [L. Shestov. On Job's balances], in *Chisla*, 1930, no. 2–3, pp. 259–263.
6. Adamovich, G. Vyacheslav Ivanov i Lev Shestov [Viacheslav Ivanov and Lev Shestov], in Adamovich, G. *Odinochestvo i svoboda*. Available at: http://snegirev.ucoz.ru/index/g_adamovich_odinochestvo_i_svoboda/0-1771
7. Rozanov, V. *Opavshie list'ya* [Fallen leaves], Berlin: Petropolis-Verlag, 1929, vol. 1, 360 p.

8. Volzhskiy (A.S. Glinka). *Misticheskiy panteizm V.V. Rozanova* [The mystical pantheism of V. Rozanov], in *Iz mira literaturnykh iskanii* [From the world of literature searchings], Saint-Petersburg, 1906, pp. 310–402.
9. Perepiska i vospominaniya Nikolay Berdyaev i Lev Shestov [Correspondence and memoirs. N. Berdyaev and L. Shestov], in *Kontinent*, 1981, no. 30, pp. 293–314.
10. Markade, Zh.-K. *Proniknovenie russkoy mysli vo frantsuzskuyu sredu* [The penetration of the Russian thought in France], in *Sbornik statey «Russkaya religiozno-filosofskaya mysl' XX veka»* [Russian religious-philosophical thought of the XX century], Pittsburgh, 1975, pp. 150–166.
11. Shteynberg, A. *Druz'ya moikh rannikh let* [The friends of my early days]. Available at: <http://nivat.free.fr/livres/stein/00.htm>
12. Lubardiћ, B. *Filosofija Lava Shestova. Apofatichka dekonstruktsija razuma i uslovi mogu?nosti religijske filosofije* [An apophatic deconstruction of reason and the condition of the capability of a religious philosophy], Beograd: Institut za teoloshka istrazhivaња, 2010, 542 p.
13. Papernyy, V. *Lev Shestov o Tolstom i Dostoevskom* [Lev Shestov on Tolstoy and Dostoevsky], in *Filosofsko-esteticheskie iskanija v kul'turakh Vostoka i Zapada* [Philosophical and aesthetic searchings in the cultures of East and West], Saint-Petersburg: Nauka, 2003, pp. 65–81.
14. Ignatov, A. *Antropologicheska filosofiya na istoriyata. Za edna filosofiya na istoriyata v postmodernata epokha* [An anthropological philosophy of history. Toward a philosophy of history in the post-modern epoch], Sofiya: Fakel, 1998, 283 p.
15. Yanakiev, K. *Tri ekzistentsialno-filosofski studii: Zloto. Stradanieto. V' zrkreseniето* [Three existentialist-philosophical studies. Evil. Suffering. Resurrection], Sofiya: Anubis, 2005, 128 p.
16. Rozanov, V. *Religiya, filosofiya, kul'tura* [Religion, Philosophy, Culture], Moscow: Respublika, 1992, 400 p.
17. Zen'kovskiy, V. *Problema bessmertiya u L.N. Tolstogo* [The problem of immortality in Tolstoy's works], in *Lev Tolstoy: Pro et Contra*. Saint-Petersburg, 2000. Available at: <http://www.marsexx.ru/tolstoy/pro-et-contra/tolstoy.html>.
18. Yanzhul, I. *Strakh smerti. Razgovor s grafom L.N. Tolstym* [Fear of death. A dialogue with count L. N. Tolstoy], in *Al'manakh Prometey*, Moscow, 1980, no. 12, pp. 120–140.
19. Bunin, I. *Iz knigi Osvobozhdenie Tolstogo* [From the book The Liberation of Tolstoy], in *Russkie zapiski*, 1937, no. 1, pp. 93–130.
20. Shestov, L. *Dobro v uchenii gr. Tolstogo i F. Nitsche* [The Good in the teachings of Tolstoy and Nietzsche], in *Voprosy filosofii*, 1989, no. 7, pp. 59–128.
21. Shestov, L. *Yasna polyana i Astapovo* [Yasna polyana and Astapovo], in *Filosofski alternativni*, 2001, no. 1, pp. 3–11.
22. Stepun, F. *Religioznata tragediya na Lev Tolstoy* [The religious tragedy of Lev Tolstoy], in *Filosofski alternativni*, 2005, no. 6, pp. 3–22.

УДК 82.02–1(47)
ББК 83.3(2)53–022

ВАРИАЦИИ НА ТЕМУ ТЮТЧЕВА В ПОЭТИЧЕСКИХ ДЕБАТАХ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

ФЛОРАНС КОРРАДО-КАЗАНСКАЯ
Университет Бордо 3, 33607, Пессак, Франция
E-mail: florence.corrado@gmail.com

Рассматривается образ Тютчева в культуре Серебряного века. На основе литературного анализа прозаических и поэтических текстов символизма и постсимволизма прослеживаются аллюзии, отсылающие к творчеству Тютчева. Обращено внимание на истолкование стихотворений «Silentium!» и «Problème» Вяч. Ивановым, А. Белым и О. Мандельштамом. Исследуется соловьевская рецепция поэзии Тютчева поэтами Серебряного века. Используются методы лексического и риторического анализа, позволяющие выявить авторскую мысль о сути поэзии. Сделан вывод о том, что творчество и мировоззрение Тютчева являются решающими в дебатах Серебряного века о природе поэтического слова.

Ключевые слова: поэзия, тишина, музыка, поэтическое слово, символизм, акмеизм.

VARIATIONS ON TYUTCHEV'S THÈME AT SILVER AGE

Florence Corrado-Kazanski
Université Bordeaux 3, Domaine Universitaire, 33607, Pessac, France
E-mail: florencecorrado@gmail.com

The author considers the figure of Tyutchev at the Silver Age. Based on the literary analysis of prosaic and poetic texts the author traces the variations of Tyutchev themes into symbolist and post-symbolist works. The article is devoted to the readings of Tyutchev's poems «Silentium!» and «Problème» by Vyach. Ivanov, A. Belyj and O. Mandestam. The importance of Solovyov's essay on Tyutchev's work is considered. Lexical and rhetorical methods are used in order to show these authors's views on poetry. The author comes to the conclusion that their various reinterpretations of Tyutchev's work contribute to new representations of the nature of the word in the poetical debates of Silver age.

Key words: poetry, silence, music, poetic word, symbolism, acmeism.

В 1895 году Владимир Соловьев пишет эссе «Поэзия Ф.И. Тютчева» и знакомит современников с творчеством тогда еще малоизвестного поэта. В этой работе он указывает на тему живой природы и тему хаоса как темной стороны мироздания, он подчеркивает символику дня и ночи, характерную для описания как реальности космоса, так и реальности человеческой души. Поэты Серебряного века открывают для себя Тютчева, а символисты видят в нем своего предтечу. В поэтических дебатах Серебряного века часто упоминается стихотворение «Silentium!»¹, в котором ставится болезненный для любого современ-

¹ См.: Тютчев Ф.И. Стихотворения. М.: Сов. Россия, 1986. С. 57 [1].

ного поэта вопрос силы или беспомощности слова, вопрос искусственности или онтологичности языка.

Проанализируем первые две части эссе «Заветы символизма» Вячеслава Иванова, которые являются комментарием поэтического афоризма Тютчева «Мысль изреченная есть ложь», затем прочитаем стихотворение «Silentium» Мандельштама, которое одновременно является и вариацией на стихотворение Тютчева, и полемическим ответом Иванову, где восхваляется апофатический идеал поэзии. Наконец обратим внимание на образ камня, заимствованный Мандельштамом из стихотворения Тютчева «Problème», в котором рисуется и ответ Тютчеву, и противовес символу.

Образ Тютчева в «Заветах символизма» Вячеслава Иванова

Эссе Вячеслава Иванова «Заветы символизма», написанное в 1910 году, начинается с цитаты без кавычек из тютчевского знаменитого стиха «Мысль изреченная есть ложь». Отсутствие кавычек усиливает статус афоризма этого стиха, а также показывает, что Иванов принимает высказывание Тютчева как свое. Таким образом, вырисовывается одна из задач данного текста – представить Тютчева как «истинного родоначальника нашего истинного символизма», как пишет Иванов в пятой части эссе. Первая часть, по сути, в целом является комментарием, парафразой цитаты Тютчева, как будто Иванов хочет придать поэтическому афоризму Тютчева логическую, философскую форму и как можно подробнее выяснить его глубокий смысл. Вяч. Иванов пишет: «Мысль изреченная есть ложь. Этим парадоксом-признанием Тютчев, ненароком обличая символическую природу своей лирики, обнажает и самый корень нового символизма: болезненно пережитое современною душой противоречие – потребности и невозможности “высказать себя”»

Оттого поэзия самого Тютчева делается не определительно сообщающей слушателям свой заповедный мир “таинственно-волшебных дум”, но лишь ознаменованно приобщающей их к его первым тайнам. Нарушение закона “прикровенной речи”, из воли к обнаружению и разоблачению, отмщается искажением раскрываемого, исчезновением разоблаченного, ложью “изреченной мысли”:

Взрывая, возмутишь ключи:
Питайся ими, и молчи...

И это не самолюбивая ревность, не мечтательная гордость или мнительность, – но осознание общей правды о наставшем несоответствии между духовным ростом личности и внешними средствами общения: слово перестало быть равносильным содержанию внутреннего опыта» [2, с. 180].

Слово «ложь» из тютчевской цитаты Иванов комментирует разными абстрактными понятиями – «противоречие», «искажение», «исчезновение», «несоответствие». Этими понятиями Иванов хочет подчеркнуть трагичный контраст и неравноценность между внутренним миром и речью, которые испытывает поэт. После абстрактного изложения своей мысли Иванов дидактически

приводит пример, но не какой бы то ни было, а выбирает именно слово «бытие», чтобы подчеркнуть еще и онтологический подтекст проблемы. В самом деле, ставится вопрос о природе языка вообще, об отношении между языком и бытием. Если обычный язык неспособен выражать бытие, нужен другой, поэтический язык – таковы выводы Иванова.

Во второй части эссе Иванов как раз пытается определить сущность нового поэтического – символического – языка, еще раз основываясь на поэтическом опыте Тютчева. Он пишет: «В поэзии Тютчева русский символизм впервые творится как последовательно применяемый метод и внутренне определяется как двойное зрение и потому – потребность другого поэтического языка» [2, с. 181].

Далее Иванов объясняет смысл выражения «двойное зрение» и во многом повторяет высказывания Соловьева. Сначала он пишет о «дуализме», о «раздвоении», «удвоении» как о «самосознании» поэта, а затем подчеркивает параллелизм между восприятием мира, личностью и творчеством поэта. Он описывает «символический дуализм дня и ночи, как мира чувственных “проявлений” и мира сверхчувственных откровений»², но и добавляет, что эти миры, которые можно еще назвать «Аполлон и Дионис», образуют двуединство. В этом он повторяет слова Соловьева, который писал, что «день и ночь, конечно, только видимые символы двух сторон вселенной», что «ту темную основу мироздания, которую он чувствует и видит во внешней природе под “златотканым покровом” космоса, он находит и в своем собственном сознании» [3, с. 474–477]. Соловьев также писал о символичности поэтического метода Тютчева: «Частные явления суть знаки общей сущности. Поэт умеет читать эти знаки и понимать их смысл» [3, с. 477]. После долгого комментария дуализма дня и ночи Иванов, наконец, выясняет смысл понятия «двойное зрение». Опираясь на стихотворение «Видение»³, он подходит к главному с точки зрения духовности и творчества, указывает на «тот созерцательный экстаз», когда лирическому герою открывается бытие. Именно этот момент лежит в основе символической поэзии. Вяч. Иванов пишет: «Тогда, при этой ноуменальной открытости, возможным становится творчество, которое мы называем символическим. <...> Такова природа этой новой поэзии – сомнамбулы, шествующей по миру сущностей под покровом ночи» [2, с. 182].

Задача поэзии – «отражение двойной тайны – мира явлений и мира сущностей» [2, с. 182]. Иванов заключает вторую часть эссе размышлением о поэтическом языке. Обыденный язык, в котором слова являются понятиями, отражает феноменальный мир, и нет другого языка, который бы отражал ноуменальный мир. Но на мир сущностей будет намекать символ: «Слово-символ делается магическим внушением, приобщающим слушателя к мистериям поэзии» [2, с. 183].

² См.: Иванов Вячеслав Иванович. Заветы символизма // Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 181 [2].

³ См.: Тютчев Ф.И. Стихотворения. С. 35.

Мысль Иванова развивается по спирали. В конце второй части Иванов возвращается к вопросу, поднятому в самом начале эссе, – вопросу адекватности слова внутреннему опыту поэта. Таким образом, эссе Иванова «Заветы символизма» содержит ответ на стихотворение Тютчева «*Silentium!*». По Иванову, действительно обычное слово искажает мысль и является ложью, а слово-символ соответствует бытию, символ – не ложь. К такому же выводу приходит Андрей Белый в эссе «Магия слов»: «Образная речь состоит из слов, выражающих логически невыразимое впечатление мое от окружающих предметов. Живая речь есть всегда музыка невыразимого; мысль изреченная есть ложь, говорит Тютчев. И он прав, если под мыслью понимает он мысль, высказываемую в ряде терминологических понятий. Но живое, изреченное слово не есть ложь» [4, с. 131].

В этой цитате у Белого метафоры образа, музыки и жизни определяют истинный язык, опровергают высказывание Тютчева, а заглавие указывает на магическую силу поэтического слова. Иванов также пишет о магии слова-символа и представляет символический истинный язык как ритуальный, религиозный, тайный язык. Мотив тайны лучше всего выявляет природу слова как намек и утверждает, что объект поэтического языка – бытие – скрытен и непостижим. В этой же перспективе в пятой части эссе Иванов определяет символ как «тайнопись неизреченного». Он еще раз явно намекает на «*Silentium!*» Тютчева – слово «неизреченного» явно отсылает к знаменитому афоризму Тютчева, но словоновшество «тайнопись» описывает суть символа – магически (или мистически) приобщать к бытию.

Итак, можно сказать, что эссе «Заветы символизма» является вариацией на тему отдельного стиха Тютчева «Мысль изреченная есть ложь». А со стихотворением «*Silentium*» (1910), название которого явно отсылает нас к стихотворению Тютчева, Манделштам вступает в разговор с символизмом⁴:

Она еще не родилась,
Она и музыка и слово,
И потому всего живого
Ненарушаемая связь.

Спокойно дышат моря груди,
Но, как безумный, светел день,
И пены бледная сирень
В мутно-лазоревои сосуде.

Да обретут мои уста
Первоначальную немоту,
Как кристаллическую ноту,
Что от рождения чиста!

⁴ См.: Паперно И. О природе поэтического слова. Богословские источники спора Манделштама с символизмом // Литературное обозрение. 1991. № 1. С. 29–32 [6].

Останься пеной, Афродита,
И, слово, в музыку вернись,
И, сердце, сердца устыдись,
С первоосновой жизни слито! [5, с. 9]

Названием стихотворения Мандельштам явно отсылает к стихотворению Тютчева. Но он не повторяет знак восклицания, таким образом опуская риторическую сторону тютчевского стихотворения. Мандельштам не моралист, не наставник, он не призывает к молчанию, а, кажется, просто называет то, что есть. Знаменательно, что Мандельштам использует то же латинское слово, тем самым отмежевываясь от обыденного языка, как символисты. В этом можно увидеть тот же поиск истинного, священного слова, которое будет соответствовать переживаемому. У Тютчева слово «*silentium*» переводится как молчание – поэт три раза повторяет повеление «молчи». Речь идет о внутренней жизни лирического героя, иначе говоря, о субъективном молчании. У Мандельштама же «*silentium*», скорее, переводится как тишина, то есть объективная тишина. Речь идет о гармоничной тишине до появления слова и звука, до появления конкретной жизни⁵. Лирический герой стремится к идеалу «первоначальной немоты» подобно ребенку, который еще не говорит. К тому же дважды звучит мотив рождения («Она еще не родилась», «Что от рождения чиста»), это показывает, что такая тишина предшествует всякой жизни. Мотив чистоты усиливает представление о мифе Начала, которое передается дважды – в словах «первоначальный» и «первооснова». Но миф Начала здесь еще принимает прекрасную форму рождения богини Афродиты, а образ пены означает потенциальный уровень бытия, когда все возможно. Поэтому тишина не является пустой тишиной, а, наоборот, тишина онтологична, она несет в себе всю потенциальность бытия. Если имя разделяет, обособливает вещь или понятие, тишина, наоборот, объединяет, связывает: «И потому всего живого / Ненарушаемая связь». Понятие тишины содержит в себе красоту и любовь («Афродита»), а также «и музыку и слово», что закреплено еще и в рифме, связывающей слова «немоту» и «ноту» в третьей строфе. Итак, также, как и Тютчев, Мандельштам воспеваает красоту и музыку, но у него речь идет не о внутреннем мире, а о мире вообще. Последние стихи «И сердце сердца устыдись, / С первоосновой жизни слито!» рисуют апофатическую поэтику – только смиренное, созерцательное молчание уважает тишину и жизнь.

Мандельштам возвращается к этой теме в 1912 году в коротком стихотворении «И поныне на Афоне», посвященном Афонской смуте. Концовка этого стихотворения, кажется, перекликается с концовкой стихотворения «*Silentium*»: «Безымянную мы губим / Вместе с именем любовь». В обоих стихотворениях речь идет о любви, которая символизирует жизнь вообще, о смирении – смирении чувств и смирении речи – ради жизни и гармонии. В этих двух стихотворениях начинающий поэт Мандельштам представляет идеал апофатической по-

⁵ См.: Обухова Э.А. Слово и имя в поэзии Мандельштама // Русская речь. 1991. № 1. С. 16–22 [7].

эзии, которым руководит любовь к тишине и стремление к совершенству, к онтологической полноте до-звука и до-слова, для того чтобы восстановить единство мира до-названия.

Но речь здесь идет о недостижимом идеале, который и является пагубным для поэзии, поскольку стремление к тишине и молчанию не оставляет места слову. Поэтическое эссе О. Мандельштама «Утро акмеизма» представляет собой противовес этому идеалу. Мандельштам посвящает эссе вопросу реальности поэзии – слова как такового. А поэзия Тютчева еще раз является толчком для размышления. В этот раз внимание Мандельштама привлекает стихотворение не с латинским, а с французским названием: «Problème»⁶. Характерен сам факт иностранного заглавия, как будто чужой язык, благодаря дистанциации, позволяет ощущать величие слова и понимать природу слова. Для символистов иностранное слово выявляет магичность слова, а для Мандельштама оно усиливает ощущение конкретности слова – конкретности звуковой, смысловой и культурной. Здесь поэтом приводится метафора камня, заимствованная у Тютчева.

«Утро акмеизма» и «камень Тютчева»

В первой части «Утра акмеизма»⁷ Мандельштам полемизирует с символистами и утверждает о реальности: «...единственно реальное – это само произведение». Далее он еще раз пишет о «действительности искусства», уточняя, что «эта реальность в поэзии – слово как таковое». Здесь он полемизирует и с футуристами, подчеркивая большую роль «сознательного смысла» слова, наравне с его звуковой стороной. Во второй части эссе Мандельштам свободно цитирует стихотворение «Problème» Тютчева для того, чтобы уточнить природу слова как такового. «Какой безумец согласится строить, – пишет Мандельштам, – если он не верит в реальность материала, сопротивление которого он должен победить. Булыжник под руками зодчего превращается в субстанцию, и тот не рожден строить, для кого звук долота, разбивающего камень, не есть метафизическое доказательство. Владимир Соловьев испытывал особый пророческий ужас перед седьми финскими валунами. Немое красноречие гранитной глыбы волновало его, как злое колдовство. Но камень Тютчева, что “с горы скатившись, лег в долине, сорвавшись сам собой иль был низвергнут мыслящей рукой”, – есть слово. Голос материи в этом неожиданном падении звучит как членораздельная речь. На этот вызов можно ответить только архитектурой. Акмеисты с благоговением поднимают таинственный тютчевский камень и кладут его в основу своего здания» [9, с. 321].

Проводя параллель между поэзией и строительством, Мандельштам образно дает нам почувствовать реальность слова, «реальность материала». Архитектурная метафора ведет к логическому уподоблению слова и камня. Далее Ман-

⁶ См.: Тютчев Ф.И. *Problème* // Тютчев Ф.И. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1980. С. 71 [8].

⁷ См.: Мандельштам О. *Утро акмеизма* // Мандельштам О. Собр. соч.: в 4 т. Т.2 / под ред. Г.П. Струве, Б.А. Филипова. М.: Терра, 1991. С. 320–331 [9].

дельштам прямо утверждает это уподобление: «Но камень Тютчева ... есть слово». Интересно, что камень не только физический предмет природы, он является и предметом культуры, поскольку Мандельштам определяет его как «камень Тютчева». Акмеизм предлагает решение тютчевской «Проблемы». И этим решением является культура. Действительно, метафора строительства и архитектуры является метафорой культуры вообще, при этом решающей является роль человека. Мандельштам описывает правильное поведение акмеиста, который является образом праведного человека. Прежде всего человек должен любить материю и слушать «голос материи», таким образом он способен уловить смысл природы. В фразе «голос материи в этом неожиданном падении звучит как членораздельная речь» выражение «звучит как» указывает на активную, умственную роль человека, как и следующая фраза: «На этот вызов можно ответить только архитектурой». Для Мандельштама важно не созерцание, а действие. В этом смысле он радикально отмежевывается от «пророческого ужаса», от созерцательного экстаза Соловьева. В самом деле, поражает количество глаголов действия: *строить, разбивать, поднимать, класть, участвовать*. Кроме того, в начале второй части упоминаются «руки», которые как бы олицетворяют действие, а в конце части употребляется слово «взаимодействие». Лексика действия указывает на творчество и на культуру в широком смысле. Творческая работа человека (например, архитектура) дает толчок вещам, реализует вещи и тем самым обосновывает культуру. В начале второй части Мандельштам образно говорит о том, что творческая работа придает онтологический вес материалу («Булыжник под руками зодчего превращается в субстанцию»). Само по себе слово есть физический предмет, а в контексте стихотворения оно приобретает метафизический облик. Мандельштам возвращается к этой творческой истине в конце второй части, где речь идет и о культуре вообще: «Камень как бы возжаждал иного бытия. Он сам обнаружил скрытую в нем потенциально способность динамики – как бы попросился в “крестовый свод” – участвовать в радостном взаимодействии себе подобных» [9, с. 322]. Мандельштам здесь явно пишет об онтологичном характере творчества и культуры и намекает на то, что роль человека – выявить весь потенциал вещей. Иначе говоря, поэт только служит словам, человек только служит окружающему миру, но именно смиренное действие человека увеличивает полноту бытия. В этом просвечивается полемика с символистами, поскольку «иное бытие» является не сверхъестественным, а поэтическим, или культурным, бытием. Отличительной чертой иного, культурного бытия является «радость», которая явно контрастирует с «ужасом» Соловьева. Радость воспринимается как метафизический плод культуры, который явно доказывает истину акмеизма. Уже нет тютчевской «проблемы», она превратилась в радость творчества и культуры.

В 20-х годах полемику с символистами вокруг тютчевской традиции будет продолжать Тынянов, поставив «вопрос о Тютчеве»⁸. Вместо мистических тайн символистов Тынянов предлагает изучение тютчевской лирики как литера-

⁸ См.: Тынянов Ю.Н. Вопрос о Тютчеве // Литературная эволюция. М.: Аграф, 2002. С. 280–299 [10].

турного явления, в том числе, в исторической перспективе, но это уже выходит за рамки темы, обсуждаемой в рамках данной статьи.

Список литературы

1. Тютчев Ф.И. Стихотворения. М.: Сов. Россия, 1986. 288 с.
2. Иванов Вячеслав Иванович. Заветы символизма // Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 180–190.
3. Соловьёв В.С. Поэзия Ф.И. Тютчева // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 465–483.
4. Бельй А. Магия слов // Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 131–142.
5. Мандельштам О. Silentium // Мандельштам О. Собр. соч. в 4 т. Т.1 / под ред. Г.П. Струве, Б.А. Филипова. М.: Terra, 1991. С. 9.
6. Паперно И. О природе поэтического слова. Богословские источники спора Мандельштама с символизмом // Литературное обозрение. 1991. № 1. С. 29–36.
7. Обухова Э.А. Слово и имя в поэзии Мандельштама // Русская речь. 1991. № 1. С. 16–22.
8. Тютчев Ф.И. Problème // Тютчев Ф.И. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1980. С. 71.
9. Мандельштам О. Утро акмеизма // Мандельштам О. Собр. соч.: в 4 т. Т.2 / под ред. Г.П. Струве, Б.А. Филипова. М.: Terra, 1991. С. 321.
10. Тынников Ю.Н. Вопрос о Тютчеве // Литературная эволюция. М.: Аграф, 2002. С. 280–299.

References

1. Tyutchev, F.I. *Stikhotvoreniya* [Poems], Moscow: Sovetskaya Rossiya, 1988, 288 p.
2. Ivanov, Vyacheslav Ivanovich. *Zavety simbolizma* [Precepts of symbolism], in *Rodnoe i vselenskoe* [Matters native and universal], Moscow: Respublika, 1994, pp. 180–190.
3. Solov'ev, V.S. *Poeziya F.I. Tyutcheva* [Tyutchev's poetry], in *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of art and literary critic], Moscow: Iskustvo, 1991, pp. 465–483.
4. Belyy, A. *Magiya slov* [The magic of words], in *Simvolizm kak miroponimanie* [Symbolism as a conception of the world], Moscow: Respublika, 1994, pp. 131–142.
5. Mandel'shtam, O. *Silentium*, in *Mandel'shtam, O Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Works in 4 vol., vol. 1], Moscow: Terra, 1991, p. 9.
6. Paperno, I. *O prirode poeticheskogo slova Bogoslovskie istochniki spora Mandel'shtama s simbolizmom* [About the nature of the poetic word. Theological sources of the debate between Mandelstam and symbolists], in *Literaturnoe obozrenie*, 1991, no. 1, pp. 29–36.
7. Obukhova, E.A. *Slovo i imya v poezii Mandel'shtama* [The word and the name in Mandelstam's poetry], in *Russkaya rech'*, 1991, no. 1, pp. 16–22.
8. Tyutchev, F.I. *Problème*, in *Tyutchev, F.I. Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Pravda, 1980, p. 71.
9. Mandel'shtam, O. *Utro akmeizma* [The Morning of Acmeism], in *Mandel'shtam, O Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Works in 4 vol., vol. 2], Moscow: Terra, 1991, 321 p.
10. Tynyanov, Yu.N. *Vopros o Tyutcheve* [Question about Tyutchev], in *Literaturnaya evolyutsiya* [Literary evolution], Moscow: Agraf, 2002, pp. 280–299.

УДК 130.2:2-14
ББК 83.3(2)53:87.3(2)522

**«РЫЦАРЬ-МОНАХ» И «РЫЦАРЬ-СТРАННИК»:
ВЛ. СОЛОВЬЕВ И ДРАМА А. БЛОКА «РОЗА И КРЕСТ»**

А.Л. РЫЧКОВ

Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы им. М. Рудомино
ул. Николоямская, 1, г. Москва, 109189, Российская Федерация
E-mail: vp102243@list.ru

Рассматривается вопрос о роли идей и личности Вл. Соловьёва в житетворчестве А. Блока на примере драмы «Роза и Крест» как одного из ключевых произведений в его наследии. Обосновывается предположение, что герой драмы рыцарь Гаэтан отражает мифопоэтический образ Вл. Соловьёва, которого А. Блок именовал «рыцарь-монах». Представлен критический обзор темы «Владимир Соловьёв и Гаэтан». Делается вывод, что события религиозно-политического кризиса эпохи альбигойских войн, указанные в драме, являются ключом к ее подспудным смыслам.

Ключевые слова: историософия Вл. Соловьёва, драматургия А. Блока, София, Гаэтан, младосимволисты, альбигойские войны, катары, кризис, драма «Роза и Крест», Серебряный век.

**«KNIGHT-MONK» AND «KNIGHT-WANDERER»: VL. SOLOV'EV
AND A. BLOK'S DRAMA «THE ROSE AND THE CROSS»**

AL. RYCHKOV

M.I. Rudomino All-Russia State Library for Foreign Literature
1, Nikoloyamskaya street, Moscow, 109189, Russia Federation
E-mail: vp102243@list.ru

We consider the role of Solovyev's ideas and personality for A. Blok's life-creation in his drama «The Rose and the Cross» as one of the key works in his literary heritage. The hypothesis that behind the main character of the drama, Gaetan the knight, stands Vl. Solovyev's figure, whom A. Blok had called «the knight-monk» is being proved. The paper also presents a critical review of the latest publications on the topic 'Vladimir Solovyov and Gaetan'. We suggest that in the first version of the drama Gaetan was more obviously connected with catharism. It is concluded that events of religious-political crisis of Albigensian Crusades epoch are the key to drama's inner sense. The cycle of articles which opens a various perspectives of a problem is planned by the author.

Key words: Vl. Solovyev's historiosophy, A. Blok, Sophia, Gaetan, 'young' Symbolists, Albigensian Crusades, catharism, crisis, «The Rose and the Cross» drama, Russian Silver Age.

Отмечая знаменательную дату – 160-летие со дня рождения Владимира Сергеевича Соловьёва, – именно на страницах «Соловьёвских исследований» кажется особенно уместным вспомнить еще об одной юбилейной дате – столетии явления в мир драмы А. Блока «Роза и Крест». События эти связаны для нас – и не просто потому, что для мифопоэтики А. Блока характерны соловьёвские мотивы, но также и тем, что в образе чуждого дольнему миру рыцаря

Гаэтана, появляющемся на фоне важного для понимания драмы сюжета альбигойских войн, предположительно появляется в драме сам Вл. Соловьев. По нашему убеждению, А. Блок видел общие черты между религиозно-политическим кризисом периода альбигойских войн в истории средневековой Франции XIII века и современной ему эпохи. Этому в недостаточной степени оцененному исследователями кризисному «альбигойскому» ракурсу «соловьёвской темы» в пьесе «Роза и Крест» мы и предполагаем посвятить серию статей на страницах настоящего журнала.

Проблема «Блок и Вл. Соловьев», важнейшая для понимания как раннего творчества, так и всей житнетворческой эволюции Блока, не раз становилась предметом специальных исследований, в которых с разных ракурсов убедительно показано присутствие соловьёвских мотивов в творчестве А. Блока¹. В одном из самых ответственных своих выступлений – в речи в защиту символизма – А. Блок называет Вл. Соловьёва своим Учителем и включает в повествование лирический миф о нем: к автобиографическому герою – Художнику – является образ «учителя», «спутника» (Вл. Соловьёва), напоминающий «немного пророка» Дм. Мережковского. А. Блок повторяет здесь мистериальный сюжет «Божественной комедии» Данте. С «руководительной мечтой о Той, которая поведет» далее, в докладе А. Блока уподобленный Вергилию Вл. Соловьёв выводит Художника из бесчисленных кругов ада искусства туда, где с улыбкой на устах ожидает Беатриче², показывающая свое истинное божественное лицо Софии³. В этой связи Блок писал, что отраженные в сборнике «Стихов о Прекрасной Даме» его собственные мистические «видения (закаты)» и «мистическое лето» 1901 года были подкреплены стихами Вл. Соловьёва, книгу которых подарила ему мама на Пасху этого года⁴ (речь идет о 3-м издании «Стихотворений В. Соловьёва» (СПб., 1900 г.)⁵). С этого времени Блоку стало открываться творчество «"властителя" дум моих»⁶, когда, как пишет Блок в «Автобиографии», «всем существом моим овладела поэзия Владимира Соловьёва»⁷, которую молодой поэт оценивал как «единственное в своем

¹ Современный обзор вопроса см.: Дашевская ОА Мифотворчество В. Соловьёва и «соловьёвский текст» в поэзии XX века. Томск, 2005. С. 35–36 [1].

² См.: Блок А.А. О современном состоянии русского символизма // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М.; Л., 1962. С. 433 [2].

³ А. Белый в речи на вечере памяти Блока (26 сент. 1921 г.) пояснял этот мотив так: «Блок как поэт в своих темах является действительно единственным выразителем требований Соловьёва. <...> Блок сознательно изучил философию Соловьёва и конкретно пытался провести ее в жизнь ... образ его музы отображался, как образ Софии-Премудрости. В душевном мире эта София-Премудрость, как у древних гностиков и у Вл. Соловьёва, отображалась в образе Души мира; и в плане физическом она отображалась как чистая девушка, как Беатриче Данте. Когда мы берем Данте, мы видим, что Данте в Чистилище встречает девушку – Премудрость, которая ведет его в высокие сферы» [3, с. 766–767].

⁴ См.: Блок А.А. Дневники // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 7. М.; Л., 1963. С. 344 [4].

⁵ См.: Максимов Д.Е. Ал. Блок и Вл. Соловьёв: (По материалам из библиотеки Ал. Блока) // Творчество писателя и литературный процесс: сб. Иваново, 1981. С. 122 [5].

⁶ Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 8: Письмо А.В. Гиппиусу от 13 августа 1901 г. М.; Л., 1963. С. 22 [6].

⁷ См.: Блок А.А. Автобиография // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 7. М.; Л., 1963. С. 13 [7].

роде *откровение*»⁸, где «отражен Великий Свет»⁹. В своем житнетворчестве А. Блок стремился воплотить заветы Вл. Соловьева, плоды его «синтетической и огненной мысли»¹⁰. Долгие годы Блоку продолжает быть «близко и необходимо “Соловьевское заветное”, “Теократический принцип”»¹¹, понимавшийся Блоком в рамках софийной историософии Вл. Соловьева. А. Блока интересовали различные стороны мировоззрения и творчества Вл. Соловьева, образы и идеи философа-визионера переосмыслились, случались и периоды сомнений. Однако и в пору литературной зрелости, в 1915 г., А. Блок в литературной анкете называет Вл. Соловьева в числе оказавших на него наибольшее влияние писателей (выделяя его имя среди других курсивом)¹², а в 1920 г. поэт выступает с докладом «Владимир Соловьев и наши дни (к двадцатилетию со дня смерти)» о философе как провозвестнике и духовном носителе происходящих в России перемен. Нельзя не согласиться с выводами Д.Е. Максимова о том, что в итоге мифопоэтического переосмысления личности Соловьева, его религиозно-философских идей в поэзии Блока, написанной «на строгом языке <...> учителя Вл. Соловьева»¹³, создается лирический «обобщенный и в значительной мере иррациональный миф о Вл. Соловьеве, “провозвестнике будущего”, находящемся на рубеже нового мира и одержимом на этом рубеже “страшной тревогой”»¹⁴ в предчувствии большого перелома жизни. Одной из ключевых фигур, маркирующих путь Блока к «лирическому, интуитивно созданному мифу о Вл. Соловьеве»¹⁵, оказывается, на наш взгляд, загадочный рыцарь-Странник из драмы А. Блока «Роза и Крест». Образ рыцаря Гаэтана «туманен, как грозное будущее, и, принимая временами образы человека, вновь и вновь расплывается»¹⁶, подобно другому блоковскому образу призрачного рыцаря – «рыцаря-монаха» (Вл. Соловьева).

Фигура Гаэтана до настоящего времени находит различные объяснения среди исследователей блоковского творчества. Рассматривая персонажей пьесы А. Блока как условных, структурно-компаративистский подход, несомненно, приносит важные герменевтические смыслы. Так, по заключению В.М. Жирмунского, «Бертран и Гаэтан продолжают старую пару лирических героев Блока, двойников поэта – Пьеро и Арлекина из «Балаганчика», а Изора – предмет их любви – Коломбину, Незнакомку, Прекрасную Даму юношеской

⁸ Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 8: Из письма Е.П. Иванову от 15 июля 1904 г. С. 106.

⁹ См.: стихотворение А. Блока «Успокоительны, и чудны...» (от 06.03.1902 г.), посвященное Вл. Соловьеву.

¹⁰ См.: Блок А.А. Владимир Соловьев в наши дни // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 6. М.; Л., 1962. С. 139 [8].

¹¹ Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 8: Из письма С.М. Соловьеву от 21.10. 1904 г. С. 110.

¹² См.: Блок А.А. Автобиографические материалы // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 7. М.; Л., 1963. С. 436 [9].

¹³ См.: Блок А.А. О современном состоянии русского символизма. С. 433.

¹⁴ См.: Максимов Д.Е. Ал. Блок и Вл. Соловьев: (По материалам из библиотеки Ал. Блока). С. 189.

¹⁵ Там же.

¹⁶ См.: Блок А.А. Роза и Крест. Приложения // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 4. М.; Л., 1961. С. 439 [10].

лирики. Однако эти персонажи в значительной степени утратили свой абстрактно-символический характер, приобрели индивидуальный облик и новые качества, опосредствованные более конкретным историко-бытовым и драматико-психологическим материалом. Наиболее “символически” из этих героев Гаэтан» [11, с. 4]. И.С. Приходько делает акцент на проблеме, выраженной в противостоянии и соотношении этих героев: «Мучительная для Блока проблема искусства и жизни, человека и художника разрешается в драме условным разделением этих функций между двумя героями – Бертраном и Гаэтаном. <...> Блок как бы проводит эксперимент, создавая раздельно образы художника и человека перед тем, как объединить их на новом, высшем уровне в образе Человека-Артиста» [12, с. 38, 42]. При этом «звон Судьбы звучит “Песня Гаэтана”: В ней – призыв и пророчество о Судьбе героя»¹⁷. Таким образом, в контексте обсуждаемой темы можно сделать вывод, что Бертран обретает в песне Гаэтана такое же «единственное в своем роде *откровение*»¹⁸, которое находил в стихах Вл. Соловьёва молодой А. Блок. Подтверждением параллели служит мифологема А. Блока о Вл. Соловьёве как Учителе, нашедшая отражение в докладе о русском символизме 1910 года¹⁹, а также в драме «Роза и Крест» (Гаэтан – Бертран). Так, согласно выводам И.С. Приходько, А. Блок переносит в сюжет пьесы из «Божественной комедии» Данте «продиктованное тайным учением братства тамплиеров» решение ее центральной темы: «человек ... его нисхождение в долину смерти и последующее восхождение в горный свет. Совершающему этот путь необходим учитель, проводник. <...> Таким учителем для Бертрана становится Гаэтан. <...> В финале ... Бертран достигает полноты прозрения» [13, с. 284]. В пользу отмеченной параллели следует отнести и то, что И.С. Приходько находит в описании главного персонажа драмы, Бертрана, автобиографические черты А. Блока: «Очевидно, что за “человеческим лицом” Бертрана угадывается сам автор. <...> За образом Изоры просматривается Л.Д. Блок, какой ее видит и чувствует поэт» [12, с. 37].

На автобиографическое сходство Бертрана указывают и другие исследователи. В этой связи Е.А. Огнева начинает дискуссию о прототипе Гаэтана в рамках, так сказать, «биографического подхода». По мнению исследователя, «вернее будет предположить, что у Гаэтана, как и у Бертрана, был реальный прототип. И словесные характеристики, и описание внешности Гаэтана, и, наконец, развитие фабулы “Розы и Креста” приводит к заключению, что этим прототипом был Б.Н. Бугаев (А. Белый)» [14, с. 139]. По мнению других исследователей, аллегорическая фигура Гаэтана с его «любовью ангельской» – это одна из трех ипостасей автобиографического героя (другие – Бертран и Алискан). «Таким был Блок в эпоху “мистической любви” и “Прекрасной Дамы”», – полагает К. Мочульский [15, с. 382]. Современной вариацией этого подхода является гипотеза

¹⁷ См.: Приходько И.С. «Роза и Крест» Александра Блока // Блок Александр. Роза и Крест / Blok Aleksandr. The Rose and the Cross. М., 2013. С. 271 [13].

¹⁸ См.: Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 8: Письма 1898–1921. С. 106.

¹⁹ См.: Блок А.А. О современном состоянии русского символизма. С. 433.

теза американского литературоведа Е.А. Сливкина. Поскольку в первоначальных редакциях драмы Гаэтан открыто связан с катаризмом²⁰, Е.А. Сливкин соотнес известный в литературных кругах Серебряного века (например, по творчеству А.М. Ремизова) богомило-катарский миф об ожидающих возвращения падших душ небесных телах с событиями второго действия «Розы и Креста» и пришел к следующему заключению: «Бертран встречается с Гаэтаном, своим небесным двойником, то есть с эфирным телом своей плененной уродливой земной плотью души» [16, с. 98]. И наконец, в начале XXI в. начинает широко обсуждаться²¹ высказанная Д.Е. Максимовым в 1981 г.²² версия о том, что Гаэтан есть проекция образа Вл. Соловьева, каким его видит и чувствует А. Блок. По мнению ОА Дашевской: «Блок создает миф о Вл. Соловьеве как миф о Рыцаре. Он разворачивается в статье “Рыцарь-монах”» [1, с. 37]. Здесь А. Блок описывает Соловьева, подчеркивая его «двоящийся» облик: «здешний» Вл. Соловьев «разил врага его же оружием» – смехом, но он «был лишь умным слугою другого. Другой – нездешний – ... был “честный воин Христов”» [19, с. 450]. В драме «Роза и Крест» «остается постоянным стремление земного к идеальному. В аспекте рыцарского сюжета пьеса ставит проблему “сверхчеловеческого пути” Гаэтана, в аспекте мифа о Соловьеве – уточняет рыцарскую тему его поэзии и жизни. В комментариях к постановке Блок укажет на Гаэтана как “служителя Розы и Креста” <...> почти дословно воспроизводится портрет “рыцаря-монаха” в одноименной статье 1910 г.» [1, с. 45]. ОА Дашевская связывает этот рыцарский миф о Вл.Соловьеве в драме с софийным: «Он рыцарь, живущий при монастыре, то есть “рыцарь-монах”, воспитанный феей. <...> Она сплела ему венок из роз, тем самым привязав его к себе, вышила на его груди “розу и крест”, эмблему Гаэтана, символизирующую служение ей, посвященность высшей цели» [1, с. 44], что также актуализирует символику и мифологему рыцарского розенкрейцерского служения обладателя этих символов Гаэтана. Согласно Л.М. Борисовой, «“Роза и Крест” выросла из “анамнезиса” ... <...> ... воспоминание, по словам поэта, для него “неизгладимое”, событие из числа “особенно сильно повлиявших” – встреча с Владимиром Соловьевым в феврале 1900 года. <...> “Невидимый образ Соловьева”. Этот глубоко личный образ и слился в драме с образом средневекового трубадура» [18, с. 12]. В доказательство этого Л.М. Борисова приводит следующие лирические параллели: «Песнь Гаэтана вобрала в себя характерные ритмы, мотивы и образы лирики Соловьева: “В путь роковой и бесцельный / Шумный зовет океан” (Блок) – “В путь одинокий и зимний с собой

²⁰ См.: Сливкин Е.А. Катарский миф о небесном двойнике в драме Александра Блока «Роза и Крест» // Вопросы литературы. 2008. № 4. С. 99 [16]; Рычков А.Л. Исторический фон и религиозная подоплека драмы «Роза и Крест» // Блок Александр. Роза и Крест / Blok A The Rose and the Cross. М., 2013. С. 297–299 [17].

²¹ См.: Дашевская ОА Мифотворчество В. Соловьева и «соловьевский текст» в поэзии XX века; Рычков А.Л. Исторический фон и религиозная подоплека драмы «Роза и Крест». С. 289–303; Борисова Л.М. «Отвлеченное лицо» в драме А. Блока «Роза и Крест» // Филологические науки. 1998. № 5/6. С. 3–13 [18].

²² См.: Максимов Д.Е. Ал. Блок и Вл. Соловьев: (По материалам из библиотеки Ал. Блока). С. 188.

заберу я / Это движенье живое, и голос, и краски” (Соловьев); “Не верь безумию любви! / За радостью – страданье!” (Блок); “Не верь мгновенному, люби и не забудь!” (Соловьев). “Мгновенное” в сочетании с “чудным берегом” в свою очередь тоже находит отзвук у Блока: “В тумане утреннем неверными шагами / Я шел к таинственным и чудным берегам” (Соловьев)» [18, с. 8].

В связи с мифопоэтической параллелью Вл. Соловьев – Гаэтан актуальным представляется наблюдение Д.Е. Максимова о письме А. Блока к Ф.Д. Батюшкову (от 05.12.1910) по поводу доклада «Рыцарь-монах», в котором А. Блок пишет: «Тема моей речи – другая, и к поэзии относится только косвенно. Если надо заглавие, можно назвать: “Невидимый образ Вл. Соловьева”» [19, с. 760]. Д.Е. Максимов приводит комментарий к этому письму: «Блок пытался в этой речи, исходя из своей основной мысли о “неразложимости” внутренней сущности Вл. Соловьева, создать духовный, “невидимый” образ посланного в мир человека-пророка, крестоносца-монаха, выполнявшего свою священную миссию и окруженного врагами. Мы не совершили бы большой ошибки, различив в этом портрете Вл. Соловьева черты героя тогда еще не созданной драмы “Роза и Крест”, – странствующего рыцаря-певца Гаэтана» [5, с. 188]. В свою очередь Л.М. Борисова, ссылаясь на речь Блока 1920 г., указывает: «Вспоминая философа в период грозных социальных потрясений, Блок не просто повторил свою прежнюю характеристику: “рыцарь”; “рыцарь-монах”; но и уточнил ее, переадресовав Соловьеву то, что раньше относилось к Гаэтану. В музыкальной битве двух исторических сил слух поэта различил “третий звук”; не похожий на другие» [18, с. 10]. Борисова ссылается здесь на слова А. Блока о том, что Владимир Соловьев «был носителем какой-то части этой третьей силы» [8, с. 159]. Таким образом, Вл. Соловьев оказывается у А. Блока одновременно и предвестником будущего, и носителем того внесударственного и внецерковного раннего «грозного христианства» (т.е. «третьей силы»), которым также характеризуется у Блока и образ Гаэтана, как представителя: «грозного христианства, которое не идет в мир через людские дела и руки, но проливается на него как стихия, подобно волнам океана ... Вот почему он ... туманен, как грозное будущее» [10, с. 458–459].

Эту мысль хотелось бы продолжить еще одной соловьевской аллюзией в блоковском описании Гаэтана в записке для Художественного театра. Мы полагаем, что в наименовании А. Блоком рыцаря Гаэтана «Instrumentum Dei» («Орудием Господним») может быть опознана параллель с известными из свидетельства кн. С.Н. Трубецкого²³ словами Владимира Соловьева на смертном одре: «Трудна работа Господня», которые Вяч. Иванов приводит в качестве эпиграфа к стихотворению «Стих о Святой Горе» (1900 г.), и которые также включены в произведения Дм. Мережковского, А. Белого и других символистов. Необходимо отметить, что в цитированной «Объяснительной записке для художественного театра» (1916), где А. Блок описывает Гаэтана, присутствует

²³ См.: Трубецкой С.Н. Смерть В.С. Соловьева (31 июля 1900 г.) // Вестник Европы. 1900. № 9. С. 420 [20].

много текстуальных совпадений с характеристикой Вл. Соловьева в докладе «Рыцарь-монах»²⁴. Достаточно сопоставить описания героев: сравнение со странником, синие глаза, отрешенное лицо, призрачная, схематичная внешность «чистого духа» и т.п. Приведем два фрагмента из этих текстов:

«Фигура казалась силуэтом. <...> Во взгляде Соловьёва ... была бездонная синева: полная отрешенность ...; то был уже чистый дух: точно не живой человек, а изображение: очерк, символ, чертеж. Одиноким странником шествовал по улице города призраков ... в неизвестную даль, не ведая пространств и времен» [19, с. 446–447].

«Гаэтан есть прежде всего некая сила, действующая помимо своей воли. Это – зов, голос, песня. Это – художник. За его человеческим обликом сквозит все время нечто другое, он, так сказать, прозрачен, и даже внешность его – немного призрачна. <...> Лицо – немного иконописное, я бы сказал – отвлеченное. Кудри седые, ... большие синие глаза. <...> Он – instrumentum Dei, орудие судьбы, странник <...> Это именно – ξενος – странный чужеземец. Ξενος – чужеродное начало» [10, с. 535].

Так же, «ксеносом», А. Блок именует в своих драмах еще одного персонажа: в комментариях к исторической картине «Рамзес» Блок говорит о Рамзесе как о «ксеносе», т.е. чужаке среди людей, олицетворявшем «древнее воспоминание», которого не сможет понять тот, кто «не смотрел в глаза Сфинксу». В обоих случаях речь идет о героях, осуществляющих посредническую функцию меж мирами. Образ Рамзеса как *Великого посвященного*²⁵ коннотирует признаки, использованные в описании Гаэтана и Вл. Соловьева. И.С. Приходько указывает на параллель блоковского образа с посланником иных миров, вестником Д. Андреева²⁶, имеющую аналог в одной из редакций «Розы и Креста»: «Вестником неба Рыцарь тот был ...»²⁷. Странник Гаэтан в драме – «Неба посланник»²⁸ с «зовом бесцельным»²⁹, вложенным в его сердце Феей. Воплощение соловьевской Софии, эта фея «в туманном плену воспитала» Гаэтана³⁰ и отметила его софийное «тайное знанье»³¹ сердца «венком из розовых лоз»³² (посвятительный мотив), напутствовав на прощанье: «В алые зори глядись!»³³.

²⁴ Автор выражает признательность И.С. Приходько, поделившейся этим наблюдением.

²⁵ Подробнее об этом см.: Рычков А.Л. Пометы А. Блока в «Истории древнего Востока» Б. Тураева (к столетию издания) // Шахматовский вестник. Вып. 13. М.: ИМЛИ РАН, 2013. С. 239–259 [21].

²⁶ См.: Приходько И.С. Скрытые смыслы драмы А. Блока «Роза и Крест» // Известия РАН. Сер. «Литература и язык». 1994. Т. 53. № 6. С. 442 [12].

²⁷ См.: Приходько И.С. «Роза и Крест» Александра Блока. С. 274.

²⁸ См.: Блок А.А. Роза и Крест // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 4. М.; Л., 1961. С. 222 [22].

²⁹ Там же. С. 203.

³⁰ Эти мотивы у А. Блока навеяны легендами о рыцаре Ланселоте (роман «Lancelot du lac»): вечном рыцаре Грааля, освобождающем мир от зла (см.: Приходько И.С. «Роза и Крест» Александра Блока. С. 277).

³¹ См.: Приходько И.С. «Роза и Крест» Александра Блока. С. 277.

³² См.: Блок А.А. Роза и Крест. С. 202.

³³ См.: Там же. С. 203.

Из воспоминаний современников известно, что в алых «эсхатологических зорях» начала века А. Белый, А. Блок и другие аргонавты и символисты видели улыбку Софии. Они воспринимали этот знак как свидетельство приближения предсказанной Иоахимом Флорским новой эпохи Третьего Завета или, согласно соловьевской историософии, воцарения третьей силы, «свободной теократии», в конце истории³⁴. Они ощущали себя «предтечами» грядущего «нового человека», понимаемого в евангельском духе (см.: *Ефес.* 2:15), софийной эпохи *Св. Духа* и обращались в своем творчестве к кризисной эсхатологии как обетованию её пришествия³⁵. Жизнетворческая мифологема о зорях как улыбке Софии репрезентировала сам принцип теургического творчества младосимволизма. Мифопоэтическим символом онтологических оснований того самого вида теургического творчества, задачу овладения которым и ставили перед собой младосимволисты в качестве конечной цели своего литературно-духовного движения, оказывается для них переосмысленный Вл. Соловьевым в философии и лирике валентинианский миф о творении материального мира из софийных страстей (улыбки-смеха и слез)³⁶.

Таким образом, фигура Гаэтана как художника-посланника («Гаэтан... Это – художник» [22, с. 535]), посредника меж мирами, отсылает нас сразу же к двум основополагающим для младосимволистов интуициям Вл. Соловьева: историософским «мыслям о Софии», как посреднике в сотворческой коммуникации между человеком и Богом³⁷, и к идее о теургической цели нового искусства – отображение этой коммуникации. Следует обратить внимание на аллюзии, отсылающие нас не только к лирическому, но и к философскому наследию Вл. Соловьева. Так, связующим звеном между сочинением «София» и последующими работами о богочеловечестве и всеединстве считались среди соловьевцев «Философские начала цельного знания» (далее: «ФНЦЗ»), где Вл. Соловьев впервые употребляет основополагающее для миропонимания младосимволистов понятие «теур-

³⁴ «Теократический принцип» у Блока, см.: Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 8: Письма 1898–1921. С. 110.

³⁵ Обзор вопроса представлен нами, см.: Рычков А.Л. Рецепция гностических идей в русской литературе начала XX века // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 4 (31). С. 223–246 [23].

³⁶ Описание Вл. Соловьева основано на пересказе валентинианского мифа Иринею Лионским (Iren., *Adv. Haer.* I 4,1–2): «Из ее слез образовалась влага, ее смех дал начало свету» (в пер. прот. П. Преображенского, 1868 г.), – послужившего, по нашему мнению (подробнее см.: Рычков А.Л. Рецепция гностических идей в русской литературе начала XX века С. 223–246, источником соловьевских строк: «Из смеха звонкого и из глухих рыданий / Созвучие вселенной создано» («Посвящение к неизданной комедии»). Однако в словарной статье «Валентин и валентиниане» для Энциклопедического словаря Брокгауза-Эфрона Вл. Соловьев приводит и другой вариант перевода из Иринея: «Наш физический свет есть сияние ее улыбки при воспоминании о нем» (т.е. Христе) [24, с. 407], на который опирались символисты и такие религиозные мыслители Серебряного века, как Л. Карсавин («София земная и горная») и П. Флоренский, который писал: «Море – это слезы Ахамот, заря – ее улыбка» [25, с. 236].

³⁷ См. об этом: Рашковский Е.Б. Смыслы в истории: исследования по истории веры, познания, культуры. М., 2008. С. 92–93 [26].

гия» как соединение теософического мистицизма и искусства, интегрирующее дух и материю через творчество художника, осуществляющего таким образом посредническую функцию между мирами. В мемориальной библиотеке А. Блока сохранился I том «Собрания сочинений» Вл. Соловьева с этой его работой³⁸. Судя по многочисленным маргиналиям поэта³⁹, предметом пристального внимания А. Блока становится первая, общеисторическая глава *ФНЦЗ*, в которой рассматривается умственное созерцание как основная форма истинного познания универсальных истин или идей, как «сущих идей». По убеждению Вл. Соловьева, этот ракурс сближает философию как цельное знание с искусством, где «свободною теургией или цельным творчеством»⁴⁰ художника становится «общение с высшим миром путем внутренней творческой деятельности»⁴¹ [27, с. 261]. Согласно Вл. Соловьеву, к которому, судя по пометам, присоединяется и А. Блок, в будущем возвращенная на таком теургическом творчестве «культура будет более чем человеческою, вводя людей в актуальное общение с миром божественным» [27, с. 263]⁴². Исторический преобразовательный контекст теургического искусства у Вл. Соловьева проясняет смыслы доклада А. Блока в защиту символизма (1910), где поэт возвращается к теме *ФНЦЗ*: «...символист уже изначала – теург, то есть обладатель тайного знания, за которым стоит тайное действие; но на эту тайну, которая лишь впоследствии оказывается всемирной, он смотрит как на свою» [2, с. 427].

Очевидные параллели с текстом *ФНЦЗ* гл. 1 мы можем проследить и в докладе «Владимир Соловьев и наши дни» (1920). Здесь Блок описывает времена зарождения той, уже обсуждавшейся нами ранее, «третьей силы», носителем которой, по его мнению, был Вл. Соловьев: «...сквозь величественные и сухие звуки римских труб, сквозь свирепое и нестройное бряцание германского оружия уже всё явственнее был слышен какой-то третий звук, ... долго, в течение двух-трех столетий, заглушался этот звук. <...> Я говорю, конечно, о третьей силе, которая тогда вступила в мир, ... сила называлась христианством» [8, с. 156–157]. Нам представляется, что очень близким к этому тексту первоисточником является фрагмент из проштудированной А. Блоком первой главы *ФНЦЗ*, где Вл. Соловьев указывает, что выступившая «против хаоти-

³⁸ См.: Соловьев Вл.С. Философские начала цельного знания // Соловьев Вл.С. Собрание сочинений в 9 т. Т. 1. СПб., 1901. С. 227–375 [27].

³⁹ Блок внимательно, «с карандашом в руках», прочел первые две главы (см.: Библиотека А.А. Блока: описание. Т. 2. Л., 1984. С. 240 [28]).

⁴⁰ Подчеркнуто А. Блоком (см.: Библиотека А.А. Блока: описание. Т. 2. С. 240).

⁴¹ Свидетельством значимости соловьевского текста для Блока является то, что итоговый вывод по 1-й главе *ФНЦЗ* он снабжает на редкость обильными пометами (8 (!) отчеркиваний, два знака «NB»): «Только в одной сфере – свободной теософии или цельного знания – отдельный человек является настоящим субъектом и деятелем, и здесь личное сознание идеи есть уже начало ее осуществления. Трудиться в этой сфере становится, таким образом, обязанностью для всякого, кто сознал нормальную цель человеческого развития» [27, с. 264].

⁴² Подчеркнуто А. Блоком, рядом два знака «NB» (см.: Библиотека А.А. Блока: описание. Т. 2. С. 240).

ческого мира германских завоевателей церковь, естественно, должна была присвоить себе предание римского единства, сделаться римскою цезарическою церковью» [27, с. 246]. Далее на той же странице (!) Вл. Соловьев высказывает идею о разделении общества средневековой Европы на три силы: римскую церковь, образовавшие государственный строй германские дружины и поработанный ими слой кельто-славянского населения. Об этом слое Соловьев пишет: «... у этого низшего слоя является своя собственная религия – катаризм, или альбигойство, возникшая впервые на славянском Востоке под именем богумильства и оттуда распространившаяся по всему кельто-славянскому миру. Но эта религия, возбуждавшая против себя одинаково вражду как римской церкви, ... так и феодального государства, погибла в потоках крови. Крестовый поход против альбигойцев был последним важным актом общей союзной деятельности римской церкви и государства» [27, с. 246–247], двух борющихся сил. Далее в тексте Вл. Соловьева речь идет о той самой «третьей силе», которая легла в основу блоковских характеристик Гаэтана и Вл. Соловьева как посредников меж мирами. Она оказывается «откровением того высшего божественного мира, и те люди, тот народ, чрез который эта сила имеет проявиться, должен быть только *посредником* между человечеством и сверхчеловеческою действительностью, свободным сознательным орудием этой последней»⁴³ [27, с. 259]. Учитывая очевидное совпадение тезисов текста с описанием Гаэтана («instrumentum Dei, орудие судьбы», «неба посланник» и др.), а также выявленное нами ранее обращение А. Блока в 1910 г. к теургийной теме у Соловьева (гл. 1 *ФНЦЗ*), выдвинем рабочую гипотезу для рассмотрения ее в дальнейших исследованиях. Мы полагаем, что в «соловьевском контексте» альбигойской темы, к которой поэт вновь возвращается спустя десятилетие по прочтении *ФНЦЗ*, могут содержаться широкие герменевтические возможности для понимания «темных мест» драмы «Роза и Крест», в первоначальных версиях которой Гаэтан был тесно связан с альбигойцами⁴⁴. Необходимо отметить, что когда Соловьев пытается обозначить «третью силу» внецерковного и внегосударственного *откровенного* христианства, то в XIII веке такой силой у него оказывается подавленный «в потоках крови», «заглушенный звук» катарского движения, которое, в ракурсе одного из описанных Соловьевым примеров проявления «третьей силы» в истории, оказывается сродственной ее носителю Гаэтану. Идентифицировав этот ракурс в «соловьевском контексте», мы сможем найти одно из объяснений причин той особой тщательности, с которой поэт подошел к изучению исторического и религиозного фона пьесы. Так, приводимому А. Блоком в примечаниях к драме и рабочих тетрадах⁴⁵ списку

⁴³ Блок подчеркивает эту фразу и в конце абзаца ставит два знака «NB» (см.: Библиотека А.А. Блока: описание. Т. 2. С. 240).

⁴⁴ См.: Жирмунский В.М. Драма Блока «Роза и Крест»: Литературные источники. Л., 1964. С. 92 [11].

⁴⁵ Список указанной в черновиках литературы опубликован В.М. Жирмунским, см.: Жирмунский В.М. Драма Блока «Роза и Крест»: Литературные источники. Л., 1964. 103 с.

изученных книг по истории и культуре средневековой Франции может позавидовать иная научная монография. Воспроизводя историческую ситуацию XIII века и описывая время начала крестового похода Монфора, непосредственно предшествующее социально-политической катастрофе и культурному кризису альбигойских войн, А. Блок в то же время отражает «эпоху большого перелома» современности. Войну французского Севера с еретическим Югом он соотносит с настоящим: войной внутри России «эпохи революций», начиная с 1905 года. Большой исторический перелом видится Блоком как «тектонический сдвиг», который только теми, кого в комментариях к драме он называет «обывателями», может восприниматься как смута. В этой *кризисности*, на наш взгляд, и заключается важнейшая «межисторическая» параллель в драме «Роза и Крест». На ее альбигойском историческом фоне А. Блоком задано изображение одного из таких периодов смены религиозно-философской парадигмы, когда индивидуально-психологические черты «кризисного сознания» персонажей драмы оказываются характерными для рубежей различных религиозно-исторических эпох. Было бы логично предположить, что в описании этой «эсхатологической реальности» А. Блок обратится к ее пророку (каким видели философа младосимволисты), одержимому «страшной тревогой», «носителю и провозвестнику будущего»⁴⁶ – Вл. Соловьеву. По нашему предположению, это и происходит в драме с появлением в ней самого Вл. Соловьева в облике Гаэтана, фигура которого олицетворяет историософский «соловьевский контекст» драмы. Подчеркнем в этой связи, что вопрос, насколько является (и является ли?) Гаэтан олицетворением блоковского мифа о Вл. Соловьеве, несомненно требует комплексного рассмотрения и потому еще ждет своих исследователей. Поставленный же нами вопрос о том, насколько события религиозно-политического кризиса эпохи альбигойских войн оказываются вовлечены в «соловьевский контекст» у А. Блока, требует специального рассмотрения, и мы посвятим ему отдельную работу на страницах настоящего журнала.

Список литературы

1. Дашевская ОА Мифотворчество В. Соловьева и «соловьевский текст» в поэзии XX века. Томск, 2005. 150 с.
2. Блок А.А. О современном состоянии русского символизма // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М.; Л., 1962. С. 425–441.
3. Белый А. Речь на вечере памяти Блока 26 сентября 1921 г. // Александр Блок. Новые материалы и исследования. Т. 4. М., 1987. С. 763–773.
4. Блок А.А. Дневники // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 7. М.; Л., 1963. С. 19–426.
5. Максимов Д.Е. Ал. Блок и Вл. Соловьев: (По материалам из библиотеки Ал. Блока) // Творчество писателя и литературный процесс: сб. Иваново, 1981. С. 115–189.
6. Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 8: Письма 1898-1921. М.; Л., 1963. 772 с.
7. Блок А.А. Автобиография // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 7. М.; Л., 1963. С. 7–6.
8. Блок А.А. Владимир Соловьев в наши дни // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 6. М.; Л., 1962. С. 154–159.

⁴⁶ См.: Блок А.А. Владимир Соловьев в наши дни. С. 155.

9. Блок А.А. Автобиографические материалы // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 7. М.; Л., 1963. С. 429–436.
10. Блок А.А. Роза и Крест. Приложения // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 4. М.; Л., 1961. С. 455–542.
11. Жирмунский В.М. Драма Блока «Роза и Крест»: Литературные источники. Л., 1964. 103 с.
12. Приходько И.С. Скрытые смыслы драмы А. Блока «Роза и Крест» // Известия РАН. Сер. «Литература и язык». 1994. Т. 53. № 6. С. 36–51.
13. Приходько И.С. «Роза и Крест» Александра Блока // Блок Александр. Роза и Крест / Blok Aleksandr. The Rose and the Cross. М., 2013. С. 253–288.
14. Огнева Е.А. «Роза и Крест» Александра Блока: (Автобиографическая основа) // Русская литература. 1976. № 2. С. 136–143.
15. Мочульский К. Александр Блок. Париж: Умса-Press, 1948. 442 с.
16. Сливкин Е.А. Катарский миф о небесном двойнике в драме Александра Блока «Роза и Крест» // Вопросы литературы. 2008. № 4. С. 85–104.
17. Рычков А.Л. Исторический фон и религиозная подоплека драмы «Роза и Крест» // Блок Александр. Роза и Крест / Blok A The Rose and the Cross. М., 2013. С. 289–303.
18. Борисова Л.М. «Отвлеченное лицо» в драме А. Блока «Роза и Крест» // Филологические науки. 1998. № 5/6. С. 3–13.
19. Блок А.А. Рыцарь-монах // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М.; Л., 1962. С. 446–454, 759–761.
20. Трубецкой С.Н. Смерть В.С. Соловьёва (31 июля 1900 г.) // Вестник Европы. 1900. № 9. С. 412–420.
21. Рычков А.Л. Пометы А. Блока в «Истории древнего Востока» Б. Тураева (к столетию издания) // Шахматовский вестник. Вып. 13. М.: ИМЛИ РАН, 2013. С. 239–259.
22. Блок А.А. Роза и Крест // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 4. М.; Л., 1961. С. 168–246.
23. Рычков А.Л. Рецепция гностических идей в русской литературе начала XX века // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 4 (31). С. 223–246.
24. Соловьёв Вл. С. Валентин и валентиниане // Брокгауз Ф.А., Ефрон И. А. Энциклопедический словарь. СПб., 1891. Т. V, полутом 9. С. 406–409.
25. Флоренский П.А. Макрокосм и микрокосм // Богословские труды. 1983. Вып. 24. С. 233–241.
26. Рашковский Е.Б. Смыслы в истории: исследования по истории веры, познания, культуры. М., 2008. 376 с.
27. Соловьёв Вл.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв Вл.С. Собрание сочинений в 9 т. Т. 1. СПб., 1901. С. 227–375.
28. Библиотека А.А. Блока: описание. Т. 2. Л., 1984. 416 с.

References

1. Dashevskaya, O.A. *Mifotvorchestvo V. Solov'eva i «solov'evskiy tekst» v poezii XX veka* [V. Solovyov's myth-making and «the Solovyov's text» in the XX c. poetry], Tomsk, 2005, 150 p.
2. Blok, AA O sovremennom sostoyanii russkogo simbolizma [On Present State of Russian Symbolism], in Blok, AA *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 5* [Collected works in 8 vol., vol. 5], Moscow; Leningrad, 1962, pp. 425–441.
3. Belyy, A Rech' na vechere pamyati Bloka 26 sentyabrya 1921 g. [The speech at the memorial evening of A Blok, September 26, 1921], in Aleksandr Blok. *Novye materialy i issledovaniya* [Alexander Blok. New materials and researches], Moscow, 1987, vol. 4, pp. 763–773.
4. Blok, AA Dnevnik [Diaries], in Blok, AA *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 7* [Collected works in 8 vol., vol. 7], Moscow; Leningrad, 1963, pp. 19–426.
5. Maksimov, D.E. Al. Blok i Vl. Solov'ev: (Po materialam iz biblioteki Al. Bloka) [A Blok and Vl. Solovyov: (On materials from A Blok's library)], in *Sbornik «Tvorchestvo pisatelya i literaturnyy protsess»* [Writer's Creativity and literary process], Ivanovo, 1981, pp. 115–189.

6. Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 8: Pis'ma 1898–1921* [Collected works in 8 vol., vol. 8: Correspondence 1898–1921], Moscow; Leningrad, 1963, 772 p.
7. Blok, A.A. Avtobiografiya [Autobiography], in Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 7* [Collected works in 8 vol., vol. 7], Moscow; Leningrad, 1963, pp. 7–16.
8. Blok, A.A. Vladimir Solov'ev v nashi dni [Vladimir Solov'ev in our Time], in Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 6* [Collected works in 8 vol., vol. 6], Moscow; Leningrad, 1962, pp. 154–159.
9. Blok, A.A. Avtobiograficheskie materialy [Autobiographical materials], in Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 7* [Collected works in 8 vol., vol. 7], Moscow; Leningrad, 1963, pp. 429–436.
10. Blok, A.A. Roza i Krest. Prilozheniya [The Rose and the Cross. Appendices], in Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 4* [Collected works in 8 vol., vol. 4], Moscow; Leningrad, 1961, pp. 455–542.
11. Zhirmunskiy, V.M. *Drama Bloka «Roza i Krest»: Literaturnye istochniki* [Block drama «The Rose and the Cross»: Literary sources], Leningrad, 1964, 103 p.
12. Prikhod'ko, I.S. *Izvestija RAN. Seriya «Literatura i yazyk»*, 1994, vol. 53, no. 6, pp. 36–51.
13. Prikhod'ko, I.S. «Roza i Krest» Aleksandra Bloka [«The Rose and the Cross» by Alexander Blok], in Blok Aleksandr. *Roza i Krest* [Blok Alexander. The Rose and the Cross], Moscow, 2013, pp. 253–288.
14. Ogneva, E.A. *Russkaya literatura*, 1976, no. 2, pp. 136–143.
15. Mochul'skiy, K. *Aleksandr Blok* [Alexander Blok], Paris, 1948, 442 p.
16. Slivkin, E.A. *Voprosy literatury*, 2008, no. 4, pp. 85–104.
17. Rychkov, A.L. Istoricheskiy fon i religioznaya podopleka dramy «Roza i krest» [The Historical and Religious background of «The Rose and the Cross» drama], in Blok Aleksandr. *Roza i Krest* [Blok Aleksandr. The Rose and the Cross], Moscow, 2013, pp. 289–303.
18. Borisova, L.M. *Filologicheskie nauki*, 1998, no. 5/6, pp. 3–13.
19. Blok, A.A. Rytsar'-monakh [Knight-Monk], in Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 5* [Collected works in 8 vol., vol. 5], Moscow; Leningrad, 1962, pp. 446–454, 759–761.
20. Trubetskoy, S.N. Smert' B.C. Solov'eva [Death V.S. Solovyov], in *Vestnik Evropy*, 1900, no. 9, pp. 412–420.
21. Rychkov, A.L. *Shakhmatovskiy vestnik*, Moscow, 2013, issue 13, pp. 239–259.
22. Blok, A.A. Roza i Krest [The Rose and the Cross], in Blok, A.A. *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 4* [Collected works in 8 vol., vol. 4], Moscow; Leningrad, 1961, pp. 168–246.
23. Rychkov, A.L. Retseptsiya gnosticheskikh idey v russkoy literature nachala XX veka [Rychkov A.L. The Reception of Gnostic ideas in Russian literature of the early XX century], in *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2013, no. 4 (31), pp. 223–246.
24. Solov'ev, V.I. Valentin i Valentiniane [Valentinus and the Valentinians], in Brokgauz, F.A., Efron, I.A. *Entsiklopedicheskiy slovar', T. V (9)* [Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary, vol. V (9)], Saint-Petersburg, 1891, pp. 406–409.
25. Florenskiy, P.A. Makrokosm i mikrokosm [The Macrocosm and Microcosm], in *Bogoslovskie trudy* [Theological works], Moscow, 1983, issue 24, pp. 233–241.
26. Rashkovskiy, E.B. *Smysly v istorii: issledovaniya po istorii very, poznaniya, kul'tury* [The Significance in History: Religion, Cognition and Culture Studies], Moscow, 2008, 376 p.
27. Solov'ev, V.I. Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya [Philosophical Principles of Integral Knowledge], in Solov'ev, V.I. *Sobranie sochineniy v 9 t., t.1* [Collected Works in 9 vol., vol. 1], Saint-Petersburg, 1901, pp. 227–375.
28. *Biblioteka A.A. Bloka: opisaniye. Kniga II* [Library Blok: description. Vol. II], Leningrad, 1984, 416 p.

УДК 13:82(47)
ББК 83.3(2)5–022.34:87.7

ФИЛОСОФСКО-ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ГРАНИ МИСТИЧЕСКОГО АНАРХИЗМА (Г.И. ЧУЛКОВ И ВЯЧ. ИВАНОВ)

КЬЯРА РАМПАЦЦО
Университет г. Удине
Виа Палладио, 8, г. Удине, 33100, Италия
E-mail: chiara.rampazzo@gmail.com

Рассматривается теория мистического анархизма, основателем которой является Г.И. Чулков, русский писатель и представитель символизма. Предлагается историко-литературный обзор и анализ основных принципов, лежащих в основе данной теории, таких как свобода личности, соборный индивидуализм, идея неприятия и преобразования мира через революционную борьбу. Раскрываются мотивы сотрудничества Г.И. Чулкова с одним из крупнейших представителей Серебряного века, Вячеславом Ивановым, автором вступительной статьи к манифесту мистических анархистов, вышедшему в свет в первое десятилетие XX века. Выясняются причины постепенного исчезновения мистического анархизма с литературной сцены, среди которых острая полемика, возникшая между московским и петербургским крылом символистов. Выявлена роль печатных органов в литературном процессе начала XX века.

Ключевые слова: мистический анархизм Г.И. Чулкова, личность, индивидуализм, свобода, соборность, идея неприятия мира, освобождение личности.

PHILOSOPHICAL AND AESTHETIC BOUNDS OF MISTICAL ANARCHISM (G.I. CHULKOV AND VYACH. IVANOV)

CHIARA RAMPAZZO
Udine State University
8, Palladio str., Udine, 33100, Italy
E-mail: chiara.rampazzo@gmail.com

The theory of mystical anarchism, exposed in those programmatic documents analyzed for this purpose, is considered in this article. The main author and initiator of this theory is G.I. Chulkov, Russian writer and representative of Russian symbolism. The attention focuses on the historical-literary overview and analysis of the main principles, lying at the basis of this theory, such as the liberation of the individual, the individualism of the community, the idea of non-acceptance of the world, the revolutionary struggle and transformation of the world. The artistic and literary cooperation between G.I. Chulkov and one of the leading protagonists of the Silver Age, Vyacheslav Ivanov, author of the introduction to the manifesto of mystical anarchism, published in the first decade of the twentieth century, is revealed. The reasons, leading to the gradual disappearance of the mystical anarchism from the literary scene, are investigated, including the burning controversy that arose among Moscow and Saint-Petersburg wings of Symbolists. The importance of the role played by the press in the literary development process in the early twentieth century is underlined.

Key words: G.I. Chulkov's mystical anarchism, identity, individualism, freedom, collegiality, non-acceptance of the world idea, identity liberation.

Социально-общественные потрясения начала XX века, породившие в обществе предчувствие грядущего катаклизма, заставили русскую интеллигенцию погрузиться в размышления о необходимости социально-политической перестройки в связи с религиозно-идейными исканиями современности. В рамках поиска новых ориентиров стало широко распространенным обсуждение острых проблем, связанных с новым антропологическим мирозерцанием и с религиозно-духовной жизнью человека. Русская философия пыталась осмыслить проблему роли индивидуума в мире и то, как она представлена в философско-религиозных учениях современности. Существенный вклад в философско-религиозное исследование российской жизни начала XX века внесли такие мыслители, как Д.С. Мережковский, Н.М. Минский, Н.А. Бердяев, В.В. Розанов, Вяч. Иванов, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, Л. Шестов. К их числу можно отнести и несправедливо забытого Георгия Ивановича Чулкова, одного из организаторов и активных участников символистского движения в России¹.

Г.И. Чулков (1879–1939) – поэт, прозаик, литературный критик, активный участник литературной жизни Серебряного века. Он автор крупных романов, рассказов, многочисленных стихотворений и мемуаров, теоретик символизма², исследователь творчества А.С. Пушкина, Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева³, наследия Ф.И. Тютчева⁴ и истории России. В литературной истории страны его имя связано, прежде всего, с теорией мистического анархизма, созданной им при участии Вяч. Иванова. Он сотрудничал с различными известными журналами той эпохи, основал альманах «Факелы»⁵, вокруг которого был намерен собрать писателей разных литературных направлений, создавая, таким образом, своего рода мистико-анархический союз.

Мистический анархизм Г.И. Чулкова трудно определить несколькими словами, потому что речь идёт не только об учении теоретика символизма, но и о том, что, собственно говоря, способствовало распространению его идей – о жестких выпадах против него. На самом деле, как сам Г.И. Чулков признавался двадцать лет спустя, мистический анархизм был не что иное, как смелая попытка малоопытного автора, который «слишком громко, неосторожно и поспешно произнес такие слова, какие у многих были на уме»⁶. И это были слова об освобождении и утверждении личности, о религиозном сознании человека,

¹ См.: Михайлова М.В. Интересный и безукоризненно честный писатель... // Чулков Г.И. Валтасарово царство. М., Республика, 1998. С. 5–14 [1].

² Напр.: Чулков Г.И. Покрывало Изида и ещё Оправдание символизма // Чулков Г.И. Валтасарово царство. М., Республика, 1998. С. 363–369; 422–430 [2].

³ Чулков Г.И. Жизнь Пушкина. М., Гослитиздат, 1938. 340 с. [3]; Чулков Г.И. Как работал Достоевский. М., Сов. писатель, 1939. 340 с. [4]; Чулков Г.И. Поэзия Вл. Соловьева // Вопросы жизни. 1905. № 5. С. 101–117 [5].

⁴ Чулков Г.И. Летописи жизни и творчества Ф.И. Тютчева. М.; Л., Академия, 1933. 264 с. [6]; под редакцией Г.И. Чулкова вышло первое «Полное собрание стихотворений Ф.И. Тютчева»: в 2 томах. М.; Л., Academia, 1933–1934. Т. 1. 403 с.; Т. 2. 543 с.

⁵ Факелы: Альманах. СПб., изд. Д.К. Тихомирова, 1906–1908 [7].

⁶ Чулков Г.И. Годы странствий // Чулков Г.И. Валтасарово царство. М.: Республика, 1998. С. 475 [8].

о необходимости новой духовной системы, основанной на мистическом и «музыкальном» опыте⁷ (под музыкальностью он подразумевал некую совокупность переживаний), о переустройстве государственной системы без ограничений, внешних и внутренних обязательных норм, о новой организации общества, основанной на началах любви и музыки, возможной только в результате революционной борьбы.

Начало эпохи, определяемое, с одной стороны, бурными событиями революционных потрясений, а с другой – активным развитием русской культуры, послужившим толчком к размышлению над общественными проблемами, обуславливало особые характеристики этого движения. Мистический анархизм можно назвать «плодом» эпохи, в данном случае – результатом активизации революционных настроений в России начала XX века⁸. В его концептуальном основании отражаются черты, характеризующие современную эпоху: 1) напряженность предчувствий грядущих социально-общественных и политических перемен; 2) распространение среди интеллигенции идей анархизма, основанных на западноевропейской традиции философской мысли и, особенно в этом контексте, размышлениях над проблемой индивидуализма; 3) новое религиозное сознание; 4) наследие учения Вл. Соловьёва в философской мысли; 5) интерес к религиозной мистике и оккультизму (В.Я. Брюсов, А. Белый, А. Блок, Вяч. Иванов). Таким образом, движение, задуманное Г.И. Чулковым, носило одновременно общественно-политический и эстетико-философский характер. Наряду с этим заметно и намерение Г.И. Чулкова создать вокруг альманаха «Факелы» некое объединение писателей, принадлежащих к разным литературным направлениям, под лозунгами мистического анархизма. Таким образом, теория Г.И. Чулкова в рамках русского символизма претендовала как на общественный, так и на философско-эстетический и собственно литературный статус.

Эссе «О мистическом анархизме»⁹ Г.И. Чулкова и вступительная статья к нему Вяч. Иванова под названием «Идея неприятия мира и мистический анархизм»¹⁰, опубликованные в 1906 году, являются главной теоретической базой, включающей ряд принципов, лежащих в основе мистического анархизма. Задача Г.И. Чулкова – найти «путь для воссоединения свободы и утверждения личности, т.е. для воссоединения плана формального с планом мистическим»¹¹. Именно в этом соединении двух планов, эмпирической реальности с трансцен-

⁷ См.: Жукоцкая З.Р. Философия музыки мистического анархизма Г. Чулкова // Свободная теургия: культурфилософия русского символизма. М.: РГТУ, 2003. С. 80–100 [9].

⁸ См.: Аладышкин И.В. Анархо-индивидуализм в среде отечественной интеллигенции второй половины XIX – первой декады XX века (на материалах г. Москва и г. Санкт-Петербург): дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. Иваново, 2006. 284 с. [10].

⁹ Чулков Г.И. О мистическом анархизме. СПб.: Изд-во Д.К. Тихомирова, сер. «Факелы», 1906. 79 с. [11].

¹⁰ Иванов В.И. Идея неприятия мира и мистический анархизм // Чулков Г.И. О мистическом анархизме. СПб.: Изд-во Д.К. Тихомиров, сер. «Факелы», 1906. С. 5–23 [12].

¹¹ Чулков Г.И. О мистическом анархизме // Чулков Г.И. Валтасарово царство. М.: Республика, 1998. С. 344 [13].

дентальным миром, мира данного с миром долженствующим быть, в соборном союзе между личностью и новым преобразенным обществом заключается смысл теории мистического анархизма. Провозглашённое утверждение личности в понимании Г.И. Чулкова соединяется с революционно-освободительным процессом. Бунт, мятеж, революция в общественном освободительном движении являются фундаментальными реквизитами, поставленными современностью для утверждения личности в плане эмпирическом. Но в понимании Г.И. Чулкова такой акт отражается и в религиозном плане, как богоборчество, основателем которого был Христос. Идея «неприятия мира» явилась философской основой мистического анархизма. Она подробно раскрывается во вступительной статье Вяч. Иванова «Идея неприятия мира и мистический анархизм». Конечным результатом борьбы должно стать преобразование мира, но, будет ли оно христианским, для Г.И. Чулкова не важно. Он утверждает, что «будет ли этот ренессанс христианским ренессансом, мы не знаем, но, во всяком случае, необходимым условием для того, чтобы возникла церковь любви и свободы, а не церковь смерти и тления, должна быть живая надежда, что сомкнётся, наконец, земля с небом в едином союзе» [13, с. 355].

Г.И. Чулков определяет значение современной эпохи в утверждении мистического Я человека: эмпирическая личность через непрестанную социальную борьбу утверждает себя сначала в общественности, а потом, через мистический опыт, в абсолютном начале, там, где она соединяется с божественным. Поэтому он заключает, что «мистик-анархист рассматривает весь исторический процесс как путь к освобождению и зовет к жизнедеятельности. Борьба с догматизмом в религии, философии, морали и политике – вот лозунг мистического анархизма. И не к безразличному хаосу приведет борьба за анархический идеал, а к преобразенному миру, если только наряду с этой борьбой за освобождение мы будем причастны мистическому опыту чрез искусство, чрез религиозную влюбленность, чрез музыку вообще» [13, с. 356].

Результатом освобождения и последнего утверждения личности является наступление новой общественной жизни, основанной на началах любви и музыки. Здесь концепции Г.И. Чулкова и Вяч. Иванова пересекаются. Размышляя над этой проблемой, Вяч. Иванов определяет тот же самый принцип, необходимый для достижения соборного соединения людей, – освобождение и утверждение личности: «Ибо соборность – сверхличное утверждение последней свободы. Внешнею формою соборной связи, единственно приемлемою для мистического анархизма, но тем более ему желанною, были бы общины – союзы мистического избрания по сродству взаимно угаданного их членами друг в друге последнего «Да» и «Так да будет», погребенного в их последнем Молчании» [12, с. 21].

Вяч. Иванов, таким образом, узнавал в идее религиозной общественности, выдвинутой Г.И. Чулковым в своей теории мистического анархизма, формулировку собственного принципа соборности. Обе теории, на самом деле, основывались на необходимости синтеза общественного идеала и свободы индивидуума. На этой почве и возникло сотрудничество между великим мэтром символизма Вяч. Ивановым и Г.И. Чулковым.

Литературный контекст эпохи показывает, что явных сторонников, в прямом смысле слова, у Г.И. Чулкова не было, за исключением Вяч. Иванова, которому принадлежит соавторство данной теории. Можно назвать несколько имен, чья позиция была близка движению мистического анархизма, например, Ф.К. Сологуб (указавший в своей статье о верности пути мистиков-анархистов), С.М. Городецкий, А.А. Мейер, К. Эрберг. Но их позиция выглядела более нейтральной, чем партийной, их суждения носили, скорее, самостоятельный характер, чем были продолжением идей Г.И. Чулкова. С другой стороны, более решительную позицию заняли противники мистического анархизма в лице В.Я. Брюсова, А. Белого, З.Н. Гиппиус, Д.С. Мережковского, Д.В. Filosofova и Эллиса: они твёрдо заявили своё отрицательное отношение, во-первых, к самому движению и, во-вторых, к его стремлению стать объединяющим союзом разных литературных направлений¹². Это чёткое расположение интеллектуальных сил можно рассматривать как отражение внутренней композиции русского символизма, объединяющего «московскую» сторону (сторонников ортодоксального символизма), возглавляемую В.Я. Брюсовым, и «петербургское» крыло, которое постепенно начинало приобретать самостоятельное место в литературном процессе начала XX века. Именно здесь, в «петербургском» крыле, в период активной деятельности Г.И. Чулкова стали распространяться идеи, освещённые началами соборности, нацеленные на общественное переустройство и набиравшие со временем свой особенный культурный вес.

При этом следует указать и на значительную роль печатных органов в литературном процессе начала XX века. Сформировавшееся на страницах художественно-литературных журналов и газет «новое искусство» стало одним из самых востребованных авторами того времени способов для издания собственных произведений, опубликования стихотворений, статей, литературных очерков, открытого обсуждения культурных вопросов. Распространению теории мистического анархизма Г.И. Чулкова способствовали публикации на страницах журналов той эпохи (первая публикация манифеста мистического анархизма в июльском номере журнала «Вопросы жизни» за 1905 г.) и альманаха «Факелы». Бурная полемика, поднявшаяся вокруг мистического анархизма, затрагивавшая теоретика символизма и его своеобразную личность, разворачивалась на страницах самых известных журналов того времени. В какой-то мере историю развития мистического анархизма можно определить как публицистическую, в том смысле, что эволюция и крушение теории Г.И. Чулкова нашли отражение в журналах того времени. Разговор о мистическом анархизме постепенно стал утихать в 1908–1910 годах вместе с прекращением существования данных печатных средств.

Особый интерес к мистическому анархизму вызывался причастностью к нему Вячеслава Иванова, интеллектуальная значимость которого во много раз превосходила Г.И. Чулкова. Вопросы, поставленные современностью, подтолкнули этих двух теоретиков символизма к размышлениям, приведшим к общим

¹² Аладышкин И.В. Из истории петербургских мистических анархистов // История Петербурга. 2008. № 4 (44). С. 61–67 [14].

выводам. Религиозные искания Вяч. Иванова ещё до встречи с Г.И. Чулковым сконцентрировались на концепции соборного индивидуализма. Со своей стороны Г.И. Чулков, будучи постоянным гостем на «башне» Вяч. Иванова, нашёл у великого мэтра символизма благосклонную поддержку его теории мистического анархизма. По словам Г.И. Чулкова, Вяч. Иванов «несмотря на неосторожно и торопливо высказанные мною мысли, почувствовал в них известную правду, ему близкую» [8, с. 473]. Таким образом объяснилось появление совместной работы блестящего интеллектуала символизма с писателем Г.И. Чулковым, пользовавшимся гораздо меньшей популярностью в литературной среде. Стоит отметить, что взаимное согласие между Вяч. Ивановым и Г.И. Чулковым закончилось ещё до момента окончательного ослабления движения¹³. Целых два года, после опубликования в 1906 году книги, содержащей две программные статьи, не прекращались острые нападки на работу Г.И. Чулкова и на его личность, а также критиковалась поддержка со стороны Вяч. Иванова деятельности Г.И. Чулкова. Ожесточение критических суждений в 1907 году, выпады против издательства «Оры», настойчивость Г.И. Чулкова в соавторстве с Вяч. Ивановым, с одной стороны, и его ученическое положение по отношению к поэту, с другой, а также личная драма Вяч. Иванова, вызванная смертью его жены и единомышленницы Л.Д. Зиновьевой-Аннибал, – всё это привело к охлаждению отношения Вяч. Иванова к мистическому анархизму, ибо с тех пор о мистическом анархизме им больше не было произнесено ни слова.

Причины ухода мистического анархизма с литературной сцены относят, в первую очередь, к тому, что сам Г.И. Чулков, говоря о своем учении, определял «неосторожностью» и «торопливостью». Адаптация западноевропейских теорий индивидуализма и анархизма на русской почве была возможной, с точки зрения русской интеллигенции того времени, лишь на основе переоценки их с помощью первородной русской философской традиции. Мистический анархизм, в этом смысле, являлся попыткой Г.И. Чулкова осмыслить и соединить основы теории индивидуума (например, Ф. Ницше и М. Штирнер), идеалы анархизма (М.А. Бакунин) с исконно русскими идеями «всеединства» и «соборности», выраженными соответственно Вл. Соловьёвым и Вяч. Ивановым. Революционные события, в понимании Г.И. Чулкова, были необходимым импульсом для выяснения непримиримых взаимоотношений власти и человека. Мистический анархизм был движением, возникшим в той определённой ситуации, которая сложилась в России в начале XX в., поэтому его основы были тесно укоренены в культурной атмосфере той эпохи. Русская интеллигенция была сильно потрясена трагическим результатом первой русской революции, что способствовало ее обращению к идеализму, западноевропейского и национального происхождения, а также к идеям богоискательства, исторического христианства и им подобным. Социально-общественные и культурные перемены, происходившие в стране в постреволюционные годы, изменившаяся духовная

¹³ Обатнин Г.В. Неопубликованные материалы Вяч. Иванова по поводу полемики о «мистическом анархизме» // Лица. Биографический альманах. М.; СПб., 1993. № 3. С. 466–477 [15].

атмосфера, новые умонастроения русской интеллигенции также явились причинами упадка мистического анархизма Г.И. Чулкова.

В заключение следует сказать, что мистический анархизм Г.И. Чулкова был «продуктом» смутного начала нового века, в котором сыграли важнейшую роль распространенные среди интеллектуалов и мыслителей того времени настроения – это совокупность революционных идеалов, освободительных устремлений и религиозно-мистических исканий современности. После революции 1905 года казавшиеся когда-то передовыми идеалы, выдвинутые мистическими анархистами, остались в прошлом, перестали выступать в качестве мыслимого ответа на насущные проблемы современности.

Список литературы

1. Михайлова М.В. Интересный и безукоризненно честный писатель... // Чулков Г.И. Валтасарово царство. М.: Республика, 1998. С. 5–14.
2. Чулков Г.И. Покрывало Изиды; Оправдание символизма // Чулков Г.И. Валтасарово царство. М.: Республика, 1998. С. 363–369; 422–430.
3. Чулков Г.И. Жизнь Пушкина. М.: Гослитиздат, 1938. 340 с.
4. Чулков Г.И. Как работал Достоевский. М.: Сов. писатель, 1939. 340 с.
5. Чулков Г.И. Поэзия Вл. Соловьёва // Вопросы жизни. 1905. № 5. С. 101–117.
6. Чулков Г.И. Летописи жизни и творчества Ф.И. Тютчева. М.; Л.: Академия, 1933. 264 с.
7. Факелы: Альманах. СПб.: Изд-во Д.К. Тихомирова, 1906–1908.
8. Чулков Г.И. Годы странствий // Чулков Г.И. Валтасарово царство. М.: Республика, 1998. 608 с.
9. Жукоцкая З.Р. Философия музыки мистического анархизма Г. Чулкова // Свободная теургия: культурфилософия русского символизма. М.: РГТУ, 2003. С. 80–100.
10. Аладышкин И.В. Анархо-индивидуализм в среде отечественной интеллигенции второй половины XIX – первой декады XX века (на материалах г. Москва и г. Санкт-Петербург): дис. ... канд. ист. наук: 0700.02. Иваново, 2006. 284 с.
11. Чулков Г.И. О мистическом анархизме. СПб.: Изд-во Д.К. Тихомирова, сер. «Факелы», 1906. 79 с.
12. Иванов В.И. Идея неприятия мира и мистический анархизм. СПб.: Изд-во Д.К. Тихомиров, сер. «Факелы», 1906. С. 5–23.
13. Чулков Г.И. О мистическом анархизме // Чулков Г.И. Валтасарово царство. М.: Республика, 1998. С. 343–360.
14. Аладышкин И.В. Из истории петербургских мистических анархистов // История Петербурга. СПб., 2008. № 4 (44). С. 61–67.
15. Обатнин Г.В. Неопубликованные материалы Вяч. Иванова по поводу полемики о «мистическом анархизме» // Лица. Биографический альманах. М.; СПб., 1993. № 3. С. 466–477.

References

1. Mikhaylova, M.V. Interesnuy i bezukoriznenno chestnyy pisatel'... [Interesting and unobjectionably honest writer], in Chulkov, G.I. *Valtazarovo tsarstvo* [Balthazar's Kingdom], Moscow: Respublika, 1998, pp. 5–14.
2. Chulkov, G.I. Pokryvalo Izidy. Opravdanie simvolizma [Isis' veil. The justification of symbolism], in Chulkov, G.I. *Valtazarovo carstvo* [Balthazar's Kingdom], Moscow: Respublika, 1998, pp. 363–369, 422–430.
3. Chulkov, G.I. *Zhizn' Pushkina* [The life of Pushkin], Moscow: Goslitizdat, 1938, 340 p.
4. Chulkov, G.I. *Kak rabotal Dostoevskiy* [How Dostoyevsky worked], Moscow: Sovetskiy pisatel', 1939, 340 p.

5. Chulkov, G.I. Poeziya Vl. Solov'eva [The poetry of Vl. Solov'ev], in *Voprosy zhizni*, 1905, no 5, pp. 101–117.
6. Chulkov, G.I. *Letopisi zhizni i tvorchestva Fl. Tyutcheva* [The chronicle of life and works of Fl. Tyutchev], Moscow-Leningrad, Akademiya, 1933, 264 p.
7. *Fakely: Al'manakh* [Fakulae: Almanac], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo D.K. Tihomirova, 1906–1908.
8. Chulkov, G.I. Gody stranstviy [Years of wandering], in Chulkov, G.I. *Valtsarovo tsarstvo* [Balthazar's Kingdom], Moscow: Respublika, 1998, 608 p.
9. Zhukotskaya, Z.R. Filosofiya muzyki misticheskogo anarkhizma G. Chulkova [The philosophy of music in the mystical anarchism of G. Chulkov], in *Svobodnaya teurgiya: kul'turfilosofiya russkogo simvolizma* [Free Theurgy: culture and philosophy of Russian symbolism], Moscow: RGTU, 2003, pp. 80–100.
10. Aladyshkin, I.V. *Anarkho-individualizm v srede otechestvennoy intelligentsii vtoroy poloviny XIX – pervoy dekady XX veka (na materialakh g. Moskva i g. Sankt-Peterburg)*. Diss. kand. ist. nauk [Anarchic individualism among Russian intelligentsia from the second half of XIX century and the first years of the XX century (based on the material from Moscow and Saint-Petersburg). Cand. histor. sci. diss.], Ivanovo, 2006, 284 p.
11. Chulkov, G.I. *O misticheskom anarkhizme* [On mystical anarchism], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo D.K. Tihomirova, 1906, 79 p.
12. Ivanov, V.I. *Ideya nepriyatiya mira i misticheskoy anarkhizm* [The idea of non-acceptance of the world and the mystical anarchism], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo D.K. Tihomirov, 1906, pp. 5–23.
13. Chulkov, G.I. *O misticheskom anarkhizme* [On mystical anarchism], in Chulkov, G.I. *Valtsarovo tsarstvo* [Balthazar's Kingdom], Moscow: Respublika, 1998, pp. 343–360.
14. Aladyshkin, I.V. *Iz istorii peterburgskikh misticheskikh anarkhistov* [About the history of mystical anarchists in Saint-Petersburg], in *Istoriya Peterburga* [The history of Saint-Petersburg], Saint-Petersburg, 2008, no. 4 (44), pp. 61–67.
15. Obatnin, G.V. *Neopublikovannyye materialy Vyach. Ivanova po povodu polemiki o «misticheskom anarkhizme»* [Non-published material of Vyach. Ivanov about the polemic around mystical anarchism], in *Litsa. Biograficheskiy al'manakh* [Faces. Biographical anthology], Moscow-Saint-Petersburg, 1993, no. 3, pp. 466–477.

УДК 791:111(47)
ББК 85.373(2)6:87.5

АНДРЕЙ ТАРКОВСКИЙ: ЧЕЛОВЕК И СТИХИИ БЫТИЯ

А.И. ТИМОФЕЕВ

Санкт-Петербургский национальный исследовательский университет
информационных технологий, механики и оптики
Кронверкский пр., 49, г. Санкт-Петербург, 197101, Российская Федерация
E-mail: timalex52@gmail.com

На материале фильма А. Тарковского «Зеркало» исследуется роль образов четырех стихий как особых выразительных средств в его творчестве. Обосновывается тезис, что они активно помогают интегрировать как душевный опыт героев фильма, так и переживания зрителей, позволяют наглядно соединить самость человека как микрокосмоса с абсолютным творческим процессом, который движет Универсум. Делается вывод, что

образы стихий позволяют режиссеру донести до зрителей свое эмоциональное, эстетически-непосредственное переживание жизни, слить в некоторое единство переживаемые героями чувства и дать общее представление картины в целом. Тем самым у Тарковского образы стихий продуктивно «работают» в драматургии картины.

Ключевые слова: творчество Андрея Тарковского, фильм «Зеркало», четыре стихии, выразительные средства, человек, целостность бытия.

ANDREY TARKOVSKY: MAN AND THE FOUR ELEMENTS OF THE WORLD

A.I. TIMOFEEV

St. Petersburg national research university of information technologies, mechanics and optics,
49, Kronverksky prospect, St. Petersburg, 197101, Russian Federation
E-mail: timalex52@gmail.com

The author considers the ideas of the outstanding film director A. Tarkovsky about the role of images of four elements as special means of expression in his creativity according to the materials in the A. Tarkovsky's film «Mirror». The article presents the thesis proving that they actively help to integrate both sincere experience of the characters of the film, and experience of the audience, is located. These images allow to visually connect the self of the man as microcosm to absolute creative process which moves the universe. The conclusion is drawn that images of elements allow the director to make his emotional, esthetic experience of life clear for the audience, let unite feelings of the characters and give the general idea of the film as a whole. Thereby Tarkovsky's images of elements productively «work» in dramatic concept of the film.

Keywords: *Andrey Tarkovsky's creativity work, «Mirror», four elements, means of expression, man, being integrality.*

И вправду чуден был язык воды,
Рассказ какой-то про одно и то же,
На свет звезды, на беглый блеск слюды.
На предсказание беды похожий.
И что-то было в ней от детских лет,
От непривычки мерить жизнь годами,
И от того, чему названья нет,
Что по ночам приходит перед снами,
От грозного, как в ранние года,
Растительного самоощущенья.
Вот какова была в тот день вода
И речь ее – без смысла и значенья.

*Арсений Тарковский
«На берегу»*

Исследователи творчества Тарковского обратили внимание на глубокую, внутреннюю философичность фильмов режиссера. В одной из своих лекций по кинорежиссуре Тарковский заметил, что главной темой для него является человек: «Искусство занимается только человеком и ничем другим заниматься не может, а значит, и не может выйти за пределы человеческого взгляда, не может, так сказать, взглянуть на человека с другой стороны, со стороны “нечеловеческой”»[1, с. 23].

Человек в его фильмах, существуя в мире, постоянно напряженно переживает свою реальность, которая имеет свой живой характер и особый ритм. Очевидно, что художественная философия требует иных выразительных средств, нежели понятийная философия. Режиссер был постоянно в поиске таких средств. В «Зеркале» он использует, с одной стороны, стихи своего отца Арсения Тарковского, а с другой – некоторые сквозные образы-мифы, среди которых первое место занимают образы стихий, одушевленные и насыщенные смыслами.

Стихи Арсения Тарковского являются лейтмотивом фильма «Зеркало». В ритме слова они говорят о тех общих смыслах, которые Андрей Тарковский пытается выразить в динамике и энергетике образов, в их движении. Сами образы энергично насыщены, и эта их энергетика реализуется в действии, которое происходит не в ньютоновском абсолютном пространстве и времени, а в особо выстроенной среде, которая конструируется напряженной динамикой субстанциональных начал, небезразличных к человеку и небезразличных для человека. Отметим, что в «Сталкере» такой внутренней энергетикой обладает Зона, в которой протекает почти все действие этого фильма. Здесь Сталкер является человеком, который умеет взаимодействовать с этой энергетикой и поэтому может быть проводником для людей, стремящихся попасть в центр Зоны, где находится комната, в которой каждый имеет возможность постичь Высший Смысл своего личностного бытия. В фильме «Зеркало» такой живой средой, соучаствующей в бытии человека, становятся четыре стихии, которые еще с античных времен воспринимались в качестве факторов, определяющих как фундаментальные процессы макрокосмоса, так и самость человека как микрокосмоса.

Для Тарковского взаимодействие стихий есть, скорее, их обоюдная игра, а не борьба. Борьба предполагает, что какая-то из сторон процесса мыслится в абсолютно отрицательном виде и поэтому сама должна быть полностью отрицаема. Игра же близка по смыслу к естественному процессу, состоящему в полагании единого различным и, наоборот, различного единым. Этот обмен противоположными определениями задает абсолютный творческий процесс, порождающий все изменения в Универсуме. Он абсолютен в том смысле, что одновременно объективен и субъективен. Объективен в качестве взаимодействия базисных природных сущностей – стихий. А субъективен, поскольку именно человек, находясь и действуя в этой энергичной среде, отражает и выражает этот процесс в своих бытийных, ценностных и эстетических определениях. Таким образом, в этой игре человеческий дух способен приобрести свободу и целостную форму, добиться глубинной самореализации. С нашей точки зрения, образы стихий, с одной стороны, соединяют сознание и подсознание отдельного индивида, а с другой, принадлежат как отдельным людям, так и человечеству в целом. В «Зеркале» они активно работают и на интеграцию душевного опыта героев фильма, и на интеграцию переживаний зрителей.

Уже в поздний период творчества, после создания «Ностальгии», характеризуя то, какую роль должны играть стихии в зрительском восприятии фильма, А. Тарковский писал: «Дождь, огонь, вода, снег, роса, поземка – часть той материальной среды, в которой мы обитаем, правда жизни, если хотите. Поэтому мне странно слышать, когда люди видят на экране природу, равнодушно воссозданную, то они

не просто наслаждаются ее, а ищут какой-то потаенный якобы смысл. Конечно, можно видеть в дожде только плохую погоду, а я воссоздаю, скажем, используя дождь, определенным образом эстетизированную среду, в которую погружается действие фильма. Однако это совсем не означает, что природа призвана в моих фильмах что-то символизировать, Боже упаси» [2, с. 332]. На наш взгляд, основное противоречие, о котором здесь пишет Тарковский, – это противоречие между эстетическими образами фильма, которые должны непосредственно восприниматься и переживаться зрителями, и их символическими значениями, как их понимает Тарковский. Понимание же им символов состоит в том, что они являются наглядным выражением какой-то абстрактной идеи. В связи с этим он продолжает свои рассуждения следующим образом, сетуя на извращение художественного вкуса зрителей так называемым «идейным» кино: «...экран приближает мир, действительный мир к зрителю, дает возможность увидеть его полно и объемно, что называется, почувствовать его «запах», как бы кожей ощутить его влажность и сухость, – ...зритель, оказывается, уже настолько потерял способность просто отдаться эмоциональному, эстетически-непосредственному впечатлению, что немедленно корректирует и перепроверяет себя вопросами: а зачем? отчего? почему?» [2, с. 332–333].

Как раз образы стихий позволяют режиссеру донести до зрителей свое эмоциональное, эстетически-непосредственное переживание жизни, позволяют слить в некоторое единство переживаемые героями чувства и дать общую интуицию картины в целом.

Попробуем на конкретном материале фильма «Зеркало» показать, как образы стихий «работают» в драматургии картины. В сложившейся традиции стихии перечисляются в следующем порядке: огонь, воздух, вода, земля. Мы начнем рассмотрение с самой динамичной сущности, каковой является огонь. При этом, с нашей точки зрения, понимание стихий у Тарковского амбивалентно. Исходя из этого, вряд ли можно согласится со слишком ригористической точкой зрения Д.А. Салынского, который приписывает каждой из стихий какое-то одно фундаментальное свойство, противоположное свойству других стихий. Так, он пишет: «Если вода и темнота в фильмах Тарковского воплощают смерть, то свет и огонь – духовную, высшую жизнь» [3, с. 387].

Огонь в фильме явно выраженным образом присутствует в трех эпизодах, и все они, безусловно, имеют важное смысловое значение. Стихия огня связывает отдельные эпизоды картины и обозначает эволюцию ее общей идеи. Кроме того, эта стихия в виде фонового элемента присутствует и во многих других эпизодах.

В начале фильма, в одном из первых эпизодов, отнесенных к довоенному времени, мощно снят пожар сарая. В этом фрагменте стихия огня выступает как предзнаменование, как смутная тревога от зарождающего ощущения неустойчивости бытия. Игра человека с огнем предстает как детская забава, человек не ведает еще, что творит. Вот как об этом пишет Симонетта Сальвестрони: «Дети с любопытством, а взрослые с растерянностью наблюдают за разрушительной силой стихии, против которой они бессильны» [4, с. 57].

В сценарии говорится, что сарай, вероятно, поджег мальчик по имени Витька. Можно вспомнить, что значение его полного имени Виктор – победитель. При этом огонь, бушующий на фоне дождя, несет в себе энергию вражды.

Основной эпизод, связанный со стихией огня, – «Контуженный военрук». Если в первом эпизоде огонь можно трактовать как вырвавшуюся на свободу природную стихию, то во втором – это, скорее, социальная стихия. Образ военрука демонстрирует результат действия на человека огня вражды, но в то же время – и в этом главный смысл эпизода – этот агрессивный огонь снимается огнем любви. Выражением и носителем этого огня любви является «рыжая, рыжая» девочка-саламандра¹, за которой «бегают» и военрук, и Автор фильма в его детские годы, выпавшие на период войны. Действие эпизода разворачивается в тире, где звучит команда «огонь», где учат детей воевать. Здесь, казалось бы, господствует вражда. Школьники конфликтуют с военруком, они интуитивно сопротивляются этим урокам вражды, поскольку на собственном опыте знают, что такое война.

Важнейший персонаж эпизода – мальчик по фамилии Асафьев, эвакуированный из блокадного Ленинграда. Он принес в тир гранату, и дети ею играют. Граната падает и через мгновение должна взорваться. Чтобы спасти детей, военрук накрывает ее своим телом. Однако взрыва не происходит, поскольку граната была учебной. Это всего лишь детская игра, детская шалость. Тем не менее, эта шалость снимает обоюдную вражду и выявляет глубинную любовь, которая вновь становится зримой в образе девочки-саламандры, сидящей у огня.

Сцена, в которой мы видим сидящую у огня девочку, отнесена к эпизоду «Сережки». Этот эпизод является ключевым для процесса кристаллизации взрослого самосознания Автора, и образ девочки играет в этом процессе существенную роль. Крупным планом показана кисть руки девочки, сквозь которую просвечивает огонь. Рука девочки, еще не имеющая выраженных женских форм, уже как бы налита внутренним огнем любви. Этот образ девочки-саламандры будет присутствовать в сознании Автора всю его жизнь.

В фильме концовка эпизода «Контуженный военрук» решена иначе, чем в сценарии. В сценарии этот эпизод заканчивается на той же ноте вражды и непонимания, которая звучит в душе мальчика, бросившего учебную гранату. Он поднимается на холм и чувствует, что мир людей, окружающих его, чужой для него. В фильме интонация этой сцены совсем другая. Вид с холма, который созерцает мальчик, дан в примиряющем ракурсе. Вместе с мальчиком зритель видит прекрасный образ зимы: река времени застыла, застыла вся земля. Противоречия между любовью и враждой сняты в неподвижности сущего. Над всем царствует вечный покой природы. На голову мальчика садится птица, и это символизирует его духовное преображение. Он обрел внутреннее единство, его психика стала душой, и он увидел фаворский свет в глубине своей души.

Социальный аспект перехода борьбы стихий в их игру обозначен стихотворением Арсения Тарковского «Жизнь, жизнь». В нем жизнь мыслится как вечная игра различий, переходящих в единство и затем порождающих новые различия. Стихотворение звучит на фоне документальных кадров, показыва-

¹ В свое время Парацельс на основе древнегерманской мифологии антропоморфизировал четыре традиционные стихии: духами земли являются гномы, воды – ундины, воздуха – сельфиды, а огня – саламандры.

ющих тяготы войны, жертвенный подвиг солдат в их устремленности к Победе. Эта документальная вставка заканчивается огненным салютом Победы. Огонь при этом выражает счастье и радость. Получается, что даже такое страшное действие, как война, обретает новые смыслы: солдаты, которые внешне проявляют только огонь вражды, несут в себе и огонь любви. Именно об этом, об огне любви, эпизод «Контуженный военрук».

Третий эпизод, в котором огонь играет знаковую роль, относится, по хронологии фильма, к современности, к настоящему главному герою. Автор и его бывшая жена Наталья ведут диалог о специфике общества потребления, которое в тот период формировалось в Советском Союзе, но в более глубоком плане речь идет о том смысловом тупике, в котором оказалась их жизнь, да и жизнь многих других людей их поколения.

Вдруг они замечают, что их сын Игнат, играя во дворе, развел огонь и жжет куст. Они начинают обсуждать эту шалость, и Наталья сравнивает Игната с Моисеем, которому явился Бог в горящем кусте терновника (неопалимая купина). Детская и, казалось бы, случайная игра приобретает глубокий символический смысл.

В книге «Исход» Ветхого Завета Бог, явившийся Моисею, говорит ему, что евреи должны уйти под его руководством из египетского плена на землю обетованную. Как видно, в этом эпизоде фильма присутствует сопоставление – задача, стоящая перед вождем и пророком, соотносится с задачей, стоящей перед ребенком. Тем самым уже в «Зеркале» ясно видно упование Тарковского на будущее поколение, которое, может быть, сумеет преодолеть еще только зарождающееся ощущение смысловой безысходности личного бытия. В дальнейшем это упование станет лейтмотивом его последней картины «Жертвоприношение».

В этом эпизоде огонь предстает не знаком глубинных brutальных сил, таящихся в социуме, он символизирует не противоположные силы человеческой души, а предстает как проявление мира горнего в мире дольном. Огонь напрямую отождествляется с энергией Бога, действующей в мире. Эта энергия и открывает человеку путь в вечную жизнь духа.

Если стихия огня и, как мы увидим в дальнейшем, воды явным образом присутствуют в фильме, то, кажется, что на стихию воздуха Тарковский не обращает внимания. Это не так. С одной стороны, для режиссера стихия воздуха – это выражение души, духа отдельного человека, а с другой – вместилище общих, абстрактных социальных идей, чуждых и даже враждебных индивиду. Абстрактные идеи – это «воздушные замки». В определении смысла и роли абстракций в социуме Тарковский во многом следует за Ф.М. Достоевским, который полагал, что общество – это организм, и оно живо благодаря нравственным, религиозным чувствам людей, а не их абстрактным идеям.

Что касается взаимоотношений стихии воздуха и человеческой души, то во многих эпизодах картины Тарковского смятение, рождающееся в душе того или иного героя, выражается через порывы ветра, которые возникают как бы ниоткуда и делают подвижной и неустойчивой окружающую реальность. На это в своей монографии обращает внимание И.И. Евлампиев: «Эти порывы ветра – отражение в природе, в окружающем мире мгновенного всплеска чувств в душе

человека» [5, с. 166]. Получается, что душа и окружающая ее атмосфера как бы чувствуют друг друга, созвучны друг другу, они как бы играют друг с другом.

Тема воздуха как вместилища абстрактных идей раскрывается в фильме посредством документальных вставок. Прежде всего, следует обратить внимание на аэростат с надписью «СССР», уносящийся в небо². Поднимающийся аэростат символизирует отвлеченность и «возвышенность» абстрактной идеи, но люди, оставшиеся на земле, продолжают жить своей земной жизнью, не обращая на нее внимания. В следующих документальных кадрах показан проезд триумфального кортежа, и мы видим, как на головы людей сверху, как будто с неба, сыплются миллионы листовок, в которых провозглашена та же абстрактная идея как истина в последней инстанции.

Враждебность абстрактных идей обычному человеку ясно выражена и в документальном эпизоде, показывающем Испанию времен гражданской войны. В нем люди спасаются от воздушного налета, и женщина тащит разбитое зеркало – как символ разбитого самосознания. Эти абстрактные идеи отрывают испанских детей, как и многих других людей в это время, от родной почвы и делают их неврастениками. Враждебность идей, в особенности политических абстракций, человеку выражена в фильме целым рядом образов. Кульминацией становятся документальные кадры миллионного митинга на площади «Тяньаньмэнь» в маоистском Китае, где все человеческие индивидуальности нивелируются до состояния однородной массы. Абстракция не признает игры, в ней постоянно присутствует лишь одна из противоположностей, поэтому она всегда порождает вражду, абстракция плохо совместима с живой жизнью людей.

Что касается стихии воды, то она очень ясно присутствует во всем творчестве Тарковского. В «Зеркале» вода по большей части показана в соотношении с другими стихиями, но в то же время она трактуется очень амбивалентно. Вода – это символ времени в его исторической определенности, она выражает состояние и течение времени. При этом вода олицетворяет главным образом субъективное, экзистенциальное время жизни человека, а оно очень редко бывает только хорошим или только плохим.

В нескольких эпизодах стихия воды представлена в образе реки. В одном из эпизодов, «Сережки», возвращаясь домой после похода к докторше, Мария Николаевна и Алексей идут вдоль берега быстрой реки, которая течет в противоположном их движению направлении. Создается впечатление, что они идут против общего течения жизни, против всеобщего практицизма и вещизма, против стремления людей к материальному благополучию. Они хотят сохранить семейные ценности вопреки обстоятельствам и тенденциям времени.

Еще одна сцена с водой присутствует в последнем эпизоде, когда Автор вспоминает, как он купался в детстве летним днем в чистых, спокойных водах реки, а его мать рядом полоскала белье. Это воспоминание символизирует время детства

² Образ аэростата как символа отрыва от земных корней не был в «Зеркале» случайным. В «Солярисе» на стене в комнате Криса Кельвина на орбитальной станции висят репродукции изображений монгольфьеров – первых аэростатов.

как лучшее время – лучшие переживания, состояние безопасности, спокойной радости, которые дает земля, мать и отчий дом. Очевидно, что в этой сцене вода вызывает положительные эмоции, ничего отрицательного стихия воды здесь не несет. Мальчик просто играет в воде и с водой.

С другой стороны, в сценарии есть эпизод, не вошедший в фильм, в котором вода-время поглощает мир детства. Река после возведения Куйбышевской ГЭС затопила Завражье, родные места Автора (Тарковского). Ему снится сон, переносящий его в детство, он плывет с матерью в лодке над своим затопленным домом, ныряет и видит в воде полуразрушенный дом. Вынырнув на поверхность, он испытывает чувство «горькой и тоскливой опустошенности». Понятно, что в этой сцене вода играет уже эмоционально-негативную роль.

Таким образом, стихия воды в мироощущении героев фильма Тарковского играет как положительную, так и отрицательную роль, она амбивалентна.

Вода как стихия в фильме очень часто воспринимается в ее единстве со стихией воздуха. Это единство реализуется в образе дождя. Дождь в фильме дает интуицию движения времени, насыщенного энергией определенной идеи, определенной ментальности. Он служит субсуммирующим смысловым фоном многих эпизодов. Самым показательным в этом плане представляется эпизод «Типография». Идущий ливень символизирует параноидальный бред господствующей в социуме идеологии, он пропитывает одежду главной героини, точно так же как идеология пропитывает внешние (не глубинные) слои ее личности. Эту связь образа дождя и социальной паранойи, не очень хорошо различимую в картине, проясняет одно место сценария: «Господи, – вдруг, как бы опомнившись, сказала мать, – я же совсем промокла. Она подошла к окну, за которым бушевал ливень, и шум его сливался с мерным тяжелым рокотом машин огромной типографии, занимавшей в Замоскворечье целый квартал...» [6, с. 15].

Когда героиня приходит в душ, чтобы смыть нервное напряжение, вызванное реакцией на социальную паранойю, оказывается, что в кранах нет воды. Это можно понять так, что для очищения глубинных, вневременных слоев личности требуется отключиться от течения социального, а значит, идеологизированного времени. При этом движение героини в глубину своей личности образно выражено с помощью ее прохода по длинным коридорам, сопровождаемого чтением стихов, в которых противопоставлены друг другу нравственные взаимоотношения двух любящих и инструментальное отношение к ним общества.

Еще один эпизод картины, в котором образ воды играет определяющую роль, оформляя его смысловую целостность, – это сцена (сон или видение), в которой мать Автора моет волосы. С потолка квартиры, где мать моет волосы, льются потоки воды, падает штукатурка. Смысл этого эпизода толкуется очень по-разному. Кажется, что в нем, с одной стороны, в качестве подтекста присутствует антитеза «дом – квартира»; в этой антитезе дом – это «корни», это надежность, устойчивость в потоке времени, а квартира, наоборот, – ненадежность, как результат отрыва от корней. С другой стороны, мы видим лишь длинные волосы матери, полностью закрывающие ее лицо. Волосы служат образом силы женщины, противостоящей времени. Ее лицо, т.е. ее индивидуальность, не видна, видно только ее природное начало. Здесь женщина пред-

ставлена как стихия, причем не столько как носительница силы любви, сколько как образ той первоначальной силы, которая служит динамическим основанием и любви и вражды. Заметим, что образ волос как внутренней силы женщины повторяется, но не так выражено, в эпизоде спора Автора с Натальей.

Если в «Зеркале» вода дана в движении, прежде всего в виде дождя, выражающего время в его исторической определенности, которое обрушивается на индивида, то в «Ностальгии» она неподвижна, как время в навязчивом и важном воспоминании, а в «Жертвоприношении» по ходу фильма вода часто показана в лужах, что соответствует фрагментарности времени и фрагментарности самосознания личности. В конце последней картины Тарковского вода предстает в облике моря. Оно, спокойное, красивое, выступает как образ исполнения желаний в будущем, образ умиротворения и покоя.

В системе стихий Тарковского суммирующий образ, придающий целостность кинодействию, – это образ земли. Эта стихия воспринимается как жизненный фундамент, она означает реальное, нечто питающее человека, дающее ему основу. В этом смысле очень важны две сцены в фильме «Зеркало» – одна в начале, другая в конце. В первой случайный прохожий и Мария Николаевна (мать) падают на землю, и прохожий с близкого расстояния смотрит на траву, на корни деревьев; он противопоставляет спокойное бытие земли и суетную жизнь людей, оценивая первое положительно, а второе – отрицательно. Его рассуждения как бы задают тот смысловой ракурс, исходя из которого в фильме рассматривается стихия земли. Во второй из упомянутых сцен, которую условно можно назвать «Зачатие», земля изображается как некая твердь, на которой начинается и проходит жизнь индивида. Люди полны суеты, они решают свои повседневные проблемы, но эта суета есть одновременно и неизбежное движение по полю жизни, поле – это знак судьбы, неотвратно уводящий человека за горизонт его индивидуального существования. Особенно выразительны последние кадры картины, они показывают, как уменьшается просвет земной жизни человека по мере того, как множится количество лет-деревьев его земного существования.

Земля – это родовые корни, дом как семейное гнездо, построенное предками, едва заметный в лесу. Уже упоминалась антитеза «дом–квартира», играющая в фильме одно из базовых смысловых значений. Строка из стихотворения Арсения Тарковского «живите в доме, и не рухнет дом» стала как бы основным мотивом всего фильма. Заметим, что в «Солярисе» противопоставление земного дома отца Криса Кельвина и орбитальной станции также выражено очень отчетливо. Совсем другое понимание дома присутствует в «Жертвоприношении», здесь купленный главным героем дом стоит на острове, на голом месте. Остров выступает как образ одиночества и изолированности. Дом здесь не родной, его можно принести в жертву.

Земля, как мать, порождает, но она же и забирает. Ссора с матерью равна ссоре с землей. Эта ссора для Автора означает его самостоятельность, и эта самостоятельность ведет к тому, что тождественность его личности становится внутри себя различенной. Биографическая идентичность перестает быть тождественной его личностной идентичности. Проблема преодоления этого раз-

личения решается в постоянно повторяющемся сне. В нем он стремится постичь единство всей совокупности времени своей жизни, своего прошлого, настоящего и будущего, и значит, индивидуальной целостности души. В этом сне Автор пытается войти в дом своего детства, где его ждет встреча с матерью. Войти никак не удастся, но тем не менее общим выводом, зафиксированным в самом конце сценария, становится мысль о том, что мать бессмертна. Образ матери, как и образ земли, ведет человека через поле жизни. В «Зеркале» Тарковский пытается связать биографическое прошлое и настоящее; тема упования на будущее станет значимой в «Жертвоприношении». В идеале личность должна собрать в целое и биографическую ретроспективу, и биографическую перспективу, тогда ее эмпирическое бытие будет вписано в ее полную временную реальность. Чтобы установить окончательные смыслы в стихии жизни, этот процесс «вглядывания» является безусловно необходимым.

В итоге следует отметить, что хотя в «Зеркале» нет целостного сюжета, но есть внутренняя целостность смысла. Эта целостность выражается через значимые сквозные образы, и такими образами в картине становятся, в том числе, и стихии. Эти образы живут не только внутри эпизода, как это было в предыдущих фильмах режиссера, но и служат средством связи эпизодов в смысловое целое.

Список литературы

1. Тарковский А.А. Лекции по кинорежиссуре // Тарковский А.А. Уроки режиссуры. М., 1993. С. 16–76.
2. Тарковский А.А. Запечатленное время // Андрей Тарковский. Архивы, документы, воспоминания. М., 2002. С. 95–348.
3. Салынский Д.А. Киногерменевтика Тарковского. М., 2009. 573 с.
4. Сальвестрони С. Фильмы Андрея Тарковского и русская духовная культура. М., 2009. 237 с.
5. Евлампиев И.И. Художественная философия Андрея Тарковского. Уфа, 2012. 472 с.
6. Мишарин А., Тарковский А. «Зеркало» // Киносценарии. 1994. № 6. С. 3–46.

References

1. Tarkovskiy, A.A. *Lektsii po kinorezhissure* [Lectures on the art of film direction], in Tarkovskiy, A.A. *Uroki rezhissury* [Lessons of the art of direction], Moscow, 1993, pp. 16–76.
2. Tarkovskiy, A.A. *Zapechatlennoe vremya* [Imprinted Time], in Andrey Tarkovskiy. *Arkhivy. Dokumenty. Vospominaniya* [Archives. Documentaries. Memoirs], Moscow, 2002, pp. 95–348.
3. Salynskiy, D.A. *Kinogervenevtika Tarkovskogo* [Film hermeneutics of Tarkovsky], Moscow, 2009, 573 p.
4. Salvestroni, S. *Fil'my Andrey'a Tarkovskogo i russkaya dukhovnaya kul'tura* [Films by Andrei Tarkovsky and spiritual culture of Russia], Moscow, 2009, 237 p.
5. Evlampiev, I.I. *Khudozhestvennaya filosofiya Andrey'a Tarkovskogo* [Art Philosophy of Andrei Tarkovsky], Ufa, 2012, 472 p.
6. Misharin, A., Tarkovskiy, A. «Zerkalo» [Mirror], in *Kinostsenarii*, 1994, no. 6, pp. 3–46.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

УДК 82:1(47)
ББК 83.3(2)5:873(2)53–693

«ОТДАЮ ВАМ СВЕТЛОСТЬ ЩЕДРУЮ МОЮ...»
(Рец. на кн.: П. Дэвидсон. Библиография прижизненных публикаций произведений Вячеслава Иванова: 1898–1949 / под ред. К. Ю. Лаппо-Данилевского. СПб.: Каламос, 2012. 339 с.)

Н.В. ДЗУЦЕВА
Ивановский государственный университет
ул. Ермака, 37, г. Иваново, 153003, Российская Федерация
E-mail: starova@bk.ru

Анализируется опубликованная П. Дэвидсон библиография прижизненных публикаций произведений Вяч. Иванова, оценивается ее значение для изучения творчества выдающегося русского поэта-символиста, философа, переводчика, драматурга и литературного критика. Выявляется новизна ее структуры в сравнении с ранее опубликованной библиографией, уделяется внимание участию К. Лаппо-Данилевского в создании книги. Делается вывод о большом вкладе П. Дэвидсон в развитие исследований творчества Вяч. Иванова.

Ключевые слова: библиография Вяч. Иванова, Исследовательский центр Вячеслава Иванова в Риме, собрание сочинений Вяч. Иванова.

«I AM GIVING GENEROUS GRACE OF MINE TO YOU»
(Book review: P. Davidson. A bibliography of works by Viacheslav Ivanov: 1898–1949 / edited by K.U.Lappo-Danilevskiy. Saint-Petersburg: Kalamos, 2012, 339 p.)

N.V.DZUTSEVA
Ivanovo State University
37, Str. Yermak, Ivanovo, 153003, Russian Federation
E-mail: starova@bk.ru

The article presents analysis of the published by P. Davidson bibliography of V. Ivanov's intravital works, gives evaluation of its meaning in the study of outstanding Russian poet-symbolist, philosopher, translator, dramatist and literary critic. The author explores the novelty of its structure in comparison with earlier published bibliography, much attention is given to the participation of K. Lappo-Danilevsky in the book creation. The author draws a conclusion about P. Davidson's big contribution to the development of V. Ivanov's works study.

Key words: V. Ivanov's bibliography, Vjatcheslav Ivanov Research Center in Rome, V. Ivanov's collected works.

Эту книгу давно ждали. Все, кто так или иначе был причастен к интеллектуальному космосу «Вячеслава Великолепного», конечно же, знали о суще-

ствовании аннотированной библиографии критической и научной литературы о Вяч. Иванове известной исследовательницы его творчества Памелы Дэвидсон¹. Обращение к этому изданию входило в непосредственную работу каждого исследователя, научные интересы которого были связаны с творчеством Иванова как выдающегося поэта, теоретика символизма и мыслителя. Однако полный указатель публикаций его трудов здесь отсутствовал, ожидая, как оказалось, своего специального издания.

Надо сказать, что печатному варианту предшествовала электронная публикация (полностью – в 2011 году на сайте University College London, а в отдельных файлах – на сайте Пушкинского Дома), но вышедшая в свет книга «Библиография прижизненных публикаций произведений Вячеслава Иванова: 1898–1949»², подготовленная совместными усилиями двух известных исследователей творчества Иванова – Памелой Дэвидсон (Лондон) и Константином Лаппо-Данилевским (Санкт-Петербург) и изданная при поддержке Исследовательского центра Вячеслава Иванова в Риме, стала настоящим событием в мире филологической науки.

Являя собой убедительный опыт соединения и взаимодействия печатных и электронных носителей информации, библиография, о которой идет речь, несомненно, нечто большее, чем просто указатель печатных публикаций Иванова: сопровождающие его статьи П. Дэвидсон и К. Лаппо-Данилевского демонстрируют актуальность проблематики этого проекта и рельефно обозначают пути и методы непосредственной с ним работы. По существу, это библиографическое издание – первый, скрупулезно собранный и тщательно выверенный труд, имеющий своей целью собрать все данные о разносторонней творческой деятельности Вяч. Иванова. Поэт, сетуя на свою медлительность, как-то заметил: «... я дивлюсь, что у меня все ж многое издано»³, но он вряд ли полагал, что библиографический свод его публикаций, начиная с 1898 года и заканчивая последним годом жизни, будет насчитывать более 620 наименований!

В результате многолетней и кропотливой работы П. Дэвидсон осуществлена попытка собрать все данные об удивительно разносторонней творческой деятельности Вяч. Иванова. При известной доле воображения весь библиографический корпус его трудов можно рассматривать как четкий абрис интеллектуального портрета поэта, переводчика, выразительного представителя философской эстетики, теоретика символизма и мыслителя. В нем просматриваются главные линии его творческого лика, явленные шестью рубриками: стихи, проза, драматургия, письма, переводы и редакторская деятельность, переводы произведений самого Иванова на другие языки. Примечательно, что в рубрику «Проза» включена и собственно научная деятельность Иванова-ученого – две диссертации, без которых его творческая личность не представима. Ясно различимы и временные параметры: материал в библиографии расположен в хронологичес-

¹ Davidson P. Viacheslav Ivanov: A reference guide. New York: G. K. Hall, 1996. 382 p. [1].

² Дэвидсон П. Библиография прижизненных публикаций произведений Вячеслава Иванова: 1898–1949 / под ред. К. Ю. Лаппо-Данилевского. СПб.: Каламос, 2012. 339 с. [2].

³ См.: Альтман М.С. Разговоры с Вячеславом Ивановым / сост. и подгот. текстов В.А. Дымшица и К.Ю. Лаппо-Данилевского; ст. и коммент. К.Ю. Лаппо-Данилевского. СПб., 1995. С. 69 [3].

ком порядке, что вносит в нее прозрачный и четкий исторический ритм. Таким образом, можно проследить соотношение творческих усилий Иванова в разных видах деятельности и жанрах на каждом этапе, установить «пики» его творческой деятельности в каждой из областей его интеллектуального мира.

В своей вступительной статье Памела Дэвидсон изящно уподобляет библиографию некой ткани, «на которой разноцветными нитками (языки, жанры) вышиты разнородные узоры»⁴. Одним из них является переводческая деятельность Иванова, и здесь удивляешься не только тому, сколь обширен состав авторов, переводимых Ивановым, но и тому, что его произведения переведены на одиннадцать языков мира, от Нью-Йорка до Шанхая. «Обе категории переводов сыграли ключевую роль в развитии его литературной карьеры и репутации»⁵, – отмечает П. Дэвидсон, воссоздавая таким образом путь поэта и мыслителя к иностранному читателю через библиографический текст.

В указателях впервые собраны списки всех художественных произведений, литературно-критических и философских эссе, рецензий, писем, его переводческих и редакторских трудов, а также переводов его текстов на иностранные языки, с отдельным списком переводчиков. Имеется также указатель имен, значительно облегчающий изучение различных аспектов творчества Иванова. В развернутой и основательной статье К. Лаппо-Данилевского «Правила оформления библиографии»⁶ обосновывается такой принцип организации библиографического материала: он позволяет без труда ориентироваться в разносторонних литературных стратегиях Вяч. Иванова.

Одно из основных отличий книги от других подобных изданий – подробная роспись состава сборников статей и лирики поэта, что, несомненно, намечает необходимые подходы к задуманному в Институте русской литературы в 2008 году проекту издания 12-томного собрания сочинений Вяч. Иванова. Любой исследователь творчества Иванова, безусловно, оценит этот научный труд, целью которого является ретроспективная реконструкция литературного наследия Иванова: каждый, причастный к иванововедческим студиям, найдет в нем то, что отвечает его научным задачам.

Нельзя не заметить, что в книге П. Дэвидсон ощутимо и метафизическое присутствие Дмитрия Вячеславовича Иванова, сына поэта, памяти которого и посвящена книга: это он напутствовал исследовательницу на создание полной библиографии отца. А эпитафией к этому уникальному изданию поставлены не без горечи написанные слова Вяч. Иванова одному из своих корреспондентов: «...библиографы не сумеют собрать мои растерзанные члены»⁷.

⁴ Дэвидсон П. Библиография прижизненных публикаций произведений Вячеслава Иванова: 1898–1949. С. 9.

⁵ Там же. С. 11.

⁶ Лаппо-Данилевский К. Правила оформления библиографии // Дэвидсон П. Библиография прижизненных публикаций произведений Вячеслава Иванова: 1898–1949 / под ред. К.Ю. Лаппо-Данилевского. СПб.: Каламос, 2012. С. 181–196 [4].

⁷ См.: Сегал Д., Сегал (Рудник) Н. «Ну, а по существу я Ваш неоплатный должник»: фрагменты переписки В.И. Иванова с Е.Д. Шором // Символ. 2008. № 53–54. С. 351 [5].

С полным правом мы можем теперь утверждать: поэт ошибался, «растерзанные члены» наконец тщательно и бережно собраны и картина творческой деятельности Вяч. Иванова предстает во всей своей полноте и цельности.

Список литературы

1. Davidson P. Viacheslav Ivanov: A reference guide. New York: G. K. Hall, 1996. 382 p.
2. Дэвидсон П. Библиография прижизненных публикаций произведений Вячеслава Иванова: 1898–1949 / под ред. К. Ю. Лаппо-Данилевского. СПб.: Каламос, 2012. 339 с.
3. Альтман М.С. Разговоры с Вячеславом Ивановым / сост. и подгот. текстов В.А. Дымшица и К.Ю. Лаппо-Данилевского; ст. и коммент. К.Ю. Лаппо-Данилевского. СПб., 1995. 367 с.
4. Лаппо-Данилевский К. Правила оформления библиографии // П. Дэвидсон. Библиография прижизненных публикаций произведений Вячеслава Иванова: 1898–1949 / под ред. К.Ю. Лаппо-Данилевского. СПб.: Каламос, 2012. С. 181 – 196.
5. Сегал Д., Сегал (Рудник) Н. «Ну, а по существу я Ваш неоплатный должник»: фрагменты переписки В.И. Иванова с Е.Д. Шором // Символ. 2008. № 53–54. С. 338–404.

References

1. Davidson, P. Viacheslav Ivanov: A reference guide. New York: G. K. Hall, 1996, 382 p.
2. Davidson, P. *Bibliografiya prizhiznennykh publikatsiy proizvedeniy Vyacheslava Ivanova: 1898–1949* [A bibliography of works by Viacheslav Ivanov: 1898–1949], Saint-Petersburg: Kalamos, 2012, 339 p.
3. Al'tman, M.S. *Razgovory s Vyacheslavom Ivanovym* [Talks with Vyacheslav Ivanov/ compil. by V.A. Dymshytza and K.U. Lappo-Danilevskiy], Saint-Petersburg, 1995, 367 p.
4. Lappo-Danilevskiy, K. *Pravila oformleniya bibliografii* [Bibliography submission guidelines], in Davidson, P. *Bibliografiya prizhiznennykh publikatsiy proizvedeniy Vyacheslava Ivanova: 1898–1949* [A bibliography of works by Viacheslav Ivanov: 1898–1949], Saint-Petersburg: Kalamos, 2012, pp. 181–196.
5. Segal, D., Segal (Rudnik), N. «Nu, a po sushchestvu ya Vash neoplatny dolzhnik»: fragmenty perepiski V.I. Ivanova s E.D. Shorom [“Essentially I’m your irredeemable debtor”: letter fragments of V.I. Ivanov and E.D. Shorom], in *Simvol*, 2008, no. 53–54, pp. 338–404.

УДК 141.7:94(47)
ББК 873(2)521–574:С03

«НЕИСПРАВИМЫЙ СЛАВЯНОФИЛ» ЮРИЙ САМАРИН
(о монографии С.И. Скороходовой «Философия истории Ю.Ф. Самарина
в контексте русской философской мысли XIX – первой четверти XX века»)
(М.: Прометей, 2013. 432 с.)

М.В. МАКСИМОВ

Ивановский государственный энергетический университет
ул. Рабфаковская, 34, г. Иваново, 153003, Российская Федерация
E-mail: mvmaximov@yandex.ru

Рассматривается монография С.И. Скороходовой, посвященная реконструкции философии истории Ю.Ф. Самарина. Дана оценка состояния исследований наследия славянофилов

и вклада в них автора монографии. Анализируется интерпретация С.И. Скороходовой источников формирования философских взглядов славянофилов. Рассматриваются подходы автора монографии к рассмотрению важнейших тем философско-исторических концепций Самарина и «коренных славянофилов» (А.С. Хомякова и И.В. Киреевского): проблема соотношения власти, общества и личности; учение о соборности; идеи национального сплочения и славянского братства; хилиастические и эсхатологические воззрения славянофилов. Как существенный вклад в изучение истории русской философии рассматривается анализ С.И. Скороходовой влияния славянофильства на философские искания Серебряного века.

Ключевые слова: философия истории Ю.Ф. Самарина, онтологические, гносеологические и философско-исторические учения «коренных славянофилов», власть – общество – личность, соборность, славянское братство, славянофилы и философия Серебряного века.

**«TOTAL SLAVOPHIL» URIY SAMARIN
(on S.I. Skorhodova's monograph «U.F. Samarin's Philosophy of History
in the context of Russian philosophical thought of XIX – the first quarter
of XX century» (Moscow: Prometey, 2013. 432 p.)**

M.V. MAKSIMOV

Ivanovo state power university,
34, Rabfakovskaya St., Ivanovo, 153003, Russian Federation
E-mail: mvmaximov@yandex.ru

The article explores S.I. Skorhodova's monograph devoted to U.F. Samarin's history of philosophy reconstruction. It gives the evaluation of the state of slavophiles' heritage study and the author's of monograph contribution to it. The of S.I. Skorhodova's interpretation of the slavohils' philosophical views origin is analyzed. Author's approaches to the consideration of the most relevant themes of Samarin's and «original slavophils» philosopho-historical concepts (A.S. Homyakov and I.V. Kireevskiy) are explored: the problem of correlation of power, society and identity; doctrine of collegiality; national consolidation and Slavonian brotherhood ideas; slavophils' chiliastic and eschatological views. The article also considers S.I. Skorhodova's analysis of slavophilism influence on philosophical search of the Silver Age as a substantial contribution to the history of Russian philosophy study.

Key words: U.F. Samarin's history of philosophy, ontological, epistemological and philosopho-historical doctrines of «original slavophils», power-society-identity, collegiality, Slavonian brotherhood, slavophils and philosophy of the Silver Age.

Уходящий 2013 год неожиданно стал знаменательным для историков русской философии: вышел в свет первый том собрания сочинений Юрия Федоровича Самарина – выдающегося мыслителя, публициста и общественного деятеля¹, снискавшего славу «неисправимого славянофила» и самобытного философа. Это важное событие, подаренное нам замечательным и неутомимым

¹ Самарин Ю.Ф. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 1. Литература и история / под общ. ред. А.Н. Николюкина; сост., подгот. текста, коммент., указат. имен А.Н. Николюкина и Т.Ф. Прокопова; вступ. ст. Ю.С. Пивоварова. СПб.: ООО «Издательство «Росток»», 2013. 528 с. [1]. (В аннотации к тому год рождения Ю.Ф. Самарина указан ошибочно. Годы его жизни – 1819–1876).

исследователем Александром Николаевичем Николюкиным, обещает в ближайшие годы обогатить историографию Самарина еще четырьмя томами его сочинений, оправдывая в какой-то мере затянувшуюся издательскую паузу: ведь первое и единственное собрание сочинений мыслителя было издано на рубеже XIX–XX вв.², а следующее издание – лишь в конце XX и начале XXI века – томик избранных произведений в знаменитой серии «Из истории отечественной философской мысли»³ и книга избранных трудов в серии «Библиотека отечественной общественной мысли с древнейших времен до начала XX века»⁴.

Другое, несомненно, важное научное событие – выход в свет монографии московской исследовательницы С.И. Скороходовой, посвященной философии истории Ю.Ф. Самарина⁵. Исследований такого масштаба, обращенных к центральным темам творчества мыслителя, в современной отечественной историографии еще не было. Важно и то, что философия истории Самарина рассматривается автором в контексте не только славянофильского направления, но и всей русской философской мысли XIX – первой четверти XX века. Такой подход, несомненно, важен и представляет огромный научный интерес.

Актуальность проведенного С.И. Скороходовой исследования обусловлена рядом факторов: во-первых, философско-исторические воззрения Ю.Ф. Самарина до настоящего времени оставались недостаточно изученной областью его наследия; во-вторых, для современной историко-философской науки исключительно важно преодолеть многочисленные тенденциозные оценки историософии славянофилов, занимающей центральное место в их учениях; в-третьих, и это очень важно подчеркнуть, сегодняшний интерес к русской философии XIX в. и её ярчайшему явлению, каким является славянофильство, не случаен, он вызван теми социально-историческими обстоятельствами, в которых на рубеже XX и XXI столетий оказалась Россия.

Как отмечает автор монографии, за последние два десятилетия активного освоения наследия русской мысли в России и за рубежом опубликовано достаточно большое количество работ, посвященных различным аспектам наследия русских мыслителей славянофильского направления. Вместе с тем до сих пор отсутствовало целостное исследование философии истории его ярчайшего и самобытного представителя – Ю.Ф. Самарина, и книга С.И. Скороходовой восполняет имеющийся пробел. Автором поставлена и успешно решается задача теоретической реконструкции его философии истории в контексте детального анализа основных историософских проблем, осмыслению которых были посвящены также сочинения «коренных славянофилов» – А.С. Хомякова и И.В. Киреевского.

² Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. 1–10. М.: Типография Мамонтова, 1877–1896.

³ Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. М.: РОССПЭН, 1996. 607 с. [2].

⁴ Самарин Ю.Ф. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. 631 с. [3].

⁵ Скороходова С.И. Философия истории Ю.Ф. Самарина в контексте русской философской мысли XIX – первой четверти XX века. М.: Прометей, 2013. 432 с. [4].

Добротность и научная ценность историко-философского исследования определяется его источниковой базой, и в этом отношении монография С.И. Скороходовой является примером тщательного и добросовестного изучения и квалифицированного использования многочисленных архивных источников, которые впервые вводятся в научный оборот. В творческую лабораторию автором вовлечены также значительные литературные пласты – сочинения И.С. и К.С. Аксаковых, А.И. Герцена, А.И. Кошелева, Н.К. Бестужева-Рюмина, В.С. Соловьёва, К. Леонтьева, Н.Н. Страхова, Ф.М. Достоевского и других, а также историков русской философии – С.Н. Введенского, С.Н. Дурылина, В.В. Зеньковского, Н.О. Лосского, Г.В. Флоровского и др. Именно этим во многом обусловлена научная объективность и новизна исследования.

Значителен и впечатляющ литературный контекст работы С.И. Скороходовой, позволивший автору дать всестороннюю и объективную оценку степени разработанности исследуемой проблемы. В монографии дан анализ эволюции историографии славянофильства за полуторастолетний период – с середины XIX в. до наших дней, указана важная перемена в исследованиях, наступившая с начала 90-х годов прошлого столетия, – преодоление десятилетиями существовавших штампов о консервативности и реакционности славянофильства.

С.И. Скороходова в обсуждение исследуемых проблем включает позиции и концепции практически всех современных российских авторов-специалистов по указанной теме. Это монографические исследования, диссертации, статьи Т.И. Благовой, И.А. Воронина, Г.Г. Жуковой, З.А. Каменского, В.П. Попова, И.Ф. Соколовского, А.Д. Сухова, Б.Н. Тарасова, В.И. Холодного, Н.И. Цимбаева и других⁶. Как важное достижение современной историографии славя-

⁶ См.: Благова Т. Родоначальники славянофильства: Алексей Хомяков и Иван Киреевский. М., 1995; Воронин И.А. О некоторых идейных разногласиях в кружке московских славянофилов 30 – 40-х годов XIX века // Научные труды МПГУ им. В.И. Ленина. М., 1996. С. 47–50; Жукова Г.Г. Религиозная концепция славянофилов и современная борьба идей: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1987; Каменский З.А. Московский кружок любомудров. М., 1980; Каменский З.А. Русская философия начала XIX века и Шеллинг. М., 1980; Максимов М.В. Историософия славянофилов и её влияние на философско-исторические воззрения В.С. Соловьёва // Учёные записки социально-экономико-архитектурного факультета Ивановской государственной архитектурно-строительной академии. Вып. 2. Иваново, 1996. С. 108–111; Межуев В.М. История, цивилизация, культура: опыт философского истолкования. СПб., 2011; Соколовский И.Ф. Мистицизм и иррационализм в религиозной философии первых славянофилов // Социально-философские аспекты критики религии. Л., 1986; Сухов А.Д. Идейные истоки славянофильства // Из истории религиозной философии в России XIX – начала XX века. М., 1990; Сухов А.Д. Русская философия: особенности, традиции, исторические судьбы. М., 1995; Сухов А.Д. Столетняя дискуссия. Западничество и самобытность в русской философии. М., 1998; Сухов А.Д. Хомяков, философ славянофильства. М., 1993; Тарасов Б.Н. Человек и история в русской религиозной философии и классической литературе. М., 2007; Холодный В.И. Идея соборности и славянофильство. Проблема соборной феноменологии. М., 1994; Цимбаев Н.И. Славянофильство (из истории русской общественно-политической мысли XIX века). М., 1986; Цимбаев Н.И. Ю.Ф. Самарин – политический мыслитель и общественный деятель // Ю.Ф. Самарин. Избранные труды. М., 2010.

нофильства отмечены работы А.В. Шарапова и М.В. Широковой⁷. В монографии мы находим содержательную полемику с отечественными и зарубежными исследователями – А. Валицки, А.Л. Яновым и др. К сожалению, в поле зрения автора диссертации не попала важная, на наш взгляд, историографическая работа А.О. Митрошенкова и О.А. Митрошенкова «Философия славянофилов в современной российской историографии»⁸. Отсутствует в книге какая-либо реакция на работу (хотя она и указана в списке литературы) весьма авторитетного французского исследователя славянофильства – Франсуа Руло⁹. Значительный интерес в плане понимания эволюции западной историографии славянофильства представляют обобщающие исследования последних лет, опубликованные в Великобритании¹⁰. К сожалению, они также не учтены автором, ориентирующимся преимущественно на западную литературу 60–90-х годов XX века.

Тем не менее С.И. Скороходова совершенно справедливо заявляет, что в существующей литературе практически отсутствуют исследования философии Ю.Ф. Самарина, а первая после 1917 года монография о его жизни и общественно-политических взглядах появилась в России только в 1998 г.¹¹ Именно общественно-политические воззрения Ю.Ф. Самарина стали предметом исследований и в кандидатских диссертациях 2000–2007 гг., которым С.И. Скороходова уделяет внимание в своей работе¹².

Обстоятельный анализ литературы позволил автору сформулировать адекватную оценку современной ситуации в изучении славянофильства: преобладают исследования взглядов отдельных его представителей, малоизученной областью являются взгляды славянофилов внутри направления, что ограничивает понимание его как целостного течения общественной мысли.

На этом основании в книге вполне обоснованно указывается на актуальность реконструкции философии истории Ю.Ф. Самарина в широком контексте славянофильского направления и русской философии в целом. В этом, собственно, и состоит цель монографического исследования, предполагающая решение ряда задач, в полной мере ей соответствующих. Отметим в качестве

⁷ См.: Шарапов А.В. Классическое славянофильское почвенничество в контексте русской истории 1850–1860-х годов. Барнаул, 2009; Широкова М.А. Философия славянофилов в постсоветскую эпоху // Философские дескрипты: сб. статей. Вып. 6. Барнаул, 2007.

⁸ См.: Митрошенков А.О., Митрошенков О.А. Философия славянофилов в современной российской историографии. М., 2005.

⁹ См.: Rouleau F. Ivan Kirěevski et la naissance du slavophilisme. Paris, 1990. 324 pp. [5].

¹⁰ См., например: A History of Russian Thought. Ed. D. Offord & W. Leatherbarrow. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 444 pp. [6]; A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity. Ed. G. M. Hamburg & R. A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 423 pp. [7].

¹¹ См.: Назарова Т.А. Общественно-политические взгляды Ю.Ф. Самарина. М., 1998.

¹² См.: Захаров Э.В. Ф.И. Тютчев и Ю.Ф. Самарин: жизненные и творческие взаимосвязи: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2000; Йосифова П.С. Ю.Ф. Самарин в общественной жизни России: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1991; Ефремова Е.В. Концепция исторического развития России Ю.Ф. Самарина: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2001; Makeeva У.Л. Общественно-политическая деятельность Ю.Ф. Самарина: автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2007.

важных и положительных моментов стремление автора, во-первых, реконструировать философию истории Ю.Ф. Самарина в ее взаимосвязи с антропологией, онтологией, гносеологией, политической философией, философией религии и эстетикой мыслителя; во-вторых, проанализировать полемику славянофилов как внутри течения, так и вовне, с многочисленными оппонентами (западниками, русскими католиками, националистами, приверженцами «теории официальной народности», консерваторами, либералами, революционерами-демократами, а также внутренними и внешними проводниками «воинствующего германизма»); в-третьих, обосновать положение о том, что философия истории славянофилов является одним из главных истоков русской философской мысли XIX – первой половины XX в., а также показать объективную значимость философии истории Ю.Ф. Самарина в наше время¹³.

Поставленным задачам в полной мере соответствует структура монографии. В решении поставленных задач автор использует адекватные теоретико-методологические средства, отражающие современный уровень философской мысли России, новейшие разработки отечественных философов в области историко-философских исследований, а также методологии научного познания. Работе С.И. Скороходовой присущи стройная архитектуроника, последовательность изложения, стремление автора включиться в обсуждение дискуссионных аспектов исследуемых проблем.

В первой главе монографии «Истоки философских взглядов И.В. Киреевского и Ю.Ф. Самарина в философско-историческом контексте эпохи» исследуется формирование и эволюция взглядов двух «наиболее философичных представителей» славянофильского направления.

Внимание автора сосредоточено на выявлении и анализе источников философских взглядов И.В. Киреевского и Ю.Ф. Самарина, их эволюции, рассмотрении их основных литературно-философских сочинений. Автором предложена периодизация творчества мыслителей, позволяющая выявить важные специфические черты на основных этапах его эволюции.

В качестве источников формирования взглядов И.В. Киреевского автор указывает на воззрения И. Лопухина, Н.И. Новикова, К.А. де Рувруа Сен-Симона и других политических мыслителей, отмечается особое значение лекций профессора-шеллингианца Императорского Московского университета М.Г. Павлова, умонастроений кружка Любомудров, находивших выражение в публикациях журнала «Мнемозина». Анализ раннего периода творчества И.В. Киреевского позволил автору сделать вывод о том, что его итогом явилось осмысление необходимости разработки русской философии как концентрированного выражения национального самосознания. С.И. Скороходова обоснованно указывает на влияние немецкой классической философии, испытанное И.В. Киреевским еще до поездки в Германию. Представляет значительный интерес анализ специфики восприятия И.В. Киреевским философии Г. Гегеля и Ф. Шел-

¹³ См.: Скороходова С.И. Философия истории Ю.Ф. Самарина в контексте русской философской мысли XIX – первой четверти XX века. М.: Прометей, 2013. С. 20–21.

линга. Во взглядах Шеллинга русскому мыслителю близки, как отмечает автор, размышления о связи веры и разума, что впоследствии становится центральной темой его учения и во многом определяет круг его интересов, о чем свидетельствуют изучение святоотеческого наследия, знакомство с трудами крупнейших представителей русской духовно-академической философии В.Н. Карпова и Ф.А. Голубинского.

Анализируя истоки философского мировоззрения Ю.Ф. Самарина, С.И. Скороходова подчеркивает значение лекций С.П. Шевырева, М.П. Погодина, П.М. Терновского и Н.И. Надеждина, углубивших его познания в области истории, раскрывает влияние философских взглядов И.Г. Гердера и Г. Гегеля на становление философии истории русского мыслителя. Вместе с тем, как отмечает автор монографии, в отличие от Гердера Самарин подчеркивал необходимость пробуждения созидательных сил народа, без чего невозможно достижение общественного идеала.

Обстоятельно исследовано влияние К.С. Аксакова, И.В. Киреевского и А.С. Хомякова на взгляды Ю.Ф. Самарина. Сочинения Киреевского, как отмечает автор, стимулировали философские искания Самарина, направленные на осмысление взаимосвязи антропологической и философско-исторической проблематики, обоснование учения о Промысле, не исключающем исторического творчества личности и народа. С.И. Скороходова представила убедительную характеристику антропологического учения славянофилов – персонализма, который отрицает индивидуализм и ведёт к установлению внутренней связи личности либо с религиозно-мистическим (Хомяков), либо с социальным (Киреевский, Самарин) целым.

Важной вехой в становлении философии истории Ю.Ф. Самарина С.И. Скороходова обоснованно считает его работу над диссертацией «Стефан Яворский и Феофан Прокопович». Она позволила мыслителю сформулировать и выразить понимание роли католицизма, протестантизма и православия в историческом процессе, и в частности, в истории петровской России. Исследование Самарина привело его к выводам об огосударствлении и политизации церкви, о смешении православия с лютеранством, приведшим русское православие к упадку.

Анализ становления философских воззрений «коренных славянофилов» позволил С.И. Скороходовой определить их как своеобразное синкретическое «диалогическое поле», в котором синтезировались идеи античной, восточнохристианской, древнерусской, русской и западноевропейской философской мысли. В этом идейном пространстве у каждого из них была своя доминанта, свои приоритетные темы. Так, основными в философии истории Ю.Ф. Самарина, как отмечает исследовательница, являются проблема власти и общества и идея национального сплочения. Их анализу в контексте философско-исторических размышлений славянофилов посвящена вторая глава монографии.

Контекст анализа взглядов Ю.Ф. Самарина убедителен и свидетельствует об основательности исследовательского подхода С.И. Скороходовой. Прежде всего отметим внимание автора к понятийному аппарату, к выяснению отношений между понятиями «историософия», «философия истории», «политическая философия» и определению специфических черт русской философии истории. Можно вполне согласиться с автором, что таковыми являются поиски

нравственной правоты человеческого бытия, стремление не только понять мир, но и преобразовать его в соответствии с принципами должного.

В полемике с современными авторами, В.И. Керимовым и А.С. Панариным, С.И. Скороходова обосновывает положение о трех составляющих философии истории А.С. Хомякова: научной, художественной и теологической. Обоснованным представляется ее вывод о взглядах Хомякова на движущие силы истории: в истории нет заранее уготованного проекта, многое зависит от «жизненного подвига» человека и народа.

Характеризуя специфику понимания исторического процесса И.В. Киреевским, автор монографии отмечает его внимание к роли личности в истории и принципиальное непризнание им действия злых, темных сил в историческом процессе, подчиняющемся «общему нравственному порядку вещей» как историческому закону. На такое своеобразное понимание Киреевским исторической закономерности указывал А. Валицкий: исторические закономерности, в понимании Киреевского, можно нарушать, они не есть нечто такое, что само по себе в силу необходимости прокладывает дорогу¹⁴. С.И. Скороходова солидаризируется с этой оценкой авторитетного польского исследователя, делая вывод об отрицании русским мыслителем абсолютного провиденциализма во имя свободы человека.

Представления о *свободе человека и историческом выборе* характерны и для философско-исторических построений Ю.Ф. Самарина. Как справедливо подчеркивает автор, телеологизм его философии истории вовсе не исключает человеческой активности как ответа на «мировой запрос».

Характеризуя историческую эпистемологию славянофилов, С.И. Скороходова раскрывает содержание ее основных методологических принципов: цельность познания в единстве всех сил духа и «народность» мысли. Важным достижением является выявление типологических черт славянофильской гносеологии, взаимосвязей учения о личном откровении Ю.Ф. Самарина с концепцией «живознания» А.С. Хомякова и учением о «разумной вере» И.В. Киреевского.

Важное место в реконструкции философии истории Ю.Ф. Самарина занимает анализ неопубликованного сочинения «Вече и Князь» и его центральной проблемы – проблемы власти и общества, вызвавшей полемику не только в среде славянофилов, но также между славянофилами и западниками. Представляется, что С.И. Скороходовой удалось уловить основной лейтмотив статьи Самарина: при недостатке духовно-нравственной основы и без высшей смысловой наполненности жизни общества внешние юридические законы не имеют никакого смысла. С этих позиций Ю.Ф. Самарин анализирует как отношения «земли» и «государства» в допетровской Руси («Вече и Князь»), так и петровские преобразования (статья «Тарантас. Путевые впечатления...» (1845)), формулируя нравственный критерий оценки взаимоотношений личности, общества и власти. Однако, с точки зрения автора, проблема общества и власти получает новый оттенок в статье «Чему мы должны научиться?» (1856). В ней

¹⁴ См.: Валицкий А. Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия. Вып. 1. М., 1991. С. 12 [8].

язвы общественной жизни мыслитель объясняет отсутствием «национальной политики» и, отказываясь от понимания власти в хилиастическом контексте, как чистой любви, развивает идеи «народного самодержавия», призванного учитывать национальные интересы во внутренней и внешней политике.

Раздел, посвященный всестороннему рассмотрению идеи национального сплочения в философии истории Ю.Ф. Самарина, – один из центральных и значимых в монографии. С.И. Скороходовой представлен обстоятельный анализ сочинений мыслителя, посвященных балтийскому вопросу: «История города Риги», «Исторический очерк уничтожения крепостного состояния в Лифляндии», «История городских учреждений Риги», а также «Письма из Риги» и «Окраины России». Автор убедительно показывает, что в этих сочинениях Ю.Ф. Самариным впервые представлено философское осмысление национального вопроса. Неизбежно исследование этой темы вело Самарина к политическим оценкам тесной связи между воинствующим феодализмом остзейцев и немецким засильем в правительственных кругах Петербурга. С.И. Скороходова полемизирует с некоторыми исследователями (Е.В. Ефимовой и У.Л. Макеевой), которые считают, что сущность «Писем из Риги» и «Окраин России» (более позднего произведения мыслителя) заключается в призыве «русифицировать» прибалтийские народы, а причиной их написания являются национальные пристрастия самого Самарина¹⁵. С.И. Скороходова убедительно показывает, что остзейский вопрос был напрямую связан с внешними притязаниями Германии, что «немецкое правительство Петербурга» более всего опасалось патриотических проявлений и оказывало поддержку сепаратистским настроениям остзейских баронов, презиравших и балтов и славяноrovers. Эти сочинения Ю.Ф. Самарина повлияли не только на историософскую ориентацию его творчества, но и на политическую атмосферу в обществе, обострив интерес к национальной политике. С.И. Скороходовой выявлена специфика философско-исторических воззрений Ю.Ф. Самарина, заключающаяся в его убеждении в неразрывной связи религии с политикой, а также в том, что политическая философия органически вписывается в контекст цельного мировоззрения мыслителя и является основой его философии истории.

Важным вкладом в исследование философии истории славянофилов является анализ их взглядов на проблему смысла истории. Этому посвящена третья глава монографии. С.И. Скороходовой выделены и рассмотрены следующие аспекты этой проблемы: учение об общине; концепты «русская идея» и «русский дух»; представления о мессианстве русского народа и России; идея «славянского братства».

Анализируя идеологию «славянской взаимности», автор монографии противопоставляет ей антирусские настроения немцев, выразившиеся, в частности, в том, что в Германии в ходе национального фестиваля, прошедшего в 1832 г., «главным врагом Германии и немцев были объявлены Россия и славяне»¹⁶. Ссылка на А.С. Хомякова при объяснении причин недоброжелательно-

¹⁵ См.: Скороходова С.И. Философия истории Ю.Ф. Самарина в контексте русской философской мысли XIX – первой четверти XX века. М.: Прометей, 2013. С. 126–127.

¹⁶ Там же. С. 210.

сти немцев, на наш взгляд, недостаточна. Автору следовало бы в данном случае обратить внимание и на реально существовавшие в этот исторический период политические взаимоотношения России и Европы.

Односторонней, на наш взгляд, является оценка возрождения интереса на Западе и на Балканах к кирилло-мефодиевскому наследию. Наряду с тем, что «версальские иезуиты» И. Гагарин, И. Мартынов и Е. Балабин¹⁷, несомненно, радели о продвижении католичества в славянский мир, необходимо признать, что деятельность Братства свв. Кирилла и Мефодия, основанного в 1852 г. при поддержке хорватского католического епископа Й.Ю. Штросмайера, способствовала пробуждению и росту национального самосознания словенцев¹⁸.

В ходе рассмотрения существенных аспектов философии истории славянофилов С.И. Скороходова раскрывает социально-исторический контекст их жизни и деятельности, вводит в научный оборот новые архивные материалы, что делает убедительными и обоснованными ее выводы. Представляет интерес вывод автора о том, что Ю.Ф. Самарин стоит у истоков цивилизационного подхода к истории и в некотором смысле является предтечей Н.Я. Данилевского, сформулировавшего концепцию культурно-исторических типов, тогда как для А.С. Хомякова и И.В. Киреевского важны были мессианство и хилязм в контексте всемирного братства. Идеи «славянского братства» и «национального сплочения» Ю.Ф. Самарин связывал с вопросами сохранения национальной идентичности и противостояния наступательной политике Запада.

Несомненным вкладом в развитие историко-философского знания является представленный в монографии анализ славянофильства как источника философско-исторических исканий конца XIX – начала XX века. Подчеркнем взвешенный и обоснованный подход автора к оценке отношения В.С. Соловьева к идейно-философскому наследию «коренных славянофилов»¹⁹, нашедший выражение в признании философом того, что со славянофилами у него «общая идеальная почва»²⁰.

Оценивая монографию С.И. Скороходовой в целом, следует отметить, что она выполнена на высоком теоретическом и методологическом уровне, отличается новизной постановки и решения актуальных историко-философских проблем исследования наследия русских славянофилов. Ее чтение открывает многие малоизвестные или долгое время замалчиваемые страницы интеллектуальной истории и политической жизни России.

¹⁷ Там же. С. 212.

¹⁸ См. Об этом: Погодин А. Владимир Соловьев и епископ Штросмайер // Русская мысль. 1923–1924. Кн. IX–XII. С. 266–284 [9].

¹⁹ См.: Соловьев В.С. История и будущее теократии // Соловьев В.С. Собр. соч. т. IV. Брюссель, 1966. С. 266 [10].

²⁰ См. об этом: Максимов М.В. Историософия славянофилов и её влияние на философско-исторические воззрения В.С. Соловьёва // Учёные записки социально-экономико-архитектурного факультета Ивановской государственной архитектурно-строительной академии. Вып. 2. Иваново, 1996. С. 108–111 [11].

Список литературы

1. Самарин Ю.Ф. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 1. Литература и история / под общ. ред. А.Н. Николюкина; сост., подгот. текста, коммент., указат. имен А.Н. Николюкина и Т.Ф. Прокопова; вступ. ст. Ю.С. Пивоварова. СПб.: ООО «Издательство «Росток»», 2013. 528 с.
2. Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. М.: РОССПЭН, 1996. 607 с.
3. Самарин Ю.Ф. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. 631 с.
4. Скороходова С.И. Философия истории Ю.Ф. Самарина в контексте русской философской мысли XIX – первой четверти XX века. М.: Прометей, 2013. 432 с.
5. Roulleau F Ivan Kir'ievski et la naissance du slavophilisme. Paris, 1990. 324 p.
6. A History of Russian Thought. Ed. D. Offord & W. Leatherbarrow. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 444 p.
7. A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity. Ed. G. M. Hamburg & R. A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 423 p.
8. Валицкий А. Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия. Вып. 1. М., 1991. 192 с.
9. Погодин А. Владимир Соловьев и епископ Штросмайер // Русская мысль. 1923–1924. Кн. IX–XII. С. 266–284.
10. Соловьев В.С. История и будущность теократии // Соловьев В.С. Собр. соч. т. IV. Брюссель, 1966. С. 241–633.
11. Максимов М.В. Историософия славянофилов и её влияние на философско-исторические воззрения В.С. Соловьёва // Учёные записки социально-экономико-архитектурного факультета Ивановской государственной архитектурно-строительной академии. Вып. 2. Иваново, 1996. С. 108–111.

References

1. Samarin, Yu.F. *Sobranie sochineniy: v 5 t., t. 1. Literatura i istoriya* [Collected works, in 5 vol., vol. 1. Literature and History], Saint-Petersburg: ООО «Izdatel'stvo «Rostok»», 2013, 528 p.
2. Samarin, Yu.F. *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected works]. Moscow: ROSSPEN, 1996, 607 p.
3. Samarin, Yu.F. *Izbrannyye trudy* [Selected works], Moscow: ROSSPEN, 2010, 631 p.
4. Skorokhodova, S.I. *Filosofiya istorii Yu.F. Samarina v kontekste russkoy filosofskoy mysli XIX – pervoy chetverti XX veka* [U.F. Samarin's Philosophy of History in the context of Russian philosophical thought of XIX – the first quarter of XX century], Moscow: Prometey, 2013, 432 p.
5. Roulleau, F Ivan Kir'ievski et la naissance du slavophilisme. Paris, 1990. 324 p.
6. A History of Russian Thought. Ed. D. Offord & W. Leatherbarrow. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 444 p.
7. A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 423 p.
8. Valitskiy, A. *Slavyanofil'stvo i zapadnichestvo: konservativnaya i liberal'naya utopiya* [Slavophilism and Westernism conservative and liberal utopia], Moscow, 1991, issue 1, 192 p.
9. Pogodin, A Vladimir Solov'ev i episkop Shtrosmayer [Vladimir Solovyov and bishop Shtrosmayer], in *Russkaya mysl'* [Russian Thought], 1923–1924, kn. IX–XII, pp. 266–284.
10. Solov'ev, V.S. *Istoriya i budushchnost' teokratii* [History and futurity of theocracy], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy, t. IV* [Collected works, vol. IV], Bryussel', 1966, pp. 241–633.
11. Maksimov, M.V. *Istoriyosofiya slavyanofilov i ee vliyaniye na filosofsko-istoricheskie vozzreniya V.S. Solov'eva* [Historiosophy of slavophiles and its influence on philosopho-historical views of V.S. Solovyov], in *Uchenye zapiski sotsial'no-ekonomiko-arkhitekturnogo fakul'teta Ivanovskoy gosudarstvennoy arkhitekturno-stroitel'noy akademii* [Proceedings of the socio-economic and the Faculty of Architecture of Ivanovo State Academy of Architecture and Construction], Ivanovo, 1996, issue 2, pp. 108–111.

НАШИ АВТОРЫ

- Буллер**
Андреас
д-р философии, Министерство интеграции земли
Баден-Вюртемберг, Германия.
E-mail: andreas.buller@googlemail.com
- Авдейчик**
Людмила Леонидовна
канд. филол. наук, доцент кафедры литературно-художественной критики факультета журналистики Белорусский государственный университет, г. Минск, Беларусь.
E-mail: milar25@gmail.com
- Зотова**
Олеся Николаевна
преподаватель кафедры гуманитарных, естественнонаучных и общеобразовательных дисциплин Военной академии войсковой противовоздушной обороны вооруженных сил Российской Федерации имени маршала Советского Союза А.М. Василевского, г. Смоленск, Российская Федерация.
E-mail: lesya2420@mail.ru
- Карандашева**
Анна Андреевна
аспирант кафедры философии Ивановского государственного университета, г. Иваново, Российская Федерация.
E-mail: karandasheva_ann@mail.ru
- Смирнов**
Валерий Аркадьевич
(Псевдоним:
Марк Смирнов)
канд. кандидат богословия, соредактор журнала «Наука и религия», г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: smirnov@ng.ru
- Рашковский**
Евгений Борисович
д-р ист. наук, профессор, директор Научно-исследовательского центра религиозной литературы и изданий Русского зарубежья Всероссийской государственной библиотеки иностранной литературы им. М.И. Рудомино, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: rashkov@rambler.ru
- Куликова**
Ольга Борисовна
канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета г. Иваново, Российская Федерация.
E-mail: kulickovaolg@yandex.ru
- Усманов**
Сергей Михайлович
д-р ист. наук, профессор кафедры всеобщей истории и международных отношений Ивановского государственного университета, г. Иваново, Российская Федерация.
E-mail: ilapsi@yandex.ru

- Димитрова**
Нина Ивановна д-р филос. наук, профессор Института исследования общества и знания Болгарской Академии наук, г. София, Болгария.
E-mail: ninaivdimitrova@abv.bg
- Коррадо-Казанская**
Флоранс канд. филол. наук, доцент кафедры германистики и славистики Университета Мишеля Монтеня Бордо 3, Франция.
E-mail: florencecorrado@gmail.com
- Рычков**
Александр Леонидович ст. науч. сотрудник Научно-исследовательского центра религиозной литературы и изданий Русского зарубежья Всероссийской государственной библиотеки иностранной литературы им. М.И. Рудомино, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: vp102243@list.ru
- Рампаццо**
Кьяра магистр русской литературы и русского языка, Университет Удине, Италия.
E-mail: chiara.rampazzo@gmail.com
- Тимофеев**
Александр Иванович д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой гуманитарных наук Санкт-Петербургского государственного университета кино и телевидения, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: timalex52@gmail.com
- Дзугева**
Наталья Васильевна д-р филол. наук, профессор кафедры теории литературы и русской литературы XX века Ивановского государственного университета, г. Иваново, Российская Федерация.
E-mail: starova@bk.ru
- Максимов**
Михаил Викторович д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии Ивановского государственного энергетического университета, гл. редактор журнала «Соловьёвские исследования», г. Иваново, Российская Федерация.
E-mail: mvmaximov@yandex.ru

О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

О журнале «Соловьёвские исследования»
“Solov’evskie issledovaniya” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издаётся с 2001 г., в состав его редколлегии входят специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов, Польши, Болгарии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресу: <http://www.ispu.ru/node/6623>

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук.

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, д. 34, ИГЭУ, кафедра философии,
Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва
(Соловьёвский семинар)

т. (4932) 26-97-70

(4932) 26-98-57

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также на:

<http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Главный редактор

Максимов Михаил Викторович,

д-р филос. наук, профессор

т. (4932) 26-97-70

факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaksimov@yandex.ru

On «Solovyov Studies» journal

«Solovyov Studies» journal is a scientific publication, devoted to the urgent issues of the Humanities like Philosophy, Philology, and Cultural Studies. Results of the Russian and Foreign research are published in the journal.

The journal has been published since 2001, the foremost authorities from the Philosophy and Science Centers of Russia, Germany, France, the UK, Poland, and Bulgaria are the members of the editorial staff of it.

The journal frequency is 4 issues a year; in March, June, September, December.

You can find the information about the journal on <http://www.ispu.ru/node/8026>

The full electronic version of all the issues since 2001 is on <http://www.ispu.ru/node/6623>

«Solovyov Studies» journal is in the list of the leading reviewed scientific journals and issues published, approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation. The main research results of theses for Candidate Degree and Doctor Degree are published.

You can subscribe to the quarterly «Solovyov Studies» journal in any post office in Russia

The subscription conditions are in «Rospechat Catalogue» (section «Journals of Russia»).

The subscription zip in «Rospechat Catalogue» is 37240.

The Editorial Office Address

34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, 153003, Ivanovo State Power Engineering University, Department of Philosophy, Russian Research Educational Centre of Solovyev's Heritage (The Solovyev Seminar)

Phone: (4932) 26-97-70, (4932) 26-98-57

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

koroleva@ispu.ru

The Solovyev Seminar Site: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

You can find the information about the current activities of the Solovyev Seminar on <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Chief Editor,

Mikhail V. Maksimov

Dr. Philosophy, Professor

Phone: (4932) 26-97-70

fax: (4932) 38-57-01, 26-97-96

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru, mvmaksimov@yandex.ru

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, кафедра философии, Максиму 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».

Стоимость публикации 150 руб. за 1 страницу. Оплата производится после получения автором сообщения о принятии статьи в печать. Аспиранты публикуются на бесплатной основе.

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., 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 100 до 250 слов (700–1600 знаков без пробелов)), кегль 9, курсив (на русском языке);

- через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсив (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.).

Структура аннотации должна быть следующей: 1) состояние вопроса, указание на предмет исследования (Background); 2) материалы и/или методы исследования (Materials and/or methods); 3) результаты (Results), заключение (Conclusion).

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**. Ссылки на цитируемую литературу оформляются в тексте в квадратных скобках, например [1, с. 15] – первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника.

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). При-

меры оформления библиографических описаний в разделах «Список литературы» и References размещены на сайте журнала: <http://www.ispu.ru/node/6623>

5. Авторские примечания (помещаемые ранее в разделе «Примечания» и оформляемые как затекстовая ссылка) с выпуска 1(33) 2012 года оформляются в виде подстрочных ссылок и примечаний в соответствии с требованиями по оформлению подстрочных ссылок и примечаний – внизу страницы под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9.

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
2013. Вып. 4(40)

Редактор С.М. Коткова
Компьютерная верстка и макетирование
Н.В. Королева

Обложка А. Лебедев

Подписано в печать 6.12.2013. Формат 70x100 1/16.
Печать плоская. Усл. печ. л. 18,21. Уч.-изд. л. 18,92.
Тираж 350 экз. Заказ №

ФГБОУВПО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»,
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39.