

УДК 82:11(47+57)

ББК 83.3:87.2(0)

ВЛ. СОЛОВЬЁВ В ЛИЧНОЙ БИБЛИОТЕКЕ И ТВОРЧЕСТВЕ М.А. ВОЛОШИНА

А.Л. РЫЧКОВ

Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы им.

М. Рудомино

ул. Николаямская, 1, г. Москва, 109189, Российская Федерация

E-mail: vp102243@list.ru

Н.М. МИРОШНИЧЕНКО

Дом-музей М.А. Волошина

ул. Морская, 43, пгт. Коктебель, г. Феодосия, 98186, Украина, АРК

E-mail: feo-museum@rambler.ru

Представлен критический обзор темы «Владимир Соловьёв и Максимилиан Волошин» на примере текстов самого М. Волошина и данных современных исследователей. Описаны пометы в книгах М.А. Волошина из Мемориальной библиотеки Дома-музея М.А. Волошина в Коктебеле. Приведены ссылки на архивы, приоткрывающие историю взаимоотношений Максимилиана Волошина и родственников Вл. Соловьёва: Поликсены Сергеевны (Allegro) и Сергея Михайловича. Показано, что религиозная философия, провидение и эсхатология Вл. Соловьёва во многом определили мировоззрение М. Волошина. Сделан вывод, что «соловьёвский вектор» позволяет идентифицировать мифопоэтику М. Волошина в рамках идейного движения младосимволистов, последователей идей Вл. Соловьёва. На примере требующих дальнейшего изучения архивных материалов и работ М. Волошина поставлен вопрос о необходимости специального исследования темы «Вл. Соловьёв и М. Волошин».

Ключевые слова: Вл. Соловьёв и М. Волошин, Поликсена Соловьёва и М. Волошин, маргиналии, Дом-музей М.А. Волошина, мемориальная библиотека, мистик, провидец, религиозная философия, эсхатология, София, теургия, символизм, младосимволисты, киммерийский текст, Коктебель.

V. SOLOV'EV IN PRIVATE LIBRARY AND CREATIVE WORKS OF M.A. VOLOSHIN

A.L. RYCHKOV

All-Russian State Library for Foreign Literature named after M.I. Rudomino,

1, Nikoloyamskaya str., Moscow, 109189, Russian Federation

E-mail: vp102243@list.ru

N.M. MYROSHNYCHENKO.

House museum of M.A. Voloshin.

Koktebel, Crimea, 98186, Ukraine.

E-mail: feo-museum@rambler.ru

The paper presents a critical review of the 'Vladimir Solovyov and Maximilian Voloshin' topic on the example of texts by M. Voloshin and data of modern researchers. The description has been given the notes made in M.A. Voloshin's books contained in the Memorial library of House-Museum of M.A. Voloshin's in Coctebel (HMV). References have been made to HMV's archives giving a glimpse of Maximilian Voloshin's contacts with the Solovyovs: Philosopher's sister Poliksena Sergeevna (Allegro) and his nephew Sergey Mikhailovich, Jr. It is shown that the religious philosophy, prophecies and eschatology of V. Solovyov largely determined M. Voloshin's worldview. The authors conclude that the «Solovyov's vector» lets identify M. Voloshin's mythopoetics within the ideological movement of junior symbolists, Vladimir Solovyov's followers.

On the basis of the work with M. Voloshin's heritage an assertion has been made of the necessity for further study of the archive materials and for the special research of the problem: 'Vladimir Solovyov and Maximilian Voloshin'.

Key words: Vladimir Solovyov and Maximilian Voloshin, Poliksena Solovyova and Maximilian Voloshin, marginalia, House-Museum of M.A. Voloshin's, the Memorial library, mystic, visionary, religious philosophy, eschatology, Sophia, theurgy, symbolism, junior symbolists, Cimmerian texts, Coctebel.

*Милый друг, иль ты не видишь,
Что всё видимое нами –
Только отблеск, только тени
От незримого очами?*

Вл. Соловьёв, 1892

*Все в проходящем было только знак
Извечных тайн, начертанных на небе.
М. Волошин. «Путями Каина», 1922–
1929*

Несомненно фундаментальное значение наследия Вл.С. Соловьёва в формировании комплекса софийно-теургийных религиозно-философских взглядов Максимилиана Волошина. Однако проблема «Вл. Соловьёв и М. Волошин» еще только ждет своих исследователей. Если на тему «Вл. Соловьёв и младосимволисты» написаны десятки исследовательских работ, то Максимилиану Волошину уделена лишь одна трехстраничная специализированная публикация проф. С.М. Пинаева «Вл. Соловьёв и М. Волошин: София, Логос, Слово» [1, с. 161–163]. Определившее не букву, но сам дух мифопоэтики волошинского жизнетворчества, учение Вл. Соловьёва отразилось в представлениях мыслителя об эволюционистской функции и теургичности искусства, его эсхатологических идеях грядущего противостояния Востока и Запада, софийной историософии, в профетических интуициях Великих революций кровавого кризисного «пограничья» XX века (и особенно – первой его половины) между эпохами-эонами, в приверженности к историко-культурному феномену «соловьёвского» софийного идеализма, следствием которого стали многочисленные (и сбывшиеся!) пророчества о механизированном рабстве духа и остановке духовной истории в потребительской цивилизации, когда человек «Преобразил весь мир, но не себя, / И стал рабом своих же гнусных тварей» («Путями Каина»). Соловьёвский вектор волошинского «обращения», произошедшего с ним на рубеже столетий (подобный «духовной автобиографии» А. Белого и А. Блока), отражен самим поэтом-мыслителем в различных автобиографиях. По свидетельству Максимилиана Волошина в краткой автобиографии 1925 года: «1900 год, стык двух столетий, был годом моего духовного рождения. <...> Здесь настигли меня Ницше и «Три разговора» Вл[адимира] Соловьёва. Они дали мне возможность взглянуть на всю европейскую культуру ретроспективно ... и произвести переоценку культурных ценностей. Отсюда пути ведут меня на запад – в Париж, на много лет, – учиться...» [2, с. 250]. В других сохранившихся вариантах автобиографий Волошин также возвращается к этой теме [2, с. 231, 233, 243]. Особый интерес для нашей работы представляет автобиография (изданная под

условным № 14), где Волошин обращается к предпосылкам своего коктебельского отшельничества, выводя его из пустынного опыта юности и последних визионерских публикаций Вл. Соловьёва, вносящих в историософию философа диссонансные темы апокалиптики: «Полгода, проведенные в пустыне с караваном верблюдов, были решающим моментом моей духовной жизни. Здесь я почувствовал Азию, Восток, древность, относительность Европейской культуры. Это был 1900 г. – год Китайского пробуждения. Сюда до меня дошли “Три разговора” и “Письмо о конце всемирной истории”¹ Вл. Соловьёва, здесь я впервые прочел Ницше. Надо всем было ощущение пустыни – той широты и равновесия, которые обретает человеческая душа, возвращаясь на свою прародину» [2, с. 258–259]. От указанного Волошиным в качестве поворотного для него момента духовной жизни мы попытаемся проследить «соловьёвский вектор» в дальнейшем житетворчестве поэта. На рубеже веков он перенял радикальное эсхатологическое чувство кризиса Европы и христианского мира из мистико-философской историософии Вл. Соловьёва. Вероятно, здесь же находятся основания софийно-визионерского подхода художника к закономерностям становления Духа в человеческой истории вкупе с осознанной Волошиным в азиатских пустынях темой прародины и связанного с нею платоновского анамнезиса.

В связи с малой исследованностью темы «М. Волошин и Вл. Соловьёв», целью нашего исследования стало: во-первых, собрать характерные отзывы самого М. Волошина о Вл. Соловьёве, а также представить обзор материалов по теме «Вл. Соловьёв и М. Волошин» в работах западных и российских исследователей, появившихся в XXI веке; во-вторых, дать описание находящихся в Мемориальной библиотеке и архивах Дома-музея М.А. Волошина в Коктебеле материалов, относящихся к Владимиру Соловьёву. На основе такого текстолого-библиографического и практического музееведческого описания мы хотели бы поставить вопрос об актуальности дальнейшего специального исследования темы «Вл. Соловьёв и М. Волошин». В качестве конкретного примера, демонстрирующего актуальность разработки этой темы, предлагаем пересмотреть место М. Волошина как «отшельника» в литературных движениях Серебряного века. Мы полагаем, что обусловивший мировоззрение М. Волошина в искусстве «соловьёвский вектор» специфических религиозно-философских идей позволяет наиболее результативно и полно соотнести его с кругом молодых символистов, последователей аналогичных идей Вл. Соловьёва. Эта связь оставалась неявной из-за глубокого личного конфликта с теоретиком мифопоэтического «реалистического символизма» Вяч. Ивановым, после которого М. Волошин отстранился от участия в движении младосимволистов и выстроил собственную «отшельническую башню» в Коктебеле. В отличие от городского петербургского мифа в «башне» Вяч. Иванова, отшельническая «башня» Волошина обращена к встрече времен в природном топосе киммерийского мифа и текста. Сознательно выбранная Волошиным «иноческая» жизнь «в глухой провинции у моря» становится необходимым элементом его мифопоэтического и провидческого творчества, поскольку в этом в

¹ Речь идет о статье Вл. Соловьёва «По поводу последних событий» (Вестник Европы. 1900. № 9. С. 302–306), смысл которой Волошин приписывает заглавию.

своем отстранении он, подобно монахам-пустынникам, «постепенно умирал миру». Предпосылкой же этого сознательного выбора мыслителя явился особо отмеченный в автобиографиях духовный опыт 1900 года, когда Вл. Соловьёв в целях визионерской встречи с Софией побывал в египетской пустыне.

В рамках международного партнерского проекта (с участием Дома-музея М.А. Волошина², Всероссийской государственной библиотеки иностранной литературы им. М.И. Рудомино, при поддержке Фонда искусств Владимира Филиппова и других организаций) по электронной каталогизации мемориальной библиотеки М.А. Волошина и изданию книжного каталога Мемориальной библиотеки М. Волошина нами было описано более 50 книг Владимира Соловьёва и последователей его историософии из Мемориальной библиотеки М. Волошина. В книгах найдены и впервые описаны многочисленные пометы. Также нами готовятся к первой публикации ряд фотографий соловьёвского круга, неизвестные дарственные надписи последователей Вл. Соловьёва в книгах волошинской библиотеки и относящиеся к Вл. Соловьёву записи из «книжной тетради», куда гости Волошина записывали названия взятых ими для чтения книг. Некоторые материалы из архива и библиотеки Дома-музея М. Волошина воспроизводятся в качестве иллюстрации к выдвинутым нами тезисам.

Встреча в пустыне М. Волошина с Вл. Соловьёвым

Подобно тому, как А. Блок в известном докладе «Рыцать-монах» (1910) говорил о раздвоенности Вл. Соловьёва, мы хотели бы с самого начала коснуться вопроса встречи Волошина «с двумя Вл. Соловьёвыми»: с оптимистичной софиологической историософией и апокалиптикой. По нашему мнению, встретившись с этими двумя метаисторическими интуициями великого религиозного философа на рубеже веков, после периода скитаний духа, лишь в послереволюционных поэмах «Путями Каина» и «Владимирская Богоматерь» М. Волошину удастся найти их историософский синтез на примере будущего России. И этот синтез во многом схож с итогами исканий русских младосимволистов.

Очертим несколько подробнее означенный нами тезис о двойственности. При всем том, что один и тот же Вл. Соловьёв нес в себе одновременно как заряд историософского оптимизма, так и заряд эсхатологический. «Представления философа о действительном месте зла в мире, в истории и в жизни человека подвергаются столь глубоким изменениям, что исследователи склонны говорить о наступившем в начале 1890-х годов идейном «переломе» («повороте»), кульминацией которого станет философский диалог «Три разговора». В связи с чем, в качестве гипотезы, некоторыми исследователями творчества Вл. Соловьёва предлагается разделить «взгляды Вл. Соловьёва на две асимметричные с идейной точки зрения части» с условной «цезурой»

² Коктебель М. Волошин именовал истинной родиной своего духа и отождествлял с Киммерией. Влияние идей Вл. Соловьёва на киммерийский миф в творчестве М. Волошина отражено в целом ряде работ сотрудников Дома-музея М.А. Волошина в Коктебеле, опубликованных в периодическом сборнике конференций «Волошинские чтения». См. например статью И.В. Левичева «Образ Киммерии М. Волошина как опыт поэтической теургии» (XII–XIII Волошинские чтения: Междунар. науч.-практ. конф. Феодосия, 2009. С. 95–100).

1891 года, когда период оптимистической теософии эволюционизма мировой истории сменяется периодом с апокалиптическим мировоззрением [3, с. 8–9], когда «в конце творческого пути у Соловьёва появляется онтологическое, метафизическое зло..., а предчувствие прихода Антихриста и близкого “конца истории” становится основным экзистенциальным ощущением» [3, с. 29]. Таковым оказался двойкий багаж наследия философа, который предстояло заново собрать в софийную историософию Серебряного века М. Волошину, а также всем последовавшим за его софийной Теодицеей религиозным философам и младосимволистами (вспомним, например, «двух Соловьёвых» в докладе А. Блока «Рыцарь-монах»). Можно предполагать, что для многих из них в смене соловьёвских воззрений не было полярности, а виделась особая «логика Духа»: чаемое наступление Царства Св. Духа и становление нового типа человека в нем неизбежно должно было сопровождаться кризисом старого мира и Великими революциями. С начала XX века темой житнетворчества наследующих идеи Вл. Соловьёва символистов и М. Волошина становятся искания такого «нового человека». Тогда же начинается переосмысление европейской истории, инициированное историософскими представлениями Вл. Соловьёва. Так, в «Чтениях о Богочеловечестве» история рассмотрена философом как «исторический процесс, подготовляющий рождение человека духовного», богочеловека из «натурального человека», порожденного материальной природой [4, с. 165]. Указанная двойственность взглядов заимствуется вместе с мистическим рационализмом Вл. Соловьёва как синтезом «теоретико-рационалистического и мистико-интуитивного знания» [5, с. 50], примером чего служит учение о Софии. Как указывает проф. М.В. Максимов, «<...>Софиология выступает как орудие исторической герменевтики Соловьёва, как метод истолкования истории со стороны ее внутреннего смысла – достижения богочеловеческого единства» [5, с. 68], поэтому вслед за Вл. Соловьёвым включается теми же младосимволистами в круг таких важнейших историософских проблем, как цель и смысл истории. Поскольку М.В. Максимов полагает, что можно говорить о «софиологических основаниях историософии Вл. Соловьёва» [5, с. 65], а «историософская тема буквально пронизывает метафизику Вл. Соловьёва» [5, с. 55], ученый делает вывод о «необходимости учета софиологического аспекта при реконструкции философии истории Вл. Соловьёва» [5, с. 63]. На этом основании мы также обратились, в том числе, к софиологическим ключам при анализе преемствующих Вл. Соловьёву историософских взглядов М. Волошина. Не столь проявленная, как у А. Белого или А. Блока, софийная историософия раскрывается в подводящем своеобразный итог религиозно-мистическим размышлениям М. Волошина его последнем крупном произведении – поэме «Владимирская Богоматерь» (1929), где подлинный Лик грядущей преображенной России предвещен поэтом как «Лик Премудрости-Софии».

Подобно двум амбивалентным этапам в творчестве Вл. Соловьёва, творчество М. Волошина исследователи также традиционно подразделяют на два этапа: до и после I Мировой войны, закончившейся революцией 1917 г., когда поэт нашел о России «такие проникновенные слова, как мало кто еще»: «Слетела маска мистификатора и парадоксалиста: над ... залитыми кровью просторами встала фигура

объятого любовью, страдающего за всех пророка» [6, с. 6]. По нашему мнению, основания для такой позиции пророка связаны с примером Вл. Соловьёва. Мы наиболее подробно останавливаемся на связанных с Вл. Соловьёвым текстах Волошина, относящихся именно к первому десятилетию XX века, основываясь на тезисе С.А. Михеевой о том, что философско-исторические воззрения М. Волошина в основных моментах сложились еще к концу 1900-х годов: «Основные принципы исторической концепции Волошина обозначились уже в 1900-е годы, о чем говорит сопоставление статьи “Демоны Разрушения и Закона” (1908) с циклом “Путями Каина” (1923), в котором поэт, по его словам, стремился “сконцентрировать все... культурно-исторические и социальные взгляды, как они сложились за двадцать лет жизни на Западе и как они выявились в плавильном огне русской Революции”» [7, с. 45–46].

Вслед за свидетельствами самого М. Волошина, мы отмеряем и анализируем его творческий путь с 1900-го года, оцененный им как «год духовного рождения». Траектория пути М. Волошина как поэта, художника, мыслителя и человека, не раз прочерченная в автобиографиях им самим, по мнению Н.Ю. Грякаловой содержит «аффективную точку», которой стал для Волошина «стык двух столетий»: «Значимость этого времени-места в акте индивидуации он определял двумя факторами. Во-первых, эффектом культурно-географического “смещения”: переживанием нового пространства в его удаленности от европейской цивилизации, в его уникальной самобытности и в его древнейших арийских пластах – праистоках молодой “варварской” Европы. Во-вторых, духовно-интеллектуальным: знакомством с ключевыми для эпохи произведениями – “По ту сторону добра и зла” Ф. Ницше и “Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории” с приложением “Краткой повести об антихристе” Вл.С. Соловьёва» [8, с. 33]. Н.Ю. Грякалова подчеркивает, что размышления Волошина о переломе истории не во всем следовали за соловьёвскими. В отличие от А. Белого и А. Блока тех лет, М. Волошина смущало в Вл. Соловьёве «его откровенное неприятие иных, неевропейских и не иудео-христианских религиозных и культурных миров» [8, с. 34]. Действительно, известно, что со времен туркестанской ссылки Волошин глубоко интересовался буддизмом, считал важным событием своей жизни встречу с бурятским хамбо-ламой, а в его библиотеке имеются многочисленные книги, в том числе с пометами, по буддизму, индийской мифологии, суфизму, к которым он обращался. О своем отношении к уподоблению посланного войска в Китай Вильгельма II Зигфриду в стихотворении Вл. Соловьёва «Дракон. Зигфриду» М. Волошин сообщал матери в том же «поворотном» 1900 году (письмо от 10.XII.1900): «Я вполне понимаю, почему, и понимаю мысль и идею Соловьёва, но не могу примириться с этим (т.е. стихотворением)» [9, с. 446]. В этой связи Н.Ю. Грякаловой делается важный вывод: «В восприятии Волошина радикальная критика европейской культуры, морали и религии христианства, а также европейского евангелия (“добротного европейца”), осуществленная Ницше, наложилась на пророчества Соловьёва, понятия отнюдь не в апологетическом смысле. Напротив, они утвердили его в крепнущем осознании проблемы культурно-исторической относительности» [8, с. 34].

В письме к матери от 4 декабря 1900 года из Ташкента М. Волошин спрашивает: «Читали ли Вы в сентябрьской книжке “Вестника Европы” письмо Влад. Соловьёва в редакцию “по поводу последних событий”? Прочтите, оно очень кратко, но производит сильное впечатление» [9, с. 443]. В следующем письме к матери (от 10 декабря) Волошин возвращается к своему вопросу [9, с. 445], а 11 декабря 1900 года в письме А.М. Петровой приводит многочисленные выписки из Вл. Соловьёва, в том числе из “Вестника Европы”, о том, что «теперь в истории человечества совершается перелом гораздо более великий, чем франц<узская> революция, что с этого года начинается какой-то новый период в истории человечества. <...> в “Вестнике Европы” ... он говорит это же самое теми же словами, которые употребляли мы в нашем разговоре» [9, с. 450]. Поскольку поднятые Вл. Соловьёвым вопросы перекликаются с его собственными эсхатологическими интуициями, М. Волошин в этом письме продолжает волнующую тему и задумывается над тем важнейшим вопросом о культурно-исторической относительности европейской цивилизации, который потом сформулирует в большинстве своих автобиографий: «Кто же прав из нас? Кто ближе к идеалу – мы ли, которые ставим в основу своей культуры бесконечное увеличение потребностей, или они, которые стараются уменьшить их до самого неизбежного? А ведь здесь, в этой основе, все различие и вся будущая и прошедшая история» [9, с. 451].

В этих размышлениях прообраз лейтмотива поэмы «Путями Каина», написанной спустя двадцатилетие (что согласуется с общим тезисом С.А. Михеевой), где М. Волошин живописует трагедию материальной культуры в рамках историософского сюжета, совпадающего с известной соловьёвской критикой позитивизма и представлениями младосимволистов, в особенности А. Блока и А. Белого, о различии культуры и цивилизации. По М. Волошину, исторический процесс оказывается лишенным смысла и катастрофичным, когда цивилизация пытается осуществить развитие материальной культуры потребления и науки, отказываясь от духа ради одного лишь «вульгарного» физического комфорта индивида, т.е. в ущерб его изначальной духовной составляющей. В этом смысле М. Волошин развивает провидческие темы Вл. Соловьёва о современном человеке, с которыми вплотную столкнулась европейская «потребительская цивилизация», где «<...>Машина научила человека ... здраво рассуждать. / Она ему наглядно доказала, / Что духа нет, а есть лишь вещество, / Что человек такая же машина... / Что идеал – благополучие и сытость...» («Путями Каина»).

Имеются основания предполагать, что лирическая мысль М. Волошина наглядно развивает размышления Вл. Соловьёва в «Чтениях о Богочеловечестве» о забвении человеком своих онтологических оснований, и потому эти размышления Вл. Соловьёва несомненно важны для герменевтического истолкования поэмы Волошина. На основе записи, сделанной рукой М. Волошина, нами было установлено, что ему же принадлежат пометы на страницах «Чтений о Богочеловечестве» в III томе *Собрания Сочинений* Вл. Соловьёва, сохранившемся в Мемориальной библиотеке Дома-музея в Коктебеле (рис. 1).

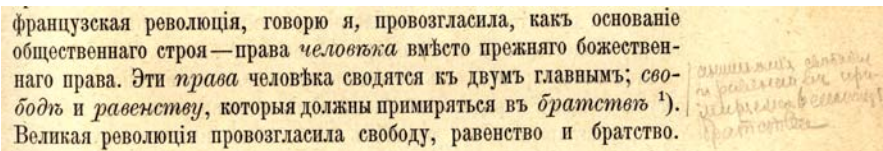


Рис. 1

Это свидетельствует о глубокой работе М. Волошина с этим произведением Вл. Соловьёва и дает основания для поиска творческих параллелей. В частности, в «Чтении десятом» мы находим основания для рассмотренного выше историософского мотива поэмы «Путями Каина», в которой космогонический процесс падения и становления духа проявляется и повторяется в человеческой истории. Именно здесь, по нашему мнению, находятся теоретические основания того внимания к сути мирового процесса (скрытым «теогоническим», а не только социальным закономерностям человеческой истории), которое на протяжении всей жизни оставалось одним из постоянных элементов, характеризующих творчество М. Волошина. На наш взгляд, это внимание впервые отчетливо проявилось в статье «Пророки и мстители», о которой будем говорить ниже. Основания для подобного подхода М. Волошина к фактам эзотерической «истории духа» во внешней, эзотерической истории Вл. Соловьёв формулирует в «Чтении десятом»: «Как космогонический процесс закончился порождением сознательного существа человеческого, так результатом процесса теогонического является самосознание человеческой души, как начала духовного, свободного от власти природных богов, способного воспринимать божественное начало в себе самом» [4, с. 155]. И если тема познания «божественного начала в себе самом», или, скорее, платоновского предвоспоминания о нем, более характеризует дореволюционный период творчества писателя, то тема искупления исторических ошибок и обобщения историософских размышлений М. Волошина о теогонической истории – тема поздних произведений М. Волошина, таких как поэма «Путями Каина». Мы узнаем в ее мотивах аллюзии к интуициям Вл. Соловьёва, в том числе в том же «Чтении десятом», где философ-мистик пишет о том, что с неизбежностью происходит с рациональным сознанием, утратившим опору на свои духовные источники и всеединство: «...восставая против божественного начала всеединства, исключая его из своего сознания, человек тем самым подпадает под власть материального начала, ибо он был свободен от этого последнего, лишь поскольку имел противовес в первом, – был свободен от власти природного факта лишь силою божественной идеи, ... утвердившись в своей самости, закрыв от всего свою душу, он находит себя в чужом и враждебном мире, который не говорит уже с ним на понятном языке и сам не понимает и не слушается его слова <...> перестав иметь эту связь в себе, человек теряет в ней организующее начало своего внутреннего мира – мир сознания превращается в хаос» [4, с. 151].

Тема «М. Волошин и Вл. Соловьёв» в исследовательской литературе

Опираясь на автобиографические свидетельства М. Волошина, французский исследователь его творчества Мари-Од Альбер пишет о параллельном влиянии на становление мифотворца Киммерии идей

Вл. Соловьёва и Ф. Ницше именно как философов-провидцев [10, с. 48] и посвящает ряд глав своей последней по времени издания книги поэзии Волошина 1914–1923 гг. – поэта-провидца Великой Войны, революции и гражданской смуты [10, р. 221ff], а также сопоставляет мистический опыт, передаваемый М. Волошиным в цикле о Руанском соборе, с аналогичным опытом «*saint Jean de la Croix ou chez Vladimir Soloviev*» [10, р. 141]. Основанной на идеях Вл. Соловьёва и Ф. Ницше апокалиптике Серебряного века посвящен ряд специальных работ [11, р. 1–388; 12, с. 42–51; 13, с. 14–27]. В обзорной монографии «Максимилиан Волошин, или Себя забывший бог» проф. С.М. Пинаев говорит о том, что «М. Волошин в эпоху революции и Гражданской войны ... смотрит на происходящее сквозь призму библейских истин и пророчеств» [14, с. 549]. Подчеркнем, что библейская история и эсхатология – это особое поле переклички идей и интуиций Волошина и Вл. Соловьёва.

В последнее время на тему «Максимилиан Волошин и Библия» обращается все большее внимание исследователей, в том числе и зарубежных, например, А. Wiczorek [15, р. 73ff.]. М.-О. Альбер [16, р. 611–626] на примере мотива Иуды, который волновал и к которому всю свою жизнь возвращался Волошин, показывает, что метафизическими параллелями для историософии поэта являлись не только канонические библейские тексты, но и апокрифы, в том числе гностические. Это наблюдение существенно, поскольку один из художественных методов Волошина – «возведение событий к их библейскому прототипу» [17, с. 208]. В связи со сравнительно малой разработанностью темы «Волошин и Библия», важной для понимания историософии [18, с. 10–15] и соловьёвских параллелей у Волошина, мы остановимся подробнее на книге философа и историка Э. Менделевича «История в поэтическом мире Максимилиана Волошина» (2004). Поднимая библейскую тему, Э. Менделевич проводит важную параллель взглядов Волошина и Соловьёва на мифы как на реальные факты сознания: «В этом интересе к мифологии он следовал за почитаемым им Вл. Соловьёвым, считавшим, что без мифологии “невозможно полное понимание всемирной истории вообще и христианства в особенности”» [17, с. 43], поскольку «христианство мыслилось Волошиным как важнейшая национальная традиция России. В этом он был прямым последователем Достоевского и Соловьёва» [17, с. 55–56]. И поскольку эталоном этической оценки для Волошина становится христианская мифология и «библейский образный пласт» у Волошина присутствует в каждом факте истории [17, с. 55], то «актуализация мифов – один из главных художественных приемов Волошина» [17, с. 44]. В этой связи следует добавить, что в лирике Волошина, для которого «искусство реализует связь времен» [19, с. 571], мифы обращены к запечатленной в глубине души, в прапамяти, «вечной истории» духовной, – «гностической» [17, с. 45], по А. Ханзен-Лёве [20, с. 595] – самости человека, для которой «каждый шаг», «каждый миг таит / Иных миров в себе напоминая» («*Corona Astralis*»). Поскольку для Э. Менделевича «границы волошинского мистицизма не отделимы друг от друга, как и от Вл. Соловьёва» [17, с. 106], исследователь указывает на важнейшую для творчества каждого из мыслителей перекличку, связанную с обращением к Софии как, по формулировке С.Д. Титаренко, к «архе-

типу Небесной Девы» [21, с. 160–183], а также с софийным переживанием истории, где библейские канонические и апокрифические мотивы особенно тесно переплетены: «<...> Настоящим мистиком Волошин является в своих софийных переживаниях. В этом он был последователем Вл. Соловьёва... Как у многих мистиков, у Волошина София сближалась с интимными переживаниями. Для понимания этой стороны творчества Волошина очень важна философия эроса Владимира Соловьёва. <...> Соловьёвская «вечная женственность» особенно ярко отразилась в лирике Блока, потому некоторые стихи Волошина звучат совсем по-блоковски. <...> Эту «вечную женственность» Волошин явственно ощущал во всем, к чему бы ни обращался» [17, с. 121–123].

Э. Менделевич также указывает на переосмысление Волошиным ряда мифов (таких, как миф об Орфее) в духе идеи «вечной женственности» и размышляет о софийном переживании истории в его лирике на основании волошинских строк о Богородице: «Ты явила подлинный свой Лик: Светлый Лик Премудрости-Софии» [17, с. 128–129]. К наследующей Вл. Соловьёва теме Софии у символистов и Волошина обращается и проф. С.М. Пинаев [14, с. 117–118, 178, 298 и сл.; 22, с. 84–88]. В частности, он отмечает, что Волошин «не углублялся в софиологию... Однако он был склонен к тому, что издатели берлинского сборника “София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии” (1923) называли духовно-целостным софийным знанием...» [14, с. 118]. Для понимания параллелизма образа с «духовной наукой» существенно, что в волновавшем Волошина учении Р. Штейнера (который также «высоко ценил Соловьёва как “ясновидца”» [14, с. 299]), как отмечает далее С.М. Пинаев, присутствуют «размышления о “Девственной Софии” (что отразилось в лекциях “Евангелие от Иоанна”», которую он называет “самодухом человека”; София – это “очищенная часть человеческой души...” (что соответствует комментариям Вл. Соловьёва к теории О. Конта о единой душе Великого Существа человечества – le Grand Ktre, в которую включено навечно лишь истинное, лучшее в индивидуальных душах) [14, с. 299]. Имеется ценное свидетельство подобных софийных сопоставлений в среде русских антропософов в Дорнахе во время пребывания там М. Волошина. Проф. Жорж Нива приводит написанное в 1914 г. большое письмо Андрея Белого из Дорнаха к С.Н. Тургеневой, где сопоставляется София Вл. Соловьёва и русских символистов с её видением Р. Штайнером и где А. Белый заключает в итоге: «“София” Соловьёва соединяется с Антропософией Доктора. А слова русского поэта Блока: “Предчувствую Тебя” (т.е. существо Софии) перекликаются с предсмертными словами антропософского поэта Моргенштерна. <...> Нас русских здесь очень много: нас четыре (Ася, Наташа, Я, Поццо), Петровский, Сизов, Трапезников, ... Макс Волошин» [23, с. 146].

Самуэль Чоран (Samuel Ciogan) в популярной монографии «Владимир Соловьёв и рыцари Божественной Софии» (1977) пишет о Вл. Соловьёве как о «софийном пророке» [24, р. 9–86] для деятелей культуры Серебряного века и анализирует союз русских философов, поэтов и богословов, основанный в начале XX века на идее Софии как мифологической скрепе метафизической и эстетической систем Вл. Соловьёва [24, р. 87–272].

«Мифологемы Софии формировали в понимании Соловьёва традиции православной церкви», а потому он «опирался в своих построениях на иконописные образы», как впоследствии младосимволисты и М. Волошин [14, с. 297]. Проф. П.П. Гайдено в своей монографии «Вл. Соловьёв и философия Серебряного века» в специальной главе разбирает проблему «Софиология и символизм», обращаясь к примеру Сергея Соловьёва [25, с. 356–406], племянника философа, «аргонавта», младосимволиста и друга А. Белого, который часто гостил в Коктебеле. По мнению П.П. Гайдено, культура Серебряного века не отделима от путей нового религиозного сознания, идентифицировавшего себя как христианство «Третьего Завета», предвещенное средневековым аббатом Иоахимом Флорским, которого скрупулезно истолковали уже Д. Мережковский и В. Брюсов – по всей вероятности, следуя интуициям Вл. Соловьёва. Так, проф. М.В. Максимов показывает (2001), что учение Иоахима Флорского «может рассматриваться как один из источников историософии Вл. Соловьёва» [5, с. 72], а само обращение к теме Софии в раннем трактате «Sophia» можно рассматривать как опыт историософской пропедевтики философа [26, с. 40–72].

Исполненное неизбежными катастрофами рождение «нового человека» в приближающемся новом историческом эоне «Третьего царства Духа» символисты видели как «исполнение Третьего Завета, воплощение Третьей Ипостаси Божеской» [25, с. 356–406] – софийного Духа Святого. Так софиологические воззрения оказывались предпосылками эсхатологических ... и сотериологических: соловьёвский извод символизма ставил перед собой отнюдь не филологическую, а религиозно-философскую задачу становления нового человека будущего в канун Великой революции и войны: «Со страхом и серьезностью надо принять испытание мировой войны, как первое веяние другой войны, космической, которая еще только начинается, а задача которой явить образ “нового человека”» [23, с. 143–144]. Эта задача перекликалась с мистическим опытом пробуждения «внутреннего человека» в восточно-христианской мистике (например, исихазме) и западном пути розенкрейцерства, откуда острый интерес младосимволистов к их символизму и духовным практикам (подробнее см., напр.: [27, с. 344–363]). Этот «внутренний человек», как мы покажем ниже, появляется и в стихах М. Волошина.

Известно, что наследующие идеи Вл. Соловьёва младосимволисты обращались в своем творчестве к кризисной эсхатологии как обетованию пришествия новой, «Третьей» эпохи Св. Духа, персонафицируемого со времен гностиков-валентиниан как София.

В своих «Воспоминаниях об Александре Блоке» А. Белый приводит характерную самоидентификацию соловьёвцев-аргонавтов начала века: «Он был “наш”, т.е., по тогдашнему жаргону, посвящен в эзотеризм наших восприятий действительности, человеком Третьего Завета» [28, с. 52]. «София, Церковь III Завета», виделась как «возникшая на Петре, Камне, или исторической Церкви» [28, с. 91], где «Папа есть наместник Христов Второго Завета» [28, с. 46]. Именно в этой связи Н. Бердяев критически замечает в отклике «Мутные лики» на «Воспоминания ...» А. Белого: «Религиозное заблуждение и самомнение А. Белого и А. Блока прежде всего коренится в том, что они ждут откровений *Третьего Завета*, откровений *Софии*, открове-

ний Духа, не принимая Первого и Второго *Завета*» [29, с. 159]. В связи с упомянутыми гностиками-валентинианами, чье учение о «семени Софии» в душах как «внутреннем человеке» дало софиологическую почву для возникновения в русской религиозной философии представлений о «соборной душе», близких с параллельно развиваемыми К.Г. Юнгом идеями коллективного бессознательного (и использованных К.Г. Юнгом [30, с. 202–211]), здесь также уместно привести мнение акад. Вяч. Вс. Иванова. Из наиболее близких М. Волошину традиций ученый отдельно выделяет и классическую традицию – «гностическую, когда-то столько означавшую для Владимира Соловьёва, во многом предвосхитившего существенные черты мирозерцания Волошина и на него повлиявшего» [31, с. 165]. По всем отмеченным выше причинам, соловьёвская София мерцает «между строк» поэта: «Порой в чертах случайных лиц // Ее улыбки пламя тлело... // Но, неизменна и не та, // Она сквозит за тканью зыбкой // И тихо светятся уста // Неотвратимую улыбкой» («Она», 1909). Символизм этой улыбки, идентифицировавшей Софию в лирике Серебряного века, разобран нами в других специальных работах [32, с. 207–231; 33, с. 165–170].

В связи с пророческой визионерской темой в волошинском творчестве, на которую художника вдохновляли собственные впечатления, религиозные и философские раздумья «и пророчества великих русских мыслителей» [31, с. 166], Вяч. Вс. Иванов также делится метким наблюдением о сходности бурлескно-мистификаторской черты характера у Вл. Соловьёва и М. Волошина: «...именно в связи и с Соловьёвым, и со Штейнером стоит напомнить еще раз о склонности Волошина к мистификациям. Не что родственное было и в Соловьёве, что заставляет думать о возможной необходимости гротескного громоотвода для слишком напряженной жизни духа. Я иногда становлюсь в тупик, читая некоторые пророчества Волошина. <...> Их странно видеть рядом с бесспорно глубокими прозрениями» [31, с. 165].

Сам М. Волошин свидетельствовал о себе в 1919 г.: «Во время Войны и Революции я знал только два круга чтения: газеты и библейских пророков. И последние были современнее первых... Пророки – это тот ключ, про который сказано: “он лучше всех жар сердца утолит”» [34, с. 52]. Об особом интересе М. Волошина к античной профетической традиции опубликована специальная работа «*From Prophecy to Transubstantiation: Maksimilian Voloshin*» [35, p. 125–144].

М. Волошин о Вл. Соловьёве-пророке. Поэт как провидец в житетворчестве М. Волошина

Стали крылатыми слова Марины Цветаевой: «Макс в жизни женщин и поэтов был *providentiel*» (т.е. ниспосланным провидением, провидцем, *фр.*) [36, с. 173]. Нам хочется показать, насколько позволяет формат статьи, сколько сознательного пути самосовершенствования и кропотливой работы М. Волошина над текстами пророчеств кроется за этим метким цветаевским образом.

В репортаже для «Русской художественной Летописи» [37, с. 349, 735–738] М. Волошин подчеркивает профетический аспект как определяющий религиозно-философскую позицию автора, когда передает «вкратце ход идей Н.А. Бердяева» из его доклада

«А.С. Хомяков и мы» на заседании Религиозно-философского общества, посвященном памяти Вл. Соловьёва, 12.XII.1910 г.: «...в Хомякове, как и вообще в славянофильстве, не было пророческой стороны, так как у них был свой Град в прошлом (Древняя Русь), тогда как Достоевский и Владимир Соловьёв обращены ко Граду Взыскиваемому. Следовательно – наше отношение к судьбам церкви не совпадает со славянофильским». Вероятно, запись М. Волошина является откликом на тезис, позднее опубликованный Н. Бердяевым в посвященной проблемам русского религиозного мессианизма монографии «Алексей Степанович Хомяков» (1912): «Славянофилы жили как люди, имеющие свой град – Древнюю Русь, мы же живем как града своего не имеющие, как Града Грядущего взыскиющие» [38, с. 21]. Эти мысли Бердяева находят перекличку с исканиями М. Волошина пророческого начала в религиозной философии Вл. Соловьёва (они также отражены в приводимых далее пометах М. Волошина на страницах книг Вл. Соловьёва). Так, еще в конце 1900 г. М. Волошин в цитированном нами ранее письме к А.М. Петровой [9, с. 451] переписывает фрагмент письма Вл. Соловьёва «По поводу последних событий» в редакцию «Вестника Европы» (№ 9, 1990. С. 302–306) и пишет о том, что Вл. Соловьёв «чувствует полный крах европейской цивилизации и европейского христианства и принимает это за конец всемирной истории» [9, с. 451]. Это письмо важно для нашего исследования следующим волошинским выводом, который звучит в обращении к А.М. Петровой: «Припомните другие предсмертные слова пророка (потому что он никогда не был философом, а всегда – пророком – отсюда вся его великая и прекрасная нелогичность) Вл. Соловьёва...» [9, с. 452].

В то же время (декабрь 1900 г.) М. Волошин пишет в газету «Русский Туркестан» (№№ 1–2 за 1901 г.) заметку «Эпилог XIX века», где цитирует ту же «предсмертную статью» Вл. Соловьёва «По поводу последних событий» и образно описывает свое видение Вл. Соловьёва как историософского провидца: «Есть одна очень сильная картина Васнецова: «Вещая птица Гамаюн». Это большая черная птица с человеческим лицом – прорицательница ужаса и бедствий. Она сидит на ветке фантастического дерева и с ужасом глядит в будущее. Ее очи заплаканы. <...> Она вся трепещет, прозревая грядущее. <...> Это лицо Кассандры, убежавшей от людей, чтобы остаться одной со своим ужасом. Покойный Владимир Соловьёв был эта Вещая птица Гамаюн» [39, с. 314]. Существенно, что в этой статье М. Волошин прибегает к тому же тезису: «Вл. Соловьёв – умирающий пророк», – что и в письме к А. Петровой, но раскрывает его иначе: «Пророк (потому что Соловьёв был гораздо больше пророком, чем философом) видел ясно будущее, но смерть помешала ему рассмотреть настоящее. Он был ... слишком пророк, чтобы быть беспристрастным, и поэтому приветствовал Вильгельма, как Зигфрида» [39, с. 315]. В статье о Великой французской революции «Пророки и мстители» Волошин показывает фигуры различных ее пророков и пишет о двух предчувствовавших ее «фигурах библейского прозрения» как о «Сивиллах Революции»: «Их предчувствие – предчувствие ужаса» [40, с. 288]. По мысли Волошина, в начале статьи вспоминающего «пророческие слова Владимира Соловьёва о том, что всемирная история внутренне окончилась» [40, с. 277], и (в таком контексте

эсхатологической историософии Вл. Соловьёва) говорящего о будущей Великой революции на примере прошедшей, «Великая Революция является психологическим кризисом идеи справедливости, которая в этой форме неразрывно связана с понятием мести. Мечь – это ... пружина, стягиваемая в течение столетий» [40, с. 299]. В этой связи Волошин делает поясняющий профетические примеры и аналогии своей статьи вывод: «Вполне принимая общепринятое изложение экономических, социальных и психологических причин, подготовивших Великую Революцию, мы не можем не признать, что у террора, являющегося, по своему существу, выражением идей справедливости и мести, есть иная генеалогия, чем та, которую нам обычно предлагают как генеалогию Французской Революции» [40, с. 299]. Так, в число предопределивших взятие Бастилии событий Волошин включает уничтожение Ордена тамплиеров, основанного «как земное воплощение небесного ордена «Святого Грааля» и который сам «подготавливал громадное религиозно-социальное переустройство средневекового мира» [40, с. 299]. Французская революция изображается им как пронесенная масонами сквозь века мечь за гибель тамплиеров и их духовных предшественников, которые представляют «эзотерические предпосылки революции». В поле зрения критиков ранее не попал такой интересный и характеризующий данный период становления художника факт, что в состав своей статьи М. Волошин включает пересказ и целые фрагменты из книги Элифаса Леви «*Histoire de la magie*» (1860), в сокращенном переводе на русский язык особенно целых фрагментов из глав 3–5 «Книги шестой: Магия и Революция» (их пересказ занимает около пятой части всей статьи Волошина). Когда Волошин касается «эзотерических предпосылок революции», сокращения в переводе текста Э. Леви становятся минимальны. Так, в качестве примера, у М. Волошина есть образ старика, который «являлся везде, где убивали священников» и перечислял тех, кто жестоко преследовался католической церковью как еретики: «Вот вам за альбигойцев! – восклицал он, – вот вам за тамплиеров! Вот за Варфоломеевскую ночь! За северо-западных осужденных!» [40, с. 302]. У Э. Леви тот же текст: «...voilà pour les Albigeois et les Vaudois! tiens, voilà pour les templiers! voilà pour la Saint-Barthélemy! Voilà pour les proscrits des Cevennes!» [41, р. 443]. Тамплиерская тема в революции и тот же текст о мести за альбигойцев с отсылкой к Э. Леви звучит и в книге Станисласа де Гуайта «*Le Serpent de la Genèse*» (1891), имеющейся в Мемориальной библиотеке Волошина с множественными пометами (МБ 7083). Показательно, что – без указания на авторство М. Волошина – именно к обширному волошинскому переводу фрагментов из Э. Леви об альбигойцах и якобинстве (со слов «*Якобинизм* имел...» до слов «...*Якова* и Свободы!») прибегает свящ. П. Флоренский в книге «Имена», когда указывает на символический смысл наименования «якобинцы» [42, с. 201–202].

Профетический поиск скрытой в эзотерической истории Европы генеалогии новой Великой революции становится с этих лет одной из осознанных сверхзадач волошинского творчества. В этом контексте: «Вполне принимая общепринятое изложение экономических, социальных и психологических причин, подготовивших Великую Революцию», – в предсказанном Соловьёвым конце культурной истории Европы Волошин видит и такие пружины, как, например, «освобождение

ние демонов машин», про которые он пишет в поэме «Путями Каина». Таким образом, Волошин пытается описать эзотерическую логику конца европейской истории и обращается к примеру Великой французской революции, как будто бы следуя итоговой формуле Э. Леви из цитируемой в статье «Пророки и мстители» главы «Французская революция»: «Это странные «хроники будущего», изображаемого прошлым, как будто предвидение будущего равносильно вызыванию теней, скрытых далеко в глубине веков». На примере тамплиерской темы проф. Н. Богомолов (1989) разбирает «эзотерический опыт, который Волошин исследовал тщательнейшим образом», и также заключает: «Все события мира оказываются связанными между собой незримой, но прочной нитью, обнаружить которую может лишь мистическое озарение» [43, с. 64].

Однако для Волошина события не только индивидуальной, но и всей европейской истории оказываются уложены в некую мистическую канву, связаны нитью, обнаруживаемой в профетическом опыте поэта-теурга и эзотерика. В цикле «Когда время останавливается» (1905) он описывает такое состояние озарения: «Я ловлю в мгновенья эти, / Как свивается покров / Со всего, что в формах, в цвете, / Со всего, что в звуке слов», – когда становится видна, по формулировке А. Ханзен-Леве, «золотая нить, протянутая сквозь ткань текста мира и жизни» [20, с. 83]. Продолжение стихотворения: «Да, я помню мир иной – / Полустертый, непохожий, / В вашем мире я – прохожий...», – свидетельствует о связи состояния такого поэтического «восхождения» с мотивами платоновского анамнезиса как «предвоспоминания» о небесной Родине, откуда исходят нити судьбы его духовного, «Внутреннего человека» – того «падшего ангела», который просыпается в блоковском «художнике-заклинателе», что поясняет мотив *анамнезиса* (ἀνμνησις) как «предвечной памяти» [32, с. 207–231], мистической нити «воспоминания об истинной Родине» в прологе А. Блока к «Докладу о современном состоянии русского символизма» (1910): «Мы призываем на помощь воспоминание и, руководствуясь его нитью, устанавливаем ... свое происхождение, ту страну, из которой мы пришли» [44, с. 123]. Воспоминанием иномирной Родины А. Блок иллюстрирует теорию поэтического «восхождения-нисхождения» Вяч. Иванова: «Божественное забыло себя и опозналось раздельным в мире граней» [45, с. 825]. Когда в гнозисе поэтического восхождения: «Дух подымается из граней личного ... вне тесного я», художник «делается страдательным орудием живущего в нем бога, – его носитель, тирсоносец, богоносец. Тогда впервые говорит он свое правое *Да* своему сокровенному богу...» [45, с. 827, 830]. Таким образом, гнозис поэтического восхождения у М. Волошина и младосимволистов сходным образом определяется как припоминание «себя забывшего бога». Эта тема была исчерпывающе развита М. Волошиным в венке сонетов «Corona astralis», а в «Подмастерье» М. Волошин пишет о месте анамнезиса в своем творчестве: «...Высвобождаясь / От власти малого, беспамятного “я”, / Увидишь ты, что все явленья – / Знаки, / По которым ты вспоминаешь самого себя» (1911). Подобное относительно М. Волошина находим у М. Цветаевой: «Очевидец всех времён есть тайновидец. <...> Этому французскому модернисту русской поэзии было, по существу, много тысяч лет» [36, с. 195].

В духе, а не букве... М. Волошин и младосимволизм

В настоящее время все еще сильно разнятся мнения ученых о том, насколько правомерно причислять М. Волошина к течению символизма. Так, проф. С.М. Пинаев пишет: «Подобно многим поэтам своего поколения, Волошин не ощущает прямой зависимости от французских символистов» [14, с. 289]. В известной научной монографии «Русская теургическая эстетика» проф. В.В. Бычков описывает путь Волошина от символизма к нео-реализму в специально посвященной этой теме главе «Максимилиан Волошин. От символизма к нео-реализму» и приходит к следующему заключению: «В узком смысле понимания термина “символизм” он не являлся типичным представителем этого направления, собственно символистским можно считать только первый период волошинского поэтического творчества. Однако возвышенным, анагогическим духом пронизана практически вся его поэзия и, главное, его эстетическая концепция, сформировавшаяся под непосредственным влиянием теорий символистов. <...> От символизма поэт принял его главный эстетически-мировоззренческий принцип <...> “Все преходящее есть только символ”» [19, с. 558, 560]. Поскольку речь идет о теургическом символизме Волошина, то он, безусловно, не схож с «искусственными символическими загадками в искусстве» и поверхностными аналогиями «символистов-декадентов». На это и указывает В.В. Бычков, отмечая, что «Волошин по существу солидаризируется с Вяч. Ивановым и Андреем Белым в понимании того, что они называли реалистическим символизмом» [19, с. 560–561] (развивая идеи Вл. Соловьёва). Продолжая младосимволистов, «у которых Волошин усматривал начала нео-реализма» [19, с. 560–561], Волошин предлагает взамен реалистического символизма понятие «нео-реализм», когда «из-под каждого образа сквозит дно души поэта, все случайное приведено в связь не с логической канвой события, а с иным планом, где находится тот центр, из которого эти события лучатся» [40, с. 83]. Далее В.В. Бычков указывает, что Волошин исходит из символизма в своем понимании «художественного символа» [19, с. 562], «исподволь принимает и поддерживает теургические интенции искусства» [19, с. 571], нисхождения и восхождения духа в творческом акте, мысли о чем «были очень близки, как мы знаем, и русским символистам (их активно разрабатывал Вяч. Иванов)» [19, с. 567].

То есть получается, что М. Волошин, дистанцируя себя от символизма *по букве*, оказывается мыслящим *в духе* младосимволистов-соловьёвцев. Это дало основания ряду исследователей прямо заключить, что М.А. Волошин «по своим мировоззренческим ценностям принадлежал к “младшим символистам”. В том же году, что и для А. Белого, для него становятся значимыми фигуры Вл. Соловьёва и Ницше, которые были своего рода духовными учителями и “предтечами” “аргонатов”» [46, с. 167–195]. Теургический путь духа в искусстве оказывается predetermined «в символистском ключе» М. Волошиным («Эзотерический язык и обилие гностических символов <...> теософский замысел и неизжитый “теургизм”» [37, с. 716–717]) еще в его раннем и написанном с очевидной опорой на Вл. Соловьёва и младосимволистов (в особенности – Вяч. Иванова) эссе «Hogomedon»

(1909), где Волошин, как он писал С. Маковскому [37, с. 717], «скристаллизировал свою эстетику ... обобщения и построения, которые рождались в уме за последние годы», и где искусство – «алмазный мост между бытием и тем, что вне бытия», в котором поэзия творит «из будущего», «в будущем» [37, с. 297]. В комментариях к эссе «Hogomedon» Н.В. Лощинская [37, с. 719] указывает на аналогичную творческую задачу Эроса у Платона в интерпретации Вл. Соловьёва в статье «Жизненная драма Платона» (1898) – «строить мост между небом и землей», «рождать в красоте». Так Волошин соединяет в целом визионерскую софийную лирику Вл. Соловьёва с эстетикой Ф.М. Достоевского (далее мы будем говорить об особом внимании Волошина к раздумьям Вл. Соловьёва о Достоевском-провидце). В рамках теургического искусства речь идет о религиозно-философском понимании Волошиным понятия «красота» в связи с интуициями Вл. Соловьёва и Ф.М. Достоевского: мифопоэтически воплощая в мире через искусство познанные «семена перволюбовей» и тем преображая его внемирной (софийной) «красотой», М. Волошин оказывается восприимчивым самым сокровенным идеям Вл. Соловьёва и младосимволистов о теургической роли искусства в преображении мира.

«Если мы вправе говорить о конечной цели искусства, то этой целью должно быть полное преображение мира. Все, что вещество, ... должно быть нами просветлено, должно прорасти в глубине нашего духа. Все внешнее преобразится таким образом во внутреннее. В этом смысл слов: “Мир спасёт красота”» [34, с. 697], – писал в первом десятилетии XX века М. А. Волошин, объединяя известный афоризм Ф.М. Достоевского о красоте с учением Вл. Соловьёва о «спасительном» теургическом назначении искусства, «обоживающем» преображаемый мир. Специальный анализ такого синтеза у М. Волошина был проделан С.М. Пинаевым [47, с. 928–931], а общее между мыслителями в их воззрениях на соотношение Бога и человека было проанализировано в статье И.И. Евлампиева [48, с. 5–17]. В послереволюционный период Волошин остается верен этому «соловьёвскому вектору» смысла искусства. Так, в тезисах статей «О ритме» и «Антиномия духа и плоти» (1921 г.) М. Волошин, продолжая свои теургические искания первого десятилетия XX века, аналогично формулирует задачу искусства как «пересоздание мира человеком», приравнивает символы в искусстве к «идеям» Платона и обращается к «круглым людям Платона», герметической аналогии «что сверху, то и внизу», а также переинтерпретирует знаменитое изречение на храме Аполлона в Дельфах в ключе платоновского *анамнезиса* и апокрифической «Легенды о жемчужине»: «Вспомни самого себя». Для М. Волошина примеры антиномизма сознания: «Нисхождение и восхождение духа. Искусство из внутренних состояний творит конкретные формы, конкретное превращается в знак, символ. Платоновы идеи. Их творчество в искусстве» [34, с. 735]. Для М. Волошина «символом становится все, что покрыто душою» [34, с. 705].

Мифопоэтически воспевая Киммерию и, совместно с целой плеядой гостивших у него в Коктебеле талантливых литераторов и мыслителей Серебряного века, сотворяя миф о ней, М. Волошин на практике воплощает идеи Вл. Соловьёва. Он не просто создает на ранее пустынном берегу особый культурный «коктебельский топос»,

но и оставляет после себя вполне сложившийся «киммерийский текст русской культуры», вполне сопоставимый по целому ряду параметров с описанным В.М. Топоровым «петербургским текстом»³. В основе этого теургийного действия, заполнившего большую часть жизне-творчества М. Волошина, те же идеи «оптимистичной историософии» Вл. Соловьёва о теургической функции искусства в конечном *апокатастасисе* человечества, что и у младосимволистов. К сожалению, личный конфликт, вызванный неприятием М. Волошина сложных отношений треугольника Вяч. Иванов – Л. Зиновьева-Аннибал – М. Сабашникова и ещё большим неприятием отношения Вяч. Иванова к Маргарите Васильевне после смерти его жены, навсегда перечеркнул его творческое общение с Ивановым, этим теоретиком теургийного символизма. В работах 1910-х годов Вяч. Иванов исследовал сотворчество художника с высшей «реальнейшей реальностью» (*realiora*) как наследующий идеи Вл. Соловьёва «софийный гнозис» [27, с. 344–363], обращающий ее познающего в познаваемое. Весьма вероятно, что этот личный конфликт навсегда перечеркнул то нарождавшееся было развитие «альтернативной истории», в которой М. Волошин должен был официально примкнуть к лагерю символистов, последователей идей Вл. Соловьёва... Но несомненно, что к писавшему в автобиографии о «крещении Соловьёвым» М. Волошину с полным правом могут быть отнесены обращенные к А. Блоку строки Вяч. Иванова о том, «что оба Соловьёвым / Таинственно мы крещены», «что обручением новым / С Единою обручены» [45, с. 107, 226]. О созвучности в начале XX века их софийных чаяний свидетельствует, например, посвященное Вяч. Иванову известное стихотворение М. Волошина «Гностический гимн Деве Марии», где появляется гностический образ Бога, пробуждающегося в земных яслях тела лирического героя («Мы в темные ясли / Бога сложили...»), так что можно предположить, что волошинский «Гимн...» назван гностическим, поскольку содержит гностический миф о «падении» Духа в материю (рождении низшей Софии из отражения в зеркале вод света, излившегося от горнего лика Софии). Причем, что существенно для вопроса о связи Волошина с младосимволистами, кроме очевидных аллюзий к метафорам Вяч. Иванова в этом «валентинианском» мотиве поэт также повторяет софийный сюжет написанной за год до гимна (в 1906 г.) драмы А. Блока «Незнакомка» («Пала звезда Мария!»), а также, косвенно, обращается к поэме Вл. Соловьёва о встречах с Софией «Три свидания» [49, с. 154–159]. Это удивительное совпадение «во Вл. Соловьёве» творческих интенций М. Волошина с наследовавшими софийно-теургические идеи философа-визионера младосимволистами дает нам право говорить об их состоявшейся сопричастности если не в *realia* феноменального мира, то в «реальнейшей реальности» (*realiora*). В рамках открыто исповедуемой и развиваемой младосимволистами софийной историософии Вл. Соловьёва, именно на неоплатоническую идею этой высшей, *реальнейшей реальности* опиралось символическое искусство этих художников, как «общение высших и низших миров по Якобу Беме и Сведенборгу <...> откровение о вещах более вещных, чем самые вещи (*res realiores*)» [50, с. 548]. По нашему мнению, такое сопоставление справедливо, поскольку передает смысл явления в его историко-мировоззренческом контек-

³ См. книгу В.Н. Топорова «Петербургский текст русской литературы» (СПб., 2003).

сте, в котором, по восходящему к религиозно-философской эстетике Вл. Соловьёва известному (и полемичному к концепции символизма Вяч. Иванова) определению Элліса (в «Итогах символизма» – широко обсуждавшийся доклад, прочитанный на заседании «Об-ва свободной эстетики» 25 февр. 1909 г. в Москве и появившийся в журнале «Весы» за 1909 г., №7. С. 55–74), для созерцательно-ищущего духа части теургов-символистов «явление имеет смысл не *an sich*, а лишь как *Gleichniss*, лишь как отблеск иного таинственно-скрытого совершенного мира. Следовательно, ищущий дух должен неминуемо выйти за пределы эмпирически данного, за границу опыта и чувственно ощущаемого». И следовательно, все дело не в явлении, а в духе, его претворяющем. По мысли Волошина, несущая прекрасное в мир поэзия должна следовать софийной историософии Вл. Соловьёва, т.е. через обращение к Внутреннему человеку/богочеловеческому в душе быть провидчески направленной в будущее. Именно это отличает ее от других родов искусств, у которых иные задачи. Об этом Волошин пишет в эссе «Норомедон»: «Поэзия – голос внутреннего Я, сочетающаяся в своем корне финикийское *phohe* (– голос) с *ish* (Я – бог). Поэзия – царственная наука слова, которая творит в стихии будущего» [37, с. 301]. Но если А. Блок в речи о Вл. Соловьёве «Рыцарь-монах» (1910), призывая к делу «освобождения пленной Царевны, Мировой Души», употребляет метафору плененной принцессы как заключенной в темницу материи Софии, то М. Волошин избегает подобной персонификации. Для него платоновский *анамнезис* сокрыт в отгадывании за явлениями, за «личинами мира плененного слова, которое из глубины темницы подает свой голос поэту и ждет от него своего имени, своего освобождения» [37, с. 301], подобно тем библейским животным, которых должен был назвать изначальный Адам. Именно в этой связи популярным образом в лирике М. Волошина оказывается семя, отсылающее к метафоре истления/возрождения и платоновским первологосам. Об этом пишет А. Ханзен-Лёве: «В мифопоэтике Волошина мотив “слова-семени” ... занимает одно из центральных мест, причем совершенно явно в смысле дионисийского “умри и стань” (согласно парадигме Иванова) <...> эта метафорика несомненно находится в тесной связи с метафорикой Иванова» [20, с. 593]. А. Ханзен-Лёве в его фундаментальной монографии «Мифопоэтический символизм» [20, с. 593–594] проводит подробное доказательство тесной связи метафорики одного из ключевых для символизма неоплатонических понятий – о первологосах, проясняющих образ слова-семени у М. Волошина и Вяч. Иванова. Для них поэт-символист тогда реалист, когда проникает в область откровенного знания о высшем мире первологосов. Концепт Вяч. Иванова о «восхождении» художника-визионера от природной реальности мира вещей в высшую *realiora* и «нисхождении» – оформлении откровения в содержащее мифопоэтический код символическое слово, с культурологической и религиозно-философской точек зрения мы определяем как *поэтический гнозис младосимволизма* [27, с. 344–363], к которому прибегал и М. Волошин. Как показал А. Ханзен-Лёве, «подобно Новалису, Иванов, а также Волошин связывают идею универсального языка с архаико-мифическим бессознательным, в котором слова выступают как «имена», в соответствии с мифопоэтическим принципом «развертывания» способные разворачиваться в имажинарные живые существа

... для Иванова, как и для Волошина, бессознательное – та плодородная почва, в которой и из которой растут слова-семена ... Но эта подземная сфера надындивидуальна» [20, с. 593–594]. По нашему мнению, можно проследить аналогичные пересечения взглядов мыслителей и в хромотопном сопряжении «глубинных» лирических тем архетипической памяти в анамнезисе прародины поэтов⁴ и софийной историософии неминуемого кризиса рубежа духовных эпох-эонов (а не просто веков), как и в розенкрейцерской теме становления «внутреннего человека» (о «внутреннем человеке» у Вяч. Иванова см. напр. обзор [51, с. 56–58]), который в *Corona Astralis* у Волошина предстает в образе Лаокоона⁵ [49, с. 129, 153–159]. Все эти мотивные комплексы связывают мифопоэтическое жизнетворчество М. Волошина с младосимволизмом, или точнее, по определению Ааге Ханзен-Лёве, с теургической фазой символизма (СИ) – мифопоэтическим символизмом [20, с. 7–57].

К идейно-художественной связи М. Волошина с рядом концептов символизма, относящихся к младосимволизму, еще в 80-е годы XX века обращалась Синтия Марш в книге «М.А. Волошин, художник-поэт: Изучение синэстетических аспектов его поэзии», где она пишет: «Волошин выдвинул такое определение: символист – это тот, кто концентрируется на *realia* с целью поиска в нем признаков *realiora*». Для Волошина «быть символистом значит в обыденном явлении жизни провидеть вечное» [37, с. 96]. Вероятно, вследствие отверженности Волошина герметической идее, что человек есть микрокосм всей мировой и человеческой истории, Волошин убежден, что духовная память человека позволяет ему вспомнить все различные этапы развития человека и мира [53, с. 39].

А. Ханзен-Лёве, выделивший в русском символизме три основные парадигматические модели (диаволический символизм СИ, мифопоэтический СИ и карнавалльно-гротескный СИ), предложил – как один из маркеров для их идентификации – определение специфических «типов движения», которые доминируют в том или ином корпусе символистских текстов: «например, почти исключительное предпочтение кинетических символов, описывающих “падение”, “соскальзывание”, “нисхождение”, “погружение”, что в диаволическом символизме рассматривается как “реализация” понятия “декадентство”, *decadence*; в мифопоэтической модели символизма его сменяет двойственность *ascensus* и *descensus*, восхождения и нисхождения» [54, с. 8]. Последнее полностью отвечает художественному методу М. Волошина, для которого «творческий акт – это нисхождение духа в материю <...> Тогда наступает новый акт творчества – восприятие худо-

⁴ (ср. мотив пути к прародине: у М. Волошина «О, эти сны / О небе золотистом! О пристани / Крылатых кораблей!» ([1907]) и своеобразное пояснение образа у А. Блока [44, с. 123]: «Мы призываем на помощь воспоминание и, руководствуясь его нитью, устанавливаем ... свое происхождение, ту страну, из которой мы пришли ... мы взошли на палубу корабля; мы еще не различаем иного берега, к которому влечет нас наша мечта, наша творческая воля; нас немного, и мы ... на мачте поднимаем знамя нашей родины» («О современном состоянии русского символизма», 1910 г.). Значимый сакральный образ Волошин претворяет в напоминающих корабельные формы мастерской, пристраиваемой к дому: редкой наглядности пример его ландшафтного мифопоэзиса, выполненного в традициях масонских усадеб XVIII века. Н. Бунина указывает: «Особого внимания заслуживает сходство Дома с кораблем, хорошо известное самому хозяину ... косвенное подтверждение сакральной функции, возложенной поэтом на свое обиталище» [52, с. 92].

⁵ Рычков А.Л. Лаокоон как *Внутренний человек* в *Corona astralis* М. Волошина // XVI Волошинские чтения. Материалы и исследования. Коктебель – Симферополь, 2012 (в печати).

жественного произведения зрителем или слушателем. Начинается восхождение духа» (1906 г.) [39, с. 72].

Согласно Ханзен-Лёве, в позднем русском символизме «теоретический текст представляет собой прямое продолжение поэтического <...> теоретические термины (религиозные, научные, поэтологические и др.) становятся поэтическими символами» [54, с. 8], что характерно для таких сравнительно ранних волошинских эссе, как «Ногомедон» (1909). По Ханзену-Лёве, «временные рамки СИ охватывают период между 1900 и 1907 годами ... Главным образом с этой фазой развития символизма (СИ) связаны стихи Вяч. Иванова, Белого, Блока, Городецкого, Волошина <...> Период доминирования СИ начинается в 1907/08 годах, и отзвуки этой модели улавливаются вплоть до 20-х годов» [54, с. 19]. В логике развития символизма к модели СИ, где поэтизацию прозы сменяет нарративизация поэзии, М. Волошин вводит «лирическое теоретизирование» в текст своих послереволюционных «эпических» поэм, например «Путями Каина». Однако в целом лирика Волошина тяготеет к типу мифопоэтического (теургического) символизма СИ – своей эсхатологической историософией, временной и пространственной символикой, специфическими для этого типа семантической системой и аксиологической иерархией, что требует специального рассмотрения, выходящего за рамки нашей работы. Однако мы не без основания можем заключить, что «соловьёвская линия» понимания Волошиным целей и задач искусства придает его творчеству практически все черты, характерные для мифопоэтического религиозно-философского движения молодых символистов, последователей идей Вл. Соловьёва.

Известный волошиновед проф. Барбара Уокер в недавней монографии (2005) посвящает Волошину в кругу символистов специальную главу, где особо выделяет полученный поэтом опыт встречи с символистским жизнетворчеством, рассматривая его на фоне драматической коллизии между М. Волошиным, Вяч. Ивановым, Л. Зиновьевой-Аннибал и М. Сабашниковой (Волошиной) [55, р. 47–65]. Сам М. Волошин позднее закончил посвящение Вяч. Иванову, написанное им на книге «Стихотворения. 1900–1910» (СПб., 1910), метким определением причин неслиянного подобия их творческих путей: «...Еще не пройдены сплетения путей: Вдвоем, руслом одним, – не смешивая воды, *Любовь и ненависть текут в душе моей*. 7. III. 1910 г. Коктебель» [56, с. 157].

На основании анализа помет и текстов М. Волошина мы рискуем предполагать, что поэт действительно, как принято считать в литературной критике, преодолел магические соблазны «красот» того вида символизма, который А. Ханзен-Лёве классифицирует как «демонический» (тип СИ). Однако другой, «соловьёвский» извод символизма (подтип типа СИ) идейно отражает и мифотворческие взгляды самого М. Волошина, а потому дистанцирование от него было вызвано для Волошина внешними (такими, как ссора с Вяч. Ивановым), а не внутренними, мировоззренческими причинами. Проведенный анализ помет М. Волошина в книгах Вл. Соловьёва из Мемориальной библиотеки М. Волошина показывает его пристальный интерес к провидческому аспекту творчества Вл. Соловьёва и Ф.М. Достоевского. На основании этих помет и проведенного анализа «соловьёвского

текста» в творчестве М. Волошина мы можем сделать вывод об особенной важности для художественного пути Волошина-художника того софийно-эсхатологического и визионерского комплекса религиозно-философских интуиций Вл. Соловьёва, который в литературной среде Серебряного века был также специфически воспринят и развит лишь группой младосимволистов. Мы полагаем, что важнейшим критерием «идейной» принадлежности М. Волошина к религиозно-философскому движению младосимволизма служит единство специфического соловьёвского контекста в их творчестве. В пустынном Коктебеле М. Волошин продолжал воплощать в теургическом мифотворчестве «нео-реализма» и после кризиса «реалистического символизма» младосимволизма развитые его теоретиками идеи Вл. Соловьёва, создавая «коктебельский миф» и «киммерийский текст» русской христианской культуры.

Религиозно-философские искания М. Волошина

Известно, что именно разработка русскими символистами темы легитимного «внутреннего знания» обусловила внимание к ним со стороны основателей глубинной, архетипической и трансперсональной психологии (от К.Г. Юнга до В.В. Налимова). Наследующая идеи В. Соловьёва мифопоэтическая традиция культуры Серебряного века маркирует своеобразие мирозерцания символистов и ряда религиозно-философских мыслителей, сосредоточивших свое внимание на проблеме принципов «корреспонденции» художником внутреннего и внешнего знания: традиции христианского мистицизма и гнозиса осмысляются как движитель искусства, преобразующего «горней красотой» художника, косную материю (как, например, в теургической практике «восхождения-нисхождения» в символистском концепте Вяч. Иванова) и, в конечном итоге, саму мировую историю. Своеобразной переключкой идей Вл. Соловьёва и гнозисно-теургических исканий символистов и М. Волошина являются работы таких религиозно-философских последователей идей Вл. Соловьёва, как Н. Бердяев, С. Булгаков, о. П. Флоренский и др. В Мемориальной библиотеке М. Волошина находятся книги этих философов с дарственными надписями, адресованными Волошину, свидетельствующими о творческих контактах мыслителей. Установление этих контактов составляет отдельную обширную сторону темы «М. Волошин и Вл. Соловьёв». Приведем здесь неизвестную дарственную надпись Н. Бердяева (рис. 2) и факсимиле надписи С. Булгакова (рис. 3) на оттиске статьи «Искусство и теургия» – опубликованного в журнале «Русская мысль» (1916. № 12. С. 1–24) фрагмента его будущей книги «Свет невечерний» (1917). Вероятное происхождение надписи описывает биограф М. Волошина В.П. Купченко [57, с. 13].

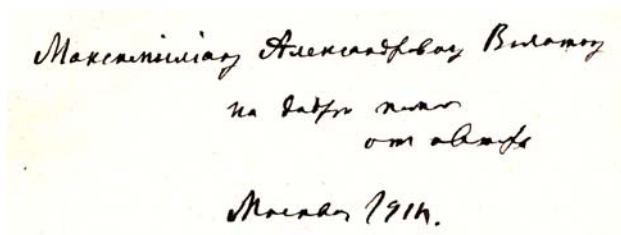


Рис. 2

На рис. 3 приведена надпись С. Булгакова на отдельном оттиске его статьи: «Максимиліану Александровичу Волошину въ воспомяніе бесѣдъ объ искусствѣ. С. Булгаковъ. 7.ІІ.1917.» (Инв. № МБ 6735). Каковы могли быть эти беседы – частично проясняет текст оттиска. «Полагая магизм в основу своих отношений к миру, к земле, к плоти, прародители затемнили и ослабили в себе естественную свою софийность, в силу которой Адаму была присуща власть над миром как богоносному и богоприемлющему существу», – пишет здесь С. Булгаков, и развивает этот тезис, основываясь на представлениях Вл. Соловьёва о слугителе искусства, который если «сознательно или бессознательно, но изменяет верховной задаче искусства, – просветлять материю красотой, являя ее в свете Преображения, и начинает искать опоры в этом мире, тогда и искусство принимает черты хозяйства, хотя и особого, утонченного типа; оно становится художественною магией». Тема работы С. Булгакова очевидно перекликается с многочисленными размышлениями создателя «киммерийского мифа» М. Волошина о соловьёвском понимании «красоты» и теургическом мифопоэзисе, во многом сходными с идеями младосимволистов, последователей Вл. Соловьёва. В конечном итоге, именно С. Булгакову принадлежит развивающая концепцию Вл. Соловьёва об искусстве обоснование роли мифотворчества, под которым уверенно мог бы подписаться и М. Волошин: «...откровение трансцендентного, высшего мира совершается непосредственно в мифе, он есть те письма, которыми этот мир начертывается в имманентном сознании, его проекция в образах» («Свет не вечерний» [58, с. 57]).

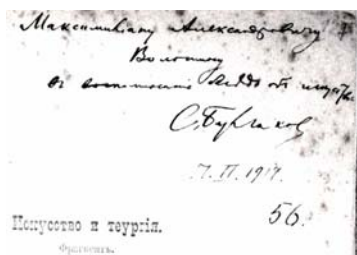


Рис. 3

Н. Бердяев оставляет М. Волошину дарственную надпись на книге «Философия свободы» (М., 1911), сохранившейся в его Мемориальной библиотеке (МБ 2369):

«Максимиліану Александровичу Волошину на добрую память отъ автора. Москва 1914».

С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев в своих религиозно-философских работах продолжили предпринятое Вл. Соловьёвым переосмысление теургии в христианских категориях – как цели истинного искусства. И в этом пространстве религиозные философы встретились с младосимволистами, исследовавшими роль и место теургического сознания художника в развитии общества и культуры. Этот интерес объединяет также искания П.А. Флоренского и М. Волошина. Причем последние не только разделяли младосимволистские воззрения на задачи искусства по преобразению мира, но и приняли живое участие в nasledующих идеи Вл. Соловьёва эсхатологических профетическо-мессианских исканиях судьбы России и мира. Уже в дневниках Волошина «парижского периода» его жизни в первое десятилетие XX века мы находим характерное для зрелого творчества Волошина непре-

станное внимание к вопросам о смысле истории и будущем России. Так, 19 июня 1905 года он записывает в дневнике итоги разговоров с А.Р. Минцловой и чтения конспектов А. Безант о европейской истории: «Решительную роль предстоит сыграть России – славянам. Им принадлежит обновление Европы. Россия должна претерпеть глубокие перемены – измениться радикально... У славянской расы есть особые силы... Предсказания Сведенборга о России» [59, с. 206]. Записи впоследствии лягут в основу статьи «Пророки и мстители. Предвестия Великой Революции» («Перевал». 1906. № 2. С. 12–27). Для Волошина «...приближение Великой Революции разоблачает тайны последнего и величайшего безумия человечества, которое действительно, говоря словами Вл. Соловьёва, “закончит магистраль Всемирной Истории”» [40, с. 279].

Воспринятый Волошиным соловьёвский эсхатологизм порождает в нем пристальное внимание к визионерским пророчествам христианских мистиков (Я. Беме, Сведенборга, Франциска Ассизского, Иоахима Флорского и др.), каббалистов и теософов, а также к предсказаниям известных ученых и писателей (например, А. Пуанкаре или Г. Уэллса, книги которого в Мемориальной библиотеке М. Волошина содержат многочисленные пометы, касающиеся описания будущего). В поэтическом творчестве Волошина, например, в поэме «Путями Каина» и др., отразились и его собственные профетическо-мессианские искания будущего России и мира.

Мемориальная библиотека М. Волошина в Коктебеле сегодня позволяет нам увидеть «кухню» профетической работы М. Волошина, демонстрируя его живой интерес к эзотерической теории и практике прорицаний. Особый интерес представляют книги, находящиеся в Летнем кабинете М. Волошина, поскольку «Летний кабинет служил как бы продолжением мастерской и вместе с тем был противопоставлен ей как место уединенных раздумий поэта. Его внутреннее пространство можно назвать наиболее интимной частью Дома» [52, 91]. На книжном стеллаже с религиозно-мистической литературой у изголовья топчана писателя в Летнем кабинете Дома-музея М. Волошина сохранилась книга Папюса «Тарот для гадания» (МБ 7110) с приложением карт Таро (МБ 7111) в отдельном футляре (на тит. л. книги дата приобретения рукой Волошина: «MAXIMILIEN // VOLOCHINE // 1912.24.VII»). Тем же годом датировано приобретение объемного труда учителя Папюса и наставника мартинистов Сент-Ив д'Альвейдра «Археометр» (*Saint-Yves d'Alveydre. Comprenant une table raisonnée de la Mission des Juifs et des notions précises sur l'Archeéomeutre, theume astrologique, portr. et autogr. de l'auteur.* Paris, 1910), который в подзаголовке назван автором, «реформирующим искусства ключом к религиям и древним наукам» (МБ 7142). «Археометр» считался в то время самым сложным и надежным предсказательным инструментом, однако требовал знания древних алфавитов и языка каббалы, так что кропотливая работа с ним была доступна немногим и требовала использования обширной справочной литературы.

Интерес М. Волошина к предсказательным практикам демонстрируют и многочисленные книги по астрологии, сохранившиеся в Мемориальной библиотеке. Приведем несколько характерных при-

меров⁶: Leo A. Экзотерическая и эзотерическая астрология (МБ 7131); Phaneg G. Практическая методика ономантической астрологии (МБ 7120); Bouché-Leclercq A. Греческая астрология (МБ 3805); *Almanach de la chance pour l'année 1906* / под ред. Папюса (МБ 7122) и др. Двухтомное издание Элифаса Леви «Учение и ритуал высшей магии» (Т. I «Dogme» – МБ 7091; Т. II «Rituel» – МБ 7105) содержит многочисленные пометы М. Волошина. Причем пометы включают более четверти страниц первого тома этого популярного в Серебряном веке сочинения. Том посвящен объединению каббалы с европейским мистицизмом и «окультными науками» и включает главы по астрологии, теории и орудиям прорицания, Таро, каббалистическим сефиротам и гематрии, герметической магии, алхимии, магнетизму и т.п. В частности, в главе «Прорицание» (*Divination*) Э. Леви утверждает, что это привилегия, подытоживающая остальные, так как быть прорицателем (*devin*), во всей силе этого слова, – значит быть божественным (игра слов *devin* – *divine*), заранее видеть следствия, существующие в причинах, читая в астральном свете; прорицание – интуиция, и ключ к этой интуиции – универсальное и магическое учение об аналогиях. Другая книга Э. Леви (инв. № МБ 7097) – *La Clef des grands mystères, suivant Hénoch, Abraham, Hermus Trismégiste et Salomon* (Paris : F. Alcan, 1896) – также объединяет в профетическом ключе еврейскую мистику и пророчества с историей и философией Гермеса Трисмегиста.

В Мемориальной библиотеке М. Волошина также сохранились книги, свидетельствующие о глубоком теоретическом интересе М. Волошина к еврейскому мистицизму, алхимии, герметизму и розенкрейцерскому символизму. Среди подобных книг можно назвать, например, сочинения Парацельса (МБ 7109, 7104), «Этюд о макрокосме: трактат об общей астрологии (*De astrologia*)» Роберта Флудда (МБ 7162), французский перевод Луи Менара текстов Гермеса Трисмегиста (МБ 8426), «Историю розенкрейцеров» П. Седира (МБ 7950), более трети страниц которой заполнены маргиналиями М. Волошина, и также содержащий пометы важнейший (для XIX века) труд по истории каббалы Адольфа Франка «Каббала, религиозная философия евреев» (МБ 8351)⁷.

Вл. Соловьёв был одним из первых русских философов, обративших серьезный интерес к гностике и еврейской мистике в попытке описать свои софийные интуиции [60, р. 487–496]. В предисловии к английскому изданию работ Вл. Соловьёва о Софии проф. Дж. Корнблат уделяет этому вопросу и теме «Wisdom and Folly in Gnosticism and Kabbalah» специальные параграфы [61, р. 11–97]. К. Бурмистров, подробно исследовавший влияние идей каббалы на Вл. Соловьёва

⁶ Leo, Alan. *L'astrologie exotérique et usotérique*. Paris: Publications astrologiques, 1905; Phaneg, G. *Méthode pratique d'astrologie onomantique*. Paris: Librairie française, 1906; Bouché-Leclercq, A. *L'astrologie grecque*. Paris: Leroux, 1899; Lévy, Éliphas. *Dogme et rituel de la haute magie*. T. 1: Dogme. Paris: F. Alcan, 1903; Lévy, Éliphas. *Dogme et rituel de la haute magie*. T. 2: Rituel. Paris: F. Alcan, 1903.

⁷ Paracelsus. *Oeuvres complètes de Philippe Aureolus Théophraste Bombast de Hohenheim dit Paracelse*. T. 1–2. Paris: Chacornac, 1913–1914; Fludd, Robert. *Étude du macrocosme: Traité d'astrologie générale: (De astrologia)*. Paris: H. Daragon, 1907; Ménéard, Louis. *Hermus Trismégiste: Traduction complète précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques...* Paris: Librairie académique Didier et Cie, 1867; Sédir, Paul. *Histoire des Rose-Croix*. Paris: Librairie de XX siècle, 1910; Franck, Ad. *La kabbale ou La philosophie religieuse des juifs*. Paris: Hachette et Cie, 1892.

[62, с. 7–104], отмечает: «Его первоначальный интерес к каббале был основан на парадигме позднехристианской каббалы, в т.ч. ее оккультной составляющей, а источниками были, по-видимому, работы таких оккультистов, как Элифас Леви» [63, р. 159].

На основании богатства волошинских маргиналий в книгах эзотерической направленности из библиотеки М. Волошина мы можем говорить о несомненном сходстве этой стороны его интересов и круга чтения с соловьёвским – по глубине и широте изучения материалов по гностике и еврейской мистике, а также по синтетическому охвату материала, на который ранее уже обращали внимание биографы Волошина. Так, близко знавший М. Волошина в Париже Илья Эренбург писал о нем: «Поэт, соблазненный ... каббалистическими формулами, замков неотмыкающими ключами Апокалипсиса и дендизмом Барбэ д'Оревилли» [64, с. 70]. В известной монографии С. Wallrafen «Максимилиан Волошин как художник и критик» (1982) автор рассматривает восприятие Волошиным мистических идей каббализма и розенкрейцерства (65, р. 65ff), проявившихся в «материнско-теллургических» образах его лирики и мистериальных мотивах символики семени (65, р. 134ff), понимание которого А. Ханзен-Лёве относит к сфере гностической самости [20, с. 595].

Таким образом, вероятно, мы не только можем определить место в творческой лаборатории М. Волошина для целого списка ранее пугавшей исследователей оккультной литературы, но, взглядевшись в него, мы также можем указать на параллелизм между Вл. Соловьёвым и М. Волошиным в их научно-углубленном внимании к пророческому мистическому опыту и символам герметизма и каббалы. Этой стороне переключки интересов и возможных первоисточников в творчестве М. Волошина и Вл. Соловьёва мы планируем посвятить отдельное исследование после окончания описания помет Волошина в книгах, содержащих материалы о каббалистическом и гностико-герметических учениях, гармонически включенных в послереволюционное мифопоэтическое творчество «коктебельского отшельника». Полемически характеризуя взгляды Волошина как «мифотворческий христианствующий гностицизм» [66, с. 319], С. Маковский заключает, что эти идейно-религиозные различия снимает та «ритмованная мудрость», которая проникает в волошинские «стихи, так глубоко провеянные тысячелетиями европейской культуры с ее эзотерической углубленностью в загадки духа и плоти, и сам Волошин кажется, в наш немудрый век, ... каким-то последним заблудившимся гностиком-тэмплиером...» [66, с. 323].

Представляется, что последователей идей Вл. Соловьёва о теургическом искусстве отличают от современных им последователей оккультизма не просто иные методы трансформации сознания малого социального «я» для познания Высших миров, но наследующее традиции гнозиса и исихазма декларирование возможности такого постижения другим, Высшим «Я» художника, его духовным «Внутренним человеком», о путях которого повествует М. Волошин в известном венке сонетов *Corona Astralis*, обращаясь к «певучему духу, задушенному телами», «Тому, кто зряч, но светом дня ослеп, / Тому, кто жив и брошен в темный склеп, / Кому земля – священный край изгнания»:

Явь наших снов земля не истребит, –
Полночных солнц к себе нас манят свету.
Ах, не крещен в глубоких водах Леты
Наш горький дух, и память нас томит.
В нас тлеет боль внежизненных обид –
Изгнанники, скитальцы и поэты!

В ставшем сегодня философской классикой труде «Смысл творчества» Н. Бердяев декларирует сходные с цитированными волошинскими строками метафоры гнозиса: «Дух человеческий – в плену. Плен этот я называю “миром”. <...> И истинный путь есть путь духовного освобождения от “мира”» [67, с. 41]. Мы хотели бы на примере волошинского венка сонетов лишь отметить сходство «историсофий духа» у мыслителей, общность лейтмотивных тем которых несомненно имеет основания в идеях Вл. Соловьёва и Ф.М. Достоевского. «Тема эта, основная для моей жизни. <...> Судьба неповторимой индивидуальности не вмещается ни в какое мировое целое. Для острой постановки этой темы огромное значение имеет Достоевский, и в этом я его человек, продолжатель Ивана Карамазова, который наполовину есть сам Достоевский» [68, с. 287]. Гностико-христианская метафора тела как тюрьмы Духа проходит сквозным мотивом в творчестве младосимволистов и М. Волошина и восходит к учению Платона о двоёмиири в интерпретации Вл. Соловьёва в сочинении «Жизненная драма Платона»: «...тело есть гроб и темница для духа» [37, с. 721]. Метафора эта использовалась серебряновековцами, но не для обозначения пути религиозного ухода из мира, а как декларация не раскрытых еще в человеке пластов сознания и подсознания, «коллективного бессознательного», возможностей творческого преобразования себя и мира как истории становящегося Духа, а не увеличения потребительского комфорта тела. Наследуя религиозно-философские идеи и интуиции Вл. Соловьёва, Н.А. Бердяев поставил вопрос о подлинном, *экзистенциальном гнозисе* современности исходя из соловьёвской эсхатологической перспективы оптимистичной софийной историософии, отличной от «космического прельщения старых гностиков». Таков один из итоговых философских «заветов» Н. Бердяева: «Мир через тьму идёт к новой духовности и новой мистике ... но объективированный мир она не будет считать подлинным миром. <...> В новой мистике должен быть силён пророчески-мессианский элемент, и в ней должен раскрыться подлинный гнозис, который не будет заключать в себе космического прельщения старых гностиков. <...> Это вместе с тем будет победа над ложными формами социальной мистики, победа Царства Духа над царством кесаря» [69, с. 356]. Анализу «щепетильной темы», используемого Н. Бердяевым понятия о гнозисе и его учения о не принадлежащих целиком «миру сему» происхождении и экзистенциальных смыслах человеческого духа, посвящено специальное исследование Ф. Linde (2010) [70, с. 7–220]. Представленные перекрестья исканий развивавших идеи Вл. Соловьёва художников и философов Серебряного века должны показать то важное место, которое их труды занимают в библиотеке М. Волошина.

М. Волошин и семья Вл. Соловьёва

В фондах Дома-музея М.А. Волошина сохранились и не опубликованные по настоящее время материалы, связанные с сестрой Вл. Соловьёва Поликсеной Сергеевной и его племянником Сергеем Соловьёвым, а также входившим в московский литературный кружок «аргонавтов» другом юности Андреем Белым (он также приходился родственником А. Блоку).

Знакомство М. Волошина с П.С. и С.М. Соловьёвыми состоялось в 1903–1904 гг. Летом 1903 года П.С. Соловьёва на паях с Н.М. Манасеиной приступают к строительству дачи в Коктебеле. С этих пор они часто общаются с М.А. и Е.О. Волошиными. В фотоархиве Дома-музея М.А. Волошина в Коктебеле сохранились их общие фотографии, сделанные С. Гучковым 18 августа 1903 года на берегу моря у дома М. Волошина, где П. Соловьёва в оригинальном а-ля мужском костюме – брюках и рубашке с галстуком – возлежит на песке. Одну из ранее не опубликованных фотографий М. Волошина с П. Соловьёвой из архива Дома-музея М. Волошина мы публикуем в качестве приложения к настоящей статье (рис. 4). В дальнейшем Поликсена Соловьёва фактически ежегодно приезжала на лето в Коктебель, а с 1917 года революция и последующие события задержали её здесь на несколько лет, причем М. Волошин, как мог, помогал ей выжить в холодном и голодном Коктебеле тех лет.



Рис. 4. Неизвестная фотография Волошиных с П.С. Соловьёвой (фотоархив Дома-музея М.А. Волошина, № Ф-276, КП-13756). На дагерротипе изображена группа на пляже. Слева направо: Волошина Елена Оттобальдовна, Орлова Александра Иосифовна («Орлишка», урожд. Бедункевич, 1876 -?, во 2-м браке Лукьянчикова, учительница-петербурженка), Глотов Яков Александрович («Якс», 1878–1938, кузен М. Волошина, студент-юрист Императорского Московского Университета, затем переводчик), Волошин Максимилиан Александрович, Сабашникова Маргарита Васильевна, Манасеина Наталья Ивановна, Соловьёва Поликсена Сергеевна, Теш Павел Павлович, неизвестная, неизвестный. Коктебель (1906–1907 гг.). На обороте фотографии имеется надпись: «Пётр Николаевич Чирвинский.» [штамп]. Дар Комаровича Л.Л. (март 1978). Размер фотографии: 9,1x18 см, изобр.: 8x7,6 см (стереопара)

Соловьёва деятельно участвовала в культурной жизни Коктебеля и Феодосии. В раритетном выпуске альманаха «К искусству!», № 2 (издание Феодосийского литературно-художественного кружка), вышедшем в ноябре 1919 года, помещено её стихотворение «Не они». В 1923 году здоровье Поликсы Соловьёвой заметно ухудшилось. В декабре 1923 года Поликсена Соловьёва уезжает в Москву, для чего

М. Волошин пишет письмо в ЦЕКУБУ о её состоянии и просит организовать её переезд в Москву для получения необходимой врачебной помощи, подключает к этой заботе К. Чуковского, гостившего у него в то лето, и своего старого друга В. Вересаева. В основном фонде Дома-музея М. Волошина представлены 25 фотографий П.С. Соловьёвой, свидетельствующие о большой дружбе её с Е.О. Кириенко-Волошиной, а также 8 книг с дарственными надписями. Примечательно, что некоторые экземпляры одних и тех же её книг были подписаны в дар Максимилиану Александровичу и, отдельно, его матери.

В первоначальном плане статьи «Голоса поэтов» (первая публикация в 1917 году в газете «Речь» от 4 июня, № 129) М. Волошин даёт своеобразную характеристику поэтического голоса Поликсены Соловьёвой: «Почти мужской контральто с женскими грудными нотами» [34, с. 762]. Оценивая по достоинству стихи П. Соловьёвой, литературная критика выразила общее неприятие её прозы. Возможно, главная заслуга Поликсены Сергеевны состояла в организации вместе с Н. Манасеиной издательства «Тропинка» и одноименного детского журнала, для работы над которым она сумела привлечь замечательных литераторов и художников того времени.

Знакомство Максимилиана Волошина с Сергеем Соловьёвым, скорее всего, состоялось в 1903 году. В 1904 году, буквально на третий день по приезду в Москву из Санкт-Петербурга, куда двумя неделями ранее приехал из Парижа, Волошин встретил Соловьёва у Андрея Белого, а вечером записал в своем дневнике его слова: «Я нахожу, что Вы все-таки, может, совсем не поэт, а эссеист. Блестящий, может, даже размеров Оскара Уайльда. Всё, о чем Вы пишете, блестяще, интересно и слишком законченно. Вы берете за горло прямо, а не вводите постепенно, как Верлен, Верхарн» [59, с. 185]. Они не раз встречаются в Москве, выступают на вечерах Литературно-художественного кружка.

В Коктебеле С. Соловьёв недолго гостил у М. Волошина летом 1907 года⁸, а затем жил у Волошина летом в 1926, 1927 и 1928 годах. В 1926 году Сергей Соловьёв приехал в Коктебель уже будучи хиротонисован в священники Восточной греко-католической церкви. Участники вечера по случаю 700-летия со дня рождения Франциска Ассизского 1 августа вспоминают, что в Мастерской волошинского дома им была отслужена литургия. По поводу праздника М. Волошин заметил, что, верно, во всем СССР они единственные почтили память Святого. Известны несколько стихотворений С. Соловьёва, посвященных М. Волошину и Коктебелю. В библиотеке М.А. Волошина в его коктебельском доме сохранились четыре книги с дарственными надписями С.М. Соловьёва хозяину – книги стихов «Цветы и ладан» и «Апрель», сборник стихов и прозы «Crurifragium» и перевод-реконструкция трагедии Эсхила «Прометей прикованный».

⁸ Об этом сохранилось письмо С. Соловьёва к М. Волошину из Алупки от 8 июля 1907 г. (ИРЛИ, ф. 562, оп. 3, ед. хр. 1129).

**М. Волошин и А. Петрова на полях книги «Из рукописей
Анны Николаевны Шмидт. С письмами к ней Вл. Соловьёва»**

Профетическую тональность несет и прозвище «Киммерийская Сивилла», данное М. Волошиным Александре Михайловне Петровой, знакомой поэту с ранней юности, когда в 1894 году гимназист Волошин поселился в семье Петровых. А. Петрова, по словам Волошина, «оказалась моим очень верным спутником во всевозможных путях и перепутьях моих духовных исканий. Она прошла и спиритизм, и теософию, и истое православие, и христианскую мистику... посвятила меня в трагический смысл Киммерийского пейзажа» [2, с. 369–370].

А. Петрова жила в Феодосии и умерла в 1921 году в возрасте 50 лет от тяжелой болезни. «И это сношенное тело / Как ветхий страннический плащ / С плеч соскользнуло и истлело», – надписал после ее смерти Волошин в записной книжке к А. Петровой, дав заметке название «Киммерийская Сивилла». Отчего же строки, скорее приличествующие монаху или духовидцу, Волошин посвящает этой неизвестной никому женщине? Дело в том, что для Волошина А. Петрова действительно была авторитетнейшим местным духовидцем-визионером: «Чутким ухом слушала она всю жизнь отголоски Срединного моря и глухие перебои сердца русского мира. <...> Как Киммерийская Сивилла, сидела она над городом и прорицала судьбы России» [2, с. 608]. Профетическому дару друга М. Волошин уделяет особое место в посвященном памяти А.М. Петровой мемуарном наброске «Киммерийская Сивилла». Все это свидетельствует о той особой ценности, которую должны были представлять для Волошина пометы Александры Петровой на полях софийно-визионерской книги Анны Шмидт, подготовленной к печати С. Булгаковым «Из рукописей Анны Николаевны Шмидт. С письмами к ней Вл. Соловьёва» (М.: Путь. 1916. 288 с. Кат. № МБ 3815). На обложке надпись рукой Волошина: «Максимиліанъ / Волошинъ / Коктебель / 19 25 / II 18» (т.е. книга получена 25/II. 1918 г.). На страницах этой книги рукой ближайшего друга Волошина А.М. Петровой (последнее установлено В. Купченко: ДМВ, Инв. книга № 6, № Б 3815), а также, вероятно, и рукой самого Волошина сделаны карандашом пометы и записи, касающиеся сверки идей Шмидт о софийной Третьей эпохе Св. Духа с учением Р. Штейнера. Вероятно, отголоском этих размышлений является свидетельство автора большинства маргиналий А.М. Петровой (от 31 мая 1921 г.) о ее беседах с М. Волошиным: «Беседа с Макс. Ал. о “темном Лике”, Соловьёве ...» [57, с. 126]. Предположительно рукой М. Волошина (?) на с. 95 к фразе «..выделения мозга светового тела, сопровождающие выделения духа» (против строк 1–3) надпись: «То же у Штейнера». Как своеобразный отклик на помету о Штейнере, отражающий размышления близких М. Волошина о духовности и роли Церкви в смутные революционные времена 1918 года, далее мы находим надпись А.М. Петровой (с. 222. Надпись приводится в современной орфографии, здесь и далее разделение строк указано знаком «/»): «В Штейнере – неизмеримо выше. Он наконец двинул с мертвой / точки Христианство, уча любить Святую Троицу через преобра/женную любовь к Земле и расширив еще: указанием / на ее *Братство с Космосом*».

Среди других записей Петровой интересны сопоставления эсхатологии Шмидт с речами В.И. Ленина (с. 225–228): «на смерть запугала; А la Ленин? / Такое крутит, – / будто в мире / любви совсем / нет;/ <...> / Учение об “отсталых” (теософия) мило – /серднее этого “христианства”); <...> Спаси Христос от такого “христианства” /, (Право, Ленин)». Итогом чтения служит вывод Петровой в ответ на вопрос Шмидт о ненужности старой Церкви в Эпоху Третьего (софийного) Духа (с. 240): «Неправда. Только сдвиг про/изошел, – стали кланяться “в духе и Истине”, а не в храмах (но и в храмах) / + и Церковь незыблема».

Пометы А.М. Петровой в книге М. Волошина конечно же диалогичны и предназначались его вниманию. В этой связи они будут приведены нами полностью в специально посвященной пометам М. Волошина статье «Вл. Соловьёв в библиотеке М. Волошина», продолжающей данную публикацию. Здесь же необходимо отметить, что сохранившаяся на полях книги А.Н. Шмидт своего рода «полемичная переписка с автором» М. Волошина и одного из его ближайших друзей А.М. Петровой служит важным свидетельством преемствования соловьёвской эсхатологии и софиологии в новых религиозных исканиях волошинского круга в период революции, которые, однако, сохраняют бережное отношение к духовному и церковному наследию страны, т.е. отражают вообще характеризующий «волошинский топос» послереволюционного времени синтетический надконфессиональный характер, подобный соловьёвским идеям объединения христианских церквей. Этот синтез – в чаемой вслед за Вл. Соловьёвым новой Эпохе Св. Духа, которую лишь подтверждал для серебряниковцев-соловьёвцев кризис начала XX века. Как свидетельствует Петрова, «сдвиг про/изошел, – стали кланяться “в духе и Истине”, а не в храмах (но и в храмах)». На наш взгляд, таким образом, мировоззрение М. Волошина и участников киммерийского мифопоэтического топоса в смутное время революционного хаоса смогло синтетически воспринять различные учения, т.е. найти свое место и Штейнеру, и Серафиму Соровскому и остаться открытым «для всех дорог», именно благодаря сохраненному ими стержню соловьёвского учения об истории человечества как преображения в софийном Духе – представлению, чем-то сродственному независимо возникшей на волне кризиса в западной научной мысли историософии Тойнби о теозисе человечества. Воззрения Вл. Соловьёва на будущее человечества, таким образом, стали важным элементом культурной идентичности Волошина и волошинского круга мифопоэтических сотворцов уникальной «киммерийской мифологемы», сохранившейся и поныне в ярком и имеющем свое узнаваемое лицо «коктебельском тексте» русской культуры, вполне сопоставимом с выделенным Владимиром Николаевичем Топоровым «Петербургским текстом русской литературы» (также имеющем свои особые генезис, структуру и мастеров и предполагающем отдельное изучение).

В заключение еще раз сформулируем тезис о том, что Вл. Соловьёв занимает профетическое место *предвестника будущего* для М. Волошина. Вероятно, это место Вл. Соловьёв сохраняет и в том уникальном мифопоэзисе киммерийского топоса-текста, который создавался в Коктебеле на протяжении четверти века по инициативе

М. Волошина не только им одним, но совместными усилиями целой плеяды талантливых художников слова и красок, признанных творцов Серебряного века. На этот важный сотворческий акт обращения к пластам забытых времен и создания «историко–культурно–природного оазиса» (именуемого сегодня «Заповедником М.А. Волошина») обращает особое внимание проф. М.Н. Громов: «В свой дом он <Волошин> приглашал друзей со всего света небескорыстно. Ему не нужна была материальная выгода, ему нужна была духовная польза, сотворчество ... своеобразного “мифа о Коктебеле”. <...> Коктебель стал не только одним из самых интересных очагов отечественной и европейской культуры (так полагал, в частности, Андрей Белый), но и возрожденным уголком средиземноморской цивилизации» [71, с. 358].

Одна из последних среди изданных на сегодняшний день на Западе литературоведческих монографий, посвященных Волошину, – это вышедшая в Америке в 2005 году и уже цитированная нами ранее книга проф. Университета Невада Барбары Уокер «Максимилиан Волошин и русский литературный круг: Культура и выживание в революционное время» (2005). Она посвящена коктебельскому кругу гостей Волошина и проживавших у него литературных знаменитостей как организованной социо-культурной сетевой структуре, рассмотренной с точки зрения культурно-антропологической теории Виктора Тернера. По мнению Уокер, литературный кружок гостей Волошина сыграл ключевую роль в интеграции интеллигенции в новую послереволюционную действительность, а на примере судьбы самого М. Волошина можно прояснить особенности русской интеллектуальной и культурной жизни конца царских времен и до раннего советского периода.

Действительно, многочисленные документы «киммерийского текста», как опубликованные, так и хранящиеся в архивах Дома-музея М. Волошина, позволяют говорить о феномене скрытой культурной сети Дома Волошина в начале советского периода. Таким образом, тема «Владимир Соловьёв – Максимилиан Волошин» выходит за рамки узкого исследования влияния творчества одного мыслителя на тексты другого. Действительно, соловьёвский вектор позволяет оценить художественное пространство М. Волошина и младосимволистов в единой духовно-эстетической системе как явление символистского искусства, развивающееся и «преодолевающее себя» в соответствии с выявленными А. Ханзен-Лёве общими закономерностями. Но вероятно, следует вести речь о роли софийно-историософской соловьёвской мифологемы как своеобразной программной культурной скрепы, соединившей как бы «из будущего» в первое послереволюционное десятилетие столь разнящихся в текущих религиозных и литературных пристрастиях участников теургического творения «коктебельского текста» русской и общехристианской культуры. Этот соловьёвский вектор киммерийской мифологемы и «коктебельского текста» еще ждет своих исследователей.

Список литературы

1. Пинаев С.М. В.Соловьёв и М.Волошин. София. Логос. Слово // Проблемы эволюции русской литературы XX века. Вып. 2. М., 1995. С. 161–163.
2. Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. VII, 2. М., 2008. 768 с.

3. Красицкий Ян. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьёва. М., 2009. 447 с.
4. Соловьёв Вл.С. Собрание сочинений в 10 т. (2-е изд.) Т.3. СПб., 1912. 440 с.
5. Максимов М.В. Метафизические основания историософии Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. Иваново, 2001. Вып. 1. С. 47–74.
6. Купченко В.П. Странствие Максимилиана Волошина. Документальное повествование. СПб., 1997. 544 с.
7. Михеева С.А. Историософия М.Волошина и «Закат Европы» О. Шпенглера // Балтийский филологический курьер. 2003. № 2. С. 41–42.
8. Грякалова Н. Ю. Война на Востоке и кризис европейских ценностей (евро-азиатский маршрут Максимилиана Волошина) // Русская литература. 2004. № 3. С. 29–39.
9. Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. VIII. М., 2009. 832 с.
10. Albert Marie-Aude. Maximilian Volochine, esthète poète et peintre (1877–1932): des ateliers de Montparnasse aux rivages de Cimmérie. Paris, 2002. 546 p.
11. Bethea David M. The Shape of Apocalypse in Modern Russian Fiction. Princeton, NJ, 1989. 388 p.
12. Франц Н.П. Апокалиптические идеи у Фридриха Ницше и Владимира Соловьёва // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 42–51.
13. Кантор В.К. Антихрист, или Ожидавшийся конец европейской истории (Соловьёв contra Ницше) // Вопросы философии. № 2 (2002). С. 14–27.
14. Пинаев С.М. Максимилиан Волошин, или Себя забывший бог. М., 2005. 659 с.
15. Wiczorek Aleksandra. Maksymilian Woloszyn i Biblia // Wiczorek Aleksandra. W kręgu tradycji kulturowych: Annienski, Woloszyn, Gumilow. Opole, 1998. 73 f.
16. Albert Marie-Aude. Le Judas de Maksimilian Volosin: pierre d'achoppement ou pierre angulaire de l'Évangile? // Revue des études slaves. vol. 77, № 4, (2006). P. 611–626.
17. Менделевич Э.С. История в поэтическом мире Максимилиана Волошина. Орёл, 2004. 224 с.
18. Пинаев С. Нам ли весить замысел господний? Историософия М. Волошина // Родина. 1996. № 2. С. 10–15.
19. Бычков В.В. Русская теургическая эстетика. М., 2007. 743 с.
20. Ханзен-Лёве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм. Книга II. СПб., 2003. 814 с.
21. Титаренко С.Д. Преодоление смерти: архетип Небесной Девы в поэзии и философии Владимира Соловьёва (к проблеме взаимосвязи гностической мифологии и религии) // Homo universitatis: Памяти А.Б. Муратова: сб. ст. СПб., 2009. 512 с. С. 160–183.
22. Пинаев С.М. М. Волошин: «Сквозь пытку и крещенье» (от космофиллии к софианству) // Материалы Волошинских чтений 1991 года: тез. докл., статьи, сообщения. Коктебель, 1997. С. 84–88.
23. Nivat Georges. Lettres d'Andrej Belyj a la famille d'«Asja» // Cahiers du monde russe et soviétique. Vol. XVIII, 1/2 (1977). P. 133–155.
24. Cioran, Samuel D. Vladimir Solov'ev and the Knighthood of the Divine Sophia. Waterloo, Ont, 1977. 280 p.
25. Гайденок П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М., 2001. 468 с.
26. Максимов М.В. Трактат «София» как опыт историософской пропедевтики: к вопросу о становлении философско-исторической концепции Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. Иваново, 2001. Вып. 2. С. 40–72.
27. Рычков А. Л. «Софийный гнозис» Серебряного века: Источники и влияния // «Va, pensiero sull'ali dorate»: Из истории мысли и культуры Востока и Запада. М., 2010.
28. Белый А. Воспоминания об Александре Блоке. Letchworth, 1964. 196 с.
29. Бердяев Н. Мутные лики // София: Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Берлин, 1923. С. 155–161.
30. Рычков А.Л. Д. С. Мережковский и К. Г. Юнг: «Встреча во гнозисе» (свидетельство Э.К. Метнера) // Судьбы литературы Серебряного века и русского зарубежья. СПб., 2010. С. 202–211.

31. Иванов Вяч. Вс. Волошин как человек духа // Вяч. Вс. Иванов. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 2. Статьи о русской культуре. М., 2000. С. 155–201.
32. Рычков А.Л. Доклад А. Блока о русском символизме 1910 года как развитие «мысли о Софии» Вл. Соловьёва // Шахматовский вестник. Вып. 12. М., 2011. С. 207–231.
33. Рычков А.Л. Гностический миф об улыбке Софии в мистерии жизнетворчества у А. Блока и М. Кузмина // Символическое и архетипическое в культуре и социальных отношениях: мат-лы Междунар. конф. 5–6 марта 2011 г. Пенза-Прага, 2011. С. 165–170.
34. Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. VI,2. М., 2000, 2008. 1088 с.
35. Frajlich Anna. From Prophecy to Transubstantiation: Maksimilian Voloshin // Frajlich A. The Legacy of Ancient Rome in the Russian Silver Age. Studies in Slavic literature and poetics, v. 48. Amsterdam, 2007. P. 125–144.
36. Цветаева М.И. Собрание сочинений в 7 т. Т. 4. М., 1994. 686 с.
37. Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. VI,1. М., 2007. 896 с.
38. Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. Томск, 1996. 160 с.
39. Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. V. М., 2000, 2007. 928 с.
40. Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. III,1. М., 2000, 2003. 606 с.
41. Lévi Éliphas. Histoire de la magie: avec une exposition claire et précise de ses procédés, de ses rites et ses mystères. Paris, 1860. 560 p.
42. Флоренский Павел, свящ. Соч. в 4-х т. Т. III. Ч. 2. М., 1999. 623 с.
43. Богомоллов Н. Лики и лицо // Лит. обозрение. 1989. № 2. С. 63–66.
44. Блок А. Полн. собр. соч. в 20 т. Т. 8. М., 1997. 586 с.
45. Иванов Вяч. И. Собр. соч. Т. I. Брюссель, 1971. 872 с.
46. Нефедьев Г.В. Русский символизм и розенкрейцерство // Новое литературное обозрение. 2001. № 51. С. 167–195.
47. Пинаев С.М. «Надрыв и смута наших дней...» (Ф. Достоевский и М. Волошин: «загадка русского духа») // Вестник Нижегородского университета имени Н.И. Лобачевского. 2010. № 4–2. С. 928–931.
48. Евлампиев И.И. Ф. Достоевский и Вл. Соловьёв о соотношении Бога и человека // Соловьёвские исследования. 2008. Вып. 16. С. 5–17.
49. Рычков А.Л. Александрийская мифологема у русских младосимволистов // Пути Гермеса: Тр. междунар. симп. в ВГБИЛ. М., 2009. С. 108–166. Электронная публикация: ВГБИЛ им. М. Рудомино. URL: <www.libfl.ru/about/dept/religion_centre/Hermes_book.pdf/> (01.04.2012).
50. Иванов Вяч. И. Собр. соч. Т. II. Брюссель, 1974. 852 с.
51. Дудек А. На пути к «Внутреннему человеку»: Концепция самопознания в творчестве Вячеслава Иванова // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. Вып. 1. СПб., 2010. С. 53–64.
52. Бунина С.Н. Поэты маргинального сознания в русской литературе начала XX века. М., 2005. 438 с.
53. Marsh Cynthia. M.A. Voloshin, Artist–Poet: A Study of the Synaesthetic Aspects of His Poetry. Birmingham, 1982. 170 p.
54. Ханзен-Лёве, А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Ранний символизм. Кн. I. СПб., 1999. 512 с.
55. Walker, Barbara. Maximilian Voloshin and the Russian Literary Circle: Culture and Survival in Revolutionary Times. Bloomington, 2005. 235 p.
56. Обатнин Г.В. Из материалов Вячеслава Иванова в Рукописном отделе Пушкинского Дома // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1991 год. СПб., 1994. 336 с.
57. Купченко В.П. Труды и дни Максимилиана Волошина: летопись жизни и творчества (1916–1932). СПб., 2007. 608 с.
58. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. 415с.
59. Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. VII,1. М., 2000, 2006. 544 с.
60. Kornblatt, J. D. Solov'ev's Androgynous Sophia and the Jewish Kabbalah // Slavic Review 50 (1991). P. 487–496.
61. Kornblatt J.D. Who Is Solovyov and What Is Sophia? // Solovyov V. S. [Ed. by Judith Deutsch Kornblatt]. Divine Sophia: the wisdom writings of Vladimir Solovyov. Ithaca, NY, 2009. P. 11–97.

62. Бурмистров К. Владимир Соловьёв и Каббала: к постановке проблемы // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 г. М., 1998. С. 7–104.
63. Burmistrov K. The Interpretation of Kabbalah in Early 20th-century Russian Philosophy: Soloviev, Bulgakov, Florenskii, Losev // East European Jewish Affairs 37, no. 2 (2007). P. 157–187.
64. Эренбург И.Г. Портреты русских поэтов. Берлин, 1922. 160 с.
65. Wallrafen Claudia W.-F. Maksimilian Volosin als Künstler und Kritiker. Slavistische Beiträge Band 153. München, 1982. 273 S.
66. Маковский С. Портреты современников. Нью-Йорк, 1955.
67. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Paris [УМСА-Press], 1985. 444 с.
68. Бердяев Н. А. Самопознание. М., 2004. 329 с.
69. Бердяев Н.А. Царство духа и царство Кесаря. М., 1995. 382 с.
70. Linde, Fabian. The Spirit of Revolt: Nikolai Berdiaev's Existential Gnosticism. Stockholm, 2010. 237 p. (Stockholm Slavic studies 39). Электронная публикация: Stockholms universitet / Publikationer <<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:su:diva-47137>> (15.01.2012).
71. Громов М.Н. Южный цивилизационный вектор: к интерпретации творчества Максимилиана Волошина // Античность и культура Серебряного века. М., 2010. С. 356–362.

References

1. Pinaev, S.M. V. Solov'ev i M. Voloshin. Sofiya. Logos. Slovo in *Problemy evolyutsii russkoy literatury XX veka*, vyp. 2 [V. Solovyov and M. Voloshin. The Divine Sophia. The Logos. The Word in The Evolution Issues of the 20th–Century Russian Literature, issue 2], Moscow, 1995, pp. 161–163.
2. Voloshin, Maksimilian A. *Sobranie sochineniy*, t. VII, 2 [Works in vol. VII, 2], Moscow, 2008, 768 p.
3. Krasicki, Jan. *Bog, chelovek i zlo: issledovanie filosofii Vladimira Solov'eva* [God, man and evil. The study of philosophy of Vladimir Solovyov], Moscow, 2009, 447 p.
4. Solovyov, Vladimir S. *Sobranie sochineniy*, t. III [Works, vol. III], Saint-Petersburg, 1912, 440 p.
5. Maksimov, M.V. *Solov'evskie issledovaniya*, 2001, no. 1, pp. 47–74.
6. Kupchenko, V.P. *Stranstvie Maksimiliana Voloshina* [Wandering Maximilian Voloshin's], Saint-Petersburg, 1997, 544 p.
7. Mikheeva, S.A. *Baltiyskiy filologicheskiy kur'er*, 2003, no. 2, pp. 41–42.
8. Gryakalova, N.Yu. Voyna na Vostoke i krizis evropeyskikh tsennostey [War in the East and the crisis of European values], in *Russian Literature*, 2004, no. 3, pp. 29–39.
9. Voloshin, Maksimilian A. *Sobranie sochineniy*, t. VIII [Works, vol. VIII], Moscow, 2009, 832 p.
10. Albert, Marie-Aude. *Maximilian Volochine, esthète poète et peintre (1877–1932): des ateliers de Montparnasse aux rivages de Cimmeurie*, Paris, 2002, 546 p.
11. Bethea, David M. The Shape of Apocalypse in *Modern Russian Fiction*. Princeton, 1989, 388 p.
12. Frants, N.P. *Voprosy filosofii*, 2002, vol. 2, pp. 42–51.
13. Kantor, V.K. *Voprosy filosofii*, 2002, vol. 2, pp. 14–27.
14. Pinaev, S.M. *Maksimilian Voloshin ili Sebya zabyvshiy bog* [Maksimilian Voloshin or the Self–Forgotten God], Moscow, 2005, 659 p.
15. Wiczorek, Aleksandra. Maksymilian Woloszyn i Biblia, in *Wiczorek Aleksandra. W kręgu tradycji kulturowych: Annienski, Woloszyn, Gumilow*, Opole, 1998, 73 p.
16. Albert, Marie–Aude. Le Judas de Maksimilian Volosin: pierre d'achoppement ou pierre angulaire de l'Evangile? in *Revue des études slaves*, 2006, vol. 77, no. 4, pp. 611–626.
17. Mendelevich, E.S. *Istoriya v poeticheskom mire Maksimiliana Voloshina* [History in the Poetic World of Maksimilian Voloshin], Orel, 2004, 224 p.
18. Pinaev, S.M. *Rodina*, 1996, vol. 2, pp. 10–15.
19. Bychkov, V.V. *Russkaya teurgicheskaya estetika* [Russian Theourgic aesthetics], Moscow, 2007, 743 p.

20. Hansen–Love, Aage. *Russkiy simvolizm. Sistema poeticheskikh motivov. Mifopoeticheskiy simvolizm* [Russian symbolism: System of poetical motifs: Early symbolism: Mythic–poetical symbolism], Saint-Petersburg, 2003, vol. II, 814 p.
21. Titarenko, S.D. Preodolenie smerti: arkhiepiskop Nebesnoy Devy v poesii i filosofii Vldimira Solov'eva (k probleme vzaimosvyasi gnosticheskoy miphologii i religii) [Overcoming Death: Archetype of Heaven Virgin in poetry and philosophy of Solov'ev (on issue about connection between mythology and religion)], in *Homo universitatis: Pamyati A.YB. Muratova. Sbornik statey* [Homo universitatis: Collection of Articles to the Memory of A.B. Muratov], Saint-Petersburg, 2009, pp. 160–183.
22. Pinaev, S.M. *Materialy Voloshinskikh chteniy 1991 goda: Tezisy dzhokladov, stat'i, soobshcheniya* [Materials of the Voloshin Readings in 1991. Abstracts, articles, messages], Coctebel', 1997, 117 p.
23. Nivat, Georges. Lettres d'Andrej Belyj a la famille d'«Asja», in *Cahiers du monde russe et soviétique*, 1977, vol. XVIII, 1/2, pp. 133–155.
24. Cioran, Samuel D. *Vladimir Solov'ev and the Knighthood of the Divine Sophia*, Waterloo, Ont, 1977, 280 p.
25. Gaydenko, P.P. *Vladimir Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Soloviev and the philosophy of the Silver Age], Moscow, 2001, 468 p.
26. Maksimov, M.V. *Solov'evskie issledovaniya*, 2001, vol. 2, pp. 40–72.
27. Rychkov, A.L. «Sofiynny gnoziz» Serebryanogo veka: Istochniki i vliyaniya [«Sophian Gnosis» in Silver Age: sources and influence] in «*Va, pensiero sull'ali dorate*», Moscow, 2010, pp. 344–363.
28. Bely, Andrey. *Vospominaniya ob Aleksandre Bloke* [Reminiscences of Alexander Blok], Letchworth, 1964, 196 p.
29. Berdyaev, N.A. *Sofia* [Sophia], Berlin, 1923, pp. 155–161.
30. Rychkov, A.L. D.S. Merezhkovskiy i K.G. Yung: «Vstrecha vo gnozise» (svidetel'stvo E.K. Metnera) [D.S. Merezhkovsky and C.G. Jung: «Meeting in the gnosis» (testimony of E. Medtner)] in *Sud'by literatury Serebryanogo veka i russkogo zarubezh'ya* [The fate of the Silver Age literature and Russian Ĭmigrĭ], Saint-Petersburg, 2010, pp. 202–211.
31. Ivanov, Vyach. Vs. Voloshin kak chelovek dukha [Voloshin as a Man of Spiit], in *Izbrannye trudy po semiotike i istorii kul'tury* [Selected Papers on Semiotics and Cultural History], Moscow, 2000, vol. 2, pp. 155–201.
32. Rychkov, A.L. Doklad A. Bloka o russkom simvolizme 1910 goda kak razvitie «mysli o Sofii» Vl. Solov'eva [Report by A. Blok on Russian Symbolism in 1910 as the development of Vl. Solovievs «thinking about Sophia»] in *Shakhmatovskiy vestnik*, Moscow, 2011, vol. 12, pp. 207–231.
33. Rychkov, A.L. Gnosticheskiy mif ob ulybke Sofii v misterii zhiznetvorchestva u A. Bloka i M. Kuzmina [The Gnostic Myth of Sophia's Smile in A. Blok and M. Kuzmin's Mystery of Life as a Creative Activity (Zhiznetvorchestvo)], in *Simvolicheskoe i arkhjetipicheskoe v kul'ture i sotsial'nykh omosheniyakh* [Symbolic and archetypal in culture and social relations], Penza-Praga, 2011, pp. 165–170.
34. Voloshin, Maksimilian A. *Sobranie sochineniy, t. VI, 2* [Works, vol. VI, 2], Moscow, 2000, 2008, 1088 p.
35. Frajlich, Anna. From Prophecy to Transubstantiation: Maksimilian Voloshin, in Frajlich, A. *The Legacy of Ancient Rome in the Russian Silver Age. Studies in Slavic literature and poetics, v. 48*, Amsterdam, 2007, pp. 125–144.
36. Tsvetaeva, Marina. *Sobranie sochineniy v 7 t., t. IV* [Works in 7 vol., vol. IV], Moscow, 1994, 686 p.
37. Voloshin, Maksimilian A. *Sobranie sochineniy, t. VI, 1* [Works, vol. VI, 1], Moscow, 2007, 896 p.
38. Berdyaev, N.A. *Aleksey Stepanovich Khomyakov* [Aleksiej Stepanovich KHomyakov], Tomsk, 1996, 160 p.
39. Voloshin, Maksimilian A. *Sobranie sochineniy, t. V* [Works, vol. V], Moscow, 2000, 2007, 928 p.
40. Voloshin, Maksimilian A. *Sobranie sochineniy, t. III,1* [Works, vol. III,1], Moscow, 2000, 2003, 606 p.
41. Lévi Éliphas. Histoire de la magie: avec une exposition claire et précise de ses procédés, de ses rites et ses mystères, Paris, 1860, 560 p.

42. Florenskiy, Pavel. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3, 2* [Works in 4 vol., vol. III, 2], Moscow, 1999, 623 p.
43. Bogomolov, N.A. *Literaturnoe obozrenie* [The Literary Observer], 1989, vol. 2, pp. 63–66.
44. Blok, A. *Polnoe sobranie sochineniy v 20 t., t. VIII* [The Complete Works in 20 vol., vol. VIII], Moscow, 1997, 586 p.
45. Ivanov, Vyach. I. *Sobranie sochineniy, t. I* [Works, vol. 1], Bruxelles, 1971, 872 p.
46. Nefed'ev, G.V. Russkiy simbolizm i rozenkreytserstvo [Russian symbolism and Rosicrucianism], in *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2001, vol. 56, pp. 167–195.
47. Pinaev, S.M. «Nadryv i smuta nashikh dney...» (F. Dostoevskiy i M. Voloshin: «zagadka russkogo dukha») [«Nadryv i smuta nashikh dney...» (F. Dostoevsky and M. Voloshin: «Mystery of the Russian spirit»)] in *Bulletin of the University of Nizhny Novgorod*, 2010, vol. 4–2, pp. 928–931.
48. Evlampiev, Y.I. *Solov'evskie issledovaniya*, 2008, vol. 16, pp. 5–17.
49. Rychkov, A.L. Aleksandriyskaya mifologema u russkikh mladosimvolistov [Alexandrian Mythologem in the Works of Russian Young Symbolists], in *Puti Germesa: Trudy mezhdunarodnogo simpoziuma v VGBIL 14.02.2008* [Ways of Hermes. Int. Symposium All–Russia State LFL, Febr., 14, 2008], Moscow, 2009, pp. 108–166. Web-link: LFL (M.Rudomino). URL: <www.libfl.ru/about/dept/religion_centre/Hermes_book.pdf> (01.14.2012).
50. Ivanov, Vyach. I. *Sobranie sochineniy t. II* [Works, vol. II], Bruxelles, 1974, 852 p.
51. Dudek, Andrzej. Na puti k «Vnutrennemu cheloveku»: Kontseptsiya samoposnaniya v tvorchestve Vyacheslava Ivanova [On the way to “the Internal man”: Conception of Self Cognition in V. Ivanov's Creativity], in Ivanov, Vyacheslav. *Issledovaniya i materialy, vypusk I* [Materials and Research, issue 1], Saint-Petersburg, 2010, pp. 53–64.
52. Bunina, S.N. *Poety marginal'nogo soznaniya v russkoy literature nachala XX veka* [Poets marginal consciousness in the Russian literature of the early twentieth century], Moscow, 2005, 438 p.
53. Marsh, Cynthia. M.A. Voloshin, Artist–Poet: A Study of the Synaesthetic Aspects of His Poetry, Birmingham, 1982, 170 p.
54. Hansen–Love, Aage. *Russkiy simbolizm. Sistema poeticheskikh motivov. Ranniy simbolizm* [Russian Symbolism: system and development of the poetic motive: early symbolism], Saint-Petersburg, 1999, vol. I, 512 p.
55. Walker, Barbara. Maximilian Voloshin and the Russian Literary Circle: Culture and Survival in Revolutionary Times, Bloomington, 2005, 235 p.
56. Obatnin, G.V. Iz materialov V. Ivanova v Rukopisnom Otdela Pushkinskogo Doma [From the Materials of V. Ivanov in Manuscripts Department of Pushkin House], in *Ezhegodnik Rukopisnogo otdela Pushkinskogo Doma na 1991 god* [The Annals of the Manuscript Department of the Pushkin House for 1991], Saint-Petersburg, 1994, pp. 142–170.
57. Kupchenko, V.P. *Trudy i dni Maksimiliana Voloshina: letopis' zhizni i tvorchestva (1916-1932)* [Works and Days of Maksimilian Voloshin: the Chronicle of Life and Artwork], Saint-Petersburg – Simferopol', 2007, 608 p.
58. Bulgakov, S.N. *Svet Nevecherniy* [Unfading Light], Moscow, 1994, 415 p.
59. Voloshin, Maksimilian A. *Sobranie sochineniy, t. VII,1* [Works, vol. VII,1], Moscow, 2000, 2006, 544 p.
60. Kornblatt, J. D. Solov'ev's Androgynous Sophia and the Jewish Kabbalah, in *Slavic Review*, 1991, 50, pp. 487–496.
61. Kornblatt, J. D. Who Is Solovyov and What Is Sophia? in Solovyov, V. S. [Ed. by Judith Deutsch Kornblatt]. *Divine Sophia: the wisdom writings of Vladimir Solovyov*, Ithaca, NY, 2009, pp. 11–97.
62. Burmistrov, K.Yu. Vladimir Solov'ev i Kabbala: k postanovke problemy [Vladimir Solov'ev and Kabbala: on problem definition], in *Issledovaniya po istorii russkoy mysli. Ezhegodnik za 1998* [Studies in the History of Russian Thought. Yearbook 1998], Moscow, 1998, pp. 7–104.
63. Burmistrov, K. The Interpretation of Kabbalah in Early 20th-century Russian Philosophy: Soloviev, Bulgakov, Florenskii, Losev // *East European Jewish Affairs* 37, 2007, no. 2, pp. 157–187.

64. Ehrenburg, I.G. *Portrety russkikh poetov* [Portraits of Russian Poets], Berlin, 1922, 160 p.
65. Wallrafen, Claudia W.-F. Maksimilian Volosin als Künstler und Kritiker. Slavistische Beiträge Band 153, München, 1982, 273 p.
66. Makovskiy, S.K. *Portrety sovremennikov* [Contemporary portraits], New-York, 1955, 413 p.
67. Berdyaev, N.A. *Smysl tvorchestva* [The Meaning of the Creative Act], Paris [YMCA-Press], 1985, 444 p.
68. Berdyaev, N.A. *Samopoznanie* [Self-knowledge], Moscow, 2004, 329 p.
69. Berdyaev, N.A. *Tsarstvo dukha i tsarstvo Kesarya* [The Realm of Spirit and the Realm of Caesar], Moscow, 1995, 382 p.
70. Linde, Fabian. The Spirit of Revolt: Nikolai Berdiaev's Existential Gnosticism. Stockholm, 2010. 237 p. Web-link: Stockholms universitet / Publikationer <<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:su:diva-47137>> (15.01.2012).
71. Gromov, M.N. Yuzhnyi tsivilisationnyi vector: k interpretatsii tvorchestva Maksimiliana Voloshina [Southern Civilization Vector: on interpretation of creativity of M. Voloshin], in *Antichnost' i kul'tura Serebryanogo veka* [Antiquity and the culture of the Silver Age], Moscow, 2010, pp. 356–362.