

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

# **СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

**SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA**

**SOLOVYOV STUDIES**

**Выпуск 1(49) 2016**

**Issue 1(49) 2016**

Редакционная коллегия:

*М.В. Максимов* (гл. редактор), д-р филос. наук, г. Иваново, Россия  
*А.П. Козырев* (зам. гл. редактора), канд. филос. наук, г. Москва, Россия  
*Е.М. Амелина*, д-р филос. наук, г. Москва, Россия  
*И.И. Евлампиев*, д-р филос. наук, г. Санкт-Петербург, Россия  
*И.А. Едошина*, д-р культурологии, г. Кострома, Россия  
*К.Л. Ерофеева*, д-р филос. наук, г. Иваново, Россия  
*Н.В. Котрелев*, ст. науч. сотр., г. Москва, Россия  
*Л.М. Максимова*, канд. филос. наук, г. Иваново, Россия  
*Б.В. Межуев*, канд. филос. наук, г. Москва, Россия  
*В.И. Моисеев*, д-р филос. наук, г. Москва, Россия  
*С.Б. Роцинский*, д-р филос. наук, г. Москва, Россия  
*В.В. Сербиненко*, д-р филос. наук, г. Москва, Россия  
*Е.А. Тахо Годи*, д-р филол. наук, г. Москва, Россия  
*С.Д. Титаренко*, д-р филол. наук, г. Санкт-Петербург, Россия  
*Д.Л. Шукуров*, д-р филол. наук, г. Иваново, Россия

Международная редакционная коллегия:

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

Адрес редакции:

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

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

E-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru)

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

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

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

© М.В. Максимов, составление, 2016

© Авторы статей, 2016

© Ивановский государственный энергетический университет, 2016

## СОДЕРЖАНИЕ

### НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА

<b>Амелина Е.М.</b> Русские мыслители о славянском единстве.....	6
<b>Саушкин П.С.</b> О влиянии философии В.С. Соловьева на мировоззрение и творчество Ю.К. Балтрушайтиса.....	17
<b>Скороходова С.И.</b> Азия в русской философии XIX века.....	26

### РУССКИЕ ФИЛОСОФЫ О СМЫСЛЕ ВОЙНЫ

<b>Гачева А.Г.</b> «Почему мир не мир?». Образ войны в философии русского космизма.....	44
<b>Дзема А.И.</b> Война и подвиг как объект размышлений в русской религиозной философии: Евгений Николаевич Трубецкой.....	62
<b>Треушников И.А.</b> Смысл войны: диалог представителей философии всеединства периода Первой мировой войны.....	76
<b>Тимофеев А.И.</b> Николай Бердяев: человечность и война.....	85
<b>Роцинский С.Б.</b> Религиозно-философское оправдание «готовности убивать и умирать» в учении И.А. Ильина.....	93
<b>Чекер Н.В.</b> И.А. Ильин: смысл войны.....	105
<b>Сидорин В.В.</b> Русские философы о смысле войны: <i>persona in bello</i> .....	114

### ШАРЛЬ БОДЛЕР В РОССИИ

к 195-летию со дня рождения

<b>Таганов А.Н.</b> Бодлеровские отзвуки в русской литературе конца XIX – начала XX века.....	123
<b>Тимашева О.В.</b> Реплики и комментарии к модели «русского Бодлера».....	137
<b>Фонова Е.Г.</b> Бодлер в контексте русского символизма.....	155
<b>Фокин С.Л.</b> Николай Гумилев и Шарль Бодлер. Статья первая.....	170
<b>Максимова Т.М.</b> «Цветы зла» и «Стихотворения в прозе»: проблема преемственности и развития образов и мотивов в творчестве Шарля Бодлера.....	188

### ПОЗДРАВЛЕНИЯ ЮБИЛЯРАМ

<b>75 лет</b> Николаю Всеволодовичу Котрелеву.....	209
<b>75 лет</b> Станиславу Борисовичу Роцинскому.....	210

### IN MEMORIAM

<b>Козырев А.П.</b> Памяти священника и профессора Патрика де Лобье.....	212
<b>Максимов М.В.</b> Беспоконное сердце, отданное служению Богу: Памяти Патрика де Лобье.....	214

<b>НАШИ АВТОРЫ</b> .....	218
<b>О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»</b> .....	220
<b>О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»</b> .....	221
<b>ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ</b> .....	221

Editorial Board:

- M.V. Maksimov* (Chief Editor), Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia  
*A.P. Kozыrev* (Chief Editor Assistant), Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,  
*E.M. Amelina*, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,  
*I.I. Evlampiev*, Doctor of Philosophy, St. Petersburg, Russia,  
*I.A. Edoshina*, Doctor of Cultural Studies, Kostroma, Russia,  
*K.L. Erofeeva*, Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia,  
*N.V. Kotrelev*, Senior Researcher, Moscow, Russia,  
*L.M. Maksimova* (responsible secretary), Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia,  
*B.V. Mezhuев*, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,  
*VI. Moiseev*, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,  
*S.B. Rotsinskiy*, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,  
*V.V. Serbinenko*, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,  
*E.A. Takho-Godi*, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,  
*S.D. Titarenko*, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,  
*D.L. Shukurov*, Doctor of Philology, Ivanovo, Russia

International Editorial Board:

- G.E. Aliaiev*, Doctor of Philosophy, Poltava, Ukraine,  
*R. Goldt*, Doctor of Philology, Mainz, Germany,  
*N.I. Dimitrova*, Doctor of Philosophy, Sofia, Bulgaria,  
*Davidson P.*, Doctor of Philosophy, London, United Kingdom  
*E. van der Zweerde*, Doctor of Philosophy, Nijmegen, Netherlands,  
*Ya. Krasicki*, Doctor of Philosophy, Wroclaw, Poland,  
*B. Marchadier*, Slavonic studies doctor, Paris, France,  
*Nemeth T.*, Doctor of Philosophy, New York, United States of America

*Address:*

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

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

*Information about published articles is sent to the Russian Science Citation Index by agreement with «Scientific Electronic Library» Ltd. No. № 580-12/2012 LO of 13.12.2012. The journal is registered in the foreign database Ulrich's Periodicals Directory.*

- © M.V. Maksimov, preparation, 2016  
© Authors of Articles, 2016  
© Ivanovo State Power Engineering University, 2016

## CONTENT

### V.S. SOLOVYOV'S HERITAGE

<b>Amelina E.M.</b> Russian thinkers on slavic unity.....	6
<b>Saunkin P.S.</b> About the influence V.S. Solovyov's philosophy on J.K. Baltrushaitis's outlook and creative work.....	17
<b>Skorokhodova S.I.</b> Asia in russian philosophy of XIX century.....	26

### RUSSIAN PHILOSOPHERS ABOUT THE SENSE OF WAR

<b>Gacheva A.G.</b> «Why the world is not the peace?» The image of war in the philosophy of the russian kosmism.....	44
<b>Dzema A.I.</b> War and heroic feat as a subject of reflection of E.N.Trubetskoy.....	62
<b>Treushnikov I.A.</b> The sense of war (the dialogue of all-unity philosophers during the first world war period).....	76
<b>Timofeev A.I.</b> Nikolay Berdyaev: humanity and war.....	85
<b>Rosinski S.B.</b> Religious-philosophical justification «the willingness to kill and die» in the doctrine I.A. Ilyin.....	93
<b>Cheker N.V.</b> I.A. Ilyin: sence of war.....	105
<b>Sidorin V.V.</b> Russian philosophers on the meaning of war: persona in bello.....	114

### CHARLE BAUDELAIRE IN RUSSIA

On the occasion of 195<sup>th</sup> anniversary

<b>Taganov A.N.</b> Echo of Baudelaire in russian literature in the period of the end of XIX <sup>th</sup> – beginnig of the XX <sup>th</sup> centures.....	123
<b>Timasheva O.V.</b> Utterances and remarks to the «russian Baudelaire».....	137
<b>Fonova E.G.</b> Reception of Charles Baudelaire's works in russian symbolism.....	155
<b>Fokin S.L.</b> Nikolai Gumilyov and Charles Baudelaire. Article one.....	170
<b>Maksimova T.M.</b> «Les fleurs du mal» and «petits poemes en prose»: the problem of succession and development of the images and motives in Charles Baudelaire's creation.....	188

### CONGRATULATIONS TO THE HEROES OF ANNIVERSARY

Nikolay Vsevolodovich Kotrelev – 75.....	209
Stanislav Borisovich Rotsinsky – 75.....	210

### N MEMORIAM

<b>Kozyrev A.P.</b> In memory of the priest and professor Patrick de Laubier.....	212
<b>Maximov M.V.</b> Restless Heart, given to the service of God: In memory Patrick de Laubier.....	214

OUR AUTHORS.....	218
ON «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL.....	220
ON SUBSCRIPTION TO «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL.....	221
INFORMATION FOR AUTHORS.....	221

**НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА**

УДК 14(=16)(47)  
ББК 60.033.145(2)

**РУССКИЕ МЫСЛИТЕЛИ О СЛАВЯНСКОМ ЕДИНСТВЕ**

Е.М. АМЕЛИНА

Государственный университет управления  
Рязанский пр., 99, г. Москва, 109542, Российская Федерация  
E-mail: em-amelina@yandex.ru

*Обозначены основные вопросы, волновавшие русских мыслителей второй половины XIX – начала XX века, связанные с темой славянства и славянского единства. С использованием методов историзма и историко-философской компаративистики прослеживается эволюция взглядов отечественных мыслителей преимущественно консервативного толка на исторические судьбы славянства. В качестве отправного момента в исследовании проблемы славянского единства рассматриваются взгляды славянофилов, которые стояли у истоков формирования русского и всеславянского самосознания: Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева, Ф.М. Достоевского. Решение славянского вопроса рассматривается также на примере деятельности и творчества таких отечественных мыслителей, как В.С. Соловьёв, Н.А. Бердяев, М.А. Бакунин, Н.С. Трубецкой и др. Выявлено, что вопрос о единстве трактовался как экзистенциально важный для самосохранения России и славянства в целом. Анализ взглядов русских мыслителей XIX–XX вв. на славянство позволяет сделать вывод о том, что они не только ставили вопрос о необходимости славянского единства, но и рассматривали его как важный фактор выполнения Россией своей интегрирующей исторической миссии. В заключение подчеркивается актуальность идей отечественных мыслителей XIX–XX века, которые вполне могут послужить методологическим ключом к анализу тех исторических процессов, которые происходят в современном мире.*

Ключевые слова: *славянский вопрос, свободное славянское единство, славянский мир, общеплеменное самосознание, цивилизационная принадлежность, бунтарский инстинкт, государственный талант, евразийское славянство, общерусское единство, сепаратизм.*

**RUSSIAN THINKERS ON SLAVIC UNITY**

E.M. AMELINA

State University of Management  
99, Ryasanski str., Moscow, 109542, Russian Federation  
E-mail: em-amelina@yandex.ru

*In the article views of Russian thinkers of the 19th and 20th centuries on Slavdom and its ability for unity are analyzed. The evolution of of Russian conservative thinkers' views on historical destiny of the slavdom is considered with the use of methods of historicism and historical-philosophical comparativistics. The starting point of the problem of Slavic unity research are the views of Slavofils which stood at the origins of Russian and pan-Slavic consciousness: N.Ya. Danilevsky, K.N. Leontiev;*

*F.M. Dostoyevsky. The solution of the Slavic issue is considered also on the example of the creative work of such Russian thinkers as V.S. Solovyov, N.A. Berdyaev, M.A. Bakunin, N.S. Trubetskoy and others. It is revealed that the question about unity was treated as existentially relevant for self-preservation of Russia and Slavdom as a whole. The analysis of views on the Slavdom of Russian thinkers of 19–20 centuries allows to conclude that they not only stated the question about the necessity of the Slavonic unity but also considered it to be an important factor of Russia's completing its integral historical mission. In conclusion the author underlines the relevance of Russian thinkers' ideas which can serve as a methodological key to the analysis of those specific processes happening in the modern world.*

Key words: *Slavic question, free Slavic unity, Slavic world, Slavic weaknesses, tribal awareness, civilizational affiliation, rebel instinct, governing talent, Eurasian Slavdom, Russian unity, separatism.*

Тема славянства и славянского единства<sup>1</sup> становится актуальной в связи с новыми геополитическими реалиями в восточной Европе и трагической междоусобной войной на Украине. Не менее животрепещущей была эта тема во второй половине XIX и в начале XX века, когда решалась проблема обретения славянами своей самостоятельности и независимости. Именно в этот период тема славянского единства стала предметом активного обсуждения отечественных философов. Такие русские мыслители, как Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев, М.А. Бакунин, Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий и многие другие, размышляли над вопросами о том, что объединяет и разъединяет славян? Что может стать основой их единства? В какой форме, во имя чего и во главе с кем это единство может быть реализовано? Ответ на эти вопросы был экзистенциально важен, так как предполагал определение будущего России и выявление её всемирно-исторического призвания. Используя методы историзма и историко-философской компаративистики, постараемся проследить эволюцию взглядов отечественных мыслителей, преимущественно консервативного толка, на исторические судьбы славянства.

Отправным моментом в исследовании проблемы славянского единства стали взгляды славянофилов, которые стояли у истоков формирования русского и всеславянского самосознания. Именно они ставили вопрос об особом пути развития и судьбе России, её роли и месте в славянском мире, её историческом и духовном призвании. Последующие поколения русских мыслителей по-своему развивали разные грани славянофильских представлений. При этом религиозный аспект как необходимое условие духовного сближения славян обязательно

---

<sup>1</sup> См. наиболее интересные публикации по данному вопросу: Кацис Л.Ф., Одесский М.П. «Славянская взаимность»: Модель и топика. Очерки. М.: Изд. дом «Регнум», 2011. 314 с. [1]; Аксенова Е.П. Славянская идея в русской философской мысли (В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, Г.В. Флоровский) // Славянский Альманах. 2000. М.: Индрик, 2001. С. 152–167 [2]; Гвоздев А.В. Геополитические аспекты философии культуры славянофилов. М.: Прометей, 2012. 126 с. [3]; Емельянов-Лукьянчиков М.А. Концепция исторического развития в наследии русских и европейских основателей цивилизационного подхода: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М.: ИГПУ, 2006. 21 с. [4]; История культуры славянских народов: в 3 т. Т. I. М.: ГАСК, 2003. 535 с. [5]; Нарочницкая Н.А. Россия и русские в мировой истории. М.: Международные отношения, 2004. 535 с. [6]; Репников А.В. Консервативные модели российской государственности. М.: Политическая энциклопедия, 2014. 527 с. [7].

признавался, но не всегда выносился на первый план. Так, во второй половине XIX века крупнейшим исследователем славянского вопроса стал философ и культуролог Н.Я. Данилевский (1822–1885). Исходя из своей цивилизационной историософской парадигмы, он находил, что Россия представляет собой ядро молодой славяно-русской цивилизации, способной к реализации всех видов творческой деятельности. Смысл и значение славяно-русской цивилизации Н.Я. Данилевский связывал с объединением и всесторонним расцветом славянства, которое в этот период находилось в составе чужеродных образований – Турецкой империи (балканские славяне), империи Габсбургов (чехи, словаки, частично балканские народы). Во имя своего самосохранения и развития, считал мыслитель, славянство призвано сплотиться вокруг России как признанного защитника и лидера славянского мира. В случае, если Россия не выполнит объединительной миссии, подчеркивал философ, славянство «распустится и растворится в европействе», а сама Россия будет бесславно и бессмысленно доживать свой век, превратившись в «исторического недоросля в громадных размерах». Слабость славянства перед лицом враждебной экспансии Н.Я. Данилевский связывал с отсутствием у значительной части его разнообразных представителей стремления к устойчивому государственному строительству. Он констатировал, что из славян только русские создали прочную монархическую государственность, ставшую единственным оплотом и защитой интересов славянства.

В решении славянского вопроса Н.Я. Данилевский надеялся на новое Всеславянское объединение. Оно мыслилось им как равноправный союз, в котором все участники будут достаточно сильны, обладая при этом сознанием своего деятельного влияния на общий ход союзных дел. Каждый из членов такого союза должен обладать желаемой степенью равноправия, свободы и областной самобытности. «Для величия и культурного значения семьи славянских народов нужно, – писал Н.Я. Данилевский, – чтобы образ Славянского мира представлялся не в виде слияния славянских ручьёв с русским морем, по выражению Пушкина, а в виде обширного океана с самобытными, хотя и соединенными, соподчиненными частями, то есть морями и глубокими заливами. Нужно не поглощение славян Россиею, а объединение всех славянских народов общею идеею Всеславянства как в политическом, так и в культурном отношении» [8, с. 329]. Итак, Н.Я. Данилевский видел будущее славянства в союзе и во главе с Россией. Его рассуждения по данному вопросу носили в целом оптимистический характер. Он подчеркивал, что следует искать наиболее совершенные формы свободного и равноправного единства, учитывающего всё славянское многообразие.

Взгляды на славянство другого выдающегося отечественный философа, К.Н. Леонтьева (1831–1891), носили менее оптимистический характер. В своей работе «Византизм и славянство» он обратил внимание на множественные различия в славянском мире. Славян, по его мнению, разделяют: религия (католицизм, православие, мусульманство), географическое положение, разнородность исторического пути, военных традиций и многое другое. Эти различия приводят к запутанности и сложности межславянских отношений и зачастую порождают противоположные стремления, предпочтения и интересы. Даже к немцам славяне относятся неодинаково. Если православные сербы Турции относятся к ним

как к самым опасным врагам, то католические сербы Австрии (хорваты, долматы и др.) не только не противостоят им, но и привыкли сражаться под знаменами австрийского государства. К общим слабостям славянства мыслитель, вслед за Н.Я. Данилевским, относил отсутствие самостоятельной государственности и сословно-аристократического воспитания. Он считал, что только русские и поляки долгое время жили собственной государственно-политической жизнью, поэтому у них «накопилось больше своего собственного, чем у других славян»<sup>2</sup>. Мыслитель сетовал и на отсутствие общеплеменного славянского самосознания, имеющего положительное организующее содержание. Он констатировал, что культурного здания «славизма», как это ни печально, нет, но при этом общей чертой всех юго-западных славянских племен стало «расположение к равенству и свободе, т.е. к идеалам, или американскому, или французскому, но никак не византийскому и не великобританскому»<sup>3</sup>.

Европейские устремления юго-западных славян мыслитель находил не только цивилизационно-разлагающим, но даже опасным и заразным антироссийским историческим фактором. Этот европеизм, с его точки зрения, прямо противостоит российскому византизму с его крепкой самодержавной государственностью, идеалами сословности и православия, которые, как считал социолог, «вразумили, согрели и *высворили* русский мир»<sup>4</sup>. К.Н. Леонтьев подчеркивал, что в целях цивилизационной защищенности России следует остерегаться сильного сближения в политических отношениях с юго-западными славянами и отказываться от каких-либо захватов и присоединений их территорий. От них надо находиться в «мудром отдалении», не порывая существующего взаимного тяготения. Опираясь на свой анализ славянства, К.Н. Леонтьев приходит к выводу о том, что чисто политическое всеславянское объединение не только невозможно, но и не нужно. Оно опасно «уже по одному тому, что большинство образованных *не русских* славян слишком привыкло к европейским формам свободы и равенства или слишком предано им, не говоря уже об иноверии славян австрийских»<sup>5</sup>. Слияние со славянами, попавшими в орбиту европейской цивилизации, приведет к утрате россиянами своей самобытности, поэтому России, заключал мыслитель, надо надеяться не на славянство как таковое, а на смешение славянских и азиатских черт, которые могут стать своеобразной прививкой от разлагающего европеизма.

Для Ф.М. Достоевского (1821–1881), как и для других отечественных мыслителей, славянский вопрос был исключительно близок и в политическом, и в религиозном смысле. В 1860-е годы он стал активным защитником славянских интересов, видным членом Славянского благотворительного общества, объе-

---

<sup>2</sup> См.: Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Избранное. М.: Рарогъ; Московский рабочий, 1993. С. 57 [9].

<sup>3</sup> Там же. С. 63.

<sup>4</sup> См.: Леонтьев К.Н. Плоды национальных движений на православном Востоке // Леонтьев К.Н. Цветущая сложность: Избранные статьи. М.: Изд-во «Молодая гвардия», 1992. С. 117 [10].

<sup>5</sup> См.: Леонтьев К.Н. Ошибка г. Астафьева // Леонтьев К.Н. Избранное. М.: Рарогъ; Московский рабочий, 1993. С. 351 [11].

динявшего славянофильски ориентированных членов правительственных кругов, военных, представителей журналистики. К концу 70-х годов он уже вице-президент этого общества и его признанный идеолог. Разделяя цивилизационный подход Н.Я. Данилевского, писатель видел свою задачу не в теоретической, а в идейно-духовной интерпретации славянского вопроса. Для него это, в первую очередь, вопрос религиозный и христианско-православный. Смысл и центр Восточного вопроса, указывал Ф.М. Достоевский, прежде всего в православии. «Восточный вопрос, – отмечал он, – есть в сущности своей разрешение судеб православия. Римское католичество, продавшее давно Христа за земное владение, ... естественно породило в Европе и социализм. <...> Утраченный образ Христа сохранился во всём свете чистоты своей в православии. С Востока и пронесется новое слово миру ... вот в чем для России заключается Восточный вопрос» [12, с. 85].

Что касается славян в их этнографическом многообразии, то, при всем сопереживании их проблемам, Ф.М. Достоевский был настроен скептически к их союзническим способностям по отношению к России. В «Дневнике писателя» за 1877 год он с горечью писал: «... по внутреннему убеждению моему, самому полному и непреодолимому, – не будет у России, и никогда ещё не было, таких ненавистников, завистников, клеветников и даже явных врагов, как все эти славянские племена, чуть только их Россия освободит, а Европа согласится признать их освобожденными! И пусть не возражают мне, не оспаривают, не кричат на меня, что я преувеличиваю и что я ненавистник славян! Я, напротив, очень люблю славян, но я и защищаться не буду, потому что знаю, что всё точно так именно и случится, как я говорю, и не по низкому, неблагодарному, будто бы, характеру славян, совсем нет, ... а именно потому, что, ... выпросят себе у Европы, у Англии и Германии, например, ручательство и покровительство их свободе, и хоть в концерте европейских держав будет и Россия, но они именно в защиту *от России* это и сделают. <...> Между собой эти земли будут вечно ссориться, вечно друг другу завидовать и друг против друга интриговать. Разумеется, в минуту какой-нибудь серьёзной беды они все непременно обратятся к России за помощью... чувствовать то они все непременно будут инстинктивно (конечно, в минуту беды, а не раньше), что Европа естественный враг их единству, была им и всегда останется, а что если они существуют на свете, то, конечно, потому, что стоит огромный магнит – Россия, которая, неодолимо притягивая их всех к себе, тем сдерживает их целостность и единство» [12, с. 78, 80]. Ф.М. Достоевский анализировал славянский вопрос исходя из своей, религиозно-философской интуиции. Он относился к славянским этносам как к близким и родным русскому народу, но в то же время отличающимся от него. Участь России во взаимоотношениях со славянами мыслится писателем как участь крестная. Очевидно, что, с точки зрения Ф.М. Достоевского, России в будущем придется рассчитывать преимущественно только на свои силы, ибо даже ближайшее окружение весьма противоречиво и ненадежно. Так же, как К.Н. Леонтьев, писатель предполагал, что после своего освобождения западные славяне склонны пойти по пути европеизации.

Если Ф.М. Достоевский, разделявший концепцию культурно-исторических типов, понимал проблему славянского единства как проблему, связанную с у-

верждением православия, то другой выдающийся отечественный мыслитель, В.С. Соловьев, занимал иную позицию. Концепцию Н.Я. Данилевского он считал в корне неверной. Она, по его мнению, стоит на почве «племенного и национального раздора», преувеличивает биологическое самоутверждение отдельных народов, а значит, не совместима с христианской идеей универсального единства. Идеал единого человечества, утверждал В.С. Соловьев, предполагает то, что православие не должно иметь преимущества в жизни народов по сравнению с другими христианскими конфессиями. Россия призвана выполнить миссию интеграции Востока и Запада в единую Вселенскую церковь. Именно это, а не победа какого-то отдельного культурно-исторического типа, послужит делу вселенского братства и прекращения межславянской розни. «Жизненный вопрос для славянских народностей не в том, как им освободиться от иноплеменников, – писал В.С. Соловьев, – большая часть этого дела уже сделана, и довершение остального есть лишь вопрос времени; жизненный же вопрос для славянства гораздо труднее и значительнее: как и чем соединить два разрозненных мира – греко-славянский и латино-славянский? ... Ясно, значит, что духовное единение восточных и западных славян (так же, как и вселенское единение) возможно только в том случае, если православие и католичество не будут исключать друг друга, если можно будет, оставаясь православным, быть вместе с тем католиком, и оставаясь католиком – быть православным» [13, с. 319–320]. В XX веке идеи религиозной интеграции славян будет развивать Н.А. Бердяев. В 1918 году в работе «Судьба России» он подчеркивал, что идея всеславянского единства должна быть не утилитарно-государственной, а духовной. «Духовный базис славянской идеи, – писал философ, – должен быть шире и вмещать в себя несколько религиозных типов» [14, с. 202].

Известный отечественный революционер, анархист и философ М.А. Бакунин (1814–1876), в отличие от Ф.М. Достоевского и К.Н. Леонтьева, весьма оптимистически расценивал перспективу осуществления всеславянского единства. Однако он связывал её не с религиозным всеединством, как В.С. Соловьев, а с борьбой за освобождение трудящихся от капиталистического и имперского гнёта. Активным началом исторического процесса мыслитель считал наличие в тех или иных народах «духа возмущения», то есть способности к бунту как реакции на ущемление свободы и независимости. Степень национальной самобытности и национального достоинства философ любил определять силой народного «бунтарского инстинкта».

Изучая социально-политические процессы в Европе и положение славянских народов, русский анархист приходил к выводу о том, что именно эти народы представляют собой значительный, взрывоопасный и бунтарский элемент истории. Эта взрывоопасность порождена, в первую очередь, мучительным немецким засильем и гнетом. Славяне объединены чувством ненависти к своим врагам, полны желаний обрести независимость. Они ищут возможность совершенно свободно развивать свою национальную культуру. Славянский вопрос, по мнению М.А. Бакунина, должен быть сформулирован следующим образом: «какая раса будет угнетать другую? Или даже, скорее, будут ли, как и прежде, политические и привилегированные классы Германии угнетать и эксплуатировать

славянский и немецкий пролетариат?» [12, с. 42]<sup>6</sup>. М.А. Бакунин не был плоским оптимистом в отношении славян и видел все их слабости. Так же, как Н.Я. Данилевский, он фиксировал отсутствие у них государственного таланта, что явилось в прошлом одной из причин их порабощения. Так же, как К.Н. Леонтьев, он видел, что у славян нет общих традиций, нет единства и гармонии. Многих из них разделяет взаимная зависть и ненависть, уходящая корнями в глубины истории. Разногласия между славянами, разжигаемые Австрией и Пруссией, так сильны, что «рождаются даже помимо любого иностранного и продажного влияния»<sup>7</sup>. И тем не менее мыслитель верил в то, что освободительные устремления славян рано или поздно победят разногласия, а их подъём сольётся с грядущей пролетарской революцией. Поскольку западный мир энергетически исчерпан, ему на смену с неизбежностью должна прийти новая цивилизация. Это будет цивилизация славян, «цивилизация народных масс» (рабочие и крестьяне). М.А. Бакунин подчеркивал: «Славяне оказываются солидарны с основными чаяниями пролетариата Европы, которые направлены... к упразднению всех государств» [15, с. 184]. Итак, М.А. Бакунин связывал освобождение славян с их социальным освобождением и созданием свободной федерации европейских народов. Он рассматривал славянский вопрос как неотъемлемый элемент грядущего глобального переустройства мира, где увлекаемые ветром социалистических перемен, несмотря на все расхождения, солидарно выступят на борьбу почти все славяне – русские, сербы, поляки и др. Не Европа поможет славянам, а грядущая русская революция. Именно она освободит славян от эксплуатации, осуществляемой «кнуто-германской империей», именно она, «поднимая и увлекая за собой... массы, сможет проторить себе дорогу до Германии, чтобы освободить славянские народы, заключенные в пангерманскую тюрьму» [15, с. 261].

Первая половина XX века отмечена очередной вехой в исследованиях славянского мира и его будущего. Она связана с пережившими русскую революцию и оказавшимися в эмиграции евразийцами – Н.С. Трубецким, П.Н. Савицким, Г.В. Вернадским и др. Они достаточно осторожно относились к перспективам славянского единства. Их методология исходила из заложенного Н.Я. Данилевским цивилизационного и многолинейного подхода к истории. Россия в этом контексте представляла как уникальная евразийская цивилизация, характеризующаяся специфической духовной культурой, политическим строем и месторазвитием. Различия, а значит, несогласия внутри славянского мира философы объясняли особым месторазвитием славянских этносов. Так, мир западных славян, по Н.С. Трубецкому, приобрел иную, нежели у русского мира, «культурную

---

<sup>6</sup> Идеи жестокой борьбы «немецкой и славянской рас», обозначенные М.А. Бакуниным в середине XIX века, найдут своё логическое продолжение в размышлениях Н.А. Бердяева на славянскую тему в период первой мировой войны. В своей статье «Славянофильство и славянская идея» он писал: «...пробил тот час всемирной истории, когда славянская раса должна выступить со своим словом на арену всемирной истории. Она придет на смену господства германской расы и сознает своё единство и свою идею в кровавой борьбе с германизмом» [13, с. 204].

<sup>7</sup> См.: Бакунин М.А. Товарищам Федерации секции интернационала Юры // Бакунин М.А. Интернационал, Маркс и евреи. М.: Изд. дом «Вече», 2008. С. 183 [15].

физиономию» потому, что географически оказался в центре Европы. Это привело его к столкновению с западным миром, где, будучи нежеланными гостями, славяне были частично истреблены, частично онемечены. В итоге они не только «достаточно органично усвоили романо-германскую культуру, но и по мере сил участвовали в её развитии...»<sup>8</sup>. Н.С. Трубецкой констатировал, что в силу данных обстоятельств западные славяне перестали быть органичны со всем славянским миром. Граница между Востоком и Западом, подчеркивал он, «как раз и проходит между русскими и славянами», и «если южные славяне иногда сходятся с русскими, то не потому, что они славяне, а потому, что те и другие испытывали сильное тюркское влияние»<sup>9</sup>. Месторазвитие предопределило и «культурную физиономию» евразийского славянства. Оно, как указывал П.Н. Савицкий, вошло в соприкосновение с народами монгольских, маньчжурских и палеоазиатских корней, что наложило своеобразный отпечаток на общекультурный облик восточных славян. Помимо этого, восточные славяне, имевшие возможность, в отличие от своих западных соседей, свободно выбрать религию, восприняли православие от Византии. Они унаследовали государственность «большого стиля» от монголов, «оправославили» татарскую государственность, превратив её в русскую, и основали Московское государство. В конечном счёте евразийцы пришли к выводу о том, что славянство в своём историческом и культурном развитии принадлежит двум историческим мирам – миру Европы и миру Евразии. Западные славяне примкнули к романо-германской цивилизации, а восточные создали свой евразийский мир, своё государство и стали успешно распространяться на Восток, чему способствовало их особое «евразийское самосознание»<sup>10</sup>.

Анализируя всё разнообразие славянского мира, Н.С. Трубецкой находил, что поиск общей славянской культуры у западных, восточных и южных славян дело бесперспективное. Не существует, по его мнению, ни общефизического славянского антропологического типа, ни общего славянского характера, ни общей славянской психики. Единственное, что объединяет Россию со славянством, – это литературный русский язык. «Славянство, – заключает Н.С. Трубецкой, – не этнопсихологическое, антропологическое или культурно-историческое понятие, а лингвистическое. Язык и только язык, связывает славян друг с другом. Язык является единственным звеном, соединяющим Россию со славянством» [18, с. 218]. Этот объединяющий фактор евразийцы расценивали очень высоко и для акцентирования его всепроникающего влияния использовали термин «радиация русского языка».

Отдельное внимание Н.С. Трубецкой уделял взаимоотношениям славян внутри русского народа, который он делил на три «индивидуации» – великороссов, украинцев и малороссов. Историческую заслугу украинского народа Н.С. Трубецкой видел в его мужественной защите православия перед натиском латинского

---

<sup>8</sup> См.: Трубецкой Н.С. Верхи и низы русской культуры // Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999. С. 125 [16].

<sup>9</sup> Там же. С. 130.

<sup>10</sup> См.: Вернадский Г.В. Опыт истории Евразии. Звенья русской культуры. М.: Товарищество научных изданий КМК, 2005. С. 76 [17].

Запада, а также в его способности сдерживать силы анархии во имя осуществления общерусских задач. Большое значение философ придавал союзу украинцев и великороссов, их исторической солидарности, взаимной многовековой поддержке. Он подчеркивал, что этот союз осуществился через преодоление украинцами внутренних сепаратистских тенденций, в мучительной борьбе против давления католической Польши, османской Турции и Венгрии. В 20-е годы XX века философ обращал внимание на обострение культурного и политического сепаратизма на Украине. Он считал, что к возникновению кризиса привели такие факторы, как послереволюционная советская политика украинизации и коренизации, ущемлявшая русский язык; коммунистическая идеология, препятствующая совместному творчеству великороссов и украинцев в так называемом «верхнем этаже культуры»; и наконец, сепаратистские наклонности галицийской интеллигенции, «изуродованное самосознание» которой не понимало общерусского единства и имело превратное представление о самой России<sup>11</sup>.

Итак, анализ взглядов русских мыслителей XIX–XX вв. на славянство позволяет сделать вывод о том, что они не только ставили вопрос о необходимости славянского единства, но и рассматривали его как важный фактор выполнения Россией своей интегрирующей исторической миссии. Неизменной составляющей этого единства, по мнению большинства русских мыслителей (исключение составляет М.А. Бакунин), являлось решение чисто религиозного вопроса. В то же время большую роль играла и цивилизационная, в том числе этнографическая, составляющая. Русские философы были реалистами в оценке сил и способностей славянских народов, не обольщались их возможностями и признавали, что России принадлежит ведущая роль в их интеграции. Перспективы достижения славянского единства расценивались философами неоднозначно. Наиболее оптимистично, несмотря на концептуальные расхождения, звучат идеи Н.Я. Данилевского, М.А. Бакунина и В.С. Соловьёва. Они верили в возможность славянского единства. В.С. Соловьёв надеялся при этом на слияние двух духовных начал – восточного православия и западного католичества. Н.Я. Данилевский верил в созидательные способности молодого славяно-русского культурно-исторического типа, а М.А. Бакунин рассчитывал на мощную бунтарскую энергетику славян, которая, наряду с решением задачи социального освобождения трудящихся, рано или поздно реализует себя в истории. И М.А. Бакунин и Н.Я. Данилевский оказались в известной степени правы. Славянский мир действительно обрёл независимость от турок и Австро-Венгрии. Он, как предрекал М.А. Бакунин, в XX веке был захвачен социалистическим вихрем и под руководством России победно завершил Вторую мировую войну в Берлине. Вплоть до начала 90-х годов XX века и славянство и Россия находились в отношениях взаимной поддержки и взаимовыгодного сотрудничества. До конца XX века славяне занимали достойное место в концерте европейских народов. Их внутренние противоречия, за редким исключением, разрешались договорным путём, и

---

<sup>11</sup> См.: Трубецкой Н.С. Ответ Д.И. Дорошенко // Трубецкой Н.С. История, культура, язык. М.: Прогресс, 1995. С. 403 [19].

только в XXI веке ситуация приняла иные формы. Новые геополитические реалии стали свидетельствовать о возрождении старых разногласий в славянской семье и об ослаблении международной позиции славянства.

Достаточно осторожно к вопросу о славянском единстве подходили К.Н. Леонтьев и евразийцы. Детально проанализировав все достоинства и слабости славянского мира, К.Н. Леонтьев осознал, что из-за внутренних, культурных расхождений идеал чисто политического всеславянства в принципе невозможен. Единство славян может реализоваться лишь как взаимовыгодное, свободное общение, как «тяготение на почтительном расстоянии». В дневниках Ф.М. Достоевского ярко высказана мысль о том, что освобождение славян Россией от гнета европейских и турецких завоевателей может обернуться парадоксальным результатом – их психологическим и политическим отторжением от неё. Наконец, последователи евразийской теории прямо заявляли, что славяне принадлежат к двум разным географическим и культурным мирам – миру Европы и миру Евразии, и именно это порождает их взаимное отталкивание<sup>12</sup>. Н.С. Трубецкой и П.Н. Савицкий раскрыли трудности обретения не только внутриславянского, но и общерусского единства. Они подчеркивали, что это единство является не плодом пассивного ожидания, а результатом активной целенаправленной деятельности субъектов исторического развития, прежде всего руководящей элиты. Философы сумели показать, что славянское братство исторически давалось непростой ценой и достигалось с опорой на культурные скрепы православия и ясное осознание общих стратегических задач. Евразийцы предостерегали от одностороннего политического упора на славянскую солидарность и указывали на равновесность взаимоотношений России с евразийским Востоком. Высказанные отечественными мыслителями XIX–XX вв. идеи до сих пор актуальны, они помогают понять всю сложность межславянских отношений, выявить наличие в них противоположных тенденций. Эти идеи вполне могут послужить методологическим ключом к анализу тех конкретных процессов, которые происходят в современном мире.

#### Список литературы

1. Кацис Л.Ф., Одесский М.П. «Славянская взаимность»: Модель и топика. Очерки. М.: Изд. дом «Регнум», 2011. 314 с.
2. Аксенова Е.П. Славянская идея в русской философской мысли (В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, Г.В. Флоровский) // Славянский альманах. 2000. М.: Индрик, 2001. С. 152–167.
3. Гвоздев А.В. Геополитические аспекты философии культуры славянофилов. М.: Прометей, 2012. 126 с.
4. Емельянов-Лукияничков М.А. Концепция исторического развития в наследии русских и европейских основателей цивилизационного подхода: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М.: ИГПУ, 2006. 21 с.
5. История культуры славянских народов: в 3 т. Т. I. М.: ГАСК, 2003. 535 с.
6. Нарочницкая Н.А. Россия и русские в мировой истории. М.: Международные отношения, 2004. 535 с.

---

<sup>12</sup> См.: Савицкий П.Н. Русские среди народов Евразии (Методологическое введение в проблему) // Савицкий П.Н. Избранное. М.: РОССПЭН, 2010. С. 130 [20].

7. Репников А.В. Консервативные модели российской государственности. М.: Политическая энциклопедия, 2014. 527 с.
8. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб.: Изд-во «Глагол», 1995. 513 с.
9. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Избранное. М.: Рарогъ; Московский рабочий, 1993. С. 19–119.
10. Леонтьев К.Н. Плоды национальных движений на православном Востоке // Леонтьев К.Н. Цветущая сложность: Избранные статьи. М.: Изд-во «Молодая гвардия», 1992. С. 221–279.
11. Леонтьев К.Н. Ошибка г. Астафьева // Леонтьев К.Н. Избранное. М.: Рарогъ; Московский рабочий, 1993. С. 343–355.
12. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 г. // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 26. Л.: Изд-во «Наука», 1984. С. 5–128.
13. Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 1 // Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 259–410.
14. Бердяев Н.А. Судьба России. М.: АСТ: Астрель: Полиграфиздат, 2010. 333 с.
15. Бакунин М.А. Товарищам Федерации секции интернационала Юры // Бакунин М.А. Интернационал, Маркс и евреи. М.: Изд. дом «Вече», 2008. С. 161–285.
16. Трубецкой Н.С. Верхи и низы русской культуры // Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999. С. 118–135.
17. Вернадский Г.В. Опыт истории Евразии. Звенья русской культуры. М.: Товарищество научных изданий КМК, 2005. 339 с.
18. Трубецкой Н.С. Общеславянский элемент в русской культуре // Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999. С. 163–219.
19. Трубецкой Н.С. Ответ Д.И. Дорошенко // Трубецкой Н.С. История, культура, язык. М.: Прогресс, 1995. С. 393–406.
20. Савицкий П.Н. Русские среди народов Евразии (Методологическое введение в проблему) // Савицкий П.Н. Избранное. М.: РОССПЭН, 2010. С. 546–548.

#### References

1. Katsis, L.F., Odesskiy, M.P. *Slavyanskaya vzaimnost': Model' i topika. Ocherki* [Slavic reciprocity: Model and Topeka. Esse], Moscow: Izdatel'skiy dom «Regnum», 2011. 314 p.
2. Aksenova, E.P. *Slavyanskaya ideya v russkoy filosofskoy mysli* (V.S. Solov'ev, N.A. Berdyayev, G.V. Florovskiy) [The Slavic idea in Russian philosophical thought (V.S. Soloviev, N.A. Berdyayev, G.V. Florovsky)], in *Slavyanskiy al'manakh. 2000* [Slavic almanac. 2000], Moscow: «Indrik», 2001, pp. 152–167.
3. Gvozdev, A.V. *Geopoliticheskie aspekty filosofii kul'tury slavyanofilov* [Geopolitical aspects of Slavophiles' cultural philosophy], Moscow: Prometey, 2012. 126 p.
4. *Emel'yanov-Luk'yanchikov M.A. Kontseptsiya istoricheskogo razvitiya v nasledii russkikh i evropeyskikh osnovateley tsivilizatsionnogo podkhoda*. Avtoref. diss. kand. ist. nauk [Concept of historical evolution in the legacy of Russian and European founders of civilizational approach. The abstract cand. historical sci. diss.], Moscow: IGPU, 2006. 21 p.
5. *Istoriya kul'tury slavyanskikh narodov v 3 t., t. I* [The history of the culture of the Slavic peoples], Moscow: GASK, 2003. 535 p.
6. Narochnitskaya, N.A. *Rossiya i russkie v mirovoy istorii* [Russia and Russians in world history], Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya, 2004. 535 p.
7. Repnikov, A.V. *Konservativnye modeli rossiyskoy gosudarstvennosti* [Conservative models of Russian statehood], Moscow: Politicheskaya entsiklopediya, 2014. 527 p.
8. Danilevskiy, N.Ya. *Rossiya i Evropa. Vzglyad na kul'turnye i politicheskie otnosheniya slavyanskogo mira k germano-romanskomu* [Russia and Europe. The view cultural and political

relation of the Slavic World with the German-Romanesque], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo «Glagol», 1995. 513 p.

9. Leont'ev, K.N. Vizantizm i slavyanstvo [Bizantism and Slavic], in Leont'ev, K.N. *Izbrannoe* [Favorites], Moscow: Rarog», Moskovskiy rabochiy, 1993, pp. 19–119.

10. Leont'ev, K.N. Plody natsional'nykh dvizheniy na pravoslavnom Vostoke [The fruits of national movements in the Orthodox East], in Leont'ev, K.N. *Tsvetushchaya slozhnost': Izbrannye stat'i* [Blossoming complexity. Featured articles], Moscow: Izdatel'stvo «Molodaya gvardiya», 1992, pp. 221–279.

11. Leont'ev, K.N. Oshibka g. Astaf'eva [Error m. Astafiev], in Leont'ev, K.N. *Izbrannoe* [Favorites], Moscow: Rarog, Moskovskiy rabochiy, 1993, pp. 343–355.

12. Dostoevskiy, F.M. Dnevnik pisatelya za 1877 g. [The diary of writer for 1877], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 26* [Complete works in 30 vol., vol. 26], Leningrad: Izdatel'stvo «Nauka», 1984, pp. 5–128.

13. Solov'ev, V.S. Natsional'nyy vopros v Rossii [The national question in Russia], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Pravda, 1989, pp. 259–410.

14. Berdyaev, N.A. *Sud'ba Rossii* [The fate of Russia], Moscow: Astrel': Poligrafizdat, 2010. 333 p.

15. Bakunin, M.A. Tovarishcham Federatsii sektsii internatsionala Yury [Comrades Federation of sections of the international of Jura], in Bakunin, M.A. *Internatsional, Marks i evrei* [International, Marx and Jews], Moscow: Izdatel'skiy Dom «Veche», 2008, pp. 161–285.

16. Trubetskoy, N.S. Verkhni i nizy russkoy kul'tury [The tops and bottoms of Russian culture], in Trubetskoy, N.S. *Nasledie Chingiskhana* [The Legacy Of Genghis Khan], Moscow: Agraf, 1999, pp. 118–135.

17. Vernadskiy, G.V. *Opyt istorii Evrazii. Zven'ya russkoy kul'tury* [Experience the history of Eurasia. Links of Russian culture], Moscow: Tovarishchestvo nauchnykh izdaniy KMK, 2005. 339 p.

18. Trubetskoy, N.S. Obshchslavyanskiy element v russkoy kul'ture [Slavic element in Russian culture], in Trubetskoy, N.S. *Nasledie Chingiskhana* [The Legacy Of Genghis Khan], Moscow: Agraf, 1999, pp. 163–219.

19. Trubetskoy, N.S. Otvet D.I. Doroshenko [The Answer D.I. Doroshenko], in Trubetskoy, N.S. *Istoriya, kul'tura, yazyk* [History, culture, language], Moscow: Progress, 1995, pp. 393–406.

20. Savitskiy, P.N. Russkie sredi narodov Evrazii (Metodologicheskoe vvedenie v problemu) [Russians among the Nations of Eurasia (Methodological introduction to the problem)], in Savitskiy, P.N. *Izbrannoe* [Favorite], Moscow: ROSSPEN, 2010, pp. 546–548.

УДК 82:11(47)

ББК 83.3:87.3(2)522-685

## **О ВЛИЯНИИ ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЁВА НА МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ТВОРЧЕСТВО Ю.К. БАЛТРУШАЙТИСА**

П.С. САУНЬКИН

Рязанский государственный университет имени С.А. Есенина

ул. Свободы, д. 46, г. Рязань, 390000, Российская Федерация

E-mail: peshmerga@mail.ru

*Рассматривается вопрос о влиянии философских идей В.С. Соловьёва на творчество и художественно-эстетическое восприятие мира поэта-символиста Ю.К. Балтрушайтиса. На основе анализа книг стихов Ю.К. Балтрушайтиса «Земные Ступени», «Горная Тропа», «Лилия и Серп», а также его литературно-критических статей установлены связи*

творчества поэта с ключевыми работами русского философа В.С. Соловьёва. Определены основные моменты, позволяющие говорить о семантической тождественности творчества Ю.К. Балтрушайтиса с идеями В.С. Соловьёва: методы исследования творчества и произведений по установленным В.С. Соловьёвым канонам, основанные на раскрытии творческих замыслов автора; концепция философа о «жертве жизни» и вопрос об «искусстве-жертве» у Ю.К. Балтрушайтиса; теургическая основа творчества; христианская тематика лирики; религиозная символика. В результате анализа творчества поэта-символиста установлено также, что основные философские концепции В.С. Соловьёва, воспринятые поэтом, подверглись трансформации и дальнейшему развитию. Основная идея творчества Ю.К. Балтрушайтиса как единого художественного текста определена следующим образом: искусство – единственный путь преобразования мира и человека, путь к постижению нравственных идеалов. Дана характеристика лирического героя Балтрушайтиса, преодолевающего последовательность этапов-«ступеней» к постижению духовных вершин – Искренности и Мудрости, обозначенных поэтом через образы «Лилии» и «Серпа». Делается вывод о том, что в творчестве Ю.К. Балтрушайтиса прослеживается общая для «младших» символистов тенденция репрезентации наследия В.С. Соловьёва.

Ключевые слова: философия В.С. Соловьёва, русская литература, творчество Ю.К. Балтрушайтиса, символизм, поэтическое творчество, теургия, религиозное творчество, духовное преобразование.

### ABOUT THE INFLUENCE V.S. SOLOVYOV'S PHILOSOPHY ON J.K. BALTRUSHAITIS'S OUTLOOK AND CREATIVE WORK

PS. SAUNKIN

Ryazan State University named after S.A. Esenin  
46, Svobody str., Ryazan, 390000, Russian Federation  
E-mail: peshmerga@mail.ru

*Here we consider a question about the influence V.S. Solovyov's philosophic ideas on the poet-symbolist J.K. Baltrushaitis's creative work and his art-esthetic world perception. On the basis of the analysis of Baltrushaitis's books of poems «Earthly Steps», «A Mountain Trail» and «A Lily and a Sickle» and his literary-critical essays connections between the poet's creative work and key works by Russian philosopher V.S. Solovyov. The main common points of these two thinkers are defined: investigation methods of V.S. Solovyov's creative work and books, his canons based on revealing the author's creative ideas; philosopher's conception about «life sacrifice» and U.K. Baltrushaitis' s question of «art sacrifice»; theurgic basis of creativity; Christian lyrics; religious symbolism which allows us to speculate about semantic identity with V.S. Solovyov's thoughts. The analysis of the poet-symbolist's creative work it is set up that the main philosophical conceptions of V. S. Solovyov perceived by the poet were transformed and later worked out. The main idea of J.K. Baltrushaitis's creative work as a complete art treasure was set up: art is the only way of transformation of the world and man, the way to moral ideals. Baltrushaitis's lyric hero overcame some stairs-«steps» while getting spiritual tops: Sincerity and Width which are hidden behind the characters of «a lily» and «a sickle». It is concluded that J.K. Baltrushaitis's outlook has the same tendency as all «junior» symbolists have, V.S. Solovyov's heritage representation.*

*Key words: philosophy of V.S. Solovyov, Russian literature, J.K. Baltrushaitis, symbolism, poetry, theurgy, religious creativity, transfiguration.*

Философско-эстетические взгляды В.С. Соловьёва оказали большое влияние на литературу Серебряного века. А. Блок, А. Белый, Вяч. Иванов, М. Волошин и многие другие авторы восприняли идеи русского философа, что нашло

отражение в их мировоззрении и творчестве. О влиянии В.С. Соловьёва на поэзию Ю.К. Балтрушайтиса, воспитанного изначально в литовской языковой среде и исповедующего католичество, но являющегося «по сути своей человеком русской культуры»<sup>1</sup>, упоминали К.Д. Норкелиунас в исследовании «Юргис Казимирович Балтрушайтис. Религиозность литовского поэта русского символизма» (1978)<sup>2</sup> и В. Дауётите в труде «Юргис Балтрушайтис: монографический очерк» (1983)<sup>3</sup>, однако данный вопрос детально не рассматривался. Предметом нашего исследования является определение особенностей репрезентации философских идей В.С. Соловьёва в литературной деятельности Ю.К. Балтрушайтиса.

В литературно-критических статьях («У гроба Ибсена» (1906 г.), «Яльмар Седерберг» (1908 г.), «Последний замысел (Впечатления)» (1915 г.), «Внутренние приметы творчества Рериха» (1916 г.) и др.) Ю.К. Балтрушайтис использует методы исследования творчества и произведений по установленным В.С. Соловьёвым в работе «Поэзия Я.П. Полонского. Критический очерк» (1896 г.) канонам. В.С. Соловьёв пишет: «Прямая задача критики, – по крайней мере философской, понимающей, что красота есть осязательное воплощение истины, – состоит в том, чтобы разобрать и показать, что именно из полноты всемирного смысла, какие его элементы, какие стороны или проявления истины, особенно захватили душу поэта и по преимуществу выражены им в художественных образах и звуках. Критик должен “вскрыть глубочайшие корни” творчества у данного поэта не со стороны его психических мотивов – это более дело биографа и историка литературы, – а главным образом со стороны объективных основ этого творчества, или его идейного содержания» [4]. Схожие мысли находим у поэта-символиста, который в статье «О внутреннем пути К. Бальмонта» (1914 г.) говорит о цели своего исследования следующим образом: «Кроме тайны вдохновения, дара наития, составляющих стихийную первооснову и непреходящее условие истинного творчества, в созидании каждого произведения искусства участвует и наличное душевное содержание художника: глубина мира, разгаданного и сознанного им, весь строй его воли, весь его внутренний опыт» [5, с. 62]. Таким образом, описательность и конкретный предмет рассмотрения отходят на второй план, а основой становится раскрытие творческих замыслов художника.

В эстетическом эссе «Жертвенное искусство» (1921 г.) – единственной теоретической работе – Ю.К. Балтрушайтис провозглашает высшей формой искусства «искусство-жертву», которое «является единственно преображающей и притом вселенскою стихией»<sup>4</sup>. Поэт считает, что «искусство осуществляется только тогда, когда душа создающего – в деянии творчества и через своё творческое деяние – вовлекается в жертвоприношение себя тайне мира, неизречен-

<sup>1</sup> См.: Пайман А. История русского символизма / пер. с англ. В.В. Исакович. М.: Республика, 2000. С. 152 [1].

<sup>2</sup> Norkeliunas C.J. Jurgis Kazimiroviè Baltrušaitis: A Religious Lithuanian Poet of Russian Symbolism [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.academic.marist.edu/nork/chapter2.htm> [2].

<sup>3</sup> См.: Дауётите В. Юргис Балтрушайтис: монографический очерк. Вильнюс: Vaga, 1983. С. 126 [3].

<sup>4</sup> См.: Балтрушайтис Ю.К. Жертвенное искусство // Мысль и слово. Философский ежегодник / под ред. Г. Шпета. Т. II, 1. М.: Кн-во С.И. Сахарова, 1918–1921. С. 221 [6].

ной воле вселенской, в жертвенное забвение себя и в жертвенное отречение от себя, целостно и слепо предавая свою одинокую отдельность Неведомому создателю мира» [6, с. 223]. Позиция автора является развитием положений трактата В.С. Соловьёва «Оправдание добра. Нравственная философия» о «жертве жизни»<sup>5</sup>, предполагающей самопожертвование «в силу высокоразвитого сознания нравственного долга»<sup>6</sup>. Данное положение – единственное, по Балтрушайтису, средство, призванное «служить чуду нашего преображения»<sup>7</sup>.

Для Ю.К. Балтрушайтиса «жизнь художника неотделима от его творчества»<sup>8</sup>, и поэтому автор принимает не просто «позицию поэта-пророка»<sup>9</sup>, но позицию воинствующего пророка, который «имеет право отречься от утешительных обманов и стать на сторону безнадежной истины»<sup>10</sup>:

Витязь Тайной Дали,  
Сток я в бою –  
Древний щит из стали  
Кроет грудь мою... [9, с. 24].

В начале XX века поэты-символисты «младшего» поколения мыслили себя теургами – создателями новой Вселенной, новыми Богами, сочинителями священных текстов и носителями тайных знаний. В.С. Соловьёв писал: «Художники и поэты опять должны стать жрецами и пророками, но уже в другом, ещё более важном и возвышенном смысле: не только религиозная идея будет владеть ими, но они сами будут владеть ею и сознательно управлять ее земными воплощениями» [10, с. 293]. В стихотворениях Ю.К. Балтрушайтиса строителями нового мира являются люди, ведомые Богом, то есть мотив теургии тесно переплетается с идеей «сотрудничества» Богу, близкой Н.Ф. Федорову, влияние взглядов которого испытывал В.С. Соловьёв, обращаясь к нему словами «дорогой учитель и утешитель»<sup>11</sup>:

В день чуда в русском бездорожья,  
Идите, каменщики Божьи,  
Поправ навек свой долгий плен,  
Дробить гранит для гордых стен...

<sup>5</sup> См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. I / сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. С. 191 [7].

<sup>6</sup> Там же. С. 219.

<sup>7</sup> См.: Балтрушайтис Ю.К. Жертвенное искусство. С. 222.

<sup>8</sup> См.: Дауэтите В. Юргис Балтрушайтис: монографический очерк. С. 120.

<sup>9</sup> Там же. С. 109.

<sup>10</sup> См.: Соловьёв В.С. Буддийское настроение в поэзии (1894) [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://az.lib.ru/s/solowxew\\_wladimir\\_sergeewich/text\\_0200.shtml](http://az.lib.ru/s/solowxew_wladimir_sergeewich/text_0200.shtml) [8].

<sup>11</sup> См.: Соловьёв В.С. Два письма Н.Ф. Федорову // Н.Ф. Федоров: pro et contra: антология: в 2 кн.: к 175-летию со дня рождения и 100-летию со дня смерти Н.Ф. Федорова / подгот. А.Г. Гачева и С.Г. Семенова. Кн. 1. СПб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманист. ин-та, 2004. С. 100 [11].

Идите, плотники Христовы,  
Свершая кротко подвиг новый,  
Тесать с молитвой горный дуб,  
Чтоб рос в лазурь за срубом сруб [9, с. 88].

Современники Ю.К. Балтрушайтиса отмечали «могучую и плодоносную струю религиозности в его лирике»<sup>12</sup>. Истоки его религиозности находятся в детстве поэта, где религиозное воспитание в семье (крёстным отцом Балтрушайтиса был ксендз католического прихода) гармонично сочеталось с национальным фольклором и созерцанием природы, «литовских поселочных дорог с покривившимися от времени, почерневшими от непогоды крестами, обилие которых внушало <...> волнующее представление о древнем и скорбном шествии человечества к Голгофе...»<sup>13</sup>. Христианские реминисценции присутствуют во многих стихах Балтрушайтиса: «Вифлеемская звезда», «Аминь» и др. В «Приближении» автор отсылает к Евангелию от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1;1)<sup>14</sup>. «Слово» – символ истины, которым Балтрушайтис обозначает иной, гармоничный мир: «Ни голода, ни жажды – только Слово, / Как сумрачный, глухой и праздный звон...» [15, с. 114]. Идеальным смыслом наполнено «слово» В.С. Соловьёва, которое «есть орудие разума для выражения правды»<sup>15</sup>. Сюжет стихотворения «Рыбаки» с возникающим образом креста призван напомнить сцену из Евангелия от Матфея, в которой Иисус Христос говорит будущим апостолам Петру и Андрею: «Идите за Мною, и Я сделаю вас ловцами человеков» (Мф. 4;19)<sup>16</sup>. Рыбаки Балтрушайтиса также ищут человеческие души, что жаждут спасения, и готовы снова и снова поднимать сети «с илом и тиной...»<sup>17</sup>, выражая, в соловьёвской трактовке, жалость и милосердие, которые побуждают «к действию с целью избавить другое существо от страдания или помочь ему»<sup>18</sup>.

В новом контексте теургический мотив звучит в стихотворении «Верую», в котором поэт-демиург создал собственный аналог «Символа Веры», облаченный в свободную лирическую форму. Противопоставлением в произведении реального и идеального («плач на рассветном пороге», «годы, заботы и крохи» и «сила души беспечальной», «свет беззакатный») Балтрушайтис предопределяет лирическому герою, «тоскующему невольнику»<sup>19</sup>, образу большинства стихов и близкому образу «мученика» В.С. Соловьёва, «путь, ведущий к высшей славе и царству небесному»<sup>20</sup>:

<sup>12</sup> См.: Розанов С. Ю. Балтрушайтис (Силуэт). М., 1913. С. 12 [12].

<sup>13</sup> См.: Балтрушайтис Ю.К. Автобиографическая справка // Русская литература XX века (1890–1910): в 2 кн. / под ред. проф. С.А. Венгерова. М.: ИД «XXI век-Согласие», 2000. Кн. 2. С. 84 [13].

<sup>14</sup> См.: Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета: в рус. пер. с парал. местами и прил. М.: Рос. библ. о-во, 1999 [14].

<sup>15</sup> См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. С. 57–58.

<sup>16</sup> См.: Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета: в рус. пер. с парал. местами и прил. М.: Рос. библ. о-во, 1999.

<sup>17</sup> См.: Балтрушайтис Ю.К. Горная Тропа. Вторая книга стихов. М.: Скорпион, 1912. С. 114 [16].

<sup>18</sup> См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. С. 156.

<sup>19</sup> См.: Балтрушайтис Ю.К. Земные Ступени. Элегии, песни, поэмы. М.: Скорпион, 1911. С. 128 [15].

<sup>20</sup> См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. С. 155.

Верую в молот разящий,  
В пламя и в меч создающий,  
В жертву зиждательной дрожи,  
В мощь упованья! [9, с. 36]

С общими тенденциями мировосприятия символистов связано ощущение присутствия иного мира, заимствованное у поэтов-романтиков. Балтрушайтис не отступает от установленных канонов: «Нам божий мир – как чуждая обитель»<sup>21</sup>, «отзвуки жизни незримой»<sup>22</sup>, «человек, как трепетная тень»<sup>23</sup>. Ранее В.С. Соловьёв в своей философской лирике аналогично выразил видение другого мира:

Милый друг, иль ты не видишь,  
Что всё видимое нами –  
Только отблеск, только тени  
От незримого очами? [17, с. 93]

Категорично трактуя философа, Ю.К. Балтрушайтис скептически относился к искажению смысла Кальта Софии, Вечного Женского начала современниками: «При виде снега я упорно думаю о тайне небытия. Здешние “пророки” вспоминают при этом белую, непременно женскую грудь. У них всё – символ белой женской груди, и даже не груди, а просто грудей, или чего-нибудь еще посокровеннее. Что ж, у всякого дерева свой листочек!» [18, с. 16].

Поднимая вопрос о влиянии учения В.С. Соловьёва на мировоззрение поэта Балтрушайтиса, следует учесть, что сам литовец «понимал своё творчество как единый неделимый текст»<sup>24</sup>, в связи с чем возникает необходимость рассмотреть его лирику как единое художественное целое.

Название книги стихов Балтрушайтиса «Земные Ступени» (1911 г.) звучит прямым противопоставлением названию стихотворения К. Бальмонта «Воздушная дорога». Но это противопоставление касается также В.С. Соловьёва, чей философско-поэтический диалог рассматривался в данном контексте<sup>25</sup>. Прежде чем подняться в небо, оторваться от земли и пройти по «воздушной дороге» «к светлым высям божьих гор»<sup>26</sup>, необходимо понять жизнь земную, считает Балтрушайтис. Дорога в высь – в следующей, второй книге стихов «Горная Тропа» (1912 г.), в которой поэт выразил человеческую «способность и стремление к бесконечному росту и возвышению»<sup>27</sup>. Собственную концепцию пути Балтру-

<sup>21</sup> См.: Балтрушайтис Ю.К. Земные Ступени. Элегии, песни, поэмы. С. 144.

<sup>22</sup> Там же. С. 151.

<sup>23</sup> Там же. С. 148.

<sup>24</sup> См.: Мерзвинская Б. Символика пути в поэзии Юргиса Балтрушайтиса // Mokslo darbai: Literatūra. 2013. Nr. 55 (2). P. 50 [19].

<sup>25</sup> См.: Петрова Т.С. Образ воздушной дороги в диалогическом пространстве К. Бальмонта и В.С. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2014. Вып. 3 (43). С. 50–58 [20].

<sup>26</sup> См.: Балтрушайтис Ю.К. Земные Ступени. Элегии, песни, поэмы. С. 75.

<sup>27</sup> См.: Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона (1898) // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. II / сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. С. 617 [21].

шайтис развил из «Жизненной драмы Платона» (1898 г.) В.С. Соловьёва, акцентируя внимание на прилагаемых человеком усилиях к торжеству ума и любви. Схожей идеей пути, ориентированной на учение В.С. Соловьёва, пронизано творчество А. Блока, культивировавшего мысль «о движении к цели как необходимом атрибуте поэта в высоком смысле»<sup>28</sup>.

В посмертном третьем сборнике стихов «Лилия и Серп» (1948 г.), подготовленном к изданию в 1914 году<sup>29</sup>, Ю.К. Балтрушайтис представляет вершинную цель духовных исканий человека. Лилия в западноевропейской традиции считается символом веры, чистоты, Девы Марии, цветок лилии украшает скипетр архангела Гавриила – вестника рождения Спасителя<sup>30</sup>; серп – это не только символ крестьянского труда, но и орудие смерти<sup>31</sup>. Учитывая индивидуально-авторскую интерпретацию символов, Балтрушайтис наделяет образ «лилии» значением искренности, а «серп», указывающий на нахождение человека в конце жизненного пути у грани, отделяющей жизнь от смерти, – мудрости. Искренность и Мудрость, в понимании поэта, являются вершинами исканий человека. В «Предисловии ко второму изданию» фундаментальной работы «Оправдание добра» В.С. Соловьёв определяет главную задачу своего труда: «показать добро как правду»<sup>32</sup>. Балтрушайтис в своём поэтическом творчестве довёл эти нравственные категории до абсолюта, так как не подлежит сомнению, что неискренняя правда есть ложь, а неискреннее добро – лицемерие.

В результате анализа трудов русского мыслителя А.В. Гулыга отметил, что они освещают «путь не только от человека к человеку, но и всему человечеству – к истине, красоте, добру»<sup>33</sup>. Именно эти гуманистические идеи философии В.С. Соловьёва были близки «младшему» поколению символистов, в том числе и Ю.К. Балтрушайтису, в литературном творчестве которого нам удалось установить как прямое использование концептуальных философских идей, так и факты их художественной и мировоззренческой трансформации.

#### Список литературы

1. Пайман А. История русского символизма / пер. с англ. В.В. Исакович. М.: Республика, 2000. 416 с.
2. Norkeliunas C.J. Jurgis Kazimiroviè Baltrušaitis: A Religious Lithuanian Poet of Russian Symbolism [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.academic.marist.edu/nork/chapter2.htm>
3. Дауётите В. Юргис Балтрушайтис: монографический очерк. Вильнюс: Vaga, 1983. 326 с.
4. Соловьёв В.С. Поэзия Я.П. Полонского. Критический очерк (1896) [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.odinblago.ru/soloviev\\_7/14](http://www.odinblago.ru/soloviev_7/14)

<sup>28</sup> См.: Максимов Д.Е. Поэзия и проза Александра Блока. Л.: Сов. писатель, 1981. С. 51 [22].

<sup>29</sup> См.: Балтрушайтис Ю.К. Автобиографическая справка. С. 86.

<sup>30</sup> См.: Холл Дж. Словарь сюжетов и символов в искусстве / пер. с англ. А.Е. Майкапара. М.: КРОН-ПРЕСС, 1996. С. 333–334 [23].

<sup>31</sup> Там же. С. 506, 312.

<sup>32</sup> См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. С. 79.

<sup>33</sup> См.: Гулыга А.В. Философия любви // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. I / сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. С. 46 [24].

5. Балтрушайтис Ю.К. О внутреннем пути К. Бальмонта // Заветы. 1914. № 6. III. С. 62–68.
6. Балтрушайтис Ю.К. Жертвенное искусство // Мысль и слово. Философский ежегодник / под ред. Г. Шпета. Т. II, 1. М.: Кн-во С.И. Сахарова, 1918–1921. С. 219–224.
7. Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. I / сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. С. 47–548.
8. Соловьёв В.С. Буддийское настроение в поэзии (1894) [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://az.lib.ru/s/solowxew\\_wladimir\\_sergeewich/text\\_0200.shtml](http://az.lib.ru/s/solowxew_wladimir_sergeewich/text_0200.shtml)
9. Балтрушайтис Ю.К. Лилия и Серп. Третья книга стихов. Paris: YMCA-Press, 1948. 228 с.
10. Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского (1881–1883) // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. II / сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. С. 289–323.
11. Соловьёв В.С. Два письма Н.Ф. Федорову // Н.Ф. Федоров: pro et contra: антология: в 2 кн.: к 175-летию со дня рождения и 100-летию со дня смерти Н.Ф. Федорова / подгот. А.Г. Гачева и С.Г. Семенова. Кн. 1. СПб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманист. ин-та, 2004. С. 100–102.
12. Розанов С. Ю. Балтрушайтис (Силуэт). М., 1913. 16 с.
13. Балтрушайтис Ю.К. Автобиографическая справка // Русская литература XX века (1890–1910): в 2 кн. / под ред. проф. С.А. Венгерова. М.: ИД «XXI век-Согласие», 2000. Кн. 2. С. 84–86.
14. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета: в рус. пер. с парал. местами и прил. М.: Рос. библ. о-во, 1999. 1376 с.
15. Балтрушайтис Ю.К. Земные Ступени. Элегии, песни, поэмы. М.: Скорпион, 1911. 228 с.
16. Балтрушайтис Ю.К. Горная Тропа. Вторая книга стихов. М.: Скорпион, 1912. 168 с.
17. Соловьёв В.С. Милый друг, иль ты не видишь... // Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы / вступ. ст., сост. и примеч. З.Г. Минц. 2-е изд. Л.: Сов. писатель, 1974. С. 93–94.
18. Балтрушайтис Ю.К. Письмо А.А. Дьяконову от 15.10.1906 // Балтрушайтис Ю.К. Дерево в огне. Вильнюс, 1969. 540 с.
19. Мержвинскайте Б. Символика пути в поэзии Юргиса Балтрушайтиса // Mokslo darbai: Literatūra. 2013. Nr. 55 (2). P. 47–58.
20. Петрова Т.С. Образ воздушной дороги в диалогическом пространстве К. Бальмонта и В.С. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2014. Вып. 3 (43). С. 50–58.
21. Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона (1898) // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. II / сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. С. 582–625.
22. Максимов Д.Е. Поэзия и проза Александра Блока. Л.: Сов. писатель, 1981. 522 с.
23. Холл Дж. Словарь сюжетов и символов в искусстве / пер. с англ. А.Е. Майкапара. М.: КРОН-ПРЕСС, 1996. 656 с.
24. Гулыга А.В. Философия любви // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. I / сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. С. 33–46.

#### References

1. Payman, A. *Istoriya russkogo simvolizma* [A history of Russian symbolism], Moscow: Respublika, 2000. 416 p.
2. Norkeliunas, C.J. Jurgis Kazimiroviè Baltrušaitis: A Religious Lithuanian Poet of Russian Symbolism. Available at: <http://www.academic.marist.edu/nork/chapter2.htm>
3. Dauetite, V. *Jurgis Baltrushaitis: monografinis ocherk* [Jurgis Baltrushaitis: monographic essay], Vil'nyus: Vaga, 1983. 326 p.
4. Solov'ev, V.S. *Poeziya Ya.P. Polonskogo. Kriticheskiy ocherk (1896)* [J. P. Polonsky's Poetry. Critical essay (1896)]. Available at: [http://www.odinblago.ru/soloviev\\_7/14](http://www.odinblago.ru/soloviev_7/14)
5. Baltrushaytis, Yu.K. O vnutrennem puti K. Bal'monta [About K. Bal'mont's inner path], in *Zavety*, 1914, no. 6 (III), pp. 62–68.

6. Baltrushaytis, Yu.K. Zhertvennoe iskusstvo [Sacrificial art], in *Mysl' i slovo. Filosofskiy ezhegodnik, t. II, 1* [Thought and word. Philosophical Yearbook, vol. II, 1], Moscow: Knigoizdatel'stvo S.I. Sakharova, 1918–1921, pp. 219–224.
7. Solov'ev, V.S. Opravdanie dobra. Nравstvennaya filosofiya [Justification of the Good. Moral philosophy], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Mysl', 1988, pp. 47–548.
8. Solov'ev, V.S. *Buddiyskoe nastroyenie v poezii (1894)* [Buddhistic spirit in poetry (1894)]. Available at: [http://az.lib.ru/s/solovxew\\_wladimir\\_sergeewich/text\\_0200.shtml](http://az.lib.ru/s/solovxew_wladimir_sergeewich/text_0200.shtml)
9. Baltrushaytis, Yu.K. *Liliya i Serp. Tret'ya kniga stikhov* [A Lily and a Snake. The third book of poems], Paris: YMCA-Press, 1948. 228 p.
10. Solov'ev, V.S. Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo [Three Speeches in Memory of Dostoevsky], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1988, pp. 289–323.
11. Solov'ev, V.S. Dva pis'ma N.F. Fedorovu [Two letters to N.F. Fedorov], in *N.F. Fedorov: pro et contra*, Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RKhGA, 2004, pp. 100–102.
12. Rozanov, S. Yu. *Baltrushaytis (Siluet)* [J. Baltrushaitis (Silhouette)], Moscow, 1913. 16 p.
13. Baltrushaytis, Yu.K. Avtobiograficheskaya spravka [Autobiographical reference], in *Russkaya literatura XX veka (1890–1910) v 2 kn., kn. 2* [Russian literature of XX century (1890–1910) in 2 vol., vol. 2], Moscow: ID «XXI vek-Soglasie», 2000, pp. 84–86.
14. *Bibliya. Knigi svyashchennogo pisaniya Vekhogo i Novogo Zaveta* [The Bible. Scripture of the Old and New Testament], Moscow: Rossiyskoe bibliograficheskoe obshchestvo, 1999. 1376 p.
15. Baltrushaytis, Yu.K. *Zemnye Stupeni. Elegii, pesni, poemy* [Earthly Steps. Elegies, songs, poems], Moscow: Skorpion, 1911. 228 p.
16. Baltrushaytis, Yu.K. *Gornaya Tropa. Vtoraya kniga stikhov* [Mountain Trail. The second book of poems], Moscow: Skorpion, 1912. 168 p.
17. Solov'ev, V.S. Milyy drug, il' ty ne vidish'... [Dear friend, don't you see...], in Solov'ev, V.S. *Stikhovoreniya i shutochnye p'esy* [Poems and humorous Plays], Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1974, pp. 93–94.
18. Baltrushaytis, Yu.K. Pis'mo A.A. D'yakonovu ot 15.10.1906 [Letter to A.A. D'yakonov as of 15.10.1906], in Baltrushaytis, Yu.K. *Derevo v ogne* [The tree is on fire], Vil'nyus, 1969. 540 p.
19. Merzhvinskayte, B. Simvolika puti v poezii Yurgisa Baltrushaitisa [The image of the road in the poetry of Jurgis Baltrushaitis], in *Mokslo darbai: Literatūra*, 2013, issue 55(2), pp. 47–58.
20. Petrova, T.S. Obraz vozduшной dorogi v dialogicheskom prostranstve K. Bal'monta i V.S. Solov'eva [Image of an airy road within the K. Bal'mont's and V. Solov'ev's dialogical space], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2014, issue 3(43), pp. 50–58.
21. Solov'ev, V.S. Zhiznennaya drama Platona (1898) [Plato's Life Drama (1898)], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t. T. II* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1988, pp. 582–625.
22. Maksimov, D.E. *Poeziya i proza Aleksandra Bloka* [Poetry and prose by Alexander Blok], Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1981. 522 p.
23. Khol, Dzh. *Slovar' syuzhetov i simvolov v iskusstve* [Dictionary of subjects and symbols in art], Moscow: KRON-PRESS, 1996. 656 p.
24. Gulyga, A.V. Filosofiya lyubvi [Philosophy of Love], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Mysl', 1988, pp. 33–46.

УДК 1(47:5)  
ББК 87.52(2:5)

## АЗИЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX ВЕКА<sup>1</sup>

С.И. СКОРОХОДОВА

Московский педагогический государственный университет  
пр. Вернадского, 88, г. Москва, 117571, Российская Федерация  
E-mail: eleonora\_reut@mail.ru

*В контексте философии истории русских мыслителей XIX в. рассматривается азиатский вопрос, являющийся особенно актуальным в настоящее время. На примере творчества А.С. Хомякова, Н.Ф. Фёдорова, Ф.М. Достоевского, Н.Я. Данилевского, В.С. Соловьёва, К.Н. Леонтьева обосновывается мысль о том, что предложенные философами пути и перспективы взаимодействия России со странами Азии, прежде всего с Индией и Китаем, представляют интерес и в XXI в. Анализируются взгляды А.С. Хомякова, Н.Ф. Фёдорова и В.С. Соловьёва на развитие взаимосвязей России со странами Азии. Выявляется неоднозначность их прогнозов, а также некоторые сходства и различия их идей. Утверждается, что Фёдоров так же, как и Хомяков, пытается найти основу для примирения и плодотворного сотрудничества России и Китая через возвращение к «подлинной старине», сиречь халдейскому христианству, принятому православной церковью. Прослеживается развитие взглядов Соловьёва на восточную проблему: в поздний период творчества философ смотрит на неё сквозь призму «панмонголизма» и пророчит последнюю всемирную войну между Европой и монгольской Азией. Отмечен особый интерес Соловьёва и Хомякова к Древней Индии. Подчёркивается особенная близость современных китайских философов русской мысли, которая помогает им воспринимать европейскую философию. Раскрывается мысль славянофилов об особой миссии России, возрождение которой станет началом нового онтологического поворота в мировой истории, в орбиту которого неминуемо будут вовлечены и Европа и Азия. В заключение формулируется вывод, к которому приходит часть русских мыслителей XIX в., близких по своим взглядам славянофилам: Россия – некий фильтр, находящийся между Востоком и Западом, который должен пропускать только то ценное, что приводит культуры к общему духовному единству.*

Ключевые слова: панмонголизм, китаизм, культ предков, православно-словенский мир, иранство, кушитство, волящий разум, живая истина, вселенское христианство, азиатский вопрос.

## ASIA IN RUSSIAN PHILOSOPHY OF XIX CENTURY

S.I. SKOROKHODOVA

Moscow Teachers-training State University  
88, Vernadskogo pr., Moscow, 117571, Russian Federation  
E-mail: eleonora\_reut@mail.ru

*In the context of the philosophy of history of Russian thinkers of the XIX century Asian question is considered an issue that is particularly relevant in modern times. On the example of the works by*

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 15-03-00761а «Русская философская мысль XIX – первой четверти XX века в философско-историческом и антропологическом аспектах».

*A.S. Khomiakov, N.F. Fedorov, F.M. Dostoevsky, N.Y. Danilevsky, V.S. Solovyov, K.N. Leontief it is shown that the ideas that philosophers proposed and prospects of cooperation between Russia and the countries of Asia, particularly India and China, are also of interest in the XXI century. The views of A.S. Khomiakov, N.F. Fedorov and V. Solovyov on the development of the Russian relationship with Asian countries are analysed. The ambiguity of their forecasts and similarities are revealed. It is alleged that Fedorov as well as Khomyakov, is trying to find a basis for reconciliation and fruitful cooperation of Russia and China through a return to «true antiquity», the Syro-Chaldean Christianity adopted by the Orthodox Church. The author traces the development of Solovyov's views on the eastern problem, which in the later period of his life is looking at it through the prism of «Panmongolism» and predicts the last world war between Europe and Mongolian Asia. It is shown that Solovyov as well as Khomyakov, is interested in the Ancient India. It is emphasized that modern Chinese philosophers acknowledge the special closeness to Russian thought, which helps them to perceive the European philosophy. The author reveals Slavophiles' thought that Russia does not need to strive to become neither the West nor the East, but it will be the beginning of a new revival of the ontological turn in world history, the orbit of which will inevitably involve both Europe and Asia. It is concluded that the part of Russian thinkers of the XIX century, close in their views to Slavophiles: Russia - a filter located between the East and the West, which should pass in accordance only valuable, that leads cultures to a common spiritual unity.*

Key words: *Pan-Mongolism, Sinicism, cult of ancestors, Orthodox-Slovenian world, Iranism, Kushitsvo, mind, living truth, Universal Christianity, Asia, memorial in Chi-Nan Fu.*

Дихотомия «Восток – Запад» является ключевой в русской философии истории XIX в. Она связана с осмыслением глубинных цивилизационных основ России, а также с вопросом о русском национальном самосознании. Кроме того, Россия обладает обширными территориями в Азии, поэтому поиск оптимальных путей её взаимодействия со странами Востока, в частности с Китаем и Индией, население которых составляет почти 40% численности всего человечества, по-прежнему необходим. Интересно в исторической ретроспективе рассмотреть азиатскую тему в творчестве русских философов XIX в. Остановимся лишь на некоторых её аспектах, которые, на наш взгляд, представляют интерес и в наше время.

В 1818 г. Н.М. Карамзин опубликовал записки Афанасия Никитина «Хождение за три моря» (XV в.), в которых описано первое торговое путешествие русского купца на Восток. Большая часть этого удивительного произведения была посвящена Индии. По мнению современного исследователя Е. Холмогорова, «повесть Афанасия – это исповедь о страданиях православного русского человека, оказавшегося в плену Востока и через то фактически “лишившегося христианства”, то есть традиционного православного устава жизни с его обеднями и постами» [1, с. 21]. Купец оказался в непривычной атмосфере, в которой ему крайне неуютно находиться. Автор объясняет это тем, что русский ориентализм имеет западные корни. По его мнению, только во второй половине XIX в. в среде интеллектуалов стала утверждаться мысль о том, что русские могут понимать Восток глубже, чем западные исследователи.

Думается, что это не вполне справедливо: нельзя не отметить доброжелательность и доверчивость местных жителей к русскому путешественнику, а также его глубокий интерес к ним. Ему действительно была непривычна жизнь в Индии, но особенно его мучило чувство собственной вины: он потерял книгу с указанием православных праздников и постов и вынужден был невольно подчи-

ниться религиозной жизни «басурман». Показательно, что он остался равнодушен к жизни других религиозных групп, например индуистов, со многими из которых он был знаком. Кроме того, наблюдения Афанасия Никитина над жизнью в Индии – это наблюдения купца. Ему не интересны религиозные учения сами по себе, его занимало их внешнее проявления в обычаях. Он внимательно изучал не учения брахманов или дервишей, но что и в какой стороне «родится»: в Шабате – шёлк, а в Райчуре – алмазы и прочее<sup>2</sup>. Мир Востока казался ему поистине сказочным. Птица гукук, мамоны и другие экзотические персонажи наполняют его повествование.

С 1720 г. началось развитие практического востоковедения в России. В 30-е годы XIX в. С.С. Уваров, министр народного просвещения при Николае I, высказал мысль о том, что восточные языки должны стать тем фундаментом национальной политики, который спасет Россию от социальных потрясений, а российская столица должна превратиться в центр востоковедческих исследований, способных вернуть человечество к незамутнённым, подлинным истокам культуры. Он многое сделал для внедрения ориенталистики в систему отечественного образования и науки. В результате подобных преобразований в философской среде началось серьёзное переосмысление стандартных подходов к историческому и культурному наследию Азии и его значимости для России.

Следует упомянуть о Н.Я. Бичурине (1777–1853), выдающемся мыслителе-синологе. Он принял постриг под именем монаха Иакинфа и стал одним из основателей отечественного китаеведения, а также главой IX Российской духовной миссии в Пекине. Н.Я. Бичурин настолько погрузился в изучение культуры и истории Китая, что, по воспоминаниям современников, стал похожим на китайца. Освоить разговорный китайский язык ему помог крещёный китаец Даниил. Учёный, в совершенстве владевший французским, составил первые словари (китайско-русский, китайско-латинский и др.), а также обосновал языковое и культурное родство народов Поволжья и азиатского Востока. Он всегда подчёркивал близость китайского просвещения к русскому, в котором, по его мнению, наиболее значимым был приоритет нравственного образования над умственным. Первый синолог в России боролся против слепого подражания Западу, сотрудничал с «Москвитянином» М.П. Погодина и не принимал европейского востоковедения, указывая на его многочисленные неточности. В его исследованиях преодолевался европоцентризм. Он смог переломить косное общественное мнение и убедить в том, что Восток – кладёзь знаний и опыта, которые должны быть использованы во благо отечественной и мировой культуры.

Под воздействием общения с Н.Я. Бичуриным В.Ф. Одоевский написал «Индийскую сказку о четырёх глухих», которая заканчивалась красноречивым призывом больше слушать других, чем себя. Разобщённость Запада и Востока связана, по его мнению, с их взаимной глухотой и нежеланием понимать друг друга.

В 1835 г. В.Ф. Одоевский написал одно из своих самых значительных философских произведений, роман «4338-й год». Главный герой произведения – Ипполит Цунгуев, китайский студент, который, пролетев через Гималайский тун-

---

<sup>2</sup> См.: Никитин А. Хождение за три моря. Л., 1986. С. 49, 51 [2].

нель, оказался в России. Согласно письмам Ипполита, Великий Хун-Гин некогда пробудил Китай от его векового усыпления, уничтожил следы древнего фетишизма, заменил его истинною верою, ввёл китайский народ в «общее семейство образованных народов». Если бы китайцы не приняли православия, то, по мнению главного героя, они были бы похожи на «одичавших» американцев, которые за недостатком других спекуляций продают свои города «с публичного торгу», чтобы потом «грабить» Поднебесную. Современные китайцы, по Ипполиту, ударились в противоположную крайность – они безотчетно подражают русским: «Все у них на русский манер: и платье, и обычаи, и литература; одного ... нет – русской сметливости», но и ее они надеются со временем приобрести.

О «коренных» славянофилах принято говорить как о философах-европоцентристах, которые любили Запад не меньше самих западников. Однако об интересе славянофилов к Востоку писал ещё П.Я. Чаадаев.

Наибольший интерес к Востоку проявил А.С. Хомяков, который, наряду с французским и другими европейскими языками, владел санскритом и подчёркивал его родство с русским языком. Философ составил словарь санскритского языка. Его труд «Записки о всемирной истории», в котором во вселенском масштабе раскрывается всесторонняя полнота славянских начал, включает удивительные по глубине наблюдения над исторической сущностью стран Азии, а также обширный материал по их духовному наследию.

Философу были присущи широта мышления и свобода религиозного сознания. Он считал, что «бесконечная свобода духа – сердечная сущность православия»<sup>3</sup>. Принудительное господство истины стесняет и атрофирует духовные силы. А.С. Хомяков понимал, что «в свободе есть опасность – гордость»<sup>4</sup>, и призывал, сохраняя свободу, смиренно сознавать свою слабость и покоряться единогласному решению соборной совести<sup>5</sup>. Он принимал только ту свободу, которая «просвещена» благодатью и которая возможна только в церкви, понимаемой как «град Божий».

Исторический процесс, по мнению А.С. Хомякова, – это всегда борьба двух начал: свободы и необходимости, «иранства» и «кушитства». В языке религии свобода выражается творением, а необходимость – рождением. Родина иранского начала – Южная Азия, исток кушитского – Эфиопия. Иранский дух – духовная свобода, творчество. Окончательное его торжество – христианство. В истории наблюдается равнодушие к добру и злу<sup>6</sup>. Смысл христианства состоит в том, что человек получает возможность свободного выбора и бесконечного совершенства<sup>7</sup>.

Иранский дух наиболее полно воплотился в русском православии. Однако дух свободы, согласно философу, присутствует и в брахманизме, и в зороа-

<sup>3</sup> См.: Ковальчук С.Н. «Взыскую истину»: из истории религиозной, философской и общественно-политической мысли в Латвии: Ю.Ф. Самарин, Е.В. Чешихин, К.Ф. Жарков, А.В. Вейдеман: середина XIX века – середина XX века. Рига: LU FSI, 1998. С. 27 [3].

<sup>4</sup> См.: Хомяков А.С. К сербам. Послание из Москвы // Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: в 8 т. Т. I. М., 1900. С. 382 [4].

<sup>5</sup> Там же. С. 383–386.

<sup>6</sup> См.: Хомяков А.С. Записки о Всемирной истории // Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: в 8 т. М., 1904. Т. VI. С. 409 [5].

<sup>7</sup> Там же.

стризме<sup>8</sup>. Бог в значении Творца есть характерная черта иранства, в котором свобода – начало, а «нравственное» – цель всякого бытия. Брахма – свободно творящий дух, в нём – всё возможное и всё сущее, но, заключая в себе всю полноту бытия, он, по мнению мыслителя, не перестаёт быть сознающим, живым и вольным творцом и началом добра<sup>9</sup>. Все учения, сохранившие иранское начало, содержат предания о великом изменении земной жизни, которое называют «всемирным потопом». В этом отношении вишнуизм, по мнению философа, выдаёт своё северное происхождение. Брахма, творящий по любви, совершенно отличен от Шивы, творящего по неволе<sup>10</sup>. Индия, согласно Хомякову, – полуиранская-полукушитская земля. Обнаруженные современными археологами города на Южном Урале эпохи бронзового века свидетельствуют о том, что местные жители придерживались зороастрийского культа<sup>11</sup>. Интересно, что и в древнем Азербайджане культ Зороастра был также широко распространён.

А.С. Хомяков считал, что *Эллада, составленная из отдельных мелких племён, получила своё просвещение и умственное богатство с Востока*<sup>12</sup>. Два начала просвещения через «береговые гавани и горные долины» попадали на «бесцветную» эллинскую почву, которая перерабатывала их и создавала нечто новое, полное «красоты и прелести», но лишённое «глубокомыслия и страсти». К тому времени иранское племя успело одичать и огрубеть. Аполлон, согласно Хомякову, был воплощением иранского начала, «Дионисос» – кушитского. «Индия и Иран оставили нам полные собрания законов божественных; Финикия, Египет и Ассирия имели свои таинственные книги. Греция же и не чувствовала нужды знать, чему она верила, а чему нет, и даже верила ли чему-нибудь... ни одно тёплое слово, ни одно желание надземного блага, ни одна молитва сердечная, как у евреев, или умственная, как у брахманов, не вырвалась из души эллина. В значении религиозном Греция и Рим ниже самого Китая» [6, с. 215], – писал Хомяков, подчёркивая духовное богатство Востока и рациональную ограниченность Запада. Прометей, согласно философу, есть символ бедной человеческой свободы, скованной цепями необходимости.

В Европе религиозное развитие было не столь интенсивным, как в Азии. Хомяков связывал это с отсутствием жреческой касты, которая хранила в древние времена предания как неизменное сокровище, передавая его из поколения в поколение и сообщая ему строгость глубокомыслия. В зрелые времена развития рода человеческого касты, безусловно, должны исчезнуть, но в древние времена каста жрецов, по Хомякову, играла особую роль в духовном развитии общества. Религиозная жизнь в Европе началась только с христианства, а в Америке, то есть в Мексике и Перу, она не была самобытной. Жители Британии и Ирландии, сохранившие, по свидетельству римлян, чистейшую память о друис-

<sup>8</sup> См.: Хомяков А.С. «Семирамида» // Хомяков А.С. Соч.: в 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 199 [6].

<sup>9</sup> Там же. С. 200.

<sup>10</sup> Там же. С. 203.

<sup>11</sup> Существует гипотеза о праславянском происхождении Зороастра. См.: Путехин В.П. Тайны Аркаима: наследие древних ариев. Ростов н/Д.: Феникс, 2014. С. 210–212 [7].

<sup>12</sup> См.: Хомяков А.С. «Семирамида». С. 205.

тических обрядах, также имели все признаки огнепоклонников иранских и помнили имя великого Бела, полученное ими или от древних мореходов сирийских, или от приморских славян, поклонников Бел-бога. Таким образом, только Южная Азия и Северо-Восточная Африка, согласно Хомякову, отличались религиозной самостоятельностью и искони жили всей полнотой духовной жизни<sup>13</sup>.

Ни в Элладе, ни в Риме философское умозрение не возвышалось до религии, оставаясь на низшей логической ступени. Западное начало, считал Хомяков, связано с абсолютизацией рассудка, что приводит к разрушению внутренней цельности, к болезни духа, к искажениям в личной и общественной жизни. Аристотель признал, по мнению Хомякова, что философы «принуждаемы» самой истиной. Очень точно эту мысль выразил и Л.Н. Шестов: «Разум сковал волю человека, принудил его идти туда, куда ведет его необходимость» [8, с. 451]. На Платона, по мнению Хомякова, особое влияние оказал иранский зороастризм. Если мудрость Запада, как считает Хомяков, учит закону любви, то юродство Востока – силе и дару любви. Любовь, согласно философу, приобщает к особому рода познанию, которое недоступно для сугубо рассудочного мышления.

А.С. Хомяков стоял у истоков учения о непосредственном созерцании объектов как таковых в себе, которое, в отличие от кантовского гносеологического идеализма, является формой «гносеологического реализма»<sup>14</sup>, предполагающего доверие к интуиции. Хомяков, признавая возможность непосредственного познания реальности, использовал понятие «вера» в значении «волящего разума», то есть «зрячего» разума. Живому, цельному познанию в единстве всех сил духа доступна сфера ноуменального. Интересна мысль Хомякова о том, что «Иванушка-дурачок» – это народное название гения<sup>15</sup>. Дурачок, который всегда побеждает своих соперников, не есть глупец, но «олицетворение ума синтетического, дружного с природою, так сказать, тождественного с нею и чуждого аналитической рефлексии» [5, с. 489]. Живая истина недоступна не только для логического сознания, но и для отдельного сознания. Она открывается только соборному, церковному разуму. Сознание человека частично универсально, частично индивидуально. Эту мысль А.С. Хомякова развил С.Н. Трубецкой<sup>16</sup>. Восточная созерцательность, медитативность могут, по мнению С.Н. Трубецкого, быть в некотором смысле созвучны православно-христианскому самоуглублению и стремлению к внутренней гармонии всех сил духа. В основе некоторых древневосточных практик лежит стремление к восстановлению и поддержанию внутреннего баланса в человеке, который не позволяет преобладать интеллектуальному началу над сердечным или волевым.

Но не только глубина сосредоточения и органичность присущи Азии, которая, согласно Хомякову, разнолика. В её пока ещё живом организме нарушен внутренний баланс. В частности, в своей поэзии Хомяков передает эту внутреннюю

<sup>13</sup> См.: Хомяков А.С. «Семирамида». С. 217.

<sup>14</sup> См.: Лосский Н.О. История русской философии. М.: Сов. писатель, 1991. С. 2 [9].

<sup>15</sup> См.: Хомяков А.С. Записки о Всемирной истории. С. 489.

<sup>16</sup> См.: Кузнецова С.В. Концепция всеединства в западноевропейской и отечественной философской традиции. М., 2007. С. 91 [10].

дисгармонию через устойчивый восточный мотив «космизированного» сна, который пронизывает всю человеческую жизнь, не оставляя места творческой активности. В этот сон, по его мнению, погрузилось и русское общество. Е.Н. Трубецкой также увидел в русских сказках слабость волевого героического элемента, которая имеет глубокий мистический корень в русской душе. Русский человек пассивен. Он по-восточному ищет успокоения и отдохновения, находясь в какой-то отрешённости от жизни и очарованный собственными грёзами. Как бы ни были глубоки откровения народного гения, все они бессильны и бесплодны, пока остаются только «мистикой пассивных переживаний», считает Е.Н. Трубецкой<sup>17</sup>.

Азия подчинилась кушитскому началу необходимости логической, несмотря на духовное движение, полученное от духовного мира иранского<sup>18</sup>. Кушитство связано с магием. Одна его ветвь, шиваизм, – это поклонение царствующему веществу, другая, буддизм, – поклонение рабствующему духу. Буддизм, по мнению философа, – выражение «бессильной духовности», которая почувствовав своё рабство в человеке, «беспреданно уходит в область небытия, спасающую его от ига телесного и вещественного»<sup>19</sup>. Кушитство, согласно Хомякову, проявляется в разных формах: в финикийской религии, в материализме, гегельянстве, в католицизме, в германском духе и прочих.

В Китае религия нераздельно связана с философией и не имеет, по Хомякову, другого выражения. В даосизме смешано два начала: кушитство и иранство. По своему историческому значению конфуцианство стоит значительно выше даосизма. Буддийское учение, изначально кроткое, за пределами Индостана сильно огрубело. Буддизм удалил духовное начало в неприступный мрак «свободного ничтожества»<sup>20</sup>, оставив однообразный и бесстрастный закон. А.С. Хомяков пишет: «Магомет снова погружает человечество во всё бессмыслие случайности, и эта случайность безысходна, ибо она обнимает всю загробную будущность» [5, с. 410].

На Востоке человек, по мнению философа, подобен муравью в муравейнике. Запад эгоцентричен, но активен и практичен. В своём творчестве Хомяков раскрывал религиозно-мистическую идею православной соборности и писал о том, что необходимо «пробудиться», чтобы реализовать её практически, в общественной жизни.

Ю.Ф. Самарин, представитель второго поколения славянофилов, был членом Русского географического общества, сыгравшего большую роль в освоении Сибири, Дальнего Востока, Средней, Центральной Азии и т.д. В Казани философ общался с ламой, который поразил его уверенностью, спокойствием и абсолютным равнодушием к проблеме добра и зла. Самарин любил подчеркивать историческую связь России с Востоком, которую европейские страны стремятся разорвать, чтобы передать половину её могущества Турции, Швеции или Польше.

<sup>17</sup> См.: Трубецкой Е.Н. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке // Литературная учёба. 1990. № 2. С. 100–118 [11].

<sup>18</sup> См.: Хомяков А.С. «Семирамида». С. 278.

<sup>19</sup> Там же. С. 201.

<sup>20</sup> См.: Хомяков А.С. Записки о Всемирной истории. С. 185.

В ранний период своего творчества (1847 г.) философ понимал под Востоком не Китай, не «ислаимзм», не татар, а исключительно славяно-православный мир<sup>21</sup>. Однако в более поздний период (1856 г.) Самарин нашёл в Китае и Японии образец яркого оригинального национального развития, которое происходило в условиях полной разобщённости с остальным человечеством. Философ считал, что в основе этого развития лежали ложные начала, которые привели эти страны к отставанию, но не к «бесцветному» существованию<sup>22</sup>.

Если Хомяков и Киреевский действительно были сторонниками «вселенности» и видели Россию всё же в семье европейских стран, то именно Самарин впервые в русской философской мысли высказал идею о возможности разных путей развития сосуществующих, но не похожих друг на друга «миров». Кстати, Самарин первым из «коренных славянофилов» употребил понятия «цивилизация», «христианская цивилизация», «цивилизация заёмная», «цивилизация самородная» и прочие, в то время как другие славянофилы под цивилизацией понимали только Запад.

Ю.Ф. Самарин в 1863 г. пытался выяснить, что же подразумевается под понятием «всемирная цивилизация», как в «общей цивилизации» живут «частные». В результате философ пришёл к заключению, что если из всемирной цивилизации исключить начала религиозные и политические, то она превратится в пустую абстракцию, некий интеллектуальный призрак. Ю.Ф. Самарин, как в дальнейшем и К.Н. Леонтьев, отвергал всенивелирующую цивилизацию Запада. Кстати, зрелый этап развития культуры Леонтьев назвал «цветущей сложностью». Он считал, что лишь азиатские элементы русского просвещения способны предотвратить утрату славянским миром его неповторимости и самобытности.

Во второй половине XIX в. азиатская тема наиболее оригинально звучит в творчестве Н.Я. Данилевского, Н.Ф. Фёдорова, Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьёва, К.Н. Леонтьева, Л.Н. Толстого, Э.Э. Ухтомского и других. Более подробно остановимся на анализе взглядов Н.Ф. Фёдорова и В.С. Соловьёва, прогнозы которых на развитие взаимоотношений между Россией и Азией неоднозначны и часто противоположны.

Н.Ф. Фёдоров считал, что вся история может быть сведена к борьбе Востока с Западом, к выражению их нетерпимости. В его учении также можно найти противостояние иранского начала кушитскому, которое он называет «туранским». Иран и Туран, согласно философу, это не символы жизни и смерти, а антонимы в самом конкретном смысле: Туран есть смерть, Иран – жизнь; Туран – кладбище, Иран – Эдем; Туран – Царство зла, Иран – Царства добра; Туран – союзник Запада, Иран – орудие Бога. Туркестан был местом борьбы Турана с Ираном. С борьбы Ирана с Тураном начинается история континентальная, без которой невозможна всемирная история. Эта борьба происходила в доисторическое время, когда не было ещё дальнего Запада, а ближний только зарождал-

<sup>21</sup> См.: Самарин Ю.Ф. О мнениях «Современника» исторических и литературных // Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. М.: Российская политическая энциклопедия, 1996. С. 411–482 [12].

<sup>22</sup> См.: Самарин Ю.Ф. О народном образовании // Самарин Ю.Ф. Православие и народность. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 439–463 [13].

ся. Думается, «Иран» и «Туран» у Фёдорова близки по значению к «иранскому» и «кушитскому» началу в философии Хомякова, только противостояние их ещё более драматично. Именно в Иране и Туране «решаются коренные, основные вопросы рода человеческого»<sup>23</sup>. Новая секулярная Россия, по мнению философа, не может понять значения этих земель и не чувствует пульса исторической жизни, которая бьётся в них<sup>24</sup>. Величие Ирана и Турана равны по значению китайскому побережью Великого океана, где Россия, сойдясь с Китаем, встретилась с объединёнными силами Запада.

По мнению философа, Россия должна спасти Китай от «западных хищников». Русские и китайцы – два земледельческих народа, то есть «крестьяне-христиане», носители мира. Кочевники, по Фёдорову, породили исламизм и газаватизм. Запад был обязан России и Китаю своим спасением от кочевников. Однако в дальнейшем Запад, согласно философу, стал верным союзником кочевников: вспомним, например, союз Ольгерда и Мамай, Казимира и Ахмета, Запада и турок и прочее. Если панмонголизм и возможен, то он будет созданием Запада<sup>25</sup>.

Миссия России на Востоке, согласно Фёдорову, заключается в «умиротворении степи и пустыни», которое возможно через установление религиозного единения России и Китая, где культ предков – основа всякой религии<sup>26</sup>. Однако та форма культа предков, которая господствует в Китае, недостаточна. Утрачен смысл культа: если Европа отрешается от предков, впадая в «хамитизм», то Китай их лицемерно чтит. Философ был против вторжения России во внутренние дела Китая, но считал владения на юге Манчжурии русскими: владения России в Китае означают, по его мнению, необходимый выход к океану, тогда как Запад закрывает выходы Китаю к морю, устраивает осаду и блокаду его берегов. Быть тюремщиками – вот в чём сущность внешней политики Европы. Согласно Фёдорову, русские не только не должны поддерживать западных миссионеров в Китае, но обязаны молиться в пекинском храме Премудрости (Софии) о двух царях – Белом и Жёлтом<sup>27</sup>, молиться о великом мире Китая и России и об избавлении от общих врагов-хищников, европейцев и американцев<sup>28</sup>.

Исторически неверно, по мнению философа, говорить о том, что нужно вводить в Китае христианство как что-то новое. Китай должен устремиться к своему исконному христианству, восстановить подлинную старину. В работе

---

<sup>23</sup> См.: Письмо Н.Ф. Фёдорова В.А. Кожевникову от 11-22 сентября 1899 г. (Ашхабад) // Фёдоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. М.: Традиция, 1999. Т. IV. С. 396 [14].

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> См.: Фёдоров Н.Ф., Кожевников В.А. Чему научает древнейший христианский памятник в Китае // Фёдоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. М.: Традиция, 1997. Т. III. С. 217 [15].

<sup>26</sup> Славяне, по Фёдорову, славящие Бога отцов. Нынешние люди, считал философ, не назовут себя чтущими и славящими, потому что не имеют ничего святого.

<sup>27</sup> После падения Маньчжурской династии Цин, правившей в Китае, местные нойоны несколько раз обращались к Николаю II с просьбой о принятии их в подданство, так как в менталитете местных жителей исторически существовало представление о «двух царях» – Белом и Жёлтом.

<sup>28</sup> Цит. по: Сетницкий Н.А. Русские мыслители о Китае (Н.Ф. Фёдоров и В.С. Соловьёв) // Известия юридического факультета. Харбин, 1926. С. 199 [16].

«Чему нас научает древнейший памятник в Китае?» (1901 г.) философ подчёркивал, что введение христианства в Китае было глубоко мирным процессом<sup>29</sup>. Оно распространилось «сверху», через принятие веры императором Тайсунь. Об этом свидетельствует надпись в Си-Нань-Фу при династии Тань (VII–VIII вв.). Китайских учёных поразила «простота» учения и в то же время его глубина. Оно было признано правым и истинным. Принятие его произошло через несториан, которые в дальнейшем воссоединились с православной греко-русской церковью. Алопен, проповедник христианства в Китае, удостоился чести, равной чести Конфуция. В 638 г. император издал указ о веротерпимости.

Памятник императору Тайсуню в храме Фёдоров считал проявлением негласной канонизации императора. По мнению философа, император Тайсунь, китайский «князь Владимир», должен стать примером нравственного подражания православным миссионерам на Востоке. Во времена господства христианства в Поднебесной страна переживала высокий нравственный подъём. Однако деятельность поздних западных «просветителей» в Китае привела к тому, что к христианству в Поднебесной была возбуждена страшная ненависть. Философ считал, что миссионеру в Китае необходимо быть мудрецом, историком и археологом. Особенно важно возводить музеи-храмы и школы при них, чтобы вновь зазвучала страстная сиро-халдейская молитва, повторявшаяся в древние времена китайцами: «Не о суде или мщении молим Тебя, Господи, Всемогуший Боже, но о сострадании, и спасении, и отпущении всех наших грехов, ибо Ты хочешь всем человекам спастись и в разум истинный прийти»<sup>30</sup>.

Проблема проповеди православия в Китае и китайской диаспоре поднимается и сегодня. Единственным христианским вероисповеданием, численность прихожан и храмов которого сократилась за последние годы, стало православие. В 2013 г. патриарх Кирилл встречался с председателем КНР. В ходе визита обсуждалась проблема возрождения православной жизни в Китае<sup>31</sup>.

В Средине мира есть, согласно Фёдорову, Священная Мера, Памир, то есть «кровля мира», и весь Старый свет следует назвать Памирским материком. Памир, по Фёдорову, «живоносный» будущий центр регуляции природы. Регуляция метеорического процесса станет началом нового коперниканского искусства, когда на небе будут появляться «одухотворённые звёзды», как иконы, одетые светом как ризою<sup>32</sup>.

Индию Фёдоров называл «смертоносной». Индия – «хранилище богатств», центр раздора и разобщения, «искусительное древо познания добра и зла». Она есть изображение индустрии изнутри и милитаризма извне. Философ считал, что «Лондон ещё может спастись, а Москва погибнуть, смотря по отношению, в какое они станут к Индии» [18, с. 218]. В «индийском» цикле работ В.В. Верещагина,

<sup>29</sup> См.: Фёдоров Н.Ф., Кожевников В.А. Чему научает древнейший христианский памятник в Китае. Т. I. С. 212.

<sup>30</sup> Там же. С. 217.

<sup>31</sup> См.: Протоиерей Дионисий Поздняев. Китайское православие в русской перспективе // Самопознание. 2015. № 4. С. 61 [17].

<sup>32</sup> См.: Письмо Н.Ф. Фёдорова В.А. Кожевникову от 11–22 сентября 1899 г. (Ашхабад). С. 339.

написанных художником после посещения Индии, философ увидел мир, который «разрушает Кремль не в смысле крепости, а в смысле священного его значения». Богатство Индии, как он считал, вызвало к существованию Вавилон и Лондон<sup>33</sup>.

Следует добавить, что философ знал большое количество иероглифов. Некоторые его мысли созвучны взглядам на Китай архиепископа Николая Японского (1836–1912). Китайцы, по мнению святителя, народ будущего, который отличается своим миролюбием, трудолюбием, экономией и честностью. Если привить этому народу христианство, то он станет главным его распространителем. Миссия Китая, по мнению Николая Японского, в этом и заключается<sup>34</sup>. Взгляды Фёдорова на роль Китая во всемирной истории сложнее, чем у известного святителя. Так, например, он не исключал возможности создания союза Ближнего и Дальнего Запада (Западной Европы и Америки) с Ближним и Дальним Востоком против изолированной России. Он считал, что такая комбинация в будущем наиболее вероятна.

Мысли Н.Ф. Фёдорова были известны Ф.М. Достоевскому, Л.Н. Толстому и, по свидетельству Н.А. Сетницкого, влияли на формирование общественного мнения. Достоевский связывал Восточный вопрос с решением судеб православия. Он писал: «Судьбы православия связаны с назначением России. Но для такого назначения России нужен Константинополь, так как он центр восточного мира» [20, с. 201]. Вместе с тем Достоевский всегда подчёркивал веротерпимость русских. В частности, он указывал, что, когда Иван Грозный взял Казань, он не стал истреблять жителей, а начал возводить православные храмы: «Даже ни одного татарчонка не выселил, всё осталось по-прежнему» [20, с. 54]. Вместе с тем Достоевский признавал необходимость помощи братьям-единоверцам в борьбе против турок и много писал о сербах, болгарях и других христианских народах на Балканах<sup>35</sup>.

Следует добавить, что в Казани сохранилась загадочная икона XVI в. последней татарской царицы Сююмбике. Известно, что и Сююмбике, и её сын Утямыш были мусульманами. Кроме того, Сююмбике в результате вынужденного замужества и разлуки с сыном стала самоубийцей. И всё-таки в её милосердии, кротости и красоте, в её трагической судьбе русский православный мастер сумел прозреть всю ту же Премудрость, Красоту ненаглядную, которой были посвящены первые христианские храмы на Руси. Известно, что плач Сююмбике у могилы казанского хана – воеводы грозного царя – сравнивали с плачем Ярославны. И сегодня эта икона находится в историческом музее Казани, поражая как русских, так и татар.

Соловьёв также обращался в своём творчестве к теме Востока и считал, что настоящая миссия России – на Дальнем Востоке<sup>36</sup>. Россия, с одной стороны,

---

<sup>33</sup> См.: Письмо Н.Ф. Фёдорова В.В. Верещагину от 1893 г. // Фёдоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. М.: Традиция, 1999. Т. IV. С. 260 [19].

<sup>34</sup> См.: Протоиерей Дионисий Поздняев. Китайское православие в русской перспективе. С. 54.

<sup>35</sup> Отношение Ф.М. Достоевского к Азии — это отдельная большая тема.

<sup>36</sup> См.: Соловьёв В.С. Китай и Европа // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 10 т. СПб., 1911–1914. Т. VI. С. 143 [21].

была «обречена» на мессианскую роль защитницы Европы от длительного агрессивного воздействия кочевых азиатских племён, она выполняла роль барьера на пути «жёлтой опасности». Но, с другой стороны, и Европа – хищница. Англия «задушила индийцев», «огрabila египтян» и «отравила китайцев»<sup>37</sup>.

«Внутренняя свобода» была так же важна для Соловьёва, как и для Хомякова. Он считал, что область религиозных верований есть самая глубокая и основная сфера жизни, и если она атрофирована, то не будут развиваться и другие. Например, отсутствие «внутренней самостоятельности в вере» проявляется там, по его мнению, где никто этого не ожидал, – в области экономической, материальной жизни<sup>38</sup>.

В своих построениях концепции всеединства и истории как богочеловеческого процесса философ отвлёл важное место для Древней Индии, которая, по его мнению, внесла свой вклад в дело освобождения человечества от пут предрасудков и утверждения принципов свободы и равенства людей. Эти принципы ключевые в христианстве. Соловьёв так же, как и Хомяков, увидел в духовной жизни Древней Индии проявление начала внутренней свободы. В статье «Исторические дела философии» (1880 г.) философ утверждал, что именно в стране кастового неравенства была выработана формула «всё есть одно», которая подрывала рабство общественное и религиозное, разрушала неравенство и обособление: «...все особенности и разделения суть только видоизменения одной всеобщей сущности, во всяком существе должно видеть своего брата, себя самого» [24, с. 119]. Изю всех народов Востока только индусы, согласно философу, обладали самостоятельной и последовательной философией. Он писал: «Лао-тзе развил свое учение под индийским же влиянием» [24, с. 119].

Соловьёв отметил стремление европейцев удовлетворить свою духовную жажду в учениях Востока. В отличие от Хомякова, он ставил даосизм выше конфуцианства, но не видел в нём даже частичного проявления иранского начала, так как идеал абсолютного безразличия даосов требовал полного отречения от жизни. Необходимо преодолеть внутренний «китаизм», под которым философ подразумевал и «мертвящий консерватизм», и буддизм, чтобы избежать духовного разложения и отречения от христианства.

В 1890 г. синологи, согласно Соловьёву, разделились на две группы: противники и поклонники «китаизма». Философ попытался самостоятельно разобраться в «вековечной» нравственно-социальной основе Китая, которая составляет его силу и ограниченность одновременно. В статье «Китай и Европа» (1890 г.) философ писал, что беспримерная в истории крепость Китая заключена в его признании прав прошедшего над настоящим. Сущность китайской мудрости в неизменном сохранении жизненного строя, полученного от предков, в почитании старших, живых представителей традиционного порядка. Соловьёв признал истинным этот идеал в исходной его точке: если мы отречёмся от своей солидар-

<sup>37</sup> См.: Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России. 3-е изд. СПб., 1891. Вып. 1. С. 3 [22].

<sup>38</sup> См.: Соловьёв В.С. Из вопросов культуры: I. Ю.Ф. Самарин в письме к баронессе Э.Ф. Раден // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 10 т. СПб., 1911–1914. Т. VI. С. 401 [23].

ности с предками, то позволим и нашим потомкам отказаться от нашего дела и от нас. Если новая истина не имеет корней в прошедшем, то она будет отброшена как никуда не годная. Эти мысли Соловьёва очень созвучны идеям славянофилов, которые много писали о важности поддержания национальных форм и семейного начала в жизни общества. Однако в их творчестве идеал патриархальной, органической жизни был освящён православной истиной.

В.С. Соловьёв, как и Н.Ф. Фёдоров, считал, что почитание предков у китайцев было мнимым: умершие словно «пожирали» живых<sup>39</sup>. При всей прочности и материальной полноте китайская культура оказалась духовно бесплодной. По мнению Соловьёва, «китайский народ большой, но не великий»<sup>40</sup>, так как он устремлён к прошлому, но не к будущему. Европейцы, к которым он относил и русских, должны предложить Китаю «не отрицание, а исполнение его идеала»<sup>41</sup>.

Подлинное служение предкам возможно, по его мнению, только на пути «христианского прогресса». Однако в Европе утвердился ложный «саморазрушающийся» прогресс<sup>42</sup>. Единственным критерием «живого» развития, согласно славянофилам, является высокий нравственный потенциал общества. По Соловьёву, христианское продвижение вперёд немислимо без порядка, идею которого выражает китайская культура. Восток можно усмирить не силой оружия, а духовной силой и стремлением к совершенству, в противном случае Китай будет представлять «грозную опасность» для всего христианского мира.

По мнению Соловьёва, Япония – страна прогресса. Своеобразие японской культуры связано с восприимчивостью к образовательному началу чуждых начал. Философ считал, что Япония способна примкнуть к христианскому идеалу и способствовать утверждению царства Божьего на земле<sup>43</sup>.

Однако после 1894 г. взгляды Соловьёва претерпели изменения и он стал пророчить последнюю всемирную войну между Европой и Азией. В результате этой войны монгольское иго раздавит развратившийся и заблудший христианский мир<sup>44</sup>. Мотив «китайской угрозы» как «бича Божьего» звучит и в позднем творчестве К.Н. Леонтьева.

---

<sup>39</sup> См.: Соловьёв В.С. Китай и Европа. С. 108.

<sup>40</sup> Там же. С. 139.

<sup>41</sup> Там же. С. 146.

<sup>42</sup> Там же. С. 149.

<sup>43</sup> См.: Соловьёв В.С. Япония // Собр. соч.: в 10 т. СПб., 1911–1914. Т. VI. С. 173 [25]. См. также: Сербиненко В.В. Проблема соотношения китайской и японской культур в творчестве В.С. Соловьёва // XV научная конференция «Общество и государство в Китае»: тез. и докл. Т. 1. М.: Наука, 1984. С. 26–34 [26]; Молодяков В.Э. Восток Ксеркса: Япония в философии истории В. Соловьёва и А. Белого // Проблемы Дальнего Востока. 1991. № 1. С. 61–68 [27]; Молодяков В.Э. Образ Японии в Европе и России второй половины XIX – начала XX веков. М.: Институт востоковедения РАН, 1996 [28].

<sup>44</sup> См.: Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // В.С. Соловьёв. Соч.: в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 736–739 [29]. См. также: Сербиненко В.В. В.С. Соловьёв. М.: НИМП, 2000 [30]; Сербиненко В.В. Дальневосточная тема в русской философии XIX в. (А. Хомяков, Н. Данилевский, В.С. Соловьёв) // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер. Философия. 1999. № 1. С. 101–111 [31]; Сербиненко В.В. О восточной теме в русской философии [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.runivers.ru/philosophy/logosphere/57252/> [32].

В 1889 г. была обнародована статья Соловьёва «Красота в природе»<sup>45</sup>. В ответ Соловьёву В.В. Розанов в 1890 г. написал работу «Красота в природе и её смысл (Что выражает собою красота природы)». Любопытно, что вместо противоборства «кушитского» и «иранского» начал в истории, как это было у Хомякова, философ предложил противостояние «наций технических» и «наций поэтических».

Жёлтая раса, по философу, есть величайшее воплощение земли, одной земли, без неба, без мечты, без фантазии, без неуловимого в себе, без теней и полутеней существования. В.В. Розанов шутил: «Бесконечности нигде нет. Их Конфуций не спускался в ад, как наш Данте... и не влёкся за Беатриче к Раю. Конфуций и Беатриче... итальянка бы плюнула, взглянув на скулистую голову “срединного философа”» [34]. Однако В.В. Розанов не мог без мистического трепета думать о разрушении Китая, о сведении его к «провинциальному» европейскому существованию. Пошатнётся что-то действительно «срединное». Как только будет убито «первое детство человечества» (Япония и Китай), так тотчас же мы ощути́м первое дуновение и собственной старости, и собственной могилы.

В.В. Розанов утверждал, что Европа и Азия слишком несоизмеримы, что они смотрят друг на друга, удивляются, но не «проницают». Восток для европейцев иррационален, непонятен. Русские, по мнению мыслителя, способны к сочувствию китайцам, в то время как многим европейцам присущи «вероломство и эгоизм» в отношении стран Азии («Китай и Россия»). Современные китайские философы признают особенную близость русской мысли для себя. Например, профессор Джан Байчун считает, что китайцы воспринимают западную философию сквозь призму русской, что «на Востоке Россия всегда обретает своё истинное лицо»<sup>46</sup>.

Всемирно-историческое развитие поливариантно. Возрождение России, как считали славянофилы и близкие им мыслители, станет началом нового онтологического поворота в мировой истории, в орбиту которого неминуемо войдут и Европа и Азия. Её падение, по мнению большинства русских религиозных философов XIX в., повлечёт за собой «мировую и космическую катастрофу». Россия по-прежнему стоит на распутье, и по-прежнему, как и в XIX в., одним из важнейших условий создания братских отношений России со странами Азии является духовный ренессанс в ней самой. Князь Экспер Ухтомский, известный русский дипломат XIX–XX вв., писал: «Азия со змеиной мудростью и безмолвно озирается на Россию, от которой ждёт нравственной опоры... и фактического союза» [36, с. 43]. Эти слова справедливы и в настоящее время.

Попытаемся подвести некоторый итог философским размышлениям русских мыслителей XIX в. о путях и перспективах взаимодействия России со странами Азии. Большинство из них приходят к выводу, что Россия не должна быть ни Западом, ни Востоком: она – некий фильтр, находящийся между этими двумя

<sup>45</sup> См.: Соловьёв В.С. Красота в природе // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 351–389 [33].

<sup>46</sup> См.: Джан Байчун. Китайским философам легче усвоить русскую философию, чем западную // Самопознание. 2015. № 4. С. 38 [35].

«полюсами», который должен пропускать в соответствии со своим своеобразием только то ценное, что приводит культуры к общему духовному единству. Всё доброе и истинное, независимо от того, европейское оно, или африканское, или азиатское, необходимо принимать. Речь идёт о творческом собирании и объединении всего драгоценного наследия, накопленного в страдальческом опыте человечества. *Каждая* особенность, как национальная, так и вероисповедательная, необходима для общего дела.

#### Список литературы

1. Холмогоров Е. Почему Россия не Азия // Самопознание. 2015. № 5. С. 11–25.
2. Хожение за три моря Афанасия Никитина 1466–1472 гг. Л.: Наука, 1986. 214 с.
3. Ковальчук С.Н. «Взыскую истину»: из истории религиозной, философской и общественно-политической мысли в Латвии: Ю.Ф. Самарин, Е.В. Чешихин, К.Ф. Жарков, А.В. Вейдеман: середина XIX века – середина XX века. Рига: LU FSI, 1998. 245 с.
4. Хомяков А.С. К сербам. Послание из Москвы // Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: в 8 т. Т. 1. М., 1900. С. 383–386.
5. Хомяков А.С. Записки о Всемирной истории // Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: в 8 т. Т. VI. М., 1904. 533 с.
6. Хомяков А.С. «Семирамида» // Хомяков А.С. Соч.: в 2 т. М.: Московский философский фонд Изд-во «Медиум», 1994. Т. 1. С. 15–446.
7. Путехин В.П. Тайны Аркаима: наследие древних ариев. Ростов н/Д.: Феникс, 2014. 285 с.
8. Шестов Л.Н. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. 669 с.
9. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Сов. писатель, 1991. 480 с.
10. Кузнецова С.В. Концепция всеединства в западноевропейской и отечественной философской традиции. М.: Прометей, 2007. 197 с.
11. Трубецкой Е.Н. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке // Литературная учёба. 1990. № 2. С. 100–118.
12. Самарин Ю.Ф. О мнениях «Современника» исторических и литературных // Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. М.: Российская политическая энциклопедия, 1996. С. 411–482.
13. Самарин Ю.Ф. О народном образовании // Самарин Ю.Ф. Православие и народность. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 439–463.
14. Письмо Н.Ф. Фёдорова В.А. Кожевникову от 11–22 сентября 1899 г. (Ашхабад) // Фёдоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. IV. М.: Традиция, 1999. С. 396–400.
15. Фёдоров Н.Ф., Кожевников В.А. Чему научает древнейший христианский памятник в Китае // Фёдоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. III. М.: Традиция, 1997. С. 211–217.
16. Сетницкий Н.А. Русские мыслители о Китае (Н.Ф. Фёдоров и В.С. Соловьёв) // Известия юридического факультета. Харбин: Заря, 1926. С. 191–222.
17. Протоиерей Дионисий Поздняев. Китайское православие в русской перспективе // Самопознание. 2015. № 4. С. 54–61.
18. Фёдоров Н.Ф. Живоносный Памир и смертоносная Индия // Фёдоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. III. М.: Традиция, 1997. С. 218–220.
19. Письмо Н.Ф. Фёдорова В.В. Верещагину от 1893 г. // Фёдоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. IV. М.: Традиция, 1999. С. 260.
20. Достоевский Ф.М. Восточный вопрос: из «Дневника писателя» 1876–1877 гг. Ереван: Айагитак, 2007. 398 с.
21. Соловьёв В.С. Китай и Европа // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. VI. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1914. С. 93–152.
22. Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России. 3-е изд. СПб., 1891. Вып. 1. 207 с.

23. Соловьёв В.С. Из вопросов культуры: I. Ю.Ф. Самарин в письме к баронессе Э.Ф. Раден // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. VI. СПб., 1911–1914. С. 401–410.
24. Соловьёв В.С. Лекция «Исторические дела философии», произнесенная им 20 ноября 1880 г., в Санкт-Петербургском университете // Вопросы философии. 1988. № 8. С. 118–125.
25. Соловьёв В.С. Япония // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. VI. СПб., 1911–1914. С. 153–173.
26. Сербиненко В.В. Проблема соотношения китайской и японской культур в творчестве В.С. Соловьёва // XV научная конференция «Общество и государство в Китае»: тез. и докл. Т. 1. М.: Наука, 1984. С. 26–34.
27. Молодяков В.Э. Восток Ксеркса: Япония в философии истории В. Соловьёва и А. Белого // Проблемы Дальнего Востока. 1991. № 1. С. 61–68.
28. Молодяков В.Э. Образ Японии в Европе и России второй половины XIX – начала XX века. М.: Институт востоковедения РАН, 1996.
29. Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 635–762.
30. Сербиненко В.В. В.С. Соловьёв. М.: НИМП, 2000. 237 с.
31. Сербиненко В.В. Дальневосточная тема в русской философии XIX в. (А. Хомяков, Н. Данилевский, В.С. Соловьёв) // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер. Философия. 1999. № 1. С. 101–111.
32. Сербиненко В.В. О восточной теме в русской философии [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.runivers.ru/philosophy/logosphere/57252/>
33. Соловьёв В.С. Красота в природе // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 351–389.
34. Розанов В.В. Красота в природе и её смысл (Что выражает собою красота природы) // Розанов В.В. Собр. соч. Природа и история: статьи и очерки. М.: Республика; СПб.: Росток, 2008 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://dugward.ru/library/rozanov/rozanov\\_priroda\\_i\\_istoriya.html#00](http://dugward.ru/library/rozanov/rozanov_priroda_i_istoriya.html#00)
35. Джан Байчун. Китайским философам легче усвоить русскую философию, чем западную // Самопознание. 2015. № 4. С. 35–38.
36. Кн. Экспер Ухтомский. К событиям в Китае и об отношении Запада и России к Востоку. СПб., 1900. 87 с.

#### References

1. Kholmogorov, E. Pochemu Rossiya ne Aziya [Why Russia is not Asia], in *Samopoznanie*, 2015, no. 5, pp. 11–25.
2. *Khozhenie za tri morya Afanasiya Nikitina 1466–1472 gg.* [Journey Beyond Three Seas Athanasius Nikitin 1466–1472 years], Leningrad: Nauka, 1986. 214 p.
3. Koval'chuk, S.N. «Vzyskuyu istinu»: iz istorii religioznoy, filosofskoy i obshchestvenno – politicheskoy mysli v Latvii: Yu.F. Samarin, E.V. Cheshikhin, K.F. Zharkov, A.V. Veydeman: seredina XIX veka – seredina XX veka [«I seek the truth»: the history of religious, philosophical and socio-political thought in Latvia: Samarin, E.V. Cheshihina, K.F. Zharkov, A.V. Veydeman: the middle of the XIX century – the middle XX century], Riga: LU FSI, 1998. 245 p.
4. Khomyakov, A.S. K serbam. Poslanie iz Moskvy [For Serbs. Message from Moscow], in Khomyakov, A.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 8 t., t. I* [Complete works in 8 vol., vol. 1], Moscow, 1900, pp. 383–386.
5. Khomyakov, A.S. Zapiski o Vsemirnoy istorii [Notes on the History of the World], in Khomyakov, A.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 8 t., t. VI* [Complete works in 8 vol., vol. 6], Moscow, 1904. 533 p.
6. Khomyakov, A.S. «Semiramida» [Semiramida], in Khomyakov, A.S. *Sochineniya v 2 t., t. I* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond Izdatel'stvo «Medium», 1994, pp. 15–446.

7. Putekhin, V.P. *Tayny Arkaima: nasledie drevnikh ariev* [Arkaima Secrets: The Legacy of the ancient Aryans], Rostov na Donu: Feniks, 2014. 285 p.
8. Shestov, L.N. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Nauka, 1993. 669 p.
9. Losskiy, N.O. *Istoriya russkoy filosofii* [The history of Russian philosophy], Moscow: Sovetskiy pisatel', 1991. 480 p.
10. Kuznetsova, S.V. *Kontsepsiya vseedinstva v zapadnoevropeyskoy i otechestvennoy filosofskoy traditsii* [The concept of unity in the West European and Russian philosophical tradition], Moscow: Prometei, 2007. 197 p.
11. Trubetskiy, E.N. «Inoe tsarstvo» i ego iskateli v russkoy narodnoy skazke [«Other Kingdom» and seekers in the Russian folk tale], in *Literaturnaya ucheba*, 1990, no. 2, pp. 100–118.
12. Samarin, Yu.F. O mneniyakh «Sovremennika» istoricheskikh i literaturnykh [About views «Contemporary» historical and literary], in Samarin, Yu. F. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works], Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya, 1996, pp. 411–482.
13. Samarin, Yu.F. O narodnom obrazovanii [About Public Education] in Samarin, Yu.F. *Pravoslaviye i narodnost'* [Orthodoxy and nationality], Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2008, pp. 439–463.
14. Pis'mo N.F. Fedorova V.A. Kozhevnikovu ot 11–22 sentyabrya 1899 g. (Ashkhabad) [Letter N.F. Fedorov V.A. Kozhevnikov from 11–22 September 1899 (Ashgabat)], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. IV* [Works in 4 vol., vol. 4], Moscow: Traditsiya, 1999, pp. 396–400.
15. Fedorov, N.F., Kozhevnikov, V.A. Chemu nauchaet drevneyshiy khristianskiy pamyatnik v Kitae [What taught the oldest Christian monument in China] in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. III* [Works in 4 vol., vol. 3], Moscow: Traditsiya, 1997, pp. 211–217.
16. Setnitskiy, N.A. Russkie mysliteli o Kitae (N.F. Fedorov i V.S. Solov'ev) [Russian thinkers of China (N.F. Fedorov and V.S. Solovyov)], in *Izvestiya yuridicheskogo fakul'teta*. Kharbin: Zarya, 1926, pp. 191–222.
17. Protoierey Dionisiy Pozdnyaev. Kitayskoe pravoslaviye v russkoy perspective [Chinese Orthodoxy in the Russian term], in *Samopoznanie*, 2015, no. 4, pp. 54–61.
18. Fedorov, N.F. Zhivonosnyy Pamir i smertonosnaya Indiya [Life-giving Pamir and deadly India], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. III* [Works in 4 vol., vol. 3], Moscow: Traditsiya, 1997, pp. 218–220.
19. Pis'mo N.F. Fedorova V.V. Vereshchaginu ot 1893 g. [Letter N.F. Fedorov V.V. Vereshchagin from 1893], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. IV* [Works in 4 vol., vol. 4], Moscow: Traditsiya, 1999. 260 p.
20. Dostoevskiy, F.M. *Vostochnyy vopros: iz «Dnevnik pisatelya» 1876–1877gg.* [East question of «Diary of a Writer» 1876–1877 years], Yerevan: Ayagitak, 2007. 398 p.
21. Solov'ev, V.S. Kitay i Evropa [China and Europe], in Solov'ev, V. S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. VI* [Works in 10 vol., vol. 6], Saint-Petersburg: Prosveshchenie, 1914, pp. 93–152.
22. Solov'ev, V.S. *Natsional'nyy vopros v Rossii* [The national question in Russia.], Saint-Petersburg, 1891, issue 1. 207 p.
23. Solov'ev, V.S. Iz voprosov kul'tury: I. Yu.F. Samarin v pis'me k baronesse E.F. Raden [From cultural issues: I. Samarin in a letter to Baroness EF Raden], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. VI* [Works in 10 vol., vol. 6], Saint-Petersburg: Prosveshchenie, 1914, pp. 401–410.
24. Solov'ev, V.S. Lektsiya «Istoricheskie dela filosofii», proiznesennaya im 20 noyabrya 1880 g., v Sankt-Peterburgskom universitete [Lecture «Historical business of philosophy», delivered November 20, 1880 in the St. Petersburg University], in *Voprosy filosofii*, 1988, no. 8, pp. 118–125.
25. Solov'ev, V.S. Yaponiya [Japan], in Solov'ev, V. S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. VI* [Works in 10 vol., vol. 6], Saint-Petersburg: Prosveshchenie, 1914, pp. 153–173.
26. Serbinenko, V.V. Problema sootnosheniya kitayskoy i yaponskoy kul'tur v tvorchestve V.S. Solov'eva [The problem of correlation of the Chinese and Japanese culture in the work of V.S. Solovyov], in *Tezisy i doklady XV nauchnoy konferentsii «Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae»* [Abstracts and reports of XV scientific conference «Society and state in China»], Moscow: Nauka, 1984, pp. 26–34.

27. Molodyakov, V.E. Vostok Kserksa: Yaponiya v filosofii istorii V. Solov'eva i A. Belogo [East of Xerxes: Japan in the history of philosophy V. Soloviev and A. White], in *Problemy Dal'nego Vostoka*, 1991, no. 1, pp. 61–68.

28. Molodyakov, V.E. *Obraz Yaponii v Evrope i Rossii vtoroy poloviny XIX – nachala XX veka* [The image of Japan in Europe and Russia in the second half of XIX – early XX centuries], Moscow: Institut vostokovedeniya RAN, 1996.

29. Solov'ev, V.S. Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vseмирnoy istorii [Three Conversations on War, Progress and the end of world history], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1990, pp. 635–762.

30. Serbinenko V.V. *V.S. Solov'ev* [V.S. Solovyov], Moscow: NIMP, 2000. 237 c.

31. Serbinenko, V.V. Dal'nevostochnaya tema v russkoy filosofii XIX v. (A. Khomyakov, N. Danilevskiy, V.S. Solov'ev) [Far Eastern theme in Russian philosophy of XIX century (A. Khomyakov, N. Danilevsky, V. Soloviev)], in *Vestnik Rossiyskogo universiteta druzhby narodov. Ser. Filosofiya*, 1999, no. 1, pp. 101–111.

32. Serbinenko, V.V. *O vostochnoy teme v russkoy filosofii* [About the eastern theme in Russian philosophy]. Available at: <http://www.runivers.ru/philosophy/logosphere/57252/>

33. Solov'ev, V.S. Krasota v prirode [Beauty in nature], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1990, pp. 351–389.

34. Rozanov, V.V. Krasota v prirode i ee smysl (Chto vyrazhaet soboyu krasota prirody) [The beauty of nature and its meaning (what expresses the beauty of nature)], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Priroda i istoriya: stat'i i ocherki* [Collected Works. Nature and History: articles and essays], Moscow: Respublika; Saint-Petersburg: Rostok, 2008. Available at: [http://dugward.ru/library/rozanov/rozanov\\_priroda\\_i\\_istoriya.html#00](http://dugward.ru/library/rozanov/rozanov_priroda_i_istoriya.html#00)

35. Dzhun Baychun. Kitayskim filosofam legche usvoit' russkuyu filosofiyu, chem zapadnuyu [Chinese philosophy is easier to learn Russian philosophy than Western], in *Samopoznanie*, 2015, no. 4, pp. 35–38.

36. Kn. Eksper Ukhtomskiy. *K sobyitiyam v Kitae i ob otnoshenii Zapada i Rossii k Vostoku* [The events in China and about the attitude of the West and Russia to the East], Saint-Petersburg, 1900. 87 p.

**РУССКИЕ ФИЛОСОФЫ О СМЫСЛЕ ВОЙНЫ**

УДК 1:316.485.26(47)

ББК 87.3(2)5-688

**«ПОЧЕМУ МИР НЕ МИР?»  
ОБРАЗ ВОЙНЫ В ФИЛОСОФИИ РУССКОГО КОСМИЗМА<sup>1</sup>**

А.Г. ГАЧЕВА

Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской Академии наук  
Ул. Поварская, д. 25а, г. Москва, 121069, Российская Федерация  
E-mail: a-gacheva@yandex.ru

*Рассматриваются подходы представителей русского космизма к феномену войны, в частности решение ими вопроса о причинах «немирного состояния мира» (Н.Ф. Федоров) и о путях преодоления розни. Показано, что в русском космизме понятие войны связано с категорией «неродственности», а «небратское» состояние распространяется не только на социум, но и на природу, в которой действует закон вытеснения и розни существ. Анализируется отношение космистов к Первой и Второй мировым войнам, гражданскому противостоянию революционной эпохи. Рассмотрены идеи В.И. Вернадского о создании «Интернационала» ученых, о нравственной ответственности общества за использование научных открытий, проект Н.Ф. Федорова по обращению «орудий разрушения в орудия спасения», использованию сил и средств, расходуемых на войну, в мирных целях. Тема «Война и регуляция природы» рассматривается на материале творчества мыслителей федоровской традиции: А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева. Подчеркнуто эсхатологическое звучание этой темы, ее связь с темой «Наука и апокалиптика». Показано, что у создателей концепции ноосферы В.И. Вернадского и П. Тейяра де Шардена задача преодоления войн тесно связана с выдвинутой на первый план идеей планетизации человечества, предполагающей выработку нравственных оснований единства.*

Ключевые слова: категория «неродственности», «небратское» состояние мира, природный порядок существования, регуляция природы, ноосфера, наука и вера, активно-творческая эсхатология.

**«WHY THE WORLD IS NOT THE PEACE?»  
THE IMAGE OF WAR IN THE PHILOSOFY OF THE RUSSIAN KOSMISM**

A.G. GACHEVA

Gorsky institute of World Literature of the Russian Academy of Science.  
25a, Povarskaya street, Moscow, 121069, Russian Federation  
E-mail: a-gacheva@yandex.ru

*The present article deals with the various approaches to the war phenomenon proposed by the representatives of Russian kosmism. Philosophers-kosmists raised questions concerning the causes of*

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда (проект № 14-18-02709) в ИМЛИ РАН. The research was conducted at the expense of the grand, funded by the Russian scholar fund (project № 14-18-02709) in IMLI (RAN).

*the war condition of the world (Fedorov) and the ways of overcoming the hostility. They demonstrated the connection between the notion of war and category of «unrelation», applying the unrelated condition not only to the society, but to the nature where the law of ousting and discord functions. The article shows the attitude of kosmists towards the First and the Second World Wars, the civic opposition during the revolutionary era, as well as the analysis of Vernadsky's thoughts about the establishment of «International» of scholars, the moral responsibility of society for the use of scientific discoveries. The article also reveals the Fedorov's project for turning weapons of destruction into the instruments of salvation, the use of force and money spent on the war, for peaceful purposes. The idea of «War and the regulation of nature» is included in the article and is based on the works of Fedorov's followers such as Gorsky, Cetnitsky, Muravyov. The apocalyptic aspect of the idea that leads us to the idea of science and apocalypics is presented in the current work. Finally, it is shown that in the works of the philosophers who followed Fedorov's conception (Vernadsky, Teyar de Sharden) the problem of overcoming the war is closely connected with the search for the moral foundation for the planetization of a mankind.*

Key words: category of 'unrelation', unrelated condition, the nature order of existence, nature regulation, noosphere, science and faith, active eschatology.

В ряду подходов к теме войны, которые продемонстрировала отечественная философская мысль последней трети XIX – первой трети XX в., особенно выделяется линия, связанная с русским космизмом. Среди представителей этого философского течения – крупные ученые-мыслители, такие как физик-теоретик Н.А. Умов, создатель биосферной и ноосферной концепции В.И. Вернадский, основатель гелиобиологии А.Л. Чижевский. Исследователи подчас относят к этому течению и ряд религиозных философов, занимавших позицию активного христианства (В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев). Особое место в плеяде космистов занимают К.Э. Циолковский, теоретик космонавтики, автор «космической философии», и Н.Ф. Федоров, создатель учения всеобщего дела, давший наиболее целостный и чистый извод той системы идей, которая объединяет мыслителей данной плеяды.

Философы-космисты не просто размышляют о человеке и космосе, но настаивают на ключевой бытийной роли существа чувствующего и сознающего, говорят о его ответственности за тот облик, который примет мир в будущем, – не только мир человеческий, но и природный. Нравственный долг человека не ограничивается им самим, распространяется и на «меньшую тварь», что, по слову ап. Павла, «совокупно стенает и мучится доньне» (Рим. 8:19, 22), и на все «небесные, ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры»<sup>2</sup>. Космисты указывают на направленность эволюции, которая идет по линии возрастания сознания и его влияния на развитие жизни. Человек, одаренный разумом, нравственным чувством, способностью творчества, должен стать у руля эволюции, возглавить восходящее ее движение. И одновременно – сам восходить: от homo sapiens («человек разумный») к homo sapiens explorans («человек разумный исследующий») – так называл тот виток эволюции, который связан с возрастанием роли научного знания, призванного служить внесе-

<sup>2</sup> См.: Федоров Н.Ф. Конец сиротства; безграничное родство // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 202 [1].

нию в мир начала «стройности», Н.А. Умов. А затем от *homo sapiens explorans* к *homo immortalis*, «человеку бессмертному», способному жить во всех средах, не только на земле, но и в космосе, одухотворяя и преображая его. Человек является строителем и творцом ноосферы, нового, *организованного* состояния биосферы, распространяющим чувствующую, разумную жизнь на все мироздание.

Для представителей религиозной ветви космизма космизирующая роль человека в бытии вытекает из его причастности Божественному началу. Человек – существо творчески действующее в мире, и в этой способности к творчеству проявляется богоподобие существа сознющего, содержится указание на центральное его место в бытии, активную роль в Божественном замысле. Человек – сотворец, соратник Бога в деле устройства Универсума, преображения его в Царствие Божие. Н.Ф. Федоров, родоначальник идей активного христианства, подчеркивал: человек должен соучаствовать в осуществлении главного христианского чаяния – воскрешения умерших. В воскресительном деле объединяются все сущностные силы рода людского, все области человеческого знания и умения, а наука, по словам В.С. Соловьева, становится «всемирной медициной», призванной исцелить и «омертвевшую природу», подчиненную силам «разлада и распада», и страдающее «больное человечество»<sup>3</sup>.

Задачи, о которых говорят космисты, носят планетарный характер, а значит, требуют для своего решения согласия и сотрудничества всех народов Земли. Сознание абсолютности этих требований заставляло всматриваться в наличное состояние мира, далеко отстоящее и от столь высоких идей, и от согласия населяющих его племен, и тем более от их сотрудничества. Всматриваться – и анализировать причины розни, искать пути объединяющего взаимодействия. Обращение к проблеме войны было обусловлено самой логикой развития ноосферной, космической мысли, которая внесла важные, определяющие акценты в понимание этой проблемы.

Вопрос о сущности и причинах войны – один из центральных в философии Н.Ф. Федорова. В самом названии главного сочинения «московского Сократа» «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного состояния мира и о средствах к восстановлению родства» имплицитно присутствовала метафизика «войны и мира». Недаром и открывалось оно говорящим вопросом: «Почему мир не мир? Почему для одних мир – только вне мира, а для других нет мира ни в мире, ни вне мира?»<sup>4</sup>.

В этом вопросе, построенном на игре двух смысловых значений, которые передавались в старой орфографии разными написаниями: «мир» – вселенная и «мир» – лад, гармония, отсутствие вражды и розни, был задан тот диапазон, в котором рождались, звучали, взаимодействовали размышления философов-космистов о войне, ее сущности, причинах, движущих факторах, ее месте в истории, влиянии на духовное состояние человечества и – главное – о путях перехода к

<sup>3</sup> См.: Соловьев В.С. [Об истинной науке etc.] // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб.: Алетейя, 1997. С. 40 [2].

<sup>4</sup> См.: Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 38 [3].

миру без войн, о долге «умиротворения», трактовавшемся в русском космизме предельно объемно.

Для Н.Ф. Федорова война была одним из свидетельств разрыва между идеально-проективной историей и реальной. В своем высшем задании история есть поле встречи Бога и человека, совокупного сыновнего дела. В реальности же она являет собой площадку яростного столкновения народов, «взаимного истребления»<sup>5</sup>, войны всех против всех.

Понятие войны у философа «всеобщего дела» тесно связано с категорией «небратства». С одной стороны, эта авторская, «неученая» категория рождена патриархальным сознанием, признающим священность родства, с другой – выпестована в лоне христианства, утверждающего любовь (а не юридико-экономическую состоятельность) высшей нравственной и онтологической ценностью, сущностью Божества, основой Царствия Божия. Любовь и братство противоположны войне, опора которой – рознь и взаимная ненависть. Война обнажает межчеловеческую *неродственность*, демонстрирует силу разделения и вражды в роде людском, недостаток сердечного, братского чувства, без которого невозможно никакое гармоничное устроение.

Федоров глубоко чувствовал неправду войны – войны человека с человеком, сопряженной с убийством, с насильственным прерыванием жизни личности, с вытеснением ее из бытия. При этом мыслитель подчеркивал: битва далеко не всегда ведется военным оружием. В не меньшей степени разрушительна война словом, будь то злобная ругань в адрес ближнего или вполне допустимый в обществе газетно-журнальный спор, ученая или политическая полемика: и то и другое представляют собой одно из многоликих проявлений *неродственности* и *небратства*: «Разговор оживает, когда он обращается в спор; спор становится живее, когда начинает задевать “за живое” и если бы дошел до высшей степени живости, то оставил бы после себя труп...» [4, с. 231].

Неродственность – и беда человечества, и одновременно его вина. Она проявляется в человеческой истории уже на этапе патриархальности: глубинно-религиозное отношение к миру, выражавшееся в культе предков, неизбежно сталкивалось с проявлениями человеческой самости и эгоизма: «Не было мира в небольшой семье Авраама, и в большой семье Иакова была уже вражда, и братья продали любимого сына своего отца в неволю»<sup>6</sup>. Внешнее объединение в составе крупных монархий не уничтожало вражды внутренней, «явные и открытые войны заменились тайными и скрытыми, проявляясь в убийствах, кражах, преступлениях против жизни и собственности»<sup>7</sup>. Н.Ф. Федоров впечатляюще рисует эти знаки неизбытой внутренней розни, состояние перманентной латентной войны, подчеркивая, как усиливается она в цивилизации Нового времени с ее поклонением фетишу прогресса, культом производства и потребления, «мануфактурных игрушек», внешнего блеска и роскоши при внутренней тусклости и пустоте.

<sup>5</sup> См.: Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве. С. 138.

<sup>6</sup> См.: Федоров Н.Ф. Задача Конференции мира // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 326 [5].

<sup>7</sup> Там же.

Современный человек утрачивает священное отношение к миру, ответственность перед Богом и людьми, перед своим родом, перед предками, перед природой. Обособленный и гордый, он воспринимает мир лишь как подножие собственного утверждения. Федоров критикует торгово-промышленный уклад жизни, подчеркивая, что он эксплуатирует низшие свойства человеческой природы, рождает конкуренцию, а значит, борьбу, дополняя военные столкновения войнами экономическими, торговыми, не менее разрушительными и не менее яростными. В современном мире торжествует «милитаризм в самом обширном смысле»<sup>8</sup>, включающий не только внешние войны, но и внутренние, вражду всякого рода – политическую, финансовую, идейную, религиозную, превращающий земной шар в поле битвы, которая не утихает, лишь перетекает из одной формы в другую.

Н.Ф. Федоров встраивается в широкий поток отечественной этической мысли, связывавшей проблему войны прежде всего с нравственным состоянием рода людского, с противоречивостью и сложностью природы человека, с его рабством греху, рождающим искаженное устройство социальных, хозяйственных, государственных отношений. И одновременно мыслитель идет дальше и глубже, подчеркивая, что братоубийственное состояние является приметой не только человеческого сообщества. Рознь заткана в саму ткань бытия, представляет собой фундаментальное свойство природного порядка существования, стоящего на законе пожирания и борьбы, на «взаимном стеснении и вытеснении»<sup>9</sup> и в конечном итоге – на смерти. Война коренится в глубинах смертного естества. И потому одной лишь моральной проповедью, сугубым нравственным совершенствованием, не говоря уже об усилиях международного права, она искоренена быть не может.

Сходная точка зрения была высказана В.С. Соловьёвым в трактате «Смысл любви» (1892–1894 гг.), посвященном той высшей форме связи вещей и существ, которая по самой своей сути противостоит силам розни и обособления. В высшем Божественном порядке действует закон «всемирной сизигии», утверждается правда каждого, пусть малого элемента творения и одновременно правда целого, представляющего собой соборную совокупность. В порядке природы, которому подчинен человек, всеединству нет места. Здесь торжествует «двойная непроницаемость» – в пространстве и времени, согласно которой две вещи не могут занимать одновременно одного и того же места, но «необходимо вытесняют друг друга», как и «всякий последующий момент бытия не сохраняет в себе предыдущего», но «исключает... его собою из существования»<sup>10</sup>. Этот неумолимый закон, по мысли Вл. Соловьёва, составляет сущность бытия, каково он есть, бытия в состоянии раздробления. «Вот какую глубокую почву и какую широкую основу должны мы принять для того рокового разделения существ, в котором все бедствие и нашей личной жизни», – восклицает мыслитель<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> См.: Федоров Н.Ф. Задача Конференции мира. С. 326.

<sup>9</sup> См.: Федоров Н.Ф. Молитва о всеобщем спасении // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 48 [6].

<sup>10</sup> См.: Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 540–541 [7].

<sup>11</sup> Там же.

*Онтологический* ракурс видения причин розни и вражды в человечестве составляет характерную черту подхода русских космистов к проблеме войны. Он же ложится в основу их размышлений о путях преодоления небратства и неродства. Пути эти, подчеркивает Н.Ф. Федоров, пролегают не только через нравственное делание, через внутренний душевно-духовный труд, на который ориентирует человека его совесть, но и через *регуляцию* природных сил, «внесение в природу воли и разума»<sup>12</sup>, преодоление «небратства вещества». Изучая протекающие в мире процессы, человек должен научиться ими управлять, направляя их в должное русло. В число главных регулятивных задач Н.Ф. Федоров включает предотвращение стихийных природных катаклизмов, управление климатом, борьбу с вирусами и эпидемиями, овладение солнечной энергией, выход в космос и безграничное творчество в нем. При этом регуляция внешнего мира идет у него рука об руку с психофизиологической регуляцией. Человек, по Н.Ф. Федорову, должен стать созидателем и строителем собственного организма, научиться управлять его жизнедеятельностью, так чтобы физическое естество стало для души и духа благим вместилищем, а не прокрустовым ложем. «Наше тело должно быть нашим делом», – писал мыслитель<sup>13</sup>.

Проблему преодоления небратства связывал с онтологическим ростом мира и человека и В.С. Соловьев. Мыслитель прямо подчеркивал, что социальная рознь исчезнет только тогда, когда будет побеждена «двойная непроницаемость тел и явлений»<sup>14</sup>, будет преодолено время и сама физическая основа мира станет другой. Это преодоление диктуется, с точки зрения В.С. Соловьева, «космическим ростом», восходящим движением к новой, совершенной природе, которое свидетельствует о духовном начале мира, о Божественном импульсе, движущем эволюционный процесс. Однако перспективы того, что род людской встанет на Божьи пути и реально сумеет перерасти нынешний звероподобный этап, философ видел в далеком будущем. Пока же был готов к разумному компромиссу, подчеркивая, что человечество в нынешнем его состоянии не может совершенно отказаться от войн. Более того, признавал за войной и некую положительную роль в истории: именно войны, в результате которых присоединялись новые территории, образовывались всемирные монархии и т. д., вели к собиранию человечества, взаимопроникновению культур и традиций и в немалой степени способствовали возникновению единого экономического пространства, мировой финансовой системы, «единой материальной культуры»<sup>15</sup>.

В отличие от В.С. Соловьева, Н.Ф. Федоров не был склонен переоценивать объединяющую роль войн, подчеркивая, что это объединение очень поверхностно и при отсутствии братского чувства в нем мало пользы: загнанные внутрь противоречия все равно дадут знать о себе, «умиротворение внешнее» усилит

<sup>12</sup> См.: Федоров Н.Ф. Супраморализм // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 393 [8].

<sup>13</sup> См.: Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве. С. 82.

<sup>14</sup> См.: Соловьев В.С. Смысл любви. С. 541.

<sup>15</sup> См.: Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 474 [9].

«внутреннее, душевное озлобление»<sup>16</sup>. Вопрос о предотвращении последствий войны, активно обсуждавшийся в политической и социологической мысли, мыслитель ставил радикально и бескомпромиссно: «Пока человек не будет воскрешать, он будет убивать»<sup>17</sup>. Главные жертвы войны – люди, теряющие здоровье и жизнь, переживающие гибель близких, разрушение дорогих мест, потерю родины. Зримо символизирует это гора черепов на картине современника Н.Ф. Федорова В.В. Верещагина, изображающей «Апофеоз войны». Реальное, а не мнимое искупление зла войны философ «всеобщего дела» видел лишь в воскрешении, в возвращении жизни тем, от кого она была отнята.

Для Н.Ф. Федорова вообще нет умерших, все – умерщвленные. Одни убиены войной, другие – стихийными бедствиями, третьи – неизлечимой болезнью или иными трагическими случайностями. Большинство – просто жертвы смертного порядка природы, ибо в самом природном рождении кроется начало смерти: входящие в мир волей-неволей вытесняют из бытия своих отцов. А потому все умерщвленные должны получить шанс стать воскрешенными, как и умерщвляющие – воскресителями: только тогда последствия войны как неотъемлемой принадлежности бытия в состоянии розни и распада будут ликвидированы не мнимо, а по-настоящему. Всеобщее воскрешение для Н.Ф. Федорова – это вершина регуляции, знаменующая полноту управления всеми процессами мира. Только оно и является залогом «вечного мира», о котором мечтали философы Нового времени и который немислим при существовании смерти.

Н.Ф. Федоров призывает к коренной метаноии, к принятию нового фундаментального выбора, в центре которого – идея воскресительной ответственности и любви. Эта идея заставляла мыслителя совершенно особенным образом видеть и понимать события текущей истории, будь то голод или холерная эпидемия в России 1891–1892 гг., Гагская конференция 1899 г. по разоружению или боксерское восстание в Китае 1900 г., безжалостно подавлявшееся коалицией европейских держав. Эти события становились для мыслителя еще одним поводом для разговора о том, «возможен ли мир» и при каких условиях мир возможен<sup>18</sup>, для выдвижения проекта всеобъемлющей регуляции, ключевым шагом к которой являлось, с его точки зрения, обращение армии в естествоиспытательную силу, употребление накопленной в ней интеллектуальной и научно-технической мощи не просто в мирных, но в спасительных целях – на исследование природы и регулятивную работу в ней. Не разоружение, о котором так много писали и говорили политики и публицисты рубежа веков, но перевооружение, «обращение орудий истребления в орудия спасения»<sup>19</sup> по христианскому принципу обращения зла в добро, – в этом видел мыслитель реальный путь к предотвращению войн. Толстовский пацифизм утопичен при сохранении нынешней, противоречивой и смертной природы человека, заставляющей убивать другого и самому умирать.

<sup>16</sup> См.: Федоров Н.Ф. Задача Конференции мира. С. 326.

<sup>17</sup> См.: Федоров Н.Ф. Возможен ли мир? Условие, при котором мир возможен // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3. М.: Традиция, 1997. С. 314 [10].

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> См.: Федоров Н.Ф. Об обращении оружия, т.е. орудий истребления, в орудия спасения // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 276 [11].

До сих пор, подчеркивал Н.Ф. Федоров, человек видел врага лишь в себе подобном и на него направлял силу ненависти, раздражения, гнева. В ближнем, способном чувствовать боль, обретал приложение этой злой, разрушающей силы. И никогда не замечал, или старался не замечать, того врага, который реально угрожает его собственному существованию и существованию его потомков, – слепоту природных сил, вызывающих наводнения, засухи, эпидемии, а значит, и голод, болезни и смерть. Увидеть реальный источник бед и несчастий и обратиться против него силу науки и творчества – вот в чем задача, с точки зрения Н.Ф. Федорова. При этом, направляя единое действие рода людского против «слепой силы природы», он имеет в виду не природу как совокупность существ, как вместилище всего сотворенного, но природный порядок существования<sup>20</sup>, подчеркивает ответственность человека перед всем природным миром, ибо сама природа творит зло лишь «по слепоте своей, по бездействию, в котором виноваты все мы, а не кто-либо в отдельности, виноваты, как не исполнившие божественной заповеди, данной при сотворении человека»<sup>21</sup>.

Об этой божественной заповеди – заповеди «обладания землей» как изначальном задании человеку, открывающем ему смысл истории, смысл творчества, смысл научной и хозяйственной деятельности, – будет писать вслед за Н.Ф. Федоровым С.Н. Булгаков. Он утверждает софийность хозяйства, полагает ему сверхприродное, Божественное основание, а в человеке видит проводника в мир «лучей Божественного Логоса»<sup>22</sup>. Хозяйственный труд в своем глубинном значении есть труд космизации бытия, и в этом смысле он противопоставлен войне как хаотизации, разъятию живой плоти мира. Другое дело, что перед человечеством, наделенным от Бога свободой, каждый раз встает выбор: быть «подобием Божиим», участвуя в «возделывании Эдема», или «сделаться орудием дьявола» и «растлить землю», опустившись на низшую степень животности<sup>23</sup>.

Книга С.Н. Булгакова «Философия хозяйства» вышла в свет в 1912 году, а спустя два года мир оказался ввержен в кровавую мясорубку Первой мировой войны, продемонстрировавшей не только масштабность военных действий, но и предельную извращенность человеческой самости, разрушительность злонаправленной воли, использующей дар знания и творчества, плоды хозяйственной, творческой и умной работы в сатанинских, противобожеских целях. Вместо «охранения, утверждения жизни на земле»<sup>24</sup> (именно так, перекликаясь с С.Н. Бул-

---

<sup>20</sup> О выделении двух ликов природы: как живого единства твари, к которому любовно и сочувственно обращен человек, и как порядка и принципа существования, стоящего на взаимном пожирании, вытеснении смерти, противодействием которому и должна, по Федорову, стать регуляция (см.: Семенова С.Г. Метафизика русской литературы: в 2 т. Т. 1. М., 2004. С. 30).

<sup>21</sup> См.: Федоров Н.Ф. Разоружение // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 276 [12].

<sup>22</sup> См.: Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 158 [13].

<sup>23</sup> Там же. С. 236.

<sup>24</sup> См.: Умов Н.А. Роль человека в познаваемом им мире // Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 128 [14].

гаковым, определял смысл труда и творчества человека Н.А. Умов) – убийство себе подобных, разрушение «второй природы», созданной человеческим гением, и раны, наносимые природе первой, как первозданной, так и окультуренной.

Н.Ф. Федоров еще в 1870-е гг. провидел будущую «сциентифичную» битву, в которой народы земли будут использовать новейшие технические и научные средства, сражаясь «на земле и на воде, под землею и под водою, в воздушной высоте, днем и ночью, при свете электрических солнц», и подчеркивал: «Самый фантастический апокалипсис побледнел бы перед этой действительностью» [3, с. 147]. Первая мировая война, в которой впервые было приведено в действие химическое оружие, во многом стала сбывшимся пророчеством. И ученые-космисты Н.А. Умов и В.И. Вернадский первыми отметили эту особенность войны XX века – века прорывных научных открытий и технических изобретений, века авиации, телефона и телеграфа, заговорив о «невиданном раньше применении научных знаний» к организации и ведению войны. В.И. Вернадский писал: «Война в воздухе с аэропланами, цеппелинами, гидропланами, новые артиллерийские орудия неслыханной силы или точности, разнообразные применения электрических волн или электрического тока, новые взрывчатые вещества творят здесь впервые свою губительную работу» [15, с. 200, 201].

И Н.Ф. Федоров в XIX в., и Н.А. Умов, и В.И. Вернадский в начале XX в. поднимают вопрос о нравственной ответственности человечества за использование научных открытий. Наука – фундаментальная сила мира, ключевой фактор его развития, но ее достижения могут в равной степени работать как на зло, так и во благо. Предсказывая активное применение научных знаний на военном поприще, представители плеяды космизма указывают, что в будущем наука будет играть все большую роль в изобретении новых изощренных способов умерщвления себе подобных. И, соответственно, ищут возможности предотвратить такое развитие дел. Н.Ф. Федоров видит выход в сотрудничестве науки и религии, подчеркивая, что религия освящает науку, дает ей высшую цель, отсекая всякую возможность обращения ее достижений на зло и неправду. Н.А. Умов ставит «регулятором нашей жизни»<sup>25</sup> Логос, в котором нераздельны научное знание и любовь. Что касается В.И. Вернадского, то он, видя разрушительный рост военной техники, призывает вести работы по созданию средств защиты от нападений, предотвращению последствий военных ударов. Ученый подчеркивает, что именно эта «охранительная и защитительная сила научного творчества должна быть выдвинута на первый план, чтобы не довести человечество до самоистребления»<sup>26</sup>. Он убежден в необходимости создания мировой организации, обладающей не только научным, но и нравственным авторитетом, своего рода интернационала ученых, цель которого состояла бы в противодействии негативному использованию научных открытий, в утверждении общепланетарных, всечеловеческих задач, идеи сотрудничества наций и народов земли.

<sup>25</sup> См.: Умов Н.А. Роль человека в познаваемом им мире. С. 115.

<sup>26</sup> См.: Вернадский В.И. Война и прогресс науки // Вернадский В.И. Публицистические статьи. М.: Наука, 1995. С. 201–202 [15].

В 1916 г., в разгар войны, К.Э. Циолковский пишет работу «Горе и гений», начинающуюся словами: «Нет ничего важнее, как наше счастье и счастье всего живого в настоящем и в будущем»<sup>27</sup>. Он размышляет над сущностью гениальности, подчеркивая ее нравственную природу, видя в ней союз знания, умения и любви. Для него, как для А.С. Пушкина, «Гений и злодейство – две вещи несовместные». Гении, «апостолы ума и нравственности», такие как Ньютон, Ломоносов, Лаплас, содействуют устранению тех «ужасных несчастий и горестей», которые сопровождают жизнь человечества, помогают избавлению от болезней, лишений, нищеты, голода, стихийных бедствий, своими изобретениями облегчают труд ради хлеба насущного, развивая технику, дают людям «крылья и дворцы»<sup>28</sup>. К.Э. Циолковский подчеркивает значение не только гениев-ученых, но и гениев-гуманитариев: «Гуманисты научают нас мирно жить между собою, устраняют бесплодную борьбу, взаимное уничтожение сил и жизни и сохраняют их для борьбы с природой» [16, с. 21].

Первая мировая война для России разрешилась двумя революциями, противостояние государств переросло в противостояние внутри государства, война внешняя стала войной гражданской, повлекшей за собой и голод, и нищету, и болезни, и братоубийство – все те приметы апостасийной истории, которая делает ставку на борьбу с себе подобными и питается войнами, как «полувеликан, полужуравель» младенцами в апокалиптической поэме В. Хлебникова «Журавль» (1909 г.), рисующей «образ саморазрушения человечества на избранных им ложных цивилизационных путях»<sup>29</sup>. Именно в эти годы В.Н. Чекрыгин, близкий идеям русского космизма, создает серии угольных рисунков («Расстрел», 1920 г.; «Голод в Поволжье», 1920 г.), посвященных «ненавистной раздельности мира»<sup>30</sup> и тем смертоносным последствиям, которыми оборачивается она для братьев, забывших о родстве и отечестве. А в трактате «О Соборе Воскрешающего Музея» (1922 г.) он так обозначит ложь и ужас междоусобия: «В армии соединяются для борьбы человек с человеком-братом»; «Мертвые организмы построил человек ..., извергающие не семя жизни, а подобия семени – пули, разрушающие лики братьев человека, разрушающие человека» [18, с. 461].

Следуя Н.Ф. Федорову, которого В.Н. Чекрыгин считал своим духовным учителем, художник видит исток розни, раздирающей тело человечества, в той «слепой и жестокой силе», которая царит «в мире косных законов»<sup>31</sup>. Ввергаясь во «взаимную, слепую вражду», род людской демонстрирует свою зависимость от «закона космической войны-грозы», но эта зависимость – смертоносна для человека: «живя смертью других», он «убивает землю, но прежде земли – себя»<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> См.: Циолковский К.Э. Горе и гений // Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. М.: ПАИМС, 1992. С. 20 [16].

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> См.: Семенова С.Г. Метафизика русской литературы: в 2 т. Т. 1. М.: Изд. дом «ПоРог», 2004. С. 393 [17].

<sup>30</sup> См.: Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве. С. 41.

<sup>31</sup> См.: Чекрыгин В.Н. О Соборе Воскрешающего Музея // Н.Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. Кн. 2. СПб.: РХГА, 2008. С. 456 [18].

<sup>32</sup> Там же.

В.Н. Чекрыгин зовет к сознательному преодолению розни, подобно Н.Ф. Федорову, призывая увидеть врага не в себе подобных отцах и братьях, а в смертоносном порядке природы. В трактате «О Соборе Воскрешающего Музея» в федоровской лексике и стилистике он рисует образ преображения мира, совершаемого поколениями «воскресителей-художников», «сынов человеческих», преодолевших раздор, расширивших свое сердце до деятельной любви ко всей твари, от малой былинки до далекой звезды.

Федоровский призыв к умиротворению, к регуляции слепых, смертоносных сил мира, которая сможет искоренить причины вражды, зазвучал в первые революционные годы и в работах А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева. В 1920 г. друзья-философы А.К. Горский и Н.А. Сетницкий, жившие тогда в Одессе, выпустили однодневную газету «На помощь!», посвященную проблеме борьбы с голодом, где призывали перейти от борьбы классовой, уничтожающей мнимых виновников несправедливости и несчастья, к борьбе с натуральными природными бедствиями: голодом, засухой, эпидемиями, которые сокрушительно и жестоко явили свой смертоносный лик в годы революции и Гражданской войны. Тогда же они приступили к составлению второго выпуска сборника «Вселенское Дело». Первый, составленный А.К. Горским и лидером движения голгофских христиан И.П. Брихничевым, вышел в свет в 1914 г., накануне Первой мировой войны. Разделяющему классовому лозунгу «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» они противопоставили объединяющий клич «Смертные всех стран, племен, народов, всех занятий, званий, состояний, всех верований, мнений, убеждений – соединяйтесь!»<sup>33</sup>. Второй сборник «Вселенского Дела» должен был подхватить этот клич, уводящий с путей гражданской и классовой розни, на которых неизбежны революционные и военные столкновения.

Довести до конца работу над сборником и издать его не удалось. Но вопрос о причинах вражды и войны и о путях искоренения этих причин А.К. Горский, Н.А. Сетницкий и философ В.Н. Муравьев, с которым они познакомились в Москве в 1922 г., поднимали неоднократно, переводя его из социально-экономической сферы в область онтологии. Эксплуатация, в которой идеологи марксизма видели основной корень социального зла, трактовалась ими в духе идей В.С. Соловьева – как одно из проявлений падшего порядка природы, при котором «один член взаимодействующего целого признается самоцелью, а другой – только средством и всегда средством»<sup>34</sup>. Капиталистический строй лишь узаконивает этот сущностно неравноправный тип взаимодействия, «добавляя к стихийным противоборствам слепой и умерщвляющей природы ... еще и внутричеловеческую борьбу и разлад»<sup>35</sup>.

Эксплуатации, основанной на борьбе и вытеснении, на паразитировании и хищничестве, космисты 1920-х гг. противопоставляли регуляцию, где отноше-

<sup>33</sup> См.: От редакции // Вселенское Дело. Вып. 1. Одесса, 1914. С. VIII [19].

<sup>34</sup> См.: Сетницкий Н.А. Эксплуатация // Сетницкий Н.А. Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 2010. С. 540 [20].

<sup>35</sup> См.: Сетницкий Н.А. Капиталистический строй в изображении Н.Ф. Федорова. Харбин, 1926. С. 22 [21].

ния внутри целого строятся на согласном, питаемом любовью единстве частей, прообраз которого дан в неслиянно-нераздельном единстве ипостасей Пресвятой Троицы. И если следование принципу эксплуатации порождает войну, то переход к регуляции открывает перспективу преодоления войн и шире – социальных нестроений и несправедливости.

Этот тезис друзья-философы стремились донести до своих современников в Советской России, одушевленных пафосом переустройства истории. В 1922 г. И.П. Брихничев выступил в «Известиях» со статьей «К голодной проблеме», предложив создать при ВЦИК Практический институт по борьбе с голодом, а В.Н. Муравьев откликнулся на статью заметкой «Об использовании воинской силы для борьбы с природой» (1922 г.), где, поддерживая идею создания института, акцентировал идею Н.Ф. Федорова об «обращении орудий разрушения в орудия спасения»: армия «должна превратиться в грандиозную организацию всех людей для овладения природой, прежде всего для регуляции атмосферных явлений»<sup>36</sup>. В 1923 г. вместе с биокосмистом П.И. Иваницким все трое попытались поставить перед официальными учреждениями Советской России вопрос об искусственном дождевании (П.И. Иваницкий даже сделал на эту тему доклад в Наркомземе РСФСР). А в 1933 г. в работе «СССР, Китай и Япония. Начальные пути регуляции» Н.А. Сетницкий выдвинул проект мирного сотрудничества этих стран в области регуляции атмосферы, в частности – ирригации и борьбы с тихоокеанским муссоном, полагая путь к разрешению китайско-японского и советско-японского конфликта не на поле брани и даже не на поле международной дипломатии, а в сфере общего дела.

Говоря о перспективах регуляции, ведущей к реальному искоренению войн, к установлению «вечного мира» в природе и социуме, мыслители-космисты 1920-х гг. на новом витке обращались к вопросу о роли науки, тесно связывая его с вопросом о ее нравственных основаниях и аксиологических горизонтах. В.И. Вернадский в сборнике «Очерки и речи» (1922 г.), касаясь перспектив развития научного знания, сулящего человеку невиданное могущество, формулировал его так: «Сумеет ли человек воспользоваться этой силой, направить ее на добро, а не на самоуничтожение? Дорос ли он до умения использовать ту силу, которую неизбежно должна дать ему наука?» [23, с. 13] Тот же вопрос задавал, опираясь на Н.Ф. Федорова, и А.К. Горский: «Доросла ли наука до необходимости иметь центр и органы повсеместно? Может ли эта организация держаться без священной цели воскрешения?» [24, с. 595]. А.К. Горский подчеркивал, что без высшей, предельной цели наука обречена быть служанкой политических, военных, торговых амбиций, источником же этой цели служит религия, и религия христианская с ее чаянием преображения и воскресения мертвых. Тезис А.К. Горского подхватывал Н.А. Сетницкий. По его мнению, наука сама по себе не формулирует цели, будучи способной объяснить: «Как пройти?», она не может ответить: «Куда идти?»<sup>37</sup>, ибо этот ответ человеку и человечеству дает только религиозная вера. А В.Н. Муравьев

<sup>36</sup> См.: Муравьев В.Н. Об использовании воинской силы для борьбы с природой // Н.Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. Кн. 2. СПб.: РХГА, 2008. С. 422 [22].

<sup>37</sup> См.: Сетницкий Н.А. О конечном идеале // Сетницкий Н.А. Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 2010. С. 182 [25].

выдвигал образ активно-христианской теократии, осуществляющей победу над смертью, творческую регуляцию материи, поставив ее средоточием союз науки и Церкви: «Научное действие должно стать церковным делом преобразования мира»<sup>38</sup>. Мыслитель подчеркивал, что сама наука в свое время вышла из лона Церкви, была, как и философия, служанкой теологии, того ее раздела, который говорит о «последних вещах», устремляет к эсхатологическому свершению. Утратив связь с Церковью, она утратила цель – преобразование, причем целостное, духовное и одновременно «действительное, материальное»<sup>39</sup>, утратила нравственную основу поиска, и теперь ей «безразлично, что делать»: «спасать людей открытием новых целебных средств» или, «наоборот, изобрести орудия истребления»<sup>40</sup>. Вернуть науке высшую цель, дать ей целостное и благое, а значит, религиозное, – задание, неотложный долг христианства.

В 1934 г. Н.А. Сетницкий в Харбине выпускает второй сборник «Вселенского Дела», поместив в нем статью «Христолюбие и война». Перекликаясь с В.И. Вернадским, он говорит о XX веке как о веке научных войн. Будущая *la bataille scientifique*, оперевшись на «изобретателей, техников и ученых», вполне может уничтожить весь мир. Предотвратить такую войну – долг «христолюбивого воинства», идущего войной против смерти. Это воинство ученых, воинство «христианской науки, науки творчества и синтеза, науки жизни, обеспечения и восстановления ее»<sup>41</sup>.

Сквозь призму темы войны прочитывают А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев и «Откровение Иоанна Богослова». Они дают ему проективное истолкование, видя в нем пророчество не о гибели мира, но о повороте истории на Божьи пути, образ человечества, ведущего борьбу с силами энтропии. Апокалиптический образ гусяров, стоящих на огнестеклянном море, держа гусли Божии, предстает у них символом регуляции. Мыслители готовы признать: борьба не затихнет до Нового Иерусалима, но это будет не борьба человека с человеком, а борьба всего человечества с силами смерти и разрушения, исход которой – окончательная победа над злом и войной, полнота всеединства. Они призывают прочесть Апокалипсис активно и проективно, подчеркивая, что пессимистическое понимание пророчеств приводит к пассивности и безволию, к внутренней смиренности со злом и тем делает неизбежными вражду и войну; преодолеть же угрозу войны может лишь человеческая активность, устремленная к осуществлению чаемого.

В системе идей русского космизма антиподом войны является трудовое действие человечества. Война – апофеоз энтропии, труд носит негэнтропийный характер, выступая как космогонический фактор, как начало сопротивления хаосу, преодоления смерти. Его цель – «организация мировоздействия», распростра-

<sup>38</sup> См.: Муравьев В.Н. София и Китоврас // Муравьев В.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 454 [26].

<sup>39</sup> Там же. С. 452.

<sup>40</sup> Там же. С. 453.

<sup>41</sup> См.: Сетницкий Н.А. Христолюбие и война // Н.Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. Кн. 2. СПб.: РХГА, 2008. С. 305 [27].

няющая созидательную активность рода людского не только на Землю, но – в перспективе истории – на всю Вселенную. Преодоление «небратства» совершается и во внешней реальности, и в каждой конкретной личности, в ее телесной и духовной природе. Отсюда требование не просто нравственного, но и физического преобразования, перехода с путей технического прогресса, совершенствующего лишь силу орудия и оставляющего человека смертным, слабым, страдающим существом, к органическому прогрессу. В русле последнего В.И. Вернадский выдвигает идею автотрофности человечества: открывая путь к избавлению от греха пожирания, достижение автотрофности так же ведет к умиротворению, как и предотвращение землетрясений, наводнений, борьба с эпидемиями, атмосферическая регуляция.

Необходимость регуляции стихийных процессов, протекающих в природе и обществе, сознавал и А.Л. Чижевский. В 1924 г. ученый выступил с работой «Физические факторы исторического процесса», в которой описывается влияние солнечной активности на социальную динамику, на сдвиги и катастрофы истории, в том числе на периодичность возникновения войн. Рисуя зависимость земной судьбы человечества от процессов, происходящих на Солнце, А.Л. Чижевский не был рабом детерминизма. Напротив, призывал сознательно относиться к фактору этой зависимости: учитывая его, человечество сможет направить возбуждение масс в русло созидания, а не бесплодного разрушения<sup>42</sup>.

В 1920-е годы одновременно во Франции и в России зарождается учение о ноосфере. П. Тейяр де Шарден, Э. Леруа, В.И. Вернадский с разных сторон характеризуют новую оболочку Земли, появляющуюся с человеком и связанную с его хозяйственной и творческой деятельностью, видят в ней реальность планетарного порядка. П.А. Флоренский предлагает близкое, но не тождественное название для «вещества, вовлеченного в круговорот культуры или, точнее, круговорот духа»<sup>43</sup>, – пневматосфера, открывая тем самым перспективу сближения этого образа с образом Царствия Божия, центральным для христианских космологов.

Размышляя о ноосфере, ее основаниях, судьбе и путях, В.И. Вернадский и П. Тейяр де Шарден особенно выделяют фактор вселенскости человечества. Человеческий род освоил планету, «узнал и охватил всю биосферу», потенциально став «единым целым»<sup>44</sup>, и немалую роль при этом играет наука, благое применение ее открытий. Об этом факторе писал еще В.С. Соловьев, призывая к «постоянному сотрудничеству всех образованных стран в научной и технической работе, плоды которой сейчас же делаются общим достоянием; изобретения, которыми упраздняются расстояния; ежедневная печать с ее непрерывными известиями отовсюду; наконец, поразительно возрастающий международный “обмен веществ” по новым путям сообщения»<sup>45</sup>. В.И. Вернадский и П. Тейяр де

<sup>42</sup> См.: Чижевский А.Л. Физические факторы исторического процесса. Калуга, 1924. С. 63–66.

<sup>43</sup> См.: П.А. Флоренский – В.И. Вернадскому, 21 сентября 1929 // Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 165 [28].

<sup>44</sup> См.: Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 478 [29].

<sup>45</sup> См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 473–474.

Шарден представляют планетизацию человечества одним из законов развития жизни. И задают главный вопрос: каким будет это единство, сумеет ли человечество «наконец найти ... истинную форму коллективизации»<sup>46</sup>, в которой идея целого не противоречила бы идее свободы.

Христианские космисты: Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев, – строили единство на принципах соборности и всечеловечности, где правда личности примирена с правдой целого. Утверждая свободу благого избрания, они призывали к борьбе с духом эгоизма, самовластием «я», рождающим рознь, разделение и ту *bellum omnium contra omnes* («войну всех против всех»), которая является характерной чертой наличной истории. В работах 1940–1950-х годов, написанных во время и после Второй мировой войны, извлекая из ее опыта нравственные уроки, П. Тейяр де Шарден, христианин и ученый, полагает в основу планетизации, вбирающей в себя персонализм, но исключающей тоталитаризм, энергию любви, «аморизацию»<sup>47</sup>, и в этом перекликается с В.С. Соловьевым, у которого любовь, психо-физические ее токи, способствует восстановлению всеединства<sup>48</sup>.

Уроки Второй мировой войны были значимы и для В.И. Вернадского. В статье «Несколько слов о ноосфере» (1943 г.) ученый подчеркивал: в войне, которую ведут государства земли, ноосферное единство человечества вступает в противоречие с духом национальной обособленности и эгоизма. Война – антиноосферное состояние мира. Ввязываясь в войну, человеческий род из творца ноосферы становится ее разрушителем, в то время как его задачи прямо противоположны: «в геологической истории биосферы перед человеком открывается огромное будущее, если он поймет это и не будет употреблять свой разум и свой труд на самоистребление»<sup>49</sup>. В.И. Вернадский рисует стратегию развития глобального мира, требующую равенства всех людей, всех народов земли<sup>50</sup>, персоналистического, субъектного, а не внешнего, объективирующего отношения к другому. Ученый говорит о подлинной демократии, которая ценит разнообразие вер, философских систем, национальных традиций и предполагает духовное и нравственное совершенствование личности, утверждая идеал «свободно мыслящего человечества как единого целого»<sup>51</sup>.

О нравственном опыте Второй мировой войны, предваряя В.И. Вернадского, писал и Н.А. Бердяев: «Люди, пережившие ужасы войны, люди, раскрывшие в себе творческую свободу, могут направить свои силы на творчество новой, лучшей, более человеческой жизни» [31, с. 14]. В статье «Война и эсхатология»

<sup>46</sup> См.: Семенова С.Г. Паломник в будущее. Пьер Тейяр де Шарден. СПб.: РХГА, 2009. С. 476 [30].

<sup>47</sup> Там же. С. 480.

<sup>48</sup> См.: Соловьев В.С. Смысл любви. С. 547.

<sup>49</sup> См.: Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере. С. 479.

<sup>50</sup> По мысли В.И. Вернадского, «геологический эволюционный процесс отвечает биологическому единству и равенству всех людей» (см.: Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере. С. 479), и потому любая расовая теория антиэволюционна, а значит, обречена на провал. Исходя из этого тезиса, победу в столкновении фашистской Германии и Советской России В.И. Вернадский пророчит последней.

<sup>51</sup> См.: Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере. С. 480.

(1940 г.) он, подобно А.К. Горскому, Н.А. Сетницкому, В.Н. Муравьеву, рассматривал тему войны сквозь призму эсхатологической проблематики. Подхватывая федоровскую трактовку Апокалипсиса как «всемирно-поучительной притчи», обращенной «не к отдельным людям и не к отдельным даже народам, а ко всему человечеству»<sup>52</sup>, Н.А. Бердяев указывал: война – это грозное напоминание роду людскому о грехе и розни, которым поклонился он вместо братства. И далее рассматривал вопрос о войне в векторе активно-творческой эсхатологии, стоящей на идее условности апокалиптических пророчеств, которая также была сформулирована Н.Ф. Федоровым: «Фатальное понимание Апокалипсиса глубоко противоречит христианству как религии Богочеловечества»<sup>53</sup>. Да, мир, по Н.А. Бердяеву, пройдет через трагические войны и катастрофы, предсказанные в Апокалипсисе: «войны, восстание народа на народ, царства на царство, глады, моры и землетрясения». Но все это может привести к метаноюе, к опаматыванию человечества. В этом случае род людской сознательно встанет на путь «оживления имманентных последствий зла», превращая историю войн и отступничества в историю спасения, за которой откроется «преображение мира, новое небо и новая земля, второе пришествие Христа»<sup>54</sup>.

### Список литературы

1. Федоров Н.Ф. Конец сиротства; безграничное родство // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 202–203.
2. Соловьев В.С. [Об истинной науке etc.] // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб.: Алетейя, 1997. С. 31–65.
3. Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 35–308.
4. Федоров Н.Ф. Библиография // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3. М.: Традиция, 1997. С. 230–233.
5. Федоров Н.Ф. Задача Конференции мира // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 316–331.
6. Федоров Н.Ф. Молитва о всеобщем спасении // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 47–48.
7. Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 493–547.
8. Федоров Н.Ф. Супраморализм // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 388–441.
9. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47–548.
10. Федоров Н.Ф. Возможен ли мир? Условие, при котором мир возможен // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3. М.: Традиция, 1997. С. 314–315.
11. Федоров Н.Ф. Об обращении оружия, т.е. орудий истребления, в орудия спасения // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 276–282.

<sup>52</sup> См.: Федоров Н.Ф. Собор // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 321 [32].

<sup>53</sup> См.: Бердяев Н.А. Война и эсхатология // Путь. 1940. № 61. С. 7 [31].

<sup>54</sup> Там же. С. 9.

12. Федоров Н.Ф. Разоружение // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 267–276.
13. Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 47–297.
14. Умов Н.А. Роль человека в познаваемом им мире // Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 111–128.
15. Вернадский В.И. Война и прогресс науки // Вернадский В.И. Публицистические статьи. М.: Наука, 1995. С. 199–206.
16. Циолковский К.Э. Горе и гений // Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. М.: ПАИМС, 1992. С. 20–30.
17. Семенова С.Г. Метафизика русской литературы: в 2 т. Т. 1. М.: Изд. дом «ПоРог», 2004. 512 с.
18. Чекрыгин В.Н. О Соборе Воскрешающего Музея // Н.Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. Кн. 2. СПб.: РХГА, 2008. С. 450–482.
19. От редакции // Вселенское Дело. Вып. 1. Одесса, 1914. С. VII–XII.
20. Сетницкий Н.А. Эксплуатация // Сетницкий Н.А. Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 2010. С. 533–574.
21. Сетницкий Н.А. Капиталистический строй в изображении Н.Ф. Федорова. Харбин, 1926. 25 с.
22. Муравьев В.Н. Об использовании воинской силы для борьбы с природой // Н.Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. Кн. 2. СПб.: РХГА, 2008. С. 421–423.
23. Вернадский В.И. [Предисловие] // Вернадский В.И. Очерки и речи: в 2 вып. Вып. 1. Пг., 1922. С. 3–4.
24. Горский А.К. Н.Ф. Федоров и современность // Н.Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 2004. С. 518–658.
25. Сетницкий Н.А. О конечном идеале // Сетницкий Н.А. Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 2010. С. 61–530.
26. Муравьев В.Н. София и Китоврас // Муравьев В.Н. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 53–475.
27. Сетницкий Н.А. Христолюбие и война // Н.Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. Кн. 2. СПб.: РХГА, 2008. С. 293–305.
28. П.А. Флоренский – В.И. Вернадскому. 21 сентября 1929 // Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 162–165.
29. Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 470–482.
30. Семенова С.Г. Паломник в будущее. Пьер Тейяр де Шарден. СПб.: РХГА, 2009. 672 с.
31. Бердяев Н.А. Война и эсхатология // Путь. 1940. № 61. С. 3–14.
32. Федоров Н.Ф. Собор // Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 309–369.

#### References

1. Fedorov, N.F. Konets sirotstva; bezgranichnoe rodstvo [The end of orphanhood, the endless relation], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy*, v 4 t., t. 2 [Collected works, in 4 vol., vol. 2], Moscow: Izdatel'skaya gruppa «Progress», 1995, pp. 202–203.
2. Solov'ev, V.S. [Ob istinnoy nauke etc.] [The true science etc.], in *Issledovaniya po istorii russkoy mysli* [The analysis of the history of the thought], Saint-Petersburg: Aleteyya, 1997, pp. 31–65.
3. Fedorov, N.F. Vopros o bratstve, ili rodstve [The question of brotherhood or relation], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected works, in 4 vol., vol. 1], Moscow: Izdatel'skaya gruppa «Progress», 1995, pp. 35–308.

4. Fedorov, N.F. Bibliografiya [Bibliography], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Collected works in 4 vol., vol. 3], Moscow, 1997, pp. 230–233.
5. Fedorov, N.F. Zadacha Konferentsii mira [The world conference task], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected works in 4 vol., vol. 2], Moscow: Izdatel'skaya gruppa «Progress», 1995, pp. 316–331.
6. Fedorov, N.F. Molitva o vseobshchem spasenii [The prayer for the universal salvation of the world], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected works in 4 vol., vol. 2], Moscow: Izdatel'skaya gruppa «Progress», 1995, pp. 47–48.
7. Solov'ev, V.S. Smysl lyubvi [The idea of love], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Collected works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1988, pp. 493–547.
8. Fedorov, N.F. Supramoralizm [Super morality], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected works in 4 vol., vol. 1], Moscow: Izdatel'skaya gruppa «Progress», 1995, pp. 388–441.
9. Solov'ev, V.S. Opravdanie dobra [Justification of Good], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Collected works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Mysl', 1988, pp. 47–548.
10. Fedorov, N.F. Vozmozhnen li mir? Uslovie, pri kotorom mir vozmozhnen [Is the peace achievable? The condition under which the peace is achievable], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Collected works in 4 vol., vol. 3], Moscow: Traditsiya, 1997, pp. 314–315.
11. Fedorov, N.F. Ob obrashchenii oruzhiya, t.e. orudiy istrebleniya, v orudiya spaseniya [Transformation of the weapon of destruction into the instrument of salvation], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected works in 4 vol., vol. 2], Moscow: Izdatel'skaya gruppa «Progress», 1995, pp. 276–282.
12. Fedorov, N.F. Razoruzhenie [Disarmament], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [Collected works in 4 vol., vol. 2], Moscow: Izdatel'skaya gruppa «Progress», 1995, pp. 267–276.
13. Bulgakov, S.N. Filosofiya khozyaystva [Philosophy of economy], in Bulgakov, S.N. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Collected works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Nauka, 1993, pp. 47–297.
14. Umov, N.A. Rol' cheloveka v poznavаемom im mire [The function of a human being in the cognition of the world], in *Russkiy kosmizm: Antologiya filosofskoy mysli* [Russian kosmism- Antology of the philosophical thought], Moscow: Pedagogika-Press, 1993, pp. 111–128.
15. Vernadskiy, V.I. Voyna i progress nauki [War and progress of the science], in Vernadskiy, V.I. *Publitsisticheskie stat'i* [Publicistic articles], Moscow: Nauka, 1995, pp. 199–206.
16. Tsiolkovskiy, K.E. Gore i geniy [Sadness and genius], in Tsiolkovskiy, K.E. *Ocherki o Vselennoy* [Essays about universe], Moscow: PAIMS, 1992, pp. 20–30.
17. Semenova, S.G. *Metafizika russkoy literatury v 2 t., t. 1* [Metaphysics of Russian literature in 2 vol., vol. 1], Moscow: Izdatel'skiy dom «PoRog», 2004. 512 p.
18. Chekrygin, V.N. O Sobore Voskreshayushchego Muzeya [The meeting of the resurrected museum], in *N.F. Fedorov: pro et contra*, Saint-Petersburg: RKhGA, 2008, book 2, pp. 450–482.
19. Ot redaktsii [From the Editor], in *Vselenskoe Delo*, Odessa, 1914, issue 1, pp. VII–XII.
20. Setnitskiy, N.A. Eksploatatsiya [Exploitation], in Setnitskiy, N.A. *Izbrannye sochineniya* [Selected works], Moscow: ROSSPEN, 2010, pp. 533–574.
21. Setnitskiy, N.A. *Kapitalisticheskiy stroy v izobrazhenii N. F. Fedorova* [Capitalistic regime in Fedorov's works], Kharbin, 1926. 25 p.
22. Murav'ev, V.N. Ob ispol'zovanii voynskoy sily dlya bor'by s prirodoy [Use of armed force for the fight with the nature], in *N.F. Fedorov: pro et contra*, Saint-Petersburg: RKhGA, 2008, book 2, pp. 421–423.
23. Vernadskiy, V.I. [Predislovie] [Preface], in Vernadskiy, V.I. *Ocherki i rechi v 2 vyp., vyp. 1* [Essays and speeches in 2 issue, issue 1], Petrograd, 1922, pp. 3–4.
24. Gorskiy, A.K. N.F. Fedorov i sovremennost' [Fedorov and contemporaneity], in *N.F. Fedorov: pro et contra*, Saint-Petersburg, 2004, book 1, pp. 518–658.
25. Setnitskiy, N.A. O konechnom ideale [Superior ideal], in Setnitskiy, N.A. *Izbrannye sochineniya* [Selected works], Moscow: ROSSPEN, 2010, pp. 61–530.
26. Murav'ev, V.N. Sofiya i Kitovras [Sofia and Kitovras], in Murav'ev, V.N. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Collected works in 2 vol., vol. 1], Moscow: IMLI RAN, 2011, pp. 53–475.

27. Setnitskiy, N.A. Khristolyubie i voyna [Christian love and war], in *N.F. Fedorov: pro et contra*, Saint-Petersburg: RKhGA, 2008, book 2, pp. 293–305.
28. P.A. Florenskiy – VI. Vernadskomuv. 21 sentyabrya 1929 [To Vernadsky. 21th of September 1929], in *Russkiy kosmizm: Antologiya filosofskoy mysli* [Russian cosmism: An Anthology of philosophical thought], Moscow, 1993, pp. 162–165.
29. Vernadskiy, VI. Neskol'ko slov o noosfere [A few words about noosphere], in Vernadskiy, VI. *Biosfera i noosfera* [Biosphere and noosphere], Moscow: Ayris-press, 2004, pp. 470–482.
30. Semenova, S.G. *Palomnik v budushchee. P'er Teyyar de Sharden* [Pilgrim to the future. P'er Teyyar de Sharden], Saint-Petersburg: RKhGA, 2009. 672 p.
31. Berdyaev, N.A. Voyna i eskhatologiya [War and apocalyptic], in *Put'*, 1940, no. 61, pp. 3–14.
32. Fedorov, N.F. Sobor [Cathedral], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected works in 4 vol., vol. 1], Moscow: Izdatel'skaya gruppya «Progress», 1995, pp. 309–369.

УДК 1:316.485.26(47)  
ББК 873(2)53-362

## ВОЙНА И ПОДВИГ КАК ОБЪЕКТ РАЗМЫШЛЕНИЙ Е.Н. ТРУБЕЦКОГО

А.И. ДЗЕМА

Автономная некоммерческая организация высшего профессионального образования  
«Московский гуманитарно-экономический институт Новороссийский филиал»  
ул. Коммунистическая/Советов, 36/37, г. Новороссийск, 353900, Российская Федерация  
E-mail: alexei.dzema@yandex.ru

*Рассматриваются взгляды Е.Н. Трубецкого (1863–1920) на значение Первой мировой войны и подвига русского народа на полях ее сражений. Воззрения мыслителя исследуются в контексте развития идей и принципов русской религиозной философии с опорой на методологические критерии историзма. Дан обзор различных оценок войны в мировой и отечественной мысли. Сопоставляются позиции участников спора о национализме на страницах журнала «Русское слово». Прослеживается соотношение понятий «национализм», «патриотизм» и «христианская жертвенность» в работах Е.Н. Трубецкого. Выявляются различия в подходах философа к проблеме подвига и значению России в Первой мировой войне на разных этапах его творчества. Указаны факторы, обусловившие в 1914–1915 годах убежденность Е.Н. Трубецкого в провиденциальной христианской миссии России как участницы войны и в ее неминуемой победе. Показано изменение его позиции в связи с поражением русской армии на фронте и затяжным характером войны. Раскрыто содержание понятий «логика войны» и «мораль войны» в произведениях Е.Н. Трубецкого. Дан анализ двух типов подвига в философии Е.Н. Трубецкого: подвига как триумфа и подвига как явления, противоположного «логике» и «морали» войны. Выделена общая черта двух типов подвига: готовность личности жертвовать собою ради безусловного духовного идеала. Указывается расхождение между образом героизма у Е.Н. Трубецкого и подвигом в реальных боевых условиях того времени. Делается вывод о трансформации понятий подвига и героизма в реалиях Первой мировой войны. Подчеркивается сложность и многогранность реального подвига как предмета философского осмысления. Отмечается потенциал предположенных Е.Н. Трубецким трактовок категорий войны и подвига в рамках антинормы мирового смысла и бессмыслицы для будущих исследований.*

Ключевые слова: Первая мировая война, подвиг, героизм, публицистика и философия Е.Н. Трубецкого, логика войны, мораль войны, антиномия смысла и бессмыслицы, ценность, идеал.

## WAR AND HEROIC FEAT AS A SUBJECT OF REFLECTION OF E.N. TRUBETSKOY

A.I. DZEMA

Autonomous Non-commercial Organization of Higher Professional Education  
«Moscow humanitarian economic Institute Novorossiysk branch»  
36/37, Kommunisticheskaya St. /Sovetov St., Novorossiysk, 353900, Russian Federation  
E-mail: alexei.dzema@yandex.ru

*The views of E. N. Trubetskoy (1863–1920) on the meaning of the World War I and the value of heroism of the Russian people on its battlefields are considered. The thinker's views are studied in the context of development of ideas and principles of Russian religious philosophy. The study is based on the methodological criteria of historicism. Various assessments of the war in world and national thought of that period are reviewed. Participants' positions in the dispute about nationalism in the journal «Russian word» are compared. The relationship between the concepts of «nationalism», «patriotism» and «Christian sacrifice» in the works of Trubetskoy is traced. Differences in the philosopher's approach to the subject of heroic feat and tasks of Russia in the World War I at different stages of his work are identified. The factors that in 1914–1915 influenced the conviction of Trubetskoy in the Christian providential mission of Russia as a participant of the war and the imminent victory are indicated. The change of his position due to defeat of the Russian army at the front and the lingering war is shown. The content of the concepts «logic of war» and «morals of war» in the works of Trubetskoy is revealed. Two types of heroism in the philosophy of Trubetskoy are analyzed: heroism as triumph of Russia's highest mission in the war and as a phenomenon opposite to the warfare logic and morality. Common feature of two types of heroism is pointed out: willingness of an individual to sacrifice himself for the sake of the absolute spiritual ideal. Discrepancy between the image of heroism by Trubetskoy and the heroic feat in real combat conditions at that time is indicated. The conclusion about transformation of the feat and heroism in the realities of the World War I is made. Complexity and diversity of real heroism as an object of philosophical understanding is emphasized. The potential of Trubetskoy's interpretation of war and heroism within the antinomies of the world of sense and nonsense for future research is marked.*

Key words: World War I, feat, heroism, journalism and philosophy E.N. Trubetskoy, logic of war, morals of war, antinomy of sense and nonsense, value, idea.

Первую мировую войну в России сначала называли Второй отечественной, затем Великой, потом она стала войной забытой. Выступая на заседании Совета Федерации 27 июня 2012 года, Владимир Путин оценил «капитуляцию» России перед Германией как предательство национальных интересов большевиками, захватившими к тому времени власть<sup>1</sup>. Желание скрыть этот факт вылилось в тенденциозные оценки этой войны и «замалчивание» важных ее эпизодов в исторической науке советского периода. Этим отчасти объясняется нехватка глубоких и всесторонних исследований взглядов русской интеллигенции как сви-

---

<sup>1</sup> См.: Ответы на вопросы членов Совета Федерации 27 июня 2012 года президента РФ Путина В.В. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/15781> [1].

детеля той трагической эпохи. Правда, в последние десятилетия указанный пробел постепенно заполняется<sup>2</sup>.

Одна из задач, которую ставят сторонники возрождения исторической памяти о событиях Первой мировой в общественном сознании, – воздать должное подвигу русских солдат. Образы героев выполняют важную идеологическую функцию, способствуя консолидации общества. Ясно, что потребность в объединении вокруг общих идеалов и ценностей особенно актуальна для современной России. Однако идеологическая интерпретация подвига нередко подменяет его подлинную природу расхожими штампами и шаблонами. Поэтому у мыслящих людей возникает потребность в непредвзятом осмыслении подвига как духовного явления, выступающего одновременно и как часть войны, и как начало, противостоящее тому злу, которое несет в себе всякое кровопролитие.

Теме подвига и героизма в Первой мировой войне в современной отечественной гуманитарной науке посвящено немало исторических трудов, но с философской точки зрения тема освещена пока слабо<sup>3</sup>. Между тем столетие назад она была одной из основных в отечественном интеллектуальном дискурсе среди русских религиозных философов, и не случайно, ведь патриотическое воодушевление в начале войны охватило тогда народы. То, что обернулось трагедией для человечества, на первых порах воспринималось обеими враждующими сторонами, одной из которых был Тройственный союз, а другой – Антанта, как предприятие считанных месяцев с гарантированной победой. Пресса сулила скорейший разгром неприятеля, распространяя воинственные настроения среди масс, превознося героизм и победы на полях сражений. В ряду патриотически настроенных мыслителей России, изначально поддерживавших войну «до победного конца», оказались Владимир Францевич Эрн, Сергей Николаевич Булгаков, Николай Александрович Бердяев, Иван Александрович Ильин, Евгений Николаевич Трубецкой и многие другие. Они сходились в том, что эта война для России духовно оправдана, в ней народ обретает свое подлинное единство, эта война освободительная и, как заявил И.А. Ильин, будет оставаться «духовно оборонительной» даже если наши войска займут Германию и «мир присоединит к России польские и славянские земли»<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> См.: Милованов А.В. Первая мировая война в восприятии российских религиозных мыслителей (1914 – февраль 1917): автореф. дис. ... канд. ист. наук: 0700.02. Саратов, 1999. 22 с. [2]; Смирнова А.М. Столичная интеллигенция в годы первой мировой войны (июль 1914 – февр. 1917 г.): автореф. дис. ... канд. ист. наук: 0700.02 / Рос. гос. пед. ун-т им. А.И. Герцена. СПб., 2000. 26 с. [3]; Русская публицистика и периодика эпохи Первой мировой войны: политика и поэтика. Исследования и материалы. М.: ИМЛИ РАН, 2013. 600 с. [4]; Таман Л.А. Н.А. Бердяев о войне // Вестник Томского государственного университета. История. 2014. № 3 (29). С. 41–47 [5]; Ермичев А.А. Вопрос о патриотизме в русской мысли начала Первой мировой войны // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 4. С. 179–190 [6]; Михайловский А.В. Два литературных свидетельства о Великой войне // Вопросы философии. 2015. № 10. С. 106–111 [7].

<sup>3</sup> См. об этом: Трофимова А.В. Подвиг как явление русской культуры: автореф. дис. ... канд. филос. наук. 24.00.01 / Нижегород. гос. архитектур.-строит. ун-т]. Нижний Новгород, 2008. 35 с.; Сапронов П.А. Феномен героизма. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб.: Гуманитарная Академия, 2005. 512 с.

<sup>4</sup> См.: Ильин И.А. Духовный смысл войны // Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 9–10. М.: Русская книга, 1999. С. 30 [8].

Публицистика и философия Е.Н. Трубецкого заслуживают внимания не только в силу того, что в трагическое для нашей страны время он активно занимался творческой деятельностью, но и потому, что нам представляется ценной предпринятая Трубецким попытка рассмотреть проблему войны и подвига с позиции разработанной им антиномии мирового смысла и бессмыслицы. Указанная антиномия не была для Трубецкого отвлеченной логической конструкцией. Она выразила живой и тяжелый опыт надежд и разочарований, веры и надлома, обнаруживая единство судьбы Родины и жизненного пути философа.

В общественной и политической жизни Евгений Трубецкой активно участвовал еще задолго до Первой мировой: выступил одним из основателей партии кадетов в 1905 году, затем, выйдя из партии, издавал журнал «Московский еженедельник» (1906–1910 гг.), принимал участие в разработке аграрной реформы, размышлял над конституционными реформами, которые должны привести Россию к «правовому государству»<sup>5</sup>. Его реакция на вступление России в войну была незамедлительной: уже 2 августа 1914 г., на следующий день после того, как это случилось, в «Русских Ведомостях» выходит его статья «Патриотизм против национализма». С августа по октябрь 1914 года он публикует в «Ведомостях» несколько статей, которые затем объединяет под общим заглавием «Смысл войны»<sup>6</sup>.

Важное значение для характеристики воззрений Трубецкого на природу героизма и роль России в трагический период мировой истории имеет дискуссия о патриотизме и национализме, которая будоражила русскую общественную мысль накануне войны и в 1915–1917 гг. была продолжена в журнале «Русская мысль»<sup>7</sup>. В нескольких полемических статьях, опубликованных в журнале, Е.Н. Трубецкой выражает несогласие с трактовкой патриотизма, высказанной, прежде всего, Д.Д. Муретовым и поддержанной П.Б. Струве и многими «веховцами». Обобщая, можно выделить основные направления этого спора: сверхнационализм versus национализм, христианская жертва versus эрос, морализм versus эстетизм.

Согласно Д.Д. Муретову и его сторонникам, патриотическое отношение к Родине – это любовь-пристрастие, Эрос – чувство во многом иррациональное, не укладывающееся в рамки морали и здравого смысла. Платоновский Эрос, «рождающий в красоте», описывается как народный «гений», вдохновитель истинного национализма<sup>8</sup>. С такого ракурса Родина выступает скорее эстетической, чем этической категорией<sup>9</sup>.

Со своей стороны, Трубецкой отстаивает нравственную сущность русского патриотизма, заключенную в сверхнациональной, общечеловеческой идее хри-

---

<sup>5</sup> См.: Половинкин С.М. Князь Е.Н. Трубецкой. Жизненный и творческий путь: Биография. М.: Изд. дом «СИНТАКСИС», 2010. С. 35–47 [9].

<sup>6</sup> См.: Трубецкой Е.Н. Смысл войны. М.: Путь, 1914. 46 с. [10].

<sup>7</sup> См.: Национализм. Полемика 1909–1917: сб. ст. / сост. М.А. Колеров. 2-е изд. М.: Модест Колеров, 2015. 304 с. [11]; Панченко А.Б. Нация и национализм в дискурсе русской эмиграции 1920–1930-х годов: истоки и подходы // Исторический ежегодник. 2012. С. 116–129 [12]; Ермичев А.А. Вопрос о патриотизме в русской мысли начала Первой мировой войны. С. 179–190.

<sup>8</sup> См.: Национализм. Полемика 1909–1917: сб. ст. С. 179–190.

<sup>9</sup> Там же. С. 245.

стианского мира и равноправного отношения между народами. Платоновский Эрос – языческий «демон», духовно чуждый христианству и потому исключенный из мотивов христианского подвига. Эротизм как философский принцип Трубецкой подробно рассматривает и критикует во втором томе «Миросозерцания Вл. Соловьёва» (1913 г.), делая при этом следующий вывод: «Высшая степень разделения и отчуждения враждующих начал – смерть – побеждается не эротическим влечением разделенных миров друг к другу, а крестной смертью, то есть полною противоположностью эроса, его совершенным отрицанием. Мировой процесс завершается не торжеством “крылатого демона”, а мученическим подвигом немногих верных и явлением Христа с язвами от гвоздей на распростертых руках» [13, с. 214].

Таким образом, взгляды Трубецкого на задачи России в войне определяются религиозным контекстом. (Любопытно, что в рассмотренном споре Трубецкой, пожалуй, единственный, кто стремится обосновать патриотизм, оставаясь исключительно на почве христианства.) «Вотще очищаются кровью кровью оскверненные, как если бы кто, в грязь войдя, грязью отмывается: его бы сочли сумасшедшим, если бы кто из людей заметил, что он так делает. И изваянием этим вот они молятся, как если бы кто беседовал с домами, ни о богах не имея понятия, ни о героях», – изрекал мудрый Гераклит, порицая языческие кровавые жертвоприношения [14, с. 240]. Таким же кровавым языческим действием представляется Первая мировая война Трубецкому. В его сознании она связывалась с упадком христианских ценностей в Европе и, как следствие, распространением вражды между «языками». Неоязычество породило новые мифы и новых кумиров, требовавших подношений человеческими жизнями. Речь шла, прежде всего, о германском империализме. России предрекалась роль особого жертвователя, а именно – жертвоприносительницы в христианском, а не языческом понимании. Смысл жертвы был в том, чтобы возродить христианский дух в Европе.

В докладе «Война и мировая задача России», зачитанном на заседании религиозно-философского общества им. Вл. Соловьёва 6 октября 1914 года, Е.Н. Трубецкой уверенно заявляет, что «победа будет наша», и беспокоится лишь о том, чтобы она была не просто победой силы, а победой духовной<sup>10</sup>. Он говорит об освободительной задаче, которую «навязала нам история», то есть о защите малых народов и стран от угнетения со стороны сильных европейских держав. Мы, несомненно, победим, но наша победа не должна вести к очередному порабощению. Эта цель наднациональная и надконфессиональная, следовательно, и задача – универсальна. Выполняя ее, Россия обретает собственный «образ Божий»<sup>11</sup>. Таким образом, внешняя политика России имеет религиозную сущность. Милитаризм Германии обусловлен ее отходом от христианских устоев, секуляризацией, приведшей к неоязычеству. Россия способна сдержать, если не обратить вспять, распад европейской культуры. «Не разделение языков, а Пятидесятница должна выражать собой конечную цель наших стремлений», – пишет Е.Н. Трубецкой [15, с. 22].

<sup>10</sup> См.: Трубецкой Е.Н. Война и мировая задача России. М.: Тип. т-ва Сытина, 1915. Серия «Война и культура». С. 15–16 [15].

<sup>11</sup> Там же. С. 6.

Сравнивая Первую мировую войну с русско-японской, Трубецкой отмечает, что в 1904–1905 годах не было воли победить, отсутствовала идея, сам смысл подвига. «Для героизма, – пишет он, – требуется прежде всего вера в *смысл подвига* – нужна такая цель, для которой стоило бы всем жертвовать, не исключая и собственного своего существования» [15, с. 6]. В Первую мировую Россия, согласно Трубецкому, вступила уже без сомнений в высокой цели, с ощущением национального единства, которое будет только крепнуть.

Сегодня мы знаем, что все это оказалось утраченным к концу участия России в Первой мировой. Большинство народа перестало понимать, зачем и против кого нужно сражаться, возникла «жажда» мира во что бы то ни стало, вместо единства общество раскололось, перестала существовать империя. Романтика подвига, без которой Трубецкой не мыслил победы, разбилась о реалии окопной жизни. Война, духовный смысл которой он воспевал, принесла России не «образ Божий», а две революции и гражданскую войну, перипетии которой и унесли жизнь Е.Н. Трубецкого, оборвав ее в Новороссийске в 1920 году.

Надлом в общественном сознании на фронте и в тылу не мог не отразиться на взглядах Трубецкого. 27 января 1917 года, два года спустя после доклада о мировой задаче России, Трубецкой возвращается к теме войны на очередном заседании Общества в докладе «Мировая бессмыслица и мировой смысл». Происходит кардинальная смена его настроения. Война для него не только не имеет смысла, но и выступает апофеозом бессмысленности. Войну ведут государства, в которых «государственная жизнь человека складывается так, что в ней для... безусловно-го достоинства не остается и места»<sup>12</sup>. «Периодически торжествующий лозунг государства» – «все для войны» – иллюстрирует безуспешность человечества «прорвать порочный круг всеобщей борьбы за существование»<sup>13</sup>. «Война оказалась окончательной целью всего человеческого прогресса, высшим содержанием человеческой культуры»<sup>14</sup>, за которыми отчетливо проступает «облик звериный»<sup>15</sup>. Таким образом, как верно заметил биограф философа С.М. Половинкин, «изначальная цель и смысл войны заслоняется для Трубецкого все большим выявлением мировой бессмыслицы, злых сил, кровавого хаоса» [9, с. 69].

Превращение затянувшейся войны в бессмысленную бойню побуждало русских философов, в свое время уверовавших в религиозную миссию России, искать объяснение произошедшей трагедии. Николай Бердяев, которому было суждено пережить две мировые войны, сознавался: «С горьким чувством перечитывал я страницы сборника статей, написанных за время войны до революции. Великой России уже нет, и нет стоявших перед ней мировых задач, которые я старался по своему осмыслить. Война внутренне разложилась и потеряла свой смысл». Повинны в этом, по мнению Бердяева, те, кто эту войну вел: «Не вера, не идея изменилась, но мир и люди изменили этой вере и этой идее. И от этого меняются суж-

<sup>12</sup> Трубецкой Е.Н. Мировая бессмыслица и мировой смысл // Вопросы философии и психологии. М., 1917. Кн. 136 (I). С. 89 [16].

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Там же. С. 91.

<sup>15</sup> Там же. С. 92.

дения о мировых соотношениях» [17]. Ответственность за судьбу России в военный период Бердяев возлагает на государство и Церковь, которые не смогли наладить диалог с народом, следствием чего оказались поражение и революция. Просчеты государства привели к ослаблению военно-патриотического пыла, а пассивность Церкви – к упадку религиозной энергии<sup>16</sup>. Трубецкой, как и Бердяев, львиную долю упреков за деморализацию фронта и деградацию общественной морали отнесет на счет возобладавшему государственному эгоизму и макиавеллизму, несовместимых с христианской этикой. Но Церковь он постарается защитить от обвинений и даже будет ожидать ее возрождения после революций 1917 года: «Среди общего разрушения в ней одной проявились силы созидательные ... чем больше мирской порядок разлагается, тем больше Церковь собирается и организуется» [18, с. 314, 315]. О личной же ответственности за то, что вольно или невольно послужили пропагандистской машине того самого критикуемого ими государства, Трубецкой и Бердяев предпочтут прямо не говорить.

С одной стороны, патриотическое воодушевление, охватившее философов в 1914–1915 годах, психологически понятно. Войну ожидали как нечто фатальное (вспомним оценку Трубецким задач России в войне как «навязанных нам историей») и вместе с тем надеялись на скорую победу в течение нескольких месяцев. С другой же стороны, следует отметить, что не все представители русской религиозной мысли, и тем более – интеллигенции в общем, включая политическую элиту, разделяли представления о провиденциальной «освободительной миссии России». Так, для определенной группы война казалась важным политическим явлением, но все же не первостепенным духовным явлением. «Россия так громадна, что даже и в этот тяжелый период войны многие общественные деятельности продолжались почти нормально» [19, с. 184], – скажет в «Воспоминаниях» Николай Онуфриевич Лосский о дореволюционных годах, когда многие философы продолжили заниматься своей привычной академической деятельностью, предпочитая оставаться в стороне от мировой политики.

Другой отечественный религиозный философ, Федор Августович Степун, непосредственно участвовавший в боевых действиях, в апреле 1915 г. делится с читателем своего письма впечатлением о войне: «Пребывая в постоянном созерцании ее, я не могу не видеть, что о свободном приятии нашими солдатами в свою жизнь наджизненной идеи войны и жертвы могут говорить только самые неисправимые фанатики, или самые отъявленные лицемеры и мерзавцы» [20, с. 97]. И это – в самый разгар деятельности отечественных идеологов войны, когда издаются «Смысл войны» и «Война и мировая задача России» Е. Трубецкого, «Духовный смысл войны» И. Ильина (его Степун иронично назовет «препаратором смысла войны»<sup>17</sup>), «Душа России» Н. Бердяева, работы Эрна, Розанова, Франка. Из своего опыта прапорщик-артиллерист Степун сделал заключение об абсолютной бессмысленности этой войны, единственно адекватной формой постижения которой является безумие<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> См.: Гаман Л.А. Н.А. Бердяев о войне. С. 44–45.

<sup>17</sup> См.: Степун Ф.А. Из писем прапорщика-артиллериста. Прага: Пламя, 1926. С. 243 [20].

<sup>18</sup> Там же. С. 264.

Альтернативой религиозно-патриотическому пониманию войны выступили марксизм и геополитика – концепции, имевшие значительное влияние в Европе. Марксисты видели в столкновении европейских держав подтверждение собственного учения об агрессивной сущности капитализма. Для них эта война была кровопролитием, развязанным капиталистическими индустриальными странами, посылающими сражаться и убивать друг друга представителей эксплуатируемых классов. Русские марксисты в своей пропаганде убеждали, что миллионные жертвы русских приносятся не во имя возвращения Европе христианского мира, а используются союзниками в своих буржуазных целях. (Их идеи, распространяясь среди солдат, конечно, подрывали дух русской армии, но, по меткому наблюдению Трубецкого, заражение социализмом не было бы таким стремительным, если бы не обман и ложь со стороны государства<sup>19</sup>.)

Свой подход к анализу и прогнозированию политических конфликтов предлагает зарождающаяся на заре XX века геополитика – наука о принципах динамической взаимосвязи потенциала государства и его пространственных границ. Труды ее основоположников, немцев и англичан, – Фридриха Ратцеля, Хэлфорда Маккинндера, Альфреда Мэхена – были известны еще до начала Первой мировой войны. Но геополитические интересы, надо думать, казались князю слишком мелкой категорией. Трубецкой хотя и ставил вопрос о Константинополе, проливах и о храме святой Софии<sup>20</sup>, но одновременно подчеркивал отсутствие со стороны России заинтересованности в увеличении территории, поскольку, по его мнению, мы и так обладаем безграничными владениями<sup>21</sup> и, стало быть, наши задачи – целиком нравственные.

И в мировой, и в отечественной мысли палитра оценок происходящего была достаточно богатой. Согласимся с исследователем А.М. Смирновой, что «консолидация столичной интеллигенции в связи с началом войны с Германией и всплеск патриотизма не привели и не могли привести в рассматриваемый период к сплочению всех ее составляющих групп в монолитное сообщество единомышленников. Этого не могло произойти потому, что подлинное единство взглядов отсутствовало и в рядах интеллигенции, и в обществе в целом» [3, с. 24].

Это означает, что позиция Трубецкого и его современников была не просто спонтанным следованием настроению общества, а осознанным идеологическим выбором со всей вытекающей отсюда личной ответственностью. (Конечно, выбор был не сугубо рациональным: тут влияли и темперамент, и сословная принадлежность, и круг общения, то есть социальные и психологические факторы.) Думается, Трубецкой в полной мере ощущал ее груз. Ситуация на фронте и внутривосточные события 1917 года вызвали у Трубецкого глубокое потрясение. Андрей Белый так описывает состояние философа после Ок-

<sup>19</sup> См.: Трубецкой Е.Н. *Смысл жизни* // Трубецкой Е.Н. *Избранные произведения*. Сер. Выдающиеся мыслители. Ростов-н/Д.: Феникс, 1998. С. 301 [18].

<sup>20</sup> См.: Трубецкой Е.Н. *Национальный вопрос, Константинополь и Святая София* // Трубецкой Е.Н. *Смысл жизни* / сост. А.П. Полякова, П.П. Апрышко. М.: Изд-во «Республика», 1994. (Мыслители XX века). С. 355–370 [21].

<sup>21</sup> См.: Трубецкой Е.Н. *Война и мировая задача России*. С. 8.

тябрьского переворота на одной из шумных веселых встреч: «И тут мои глаза нащупали Трубецкого: стоял он в дверях, с ужасом выпучившись на танцующих: по его представлению, – танцующих над трупом России; нас овеивала надежда: конец бессмысленной бойни; перед ним стояло: – “Вот тебе и Константинополь с проливами!”» [22, с. 270–271].

Религиозно-нравственный принцип, выдвинутый Трубецким, согласно которому Россия должна поступиться своими узконациональными интересами во имя универсальных, христианских задач, что позволит ей, победив, стать «центром союза народов в целях общей их безопасности»<sup>22</sup> [15, с. 17], не выдержал испытания действительностью. Несмотря на множество теоретических расхождений, прагматические по характеру школы марксизма и геополитики оказались ближе к пониманию сути войны и точнее выразили «дух времени», чем религиозные идеалисты. Философы, увлеченные воспеванием духовного предназначения России в мировой истории, утратили трезвое и взвешенное восприятие действительности. Их взгляды оказались тенденциозными, их прогнозы не сбылись. Христианской миссии, предвосхищенной ими, Россия не выполнила, хотя жертвенности было предостаточно.

Однако важно не переусердствовать в отрицательных оценках. Со стороны Трубецкого, Бердяева, Ильина звучали ценные предостережения и соображения, их правда нашла подтверждение в истории XX века. Это они предрекали, что победа, результатом которой будет угнетение побежденной Германии, неминуемо приведет к новым кровавым столкновениям между европейскими державами. Они же настаивали на том, что прочный мир в Европе невозможен без участия России. И все же вышеперечисленные моменты вряд ли послужили бы для Трубецкого серьезным утешением, ведь в главном, как выяснилось, он заблуждался.

Пожалуй, одним из самых волнующих вопросов о Первой мировой войне, который был сформулирован русскими религиозными философами и приобрел трагическую сложность и глубину в свете ее последствий, остается вопрос о смысле жертвы, принесенной Россией. С каких бы позиций – материалистических или идеалистических – не рассматривать Первую мировую, ясно: Россия в ней потерпела унижительное поражение. Ни политических, ни геополитических, ни нравственных целей она не достигла. Не обесценивается ли тем самым жертвенный подвиг русского солдата? Ведь дело, за которое воины проливали кровь и отдавали собственную жизнь, потерпело крах. Доказать обратное, значит доказать, что их подвиг в своем существе не определяется и не измеряется ни победным итогом, ни торжеством какой-либо возвышенной идеи. В этом плане вставшая перед Трубецким необходимость объяснить историческое вырождение и крах идеи провиденциальной миссии России, а также пересмотреть свои воззрения открывает новое измерение в осмыслении проблемы подвига в его философии.

В работе «Смысл жизни» (1918 г.) он много размышляет о темных началах войны, ее «логике» и «морали». Логика войны – это рок, влекущий государства к

---

<sup>22</sup> См.: Трубецкой Е.Н. Война и мировая задача России. С. 17.

разрушению и смерти<sup>23</sup>, оставивший Россию без надежды на благополучный исход, когда даже выбор между тем, вести войну до победного конца или нет, ничего не решает: «Как показал пример России, война, не доведенная до победного конца, поворачивается фронтом внутрь. Но тот же поворот фронта грозит и в результате последней, отчаянной попытки довести войну до конца. Когда народы истекают кровью, сладкая греза социалистического рая может оказаться для них соблазном неотразимым» [18, с. 307]. Особенность логики войны в том, что это не логика смысла, а логика бессмыслицы, мировой катастрофы. Пусть произойдет всеокрушающая победа какой-либо из сторон, она не приведет к торжеству высшей правды в мире. Это будет «лишь частное проявление всеобщей неправды царящего в человеческих отношениях биологизма – победы организма, более приспособленного к борьбе за существование» [18, с. 308].

Мораль войны – это оправдание всех средств, пригодных для спасения государства, разжигающая в народах коллективный эгоизм. Такая макиавеллистическая мораль создает внутри личности раздвоение и конфликт между человеком-христианином, руководствующимся принципом любви к ближнему, и человеком-гражданином, которого государство посылает на войну убивать и творить прочие мерзости, возводя все это в категорию должного<sup>24</sup>. Логика и мораль войны – идолы, подменяющие собой подлинные святыни и вынимающие из патриотизма «самую его сердцевину»<sup>25</sup>. Этими святынями для Трубецкого всегда являлись *православная вера* и «*земля святая*, освященная могилами отцов, а еще более – подвигами мучеников, святителей и преподобных»<sup>26</sup>.

Без истинного патриотизма немислим и подвиг: «На войне человек жертвует жизнью для государства, и эта жертва оправдывается, когда она приносит ради какой-либо неумирающей, духовной ценности, которая переживает личность» [18, с. 307–308]. Поэтому государство, подчинившись военной логике и морали, обманывает и предает тех, кто проливает за него кровь. Предательство подталкивает народ к соблазнам, в том числе к социализму и анархии<sup>27</sup>.

Остается ли вообще место подвигу в атмосфере предательства и безысходности? Парадоксально, но именно эти обстоятельства не только не исключают подвиг, но довольно часто сопутствуют ему<sup>28</sup>. По убеждению Трубецкого, «сверхчеловеческая сила ненависти вызывает ответные действия сверхчеловеческой силы любви»<sup>29</sup>. В страданиях и несчастьях, принесенных войной, вызревает «глубокая внутренняя логика, диаметрально противоположная логике войны», то есть «логика самоотречения, самопожертвования и бесконечного сочувствия к дру-

<sup>23</sup> См.: Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. С. 309.

<sup>24</sup> Там же. С. 297–299.

<sup>25</sup> Там же. С. 305.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же. С. 301.

<sup>28</sup> См.: Скворцов А.А. Подвиг [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://new.philos.msu.ru/uploads/media/10\\_Skvorcov\\_A.A.\\_Podvig.pdf](http://new.philos.msu.ru/uploads/media/10_Skvorcov_A.A._Podvig.pdf) [23].

<sup>29</sup> См.: Трубецкой Е.Н. Отечественная война и ее духовный смысл // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни / сост. А.П. Полякова, П.П. Апрышко. М.: Изд-во «Республика», 1994. (Мыслители XX века). С. 388 [24].

гим»<sup>30</sup>. Таким образом, теперь подвиг «мученический», а не подвиг победителя и освободителя Европы определяется Трубецким как «зачаток переворота космического»<sup>31</sup>, торжество смысла вопреки бессмыслице и мировому хаосу.

Неверно полагать, что Трубецкой сбрасывает со счетов «великие подвиги и блестящие успехи на полях Галиции»<sup>32</sup>. С «мученическим» подвигом их роднит жертвенное принятие личностью безусловного высшего идеала, и они остаются для Трубецкого свидетельством «могущественного национального подъема»<sup>33</sup> в начале мировой войны. Скорее, дело в том, что характер подвига менялся вместе с характером войны, причем до такой степени, что «мученический подвиг», выведенный Трубецким в «Смысле жизни», уже трудно представить в качестве составляющей военного дела. Если «подвиг освободителя» исходно был органической частью войны, то впоследствии логика и мораль подвига вступила в противоречие с логикой и моралью взаимного истребления. Условия войны оказались таковы, что в них подлинный военный подвиг оказался практически невозможным с точки зрения нравственных критериев, предложенных Трубецким. Как не вспомнить здесь часто цитируемые слова Антуана де Сент-Экзюпери из «Военного летчика»: «Война – не настоящий подвиг, война – суррогат подвига. В основе подвига – богатство связей, которые он создает, задачи, которые он ставит, свершения, к которым побуждает. Простая игра в орла или решку не превратится в подвиг, даже если ставка в ней будет на жизнь или смерть. Война – это не подвиг. Война – болезнь» [25].

В самом деле, Первая мировая была новым типом войны по сравнению с теми, что до тех пор знала Европа и Новый Свет. Она сместила привычные критерии оценки героизма, трансформировав представление о враге у воюющих, тем самым поколебав стереотипное убеждение, по которому высший смысл подвига заключается в победе над вероломным противником. Второй фронт «вовнутрь», о котором писал Трубецкой, открывался не только в России, но практически в каждой стране, вовлеченной в противостояние, и его главный рубеж возникал в сознании тех, кого отправляли убивать и быть убитыми. Английский писатель Ричард Олдингтон, участник войны, эмоционально изображает этот момент: «Где настоящий враг? Внезапно ему открылся ответ, – то была минута горького просветления. Их враги – враги и немцев и англичан – те безмозглые кретины, что послали их убивать друг друга вместо того, чтобы друг другу помогать. Их враги – трусы и мерзавцы без стыда и совести; их враги – навязанные им ложные идеалы, вздорные убеждения, ложь, лицемерие, тупоумие» [26]. Федор Степун в своих письмах с фронта передает следующие наблюдения: «Действительно ведущие войну, не исключая, конечно, и немцев, глубоко объединены чем-то более важным, чем вражда» [20, с. 59], – до конца непонятной общей судьбою, мировым Роком. Действительно воюющие не столько враги, сколько просто люди, вынужденные под воздействием некоей непреодолимой силы ли-

<sup>30</sup> См.: Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. С. 312.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Там же. С. 306.

<sup>33</sup> Там же.

шать друг друга жизни. Добавим также, что технический прогресс в области вооружения и использование средств массового уничтожения в значительной степени обесценивают личную доблесть, так как позволяют в ряде случаев достичь победы без прямого контакта с противником. Разрушительное воздействие военной техники нередко вызывало у людей, сидевших в окопах с противоположных сторон, схожие переживания, как будто они имеют дело с проявлением стихийных, безликих начал.

Тем не менее подвиг как часть военного дела все же продолжал существовать. В доказательство у нас имеется целый пласт литературы, созданный по воспоминаниям принимавших прямое участие в боевых действиях в Первой мировой войне. Есть множество мемуаров военных разных чинов. Правда, при анализе этих материалов становится очевидным расхождение между представлением о подвиге в пропаганде и подвигом в реальной обстановке. Исследователь К.А. Пахалюк выделяет следующие атрибуты подвига, согласно официальной идеологии российской империи: нравственно-религиозное содержание, выдающаяся отвага, награда (Георгиевский крест), военный успех. Вместе с тем, основываясь на анализе воспоминаний 77 участников боевых действий, К.А. Пахалюк приводит следующие черты реального героизма в восприятии самих солдат и офицеров: боевой фатализм, профессионализм, повседневное упорство и сохранение человеческого достоинства перед лицом смерти<sup>34</sup>. Последнее, то есть сохранение человеческого достоинства в нечеловеческих условиях, на наш взгляд, сообщает подвигу на фронтах Первой мировой непреходящую ценность и не может быть девальвировано ни фактом поражения, ни предательством национальных интересов большевиками, ни изменениями в идеологической сфере.

Окопная война похоронила традиционное «рыцарское» представление о подвиге, которого придерживался Трубецкой. Как мы видим, реальный подвиг оказался предметом более сложным и многогранным, чем его образ в рассуждениях русского философа. Это и не удивительно, ведь между трагическими поворотами истории и философской рефлексией должна присутствовать временная дистанция; новый опыт должен обрести свой язык, переродиться в память. У Трубецкого не было возможности посмотреть на мировую войну как на прошлое, с расстояния. Переживая судьбу и катастрофу России как свою собственную, в годы войны и революции он не мог остаться в стороне от политики, ее иллюзий и тяжелых прозрений. При этом самой высокой оценки заслуживает осуществленный им анализ проблемы войны в философско-историческом плане. К тому же трактовка Евгением Трубецким подвига на войне с позиции антиномии мирового смысла и бессмыслицы содержит мощный потенциал, выявление которого, возможно, еще станет задачей будущих исследований.

---

<sup>34</sup> См.: Пахалюк К.А. Отражение героизма русских солдат и офицеров в мемуарной литературе советского периода // Великая война: сто лет / под. ред. М. Ю. Мягкова, К. А. Пахалюка. М.: СПб.: Нестор-История, 2014. С. 206–236 [27].

## Список литературы

1. Ответы на вопросы членов Совета Федерации 27 июня 2012 года президента РФ Путина В.В. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/15781>
2. Милованов А.В. Первая мировая война в восприятии российских религиозных мыслителей (1914 – февраль 1917): автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. Саратов, 1999. 22 с.
3. Смирнова А.М. Столичная интеллигенция в годы первой мировой войны (июль 1914 – февр. 1917 г.): автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / Рос. гос. пед. ун-т им. А.И. Герцена. СПб., 2000. 26 с.
4. Русская публицистика и периодика эпохи Первой мировой войны: политика и поэтика. Исследования и материалы. М.: ИМЛИ РАН, 2013. 600 с.
5. Гаман Л.А. Н.А. Бердяев о войне // Вестник Томского государственного университета. История. 2014. № 3(29). С. 41–47.
6. Ермичев А.А. Вопрос о патриотизме в русской мысли начала Первой мировой войны // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 4. С. 179–190.
7. Михайловский А.В. Два литературных свидетельства о Великой войне // Вопросы философии. 2015. № 10. С. 106–111.
8. Ильин И.А. Духовный смысл войны // Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 9–10. М.: Русская книга, 1999. С. 7–38.
9. Половинкин С.М. Князь Е.Н. Трубецкой. Жизненный и творческий путь: Биография. М.: Изд. дом «СИНТАКСИС», 2010. 176 с.
10. Трубецкой Е.Н. Смысл войны. М.: Путь, 1914. 46 с.
11. Национализм. Полемика 1909–1917: сб. ст. / сост. М.А. Колеров. 2-е изд. М.: Модест Колеров, 2015. 304 с.
12. Панченко А.Б. Нация и национализм в дискурсе русской эмиграции 1920–1930-х годов: истоки и подходы // Исторический ежегодник. 2012. С. 116–129.
13. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл. Соловьёва. Т. 2. М.: Товарищество типографии А.И. Мамонтова, 1913. 416 с.
14. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М.: Изд-во «Наука», 1989. 576 с.
15. Трубецкой Е.Н. Война и мировая задача России. М.: Тип. т-ва Сытина, 1915. Сер. Война и культура. 23 с.
16. Трубецкой Е.Н. Мировая бессмыслица и мировой смысл // Вопросы философии и психологии. М., 1917. Кн. 136 (I). С. 81–113.
17. Бердяев Н.А. Судьба России [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.krotov.info/library/02\\_b/berdyayev/1918\\_15\\_0.html](http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/1918_15_0.html)
18. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Трубецкой Е. Н. Избранные произведения. Сер. Выдающиеся мыслители. Ростов-н/Д.: Феникс, 1998. С. 15–336.
19. Лосский Н.О. Воспоминания – жизнь и философский путь. Мюнхен, 1968. 334 с.
20. Степун Ф.А. Из писем прапорщика-артиллериста. Прага: Пламя, 1926. 267 с.
21. Трубецкой Е.Н. Национальный вопрос, Константинополь и Святая София // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни / сост. А.П. Полякова, П.П. Апрышко. М.: Изд-во «Республика», 1994. (Мыслители XX века). С. 355–370.
22. Андрей Белый. Между двух революций. Воспоминания. В 3-х кн. Кн.3. М.: Худож. лит., 1990. 670 с.
23. Скворцов А.А. Подвиг [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://new.philos.msu.ru/uploads/media/10\\_Skvorcov\\_A.A.\\_Podvig.pdf](http://new.philos.msu.ru/uploads/media/10_Skvorcov_A.A._Podvig.pdf)
24. Трубецкой Е.Н. Отечественная война и ее духовный смысл // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни / сост. А.П. Полякова, П.П. Апрышко. М.: Изд-во «Республика», 1994. (Мыслители XX века). С. 381–397.
25. Сент-Экзюпери А. Военный летчик [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://modernlib.ru/books/de\\_sentekzyuperi\\_antuan/voenniy\\_letchik/read/](http://modernlib.ru/books/de_sentekzyuperi_antuan/voenniy_letchik/read/)

26. Олдингтон Р. Смерть героя [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://lib.ru/INPROZ/OLDINGTON/hero.txt>

27. Пахалюк К.А. Отражение героизма русских солдат и офицеров в мемуарной литературе советского периода // Великая война: сто лет / под. ред. М.Ю. Мягкова, К.А. Пахалюка. М.; СПб.: Нестор–История, 2014. С. 206–236.

### References

1. *Otvety na voprosy chlenov Soveta Federatsii 27 iyunya 2012 goda prezidenta RF Putina V.V.* [Answers to questions of members of the Federation Council on June 27, 2012 by Russian President Putin V.V.]. Available at: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/15781>

2. Milovanov, A.V. *Pervaya mirovaya voyna v vospriyatii rossiyskikh religioznykh mysliteley (1914 – fevral' 1917)*. Avtoref. diss. kand. ist. nauk [The World War I in the perception of Russian religious thinkers (1914 – February 1917). The abstract cand. historical sci. diss.]. Saratov, 1999. 22 p.

3. Smirnova, A.M. *Stolichnaya intelligentsiya v gody pervoy mirovoy voyny (iyul' 1914 – fevr. 1917 g.)*. Avtoref. diss. kand. ist. nauk [The capital's intelligentsia during the World War I (July 1914 – February 1917). The abstract cand. historical sci. diss.], Saint-Petersburg, 2000. 26 p.

4. *Russkaya publitsistika i periodika epokhi Pervoy mirovoy voyny: politika i poetika. Issledovaniya i materialy* [Russian journalism and periodicals of the era of the World War I: politics and poetics. Research and materials]. Moscow: IMLI RAN, 2013. 600 p.

5. Gaman, L.A. N.A. Berdyaev o voyne [Berdyaev about the war], in *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriya*, 2014, no. 3(29), pp. 41–47.

6. Ermichev, A.A. Vopros o patriotizme v russkoy mysli nachala Pervoy mirovoy voyny [The question of patriotism in Russian thought in the beginning of the World War I], in *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii*, 2014, vol. 15(4), pp. 179–190.

7. Mikhaylovskiy, A.V. Dva literaturnykh svidetel'stva o Velikoy voyne [Two literary testimonies of the great war], in *Voprosy filosofii*, 2015, no. 5, pp. 106–111.

8. Il'in, I.A. Dukhovnyy smysl voyny [Spiritual sense of war], in Il'in, I.A. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 9–10* [Collected works in 10 vol., vol. 9–10], Moscow: Russkaya kniga, 1999, pp. 7–38.

9. Polovinkin, S.M. *Knyaz' E.N. Trubetskoy. Zhiznennyi i tvorcheskiy put': Biografiya* [Prince E.N. Trubetskoy. Vital and creative path: Biography], Moscow: Izdatel'skiy dom «SINTAKSIS», 2010. 176 p.

10. Trubetskoy, E.N. *Smysl voyny* [The meaning of the war], Moscow: Put', 1914. 46 p.

11. Natsionalizm. Polemika 1909–1917 [Nationalism. The controversy 1909–1917], in *Sbornik statey* [Collection of articles], Moscow: Modest Kolerov, 2015. 304 p.

12. Panchenko, A.B. Natsiya i natsionalizm v diskurse russkoy emigratsii 1920–1930-kh godov: istoki i podkhody [Nation and nationalism in the discourse of Russian emigration of the 1920s – 1930s: sources and approaches], in *Istoricheskiy ezhegodnik*, 2012, pp. 116–129.

13. Trubetskoy, E.N. *Mirosozertsanie Vl. Solov'eva. T. 2* [The world-concept of V.L. Solovyov. Vol. 2], Moscow: Tovarichestvo tipografii A.I. Mamontova, 1913. 416 p.

14. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov. Ch. 1* [Fragments of early Greek philosophers. Part 1], Moscow: Izdatel'stvo «Nauka», 1989. 576 p.

15. Trubetskoy, E.N. *Voyna i mirovaya zadacha Rossii* [The War and world mission of Russia], Moscow: Tipografiya tovarishchestva Sytina, 1915. 23 p.

16. Trubetskoy, E.N. Mirovaya bessmyslitsa i mirovoy smysl [World nonsense and world sense], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1917, book 136 (I), pp. 81–113.

17. Berdyaev, N.A. *Sud'ba Rossii* [The Fate of Russia]. Available at: [http://www.krotov.info/library/02\\_b/berdyaev/1918\\_15\\_0.html](http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1918_15_0.html)

18. Trubetskoy, E.N. Smysl zhizni [The meaning of life], in Trubetskoy, E.N. *Izbrannye proizvedeniya* [Chosen works], Rostov-na-Donu: Feniks, 1998, pp. 15–336.

19. Losskiy, N.O. *Vospominaniya – zhizn' i filosofskiy put'* [Memoirs – life and a philosophical path], Munich, 1968. 334 p.

20. Stepun, F.A. *Iz pisem praporshchika-artillerista* [From letters of the ensign-gunner], Prague: Plamya, 1926. 267 p.
21. Trubetskoy, E.N. Natsional'nyy vopros, Konstantinopol' i Svyataya Sofiya [Ethnic question, Constantinople and Sacred Sofia], in Trubetskoy E.N. *Smysl zhizni* [The meaning of life], Moscow: Izdatel'stvo «Respublika», 1994, pp. 355–370.
22. Andrey, Belyy. *Mezhdv dvukh revolyutsiy. Vospominaniya. V 3 kn., kn. 3* [Between two revolutions. Memoirs. In 3 book, book 3], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1990. 670 p.
23. Skvortsov, A.A. *Podvig* [Heroic feat]. Available at: [http://new.philos.msu.ru/uploads/media/10\\_Skvortsov\\_A.A.\\_Podvig.pdf](http://new.philos.msu.ru/uploads/media/10_Skvortsov_A.A._Podvig.pdf)
24. Trubetskoy, E.N. Otechestvennaya voyna i ee dukhovnyy smysl [Patriotic war and its spiritual meaning], in Trubetskoy, E.N. *Smysl zhizni* [The meaning of life], Moscow: Izdatel'stvo «Respublika», 1994, pp. 381–397.
25. Sent-Ekzyuperi, A. *Voenny letchik* [War pilot]. Available at: [http://modernlib.ru/books/de\\_sentekzyuperi\\_antuan/voenny\\_letchik/read/](http://modernlib.ru/books/de_sentekzyuperi_antuan/voenny_letchik/read/)
26. Oldington, R. *Smert' geroya* [Death of a hero]. Available at: <http://lib.ru/INPROZ/OLDINGTON/hero.txt>
27. Pakhalyuk, K.A. Otrazhenie geroizma russkikh soldat i ofitserov v memuarной literature sovetskogo perioda [The reflection of the heroism of Russian soldiers and officers in the memoir literature of the Soviet period], in *Velikaya voyna: sto let* [The Great War: one hundred years], Moscow; Saint-Petersburg, 2014, pp. 206–236.

УДК 1:316.485.26(47)  
ББК 87.3(2)522-685

**СМЫСЛ ВОЙНЫ  
(ДИАЛОГ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА  
ПЕРИОДА ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ)**

И.А. ТРЕУШНИКОВ

Нижегородская академия МВД России,  
ул. Анкудиновское шоссе, 3, г. Нижний Новгород, 603600, Российская Федерация  
E-mail: treushnikovilya@mail.ru

*Проводится сравнительный анализ философско-исторических воззрений на смысл первой мировой войны представителей русской философской школы всеединства в рамках проблемы «Запад – Восток». Данная проблема обозначена как системообразующая не только для отечественной философии истории, но и для всей русской философии. Внимание сосредоточено на воззрениях В.С. Соловьёва, Е.Н. Трубецкого, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, В.Ф. Эрнста – мыслителей, строящих свои рассуждения в контексте антиномии «Запад – Восток», даже в том случае, когда стремятся найти сверхнациональную, универсальную задачу мировой войны. Показано, каким образом рассматриваемые мыслители интерпретируют универсальность и специфичность российской духовной культуры, объясняют подъем патриотизма в России в начале первой мировой войны. При этом подчеркивается стремление представителей философии всеединства ориентироваться на идеал вселенской истины, ожидать активизации религиозной жизни, что предопределяет снятие крайностей в решении проблемы смысла войны. Делается вывод о том, что славянофильски настроенные авторы, так же как и их оппоненты, выступают против замыкания нацио-*

нального духа на себя, против абсолютизации национальных ценностей и в конечном итоге против человекобожества. Показано, что для всех рассматриваемых мыслителей в той или иной степени характерно стремление сформулировать сверхисторический, ноуменальный смысл войны. Обращается внимание на то, что по общему мнению мыслителей, принимавших участие в дискуссии 1914 года, эти сверхисторические задачи интуитивно ощущает и весь русский народ.

Ключевые слова: философия всеединства, философия истории, духовная культура, духовный кризис, историческое развитие России, православие, универсализм.

## THE SENSE OF WAR (THE DIALOGUE OF ALL-UNITY PHILOSOPHERS DURING THE FIRST WORLD WAR PERIOD)

I.A. TREUSHNIKOV

Nizhny Novgorod Academy of Russian MIA (Ministry of Internal Affairs)  
3, Ankudinovskaya highway street, Nizhny Novgorod, 603600, Russian Federation  
E-mail: treushnikovilya@mail.ru

*The article carries out the comparative analysis of both philosophical and historical views on the meaning of the First World War by the representatives of Russian philosophical school «All-unity» within the framework of the problem «West – East». The author supposes that this problem is considered to be system-forming not only for national philosophy of history but for Russian philosophy as a whole. The attention is paid to V.S. Soloviev's, E.N. Trubetskoy's, S.N. Bulgakov's, S.L. Frank's, V.F. Erne's views. The author considers the thinkers to explain their reasonings within the East vs the West antinomy even when they seek to find supernatural, universal objective of the world war. The article shows in what way these thinkers interpret universal and specific features of Russian spiritual culture, explain the rise of patriotism in the beginning of the First World War. Moreover, the author underlines «All-unity» philosophy representatives' striving for the orientation to the ideal of the universal truth, expectation of religious life activization which predetermines solution of the problem of meaning of war. The article concludes that Slavophiles as well as their opponents are against withdrawing national spirit, against absolutizing national values, eventually against a man-god. All the thinkers considered, more or less, tend to try formulating superhistorical, nominal sense of war. The author draws attention to the common view shared by the thinkers, participating in 1914 discussion, these superhistorical tasks are instinctively perceived by Russian people.*

Key words: all-unity philosophy, philosophy of history, spiritual culture, spiritual crisis, historical development of Russia, orthodoxy, universalism.

В период масштабных социальных преобразований закономерно происходит размывание традиционных ценностей, нарушение исторической памяти. На современном этапе российское общество переживает негативные последствия процесса разрушения более или менее устойчивой системы духовно-нравственной культуры, происходившего на рубеже XX–XXI веков. Кризис исторической памяти выступает следствием данного процесса. Официальная власть, представители общественных организаций, специалисты-обществоведы признают наличие этого кризиса и рассматривают пути и способы борьбы с данным явлением. Участие современной России в международных конфликтах за пределами нашей страны, новые политические вызовы также требуют внимания со стороны образованного сообщества и объяснения на основе обращения к исторической памяти.

На наш взгляд, не следует преуменьшать значение собственно философского осмысления исторических событий. В этой связи несомненна актуальность отечественных философских концепций, сформировавшихся в контексте православного вероучения в условиях рубежа XIX–XX столетий, принципиально напоминающих современные реалии. Первая мировая война, выступившая рецидивом международных отношений, максимально обострила противоречия и в духовной сфере, поставив проблему соотношения универсальных и национальных ценностей, проблему обоснования смысла войны, в период, когда народы с христианской по своим основаниям культурой в массовом порядке стремились уничтожить друг друга на полях сражений.

В декабре 1914 года журнал «Русская мысль» опубликовал речи ряда отечественных философов (Е.Н. Трубецкого, С.Н. Булгакова, В.Ф. Эрн, Вяч. Иванова, С.Л. Франка и др.), произнесенные на заседании Московского религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьёва 6 ноября 1914 года и посвященные первой мировой войне и задачам России и русского народа в ней. Духовная акция этих мыслителей, в дальнейшем продолживших диалог, представляет значительный интерес. Прежде всего, данные статьи служат прекрасной иллюстрацией общественного сознания определенной части интеллигенции либеральной и консервативной религиозной ориентации. К сожалению, «небольшим количеством и невлиятельным исторически меньшинством», как характеризовал ее С.Н. Булгаков. Многие из названных авторов принадлежали или были близки к одному из влиятельных направлений в философской мысли рубежа XIX–XX веков, идейным основателем которого являлся В.С. Соловьёв, – философии всеединства.

Несомненный интерес представляет попытка найти ответы на первостепенные вопросы того времени: В чем причины войны? Какова роль России, ее исторические задачи в этой войне? Какова роль русского народа? В чем смысл войны для отдельного человека? Существует ли и каков ноуменальный смысл войны? Все эти вопросы так или иначе выводят нас к проблеме обоснования патриотизма в контексте православно-христианской традиции, несущей в себе неустрашимый универсалистский заряд. Анализ попыток ответить на данные вопросы свидетельствует о том, что мыслители строят свои рассуждения в контексте антиномии «Запад – Восток» даже в том случае, когда стремятся найти сверхнациональную, универсальную задачу мировой войны. Рассматривая историческую философию в качестве существеннейшей черты русской философии, мы можем говорить о системообразующей роли проблемы «Запад – Восток». Русская философия сформировалась и обрела специфические черты во многом благодаря дискурсу данной проблемы. О значимости данной проблемы для русской духовной культуры хорошо сказал Н.А. Бердяев: «Русское национальное самосознание родилось в постановке проблемы Востока и Запада. И на протяжении всего XIX века бьется русская мысль над этой проблемой. Уже один факт борьбы славянофильства и западничества, которой заполнена русская литература, русская философия, русская общественность, свидетельствует о центральности этой проблемы» [1, с. 108].

Основные позиции, сформировавшиеся в ходе обсуждения обозначенного вопроса, в своей статье выделяет С.Л. Франк. Он полагает то, что «славянофиль-

ски» настроенные авторы, к которым относятся В.Ф. Эрн и С.Н. Булгаков, неправоммерно абсолютизируют положительные черты, связанные с православием, славянством и конкретно с русским народом. Переживаемая война, по выражению В.Ф. Эрна, «есть в своей глубочайшей духовной сути столкновение всемирно-исторических начал». Квинтэссенцией этих начал выступают богоборческая, характерная для германского духа, и богочеловеческая, сохраняющаяся в русском народе, ориентации. В.Ф. Эрн утверждает, что «внутренняя транскрипция германского духа в философии Канта закономерно и фатально сходит с внешней транскрипцией того же самого германского духа в орудиях Крупа». С его точки зрения, вся немецкая культура после Канта есть «богоубийство»<sup>1</sup>. Положения, выдвинутые С.Н. Булгаковым, принципиально схожи. Еще в статье «Родине»<sup>2</sup>, опубликованной летом 1914 года, С.Н. Булгаков заявляет, что война «знаменует общий кризис европейской цивилизации», свидетельствует о приближении ее конца. Запад, по мнению С.Н. Булгакова, «уже сказал все, что имел сказать», теперь «духовно вести европейские народы» должна Россия, ее призвание – нести ответственность «за духовные судьбы человечества»<sup>3</sup>. Россия должна отвергнуть «духовные начала новой истории» («этот расчетливый рационализм»), заключающиеся в «отречении от своего церковного прошлого», и пойти «своим особым путем», пишет мыслитель в статье «Русские думы». Самым ярким выразителем данного духовного типа, по мнению С.Н. Булгакова, выступает немец. Мыслитель с удовлетворением отмечает, что Россия еще духовно не усвоила «того новоевропейского облика, преимущественным носителем которого ныне является германство»<sup>4</sup>. Как видим, данные мыслители выводят смысл войны из цивилизационного противостояния.

Именно в этой посылке С.Л. Франк видит основной «дефект» славянофильской концепции войны. По его мнению, доктрина оправдания войны, основанная на абсолютизации «своего субъективного пристрастия», является ложной. Стремясь найти смысл войны, Франк обнаруживает его не в противостоянии Востока и Запада, а в борьбе между «защитниками права и защитниками силы», между «хранителями святынь общечеловеческого духа» и «его хулителями и разрушителями»<sup>5</sup>. В контексте данных рассуждений С.Л. Франка ясно, почему ему импонирует позиция Е.Н. Трубецкого. Отказавшись от идеи русского религиозного мессианизма, Е.Н. Трубецкой поднимает вопрос об историческом призвании России. Особенную актуальность данный вопрос приобретает для него в период мировой войны. Мыслитель, как и многие отечественные философы, рассматривает трудности и лишения военного времени в качестве условий для духовного возрождения общества. В контексте мировой политики и военных испытаний для России обнаруживается особое место. Наш автор констатирует патриотический подъем, охвативший русское общество в начале войны. Было

<sup>1</sup> См.: Эрн В.Ф. От Канта к Крупу // Русская мысль. 1914. № 12. С. 116–118 [2].

<sup>2</sup> См.: Булгаков С.Н. Родине // Утро России. 05.08.1914 (№ 181) [3].

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> См.: Булгаков С.Н. Русские думы // Русская мысль. 1914. № 12. С. 110–114 [4].

<sup>5</sup> См.: Франк С.Л. О поисках смысла войны // Русская мысль. 1914. № 12. С. 129–132 [5].

на время покончено с партийными и классовыми распрями, и страна дала пример духовного единства. Россия обрела это единство благодаря осознанию своей роли в этой войне. Никогда не ограничиваясь служением «голому национальному интересу», Россия, по мнению Е.Н. Трубецкого, должна ориентироваться на «сверхнародную» цель.

Мыслитель фактически постулирует идеал служения, присутствующий и в построениях В.С. Соловьева, направленных на осмысление призвания России. Уже в первых своих статьях периода мировой войны Е.Н. Трубецкой обозначает основную цель России – «служить общечеловеческому делу культуры», борясь за освобождение других народов, которым угрожает уничтожение или порабощение со стороны более сильных наций<sup>6</sup>.

В статьях «Смысл войны», «Национальный вопрос, Константинополь и Святая София», «Война и мировая задача России», «Отечественная война и ее духовный смысл» мыслитель не только постулирует освободительную миссию России, но и утверждает необходимость обеспечения национального подъема народов, подавляемых австрийским, германским и турецким империализмом. Восстановление единой Польши, спасение Сербии, независимость Черногории актуальны для русского самосознания, по мысли Е.Н. Трубецкого, так же, как интересы Бельгии, Дании, Армении. «Мы сражаемся за права национальностей вообще, – восклицает мыслитель, – за самый национальный принцип в политике в полном объеме. Отсюда – полная непригодность старых славянофильских формул для осознания нашей национальной задачи – тех лозунгов, которые выражали собою задачи наших прежних русско-турецких войн» [7, с. 515]. Мыслитель постулирует историческую (вполне земную) миссию России взамен идеи мессианского предназначения. Важно отметить, что обязательным условием исполнения этого исторического задания является возрождение интенсивности духовной жизни. Только духовное просветление позволит пережить тяготы войны, не впасть в звериную ненависть и приблизиться к воплощению идеального человечества, где найдется место для всех народов. Для этого и необходима Россия, сохранившая в своем сердце образ Софии. Построения Е.Н. Трубецкого выступают иллюстрацией той трансформации во взглядах отечественных мыслителей в рассматриваемый период времени, на которую обратила внимание И.Н. Сиземская, отметившая, что «идея мессианизма (избранничества)...будет вытеснена идеей о культурно-историческом призвании русского народа»<sup>7</sup>. Можно предположить, что эта историческая миссия осуществляется и в настоящее время. И для современного этапа борьбы за самоопределение и права народов Е.Н. Трубецкой нашел прекрасную модель понимания смысла войны.

Таким образом, обнаруживая «сверхнародную» и «универсальную» задачу России в первой мировой войне – задачу «всеобщего политического освобождения всех поработанных национальностей», Е.Н. Трубецкой обращает усилен-

<sup>6</sup> См.: Трубецкой Е.Н. Смысл войны // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: ООО «Издательства АСТ»; Харьков: Фолио, 2000. С. 482–483 [6].

<sup>7</sup> См.: Сиземская И.Н. Мессианизм как форма русского самосознания // Философские науки. 2008. № 7. С. 50 [8].

ное внимание на противоречие между смыслами истинного человеческого бытия и, позволим себе выразиться, «бытия войны». Человеку противостоит государственный механизм, стремящийся вооружить народы с головы до ног и объявляющий лозунг – «все для войны». Борьба между государствами происходит за материальные блага, и как следствие, они утверждаются в качестве определяющих ценностей. В конечном итоге государственность извращает «самый духовный облик человека», превращая его в определенную функцию<sup>8</sup>. Тем самым разрушается собственно человеческое и на его место приходит «звериное», воспроизводится «биологический порочный круг». Это мы видим и в накоплении вооружений, и в развитии промышленности, которая продуцирует военные конфликты, ведущиеся в интересах развития промышленности. Доведенный до предела биологизм «незаметно и естественно» переходит в сатанизм<sup>9</sup>.

Мировая война, считает мыслитель, показала «провал современной государственности». Источником этого факта является, по мнению Е.Н. Трубецкого, макиавелистская мораль, выводящая государственность за пределы божеских и человеческих нравственных категорий. Утвержденная в международной политике мораль есть «мораль войны»<sup>10</sup>. Эта мысль повторяется философом в целом ряде работ периода мировой войны. Обращает на себя внимание прием, которым пользуется Е.Н. Трубецкой в статьях 1914–1915 годов. Патриотический подъем, несомненно, захватывает мыслителя, и он обнаруживает звериный облик и культивирование биологического принципа отношения к другим народам, прежде всего, в стане врагов России, хотя опасность духовного разложения грозит, конечно, всему миру. Философ видит «прямое поклонение этому образу», «озверение, возведенное в принцип и в систему»<sup>11</sup>. Напряженное противоречие между требованием христианского отношения к ближнему внутри государства и откровенно языческие установки во взаимоотношениях на международном уровне в конечном итоге разрушили идеалы социального мира. Идеальным последователям В.С. Соловьева очень скоро пришлось задуматься о смысле не только первой мировой войны, но и войны гражданской.

Не забудем – Франку понятны и близки были опасения за национальное самосознание русского народа, которому угрожает соблазн самодовольства и самовозвеличивания в случае победы, что подпитывает критику «славянофильской» концепции войны. Характерна для данного направления патриотическая позиция С.Н. Булгакова, которая нашла отражение в его «германоедских», по его собственному выражению, статьях. Мыслитель восклицает: «Европа – культура и государственность, Россия... – сверхкультура и сверхгосударственность, апокалипсическая теократия Белого Царя» [4, с. 114]. Ее сердце, по мнению философа, в Православии. Сущность задачи народа в этой войне, по мнению мыс-

<sup>8</sup> См.: Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Трубецкой Е.Н. Избранное / сост., послесл. и коммент. В.В. Сапова. М.: Канон, 1995. С. 40 [9].

<sup>9</sup> Там же. С. 43–44.

<sup>10</sup> Там же. С. 260–261.

<sup>11</sup> См.: Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках // Трубецкой Е.Н. Избранное / сост., послесл. и коммент. В.В. Сапова. М.: Канон, 1995. С. 350 [10].

лителя, заключается в «возрождении утрачиваемой веры... в духовную свою сущность, в Россию, как умопостигаемое начало, как божественную идею...». Необходимо «возвращать в сердцах наших ... святую Русь», – пишет он. В этом заключается условие «самого духовного бытия»<sup>12</sup>.

Заметно то, что идея цивилизационного противостояния России и Европы, весьма отчетливо проявившаяся в работах С.Н. Булгакова периода мировой войны, своими корнями сплетается не только с идеей национального призвания России в ее славянофильской интерпретации, но и с мыслями В.С. Соловьева. Идейный основатель философии всеединства обращал в свое время внимание на политику ведущих европейских держав, которая показывала пример абсолютизации эгоистических, а по сути – языческих качеств. Во введении к трактату «Великий спор и христианская политика» мыслитель отмечает, что примеры «международного людоедства» показывают англичане, французы и немцы, осуществляя принцип борьбы за собственные интересы, оставляя в забвении христианский принцип «обязанности». Идеалы служения тем самым замещаются стремлением к господству<sup>13</sup>. В.С. Соловьев обращает внимание на вопиющее противоречие между требованиями личной жизни и внутренней политики, ориентирующей индивида на универсальные христианские ценности и общественные идеалы, с одной стороны, и направленностью внешней политики, стремящейся к абсолютизации государственного и национального интереса – с другой. На наш взгляд, это чрезвычайно актуально звучит при оценке современной международной ситуации, с ее «двойными» и «тройными» стандартами, поддержкой экстремистских сил, угрожающих целым народам.

На актуальность данного противоречия специально указывал Е.Н. Трубецкой, непосредственно наблюдавший рецидив кризиса христианских ценностей в мировой политике. В работе «Смысл жизни», которую можно рассматривать итогом творческой эволюции мыслителя, проблемы государственности вошли в контекст рассуждений о «мировой бессмыслице». Обстановка мировой войны и гражданского противостояния до предела обострила и абсолютизировала выделенное В.С. Соловьевым противоречие, что привело, между прочим, к растворению государственно-патриотических настроений в массах народных и, в конечном итоге, к революции, к распаду Российской империи.

Как видим, между позициями мыслителей много общего. Однако наиболее продуктивной, на наш взгляд, представляется линия тех мыслителей, которые не принимают идею национального мессианизма и достаточно последовательно выступают за примат универсальных христианских ценностей. Конечно, идея универсализма воспринята ими от В.С. Соловьева. Среди рассмотренных авторов именно Е.Н. Трубецкой выступает наиболее последовательным ее адептом, подвергая критике обнаруживаемые им у основателя философии всеединства реминисценции славянофильской идеи об особом религиозном призвании России. Свои

<sup>12</sup> См.: Булгаков С.Н. Русские думы. С. 114–115.

<sup>13</sup> См.: Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 4 / под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб.: Самообразование, 1911–1914. С. 4–7 [11].

итоговые сочинения Е.Н. Трубецкой завершал в период острейшего социального кризиса в нашей стране. Они проникнуты острым ощущением трагедии, охватившей общество. В таких условиях на первое место для него выдвигается тема Креста, который, в конечном счете, придает смысл всему существованию, а страдания, выпавшие на долю людей, способствуют духовно-нравственному совершенствованию, которое так необходимо и современному российскому обществу.

Уместно специально обратить внимание на акценты, которые расставляет в своих работах С.Н. Булгаков. В ходе войны, по его мнению, «разрушается вавилонская башня мещанской культуры», Европа «дошла до естественного самовозгорания», но именно «в своей материальной основе» и ее ожидает «капиталистический декаденс»<sup>14</sup>. В этой, по выражению Франка, «славянофильской концепции войны», тем не менее, заметно стремление С.Н. Булгакова утверждать в европейской культуре ценности, которые «бессмертны и достойны спасения». Эти ценности Россия может принять. «Мещанские», «вещные» элементы культуры, гибнущие в ходе мировой войны, должны быть отброшены.

Понимание смысла войны рассматриваемыми мыслителями во многом схоже. Как славянофильски настроенные авторы, так и их оппоненты выступают против замыкания национального духа на себя, против абсолютизации национальных ценностей и в конечном итоге против человекобожества. Для всех авторов в той или иной степени характерно стремление сформулировать сверхисторический, ноуменальный смысл войны. Актуализация этого стремления на почве религиозной философии приводит к представлениям о «вселенском деле», творимом Россией в этой войне, об особой роли русского народа, призванного освободить Европу как от пут имперских (Е.Н. Трубецкой), так и от духовного распада, вызванного новейшим рационализмом и богоборчеством (С.Н. Булгаков). По общему мнению мыслителей, принимавших участие в дискуссии 1914 года, эти сверхисторические задачи интуитивно ощущает и весь русский народ. Мыслители отмечают всплеск патриотических настроений как выражение этого ощущения. Переживаемое народом воодушевление требует идейного оправдания войны. Попытка его концептуально оформить и предпринимается вышеназванными авторами. Патриотические чувства народа, питаемые православными корнями, должны способствовать формированию убеждения в высшем смысле той жертвы, которая кладется на «алтарь Отечества» в отстаивании идеала права, и не с целью добиться исключительно собственного благополучия, а ради правды и справедливости. Данный идеал не теряет своей актуальности и в настоящее время, что соответствует приоритетам духовного развития российского общества<sup>15</sup>.

#### Список литературы

1. Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // Сборник первый. О Владимире Соловьеве. М.: Типография Императорского Московского Университета, 1911. С. 104–128.

<sup>14</sup> См.: Булгаков С.Н. Русские думы. С. 4–7.

<sup>15</sup> См. об этом: Треушников И.А. Приоритеты духовного развития российского общества // Вестник российского университета кооперации. 2012. № 4 (10). С. 136–141 [12].

2. Эрн В.Ф. От Канта к Крону // Русская мысль. 1914. № 12. С. 116–124.
3. Булгаков С.Н. Родине // Утро России. 05.08.1914 (№ 181).
4. Булгаков С.Н. Русские думы // Русская мысль. 1914. № 12. С. 108–115.
5. Франк С.Л. О поисках смысла войны // Русская мысль. 1914. № 12. С. 125–132.
6. Трубецкой Е.Н. Смысл войны // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: ООО «Издательства АСТ»; Харьков: Фолио, 2000. С. 481–485.
7. Трубецкой Е.Н. Война и мировая задача России // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: ООО «Издательства АСТ»; Харьков: Фолио, 2000. С. 510–525.
8. Сиземская И.Н. Мессианиззм как форма русского самосознания // Философские науки. 2008. № 7. С. 39–52.
9. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Трубецкой Е.Н. Избранное / сост., послесл. и коммент. В.В. Сапова. М.: Канон, 1995. С. 7–296.
10. Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках // Трубецкой Е.Н. Избранное / сост., послесл. и коммент. В.В. Сапова. М.: Канон, 1995. С. 324–353.
11. Соловьёв В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьёв В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 4 / под ред. и с примеч. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб.: Самообразование, 1911–1914. С. 3–114.
12. Треушников И.А. Приоритеты духовного развития российского общества // Вестник российского университета кооперации. 2012. № 4 (10). С. 136–141.

### References

1. Berdyaev, N.A. Problema Vostoka i Zapada v religioznom soznanii Vladimira Solov'eva [The problem of «East v West» in Vladimir Soloviev's Religious Consciousness], in *Sbornik pervyy. O Vladimire Solov'eva* [Collection of the first. O Vladimire Solov'eva], Moscow: Tipografiya Imperatorskogo Moskovskogo Universiteta, 1911, pp. 104–128.
2. Ern, V.F. Ot Kanta k Krupu [From Kant to Krouppe], in *Russkaya mysl'*, 1914, no. 12, pp. 116–124.
3. Bulgakov, S.N. Rodine [To Motherland], in *Utro Rossii*, 5 August 1914, no. 181.
4. Bulgakov, S.N. Russkie dumy [Russian Thinking], in *Russkaya mysl'*, 1914, no. 12, pp. 108–115.
5. Frank, S.L. O poiskakh smysla voyny [On Seeking Purport of War], in *Russkaya mysl'*, 1914, no. 12, pp. 125–132.
6. Trubetskoy, E.N. Smysl voyny [The Purport of War], in Trubetskoy, E.N. *Smysl zhizni* [The Purport of Life], Moscow: ООО «Izdatel'stva AST»; Khar'kov: Folio, 2000, pp. 481–485.
7. Trubetskoy, E.N. Voyna i mirovaya zadacha Rossii [The War and Russia's Global Task], in Trubetskoy, E.N. *Smysl zhizni* [The Purport of Life], Moscow: ООО «Izdatel'stva AST»; Khar'kov: Folio, 2000, pp. 510–525.
8. Sizemskaya, I.N. Messianizm kak forma russkogo samosoznaniya [Messiahism as a Form of Russian Consciousness], in *Filosofskie nauki*, 2008, no. 7, pp. 39–52.
9. Trubetskoy, E.N. Smysl zhizni [The Purport of Life], in Trubetskoy, E.N. *Izbrannoe* [Favorites], Moscow: Kanon, 1995, pp. 7–296.
10. Trubetskoy, E.N. Umozrenie v kraskakh [Speculation in Colors], in Trubetskoy, E.N. *Izbrannoe* [Favorites], Moscow: Kanon, 1995, pp. 324–353.
11. Solov'ev, V.S. Velikiy spor i khristianskaya politika [A Big Dispute and the Christian Policy], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 4* [Collected works in 10 vol., vol. 4], Saint-Petersburg: Samoobrazovanie, 1911–1914, pp. 3–114.
12. Treushnikov, I.A. Prioritety dukhovnogo razvitiya rossiyskogo obshchestva [The Priorities of Russian Community's Spiritual Advancement ], in *Vestnik rossiyskogo universiteta kooperatsii*, 2012, no. 4(10), pp. 136–141.

УДК 1:316.485.26(47)  
ББК 87.3(2)61-07

## НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ: ЧЕЛОВЕЧНОСТЬ И ВОЙНА

А.И. ТИМОФЕЕВ

Санкт-Петербургский национальный исследовательский университет  
информационных технологий, механики и оптики  
Кронверкский пр., 49, г. Санкт-Петербург, 197101, Российская Федерация  
E-mail: timalex52@gmail.com

*Предлагается анализ работ Н.А. Бердяева, посвященных проблеме антропологических измерений войны. Обозначены основные аспекты рассмотрения философом вопросов о соотношении средства и цели, смысла и исторической обусловленности войны. На основе системно-исторического и текстологического методов исследования рассмотрены основные аспекты трактовки Бердяевым человечности и гуманизма, анализа им кризиса гуманизма. Отмечено, что с его точки зрения в XX веке для саморефлексии человека характерны глубинные трансформации и тенденции, возникшие в начале эпохи Возрождения, которые привели по ее завершении к разложению целостного образа человека. Обращено внимание на то, что для Бердяева современная война – это лишь одно из крайних проявлений такого машинообразного существования человека, которое ведет к росту жестокости, к обезличиванию врага, что недопустимо даже в страшных условиях современной войны. В результате выявлено, что с точки зрения Бердяева конкретные исторически определенные особенности человеческого духа побуждают людей вести войну и определяют ее отличительные свойства. Обоснован вывод, что Бердяев мыслил антропологическое измерение войны не с точки зрения абстрактного гуманизма и абстрактного человеколюбия, а глубоко диалектически и исторически, в единстве его положительных и отрицательных моментов.*

Ключевые слова: антропологические измерения войны, кризис гуманизма, мировая война, добро и зло, время, вечность.

## NIKOLAY BERDYAEV: HUMANITY AND WAR

A.I. TIMOFEEV

St. Petersburg national research university  
of information technologies, mechanics and optics  
49, Kronverksky prospect, St. Petersburg, 197101, Russian Federation  
E-mail: timalex52@gmail.com

*The aim of the article is the analysis the Berdyaev's works devoted to the problem of anthropological measurements of war. Main aspects of the philosopher's understanding relationship between ends and means, sense and historical causality of war. On the basis of systemic historical and textual research methods are considered as the main characteristics of Berdyaev's interpretation of humanity and humanism. The paper investigates the Berdyaev's analysis of crisis of humanism. It is stated that from his point of view in the 20 century deep transformations and tendencies in human's self-reflection beginning in the Renaissance, lead by the end of it to the decomposition of the integral image of the man. Attention is drawn to the fact that from the perspective of Berdyaev modern war is only one extreme of such phenomena machineoperating of human existence and it leads to growth of cruelty when the enemy is considered only an object, that is, deprive him of his personal characteristics, but nevertheless humanity must be approved even in such terrible conditions of modern warfare. The result revealed that from the point of*

*view of Berdyaev specific historically determined features of the human spirit encourage people to wage war, and determine its distinctive properties. The authors conclude that Berdyaev thought the anthropological dimension of the war not from the point of view abstract humanism and humanity, and deeply dialectically and historically in the unity of its positive and negative aspects.*

*Key words: anthropological measurements of war, human being, humanism crisis, world war, good, evil, time, eternity.*

Проблема философского осмысления войны встала перед Н.А. Бердяевым с появлением феномена мировой войны, при этом он сразу исходил из положения, что характер и особенности войны определяются характером и особенностями человечности в определенную историческую эпоху. В наше время на рубеже тысячелетий анализ этой связи тем более актуален, поскольку происходит кардинальная смена способов и средств формирования внутреннего мира огромных масс людей. Сейчас возникает все больше конфликтов, а такое качество, как человечность – единство разума, сердца и чувства, становится все менее воспроизводимым.

В философском истолковании войны антропологический ее аспект исследуется еще с античных времен – достаточно вспомнить размышления Платона по этому поводу. Не предполагая какого-либо полного исторического обзора суждений на этот счет, вместе с тем хотелось бы отметить, что анализ феномена мировой войны в русской мысли также имеет антропологический аспект. Так, например, П.А. Сорокин видел взаимосвязь войны с определенными аспектами человеческого бытия. Он отмечал: «Война есть инструмент смерти. Она сурово подавляет инстинкт самосохранения, ибо принуждает человека поступать против его воли и перебарывает его неискоренимо протестующий стимул к жизни, в то же время она подавляет и инстинкт коллективного самосохранения, принуждая людей к уничтожению и оскорблению друг друга, подвергая опасностям и лишениям целостные социальные группы» [1, с. 276].

Н.А. Бердяев в своей работе «Судьба России», имеющей подзаголовок «Опыты о психологии войны и национальности», начал анализировать связь характера войны с духовным аспектом человеческой сущности. Он писал: «Внутренне осмыслить войну можно лишь с монистической, а не с дуалистической точки зрения, т.е. увидеть в ней символику того, что происходит в духовной действительности. Можно сказать, что война происходит на небесах, в иных планах бытия, в глубинах духа, а на плоскости материальной видны лишь знаки того, что совершается в глубине. <...> Война не есть источник зла, а лишь рефлекс на зло, знак существования внутреннего зла и болезни» [2, с. 177]. На эту особенность понимания Бердяевым войны обращает внимание Г.И. Ефимов: «Сама начавшаяся война с ее жестокими насилиями определяется Бердяевым, прежде всего, как явление духовное – болезнь, которая имеет свои истоки в духе» [3, с. 11].

В своих исследованиях Н.А. Бердяев использует термины «человечность» и «гуманизм», которые не являются для него равнозначными. Понятием «человечность» определяется состояние человека, его отношение к вечному: «Человечность существует в вечности и должна реализовываться во времени. Это тайна парадоксального отношения между вечностью и временем. Саму вечность нуж-

но понимать динамически, а не статически, в ней абсолютный покой совпадает с абсолютным движением. Человечность не есть то, что называют гуманизмом или гуманитаризмом, она есть богочеловечность человека» [4, с. 312].

Человечность соотносится с глубинным «я» личности. Она является основой целостности человеческой души, и при этом она есть базис морального должностования в обществе. В этом смысле человечность противостоит процессам объективации, обезличивания человека и превращения общества в некоторое подобие муравейника.

Человечность, по Бердяеву, не сводится только к разумности индивида. Она включает в себя и эмоциональную составляющую, которая есть «основной факт и фон человеческой жизни». В этом срезе человечность связана с любовью и жалостью. Н.А. Бердяев пишет: «Человечный человек есть любящий и жалеющий. В этом мире нет начала выше жалости. Но, как и всякое начало в этом мире, жалость не может быть началом исключительным, она должна соединяться с чувством свободы и достоинства» [4, с. 318]. Очевидно, что человечность не может мыслиться вне раскрытия творческой природы человека и тем самым полноты его бытия. В раскрытии творческого начала лежит исток динамизма человека, его перманентных изменений. Н.А. Бердяев полагает, что «нет совершенно неизменной человеческой природы, как это представлял себе Аристотель, св. Фома Аквинский, Кант, хотя и по-иному, как это представляет себе теология в господствующих формах и вместе с ней многие философы рационалистического типа. Человек меняется, он прогрессирует и регрессирует, сознание его расширяется и углубляется, но также сужается и выбрасывается на поверхность. И возможны еще более глубокие изменения человеческого сознания, при которых мир предстанет иным. Верно лишь динамическое понимание человека» [4, с. 319].

Динамику антропологических трансформаций у Бердяева нельзя интерпретировать только рассудочным способом. Он полагал, что глубина человеческой души не ограничена лишь ее осознанной рациональностью, в ней есть место и для того, что в эту рациональность никак не укладывается. Поэтому такой отчетливой была, например, критика гегелевской концепции объективного развития духа: «Нет необходимой эволюции в духовной истории мира, как думал Гегель и за ним многие. В истории мира мы видим объективацию духа. Но объективация духа есть его умаление. Объективация противоположна трансцендированию, т. е. движению к Богу. Но ошибочно было бы считать процесс объективации духовности, который выражается в эволюции цивилизации, лишь отрицательным. В условиях этого феноменального мира он имеет и положительное значение. Происходит преодоление животной, дикой, варварской природы человека, подлинно возрастает сознание человека. Но это элементарный процесс, и им не достигаются вершины духовности» [4, с. 322].

В духовной динамике человечности есть внутренняя спонтанность, которую нельзя описать каким-то алгоритмом. В ней есть взлеты и падения, чередование светлых и темных периодов, при том, что она имеет свою внутреннюю интенцию. Питирим Сорокин следующим образом характеризовал взгляды Н.А. Бердяева на динамику истории: «Подобно некоторым другим авторам, работы которых находятся в поле его зрения, Бердяев отрицает все формы линей-

ной интерпретации исторического процесса и одновременно все линейные теории прогресса в их нелинейном взаимодействии постоянно меняющихся, спиралевидных разновидностей, имеющих многочисленные вариации. Теории прогресса не состоятельны ни с метафизической, ни с логической, ни с фактологической, ни с этической точки зрения» [5, с. 477–478].

Н.А. Бердяев полагает, что возможна качественно новая духовность человека, «но перед изливаниями света неизбежно сгущение тьмы. Перед новым напряжением духовности возможно видимое ослабление духовности. Перед новой богочеловечностью возможны взрывы бесчеловечности, обозначающие богооставленность человека. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого еще не дошла до конца, до предела, но иногда соприкасается с пределом и концом, и человек поставлен над бездной» [4, с. 326].

Это современное стояние над бездной видится Бердяеву, в том числе, и в кризисе гуманизма. Он ощущал эпоху, в которую вступает европейская цивилизация, как конец ренессансного периода истории и вступление в новый период истории, которому еще нет названия. При этом в саморефлексии человека происходят глубинные трансформации. В работе «Смысл истории» обращается внимание на то, что уже в самом гуманизме есть начала кризиса человечности: «В гуманизме есть основание не только для вознесения человека, не только для раскрытия творческих сил человека, но и для принижения, для иссякания творчества, для ослабления человека, потому что гуманизм, обратив в эпоху Ренессанса человека к природе, перенес центр тяжести человеческой личности изнутри на периферию; он оторвал природного человека от духовного, он дал свободу творческого развития природному человеку, удалившись от внутреннего смысла жизни, оторвавшись от божественного центра жизни, от глубочайших основ самой природы человека. Что человек есть образ и подобие Божье, что человек есть отображение Божьего существа, гуманизм это отрицает. Гуманизм, в преобладающей своей форме, утверждает, что человеческая природа есть образ и подобие не божественной природы, а природы мировой, что он есть природное существо, дитя мира, дитя природы, созданное природной необходимостью, плоть от плоти и кровь от крови природного мира и поэтому разделяющий ее ограниченность, и все болезни, и дефекты, заложенные в природном существовании» [6, с. 108–109].

Тенденции, возникшие в начале эпохи Возрождения, приводят по ее завершению к разложению целостного образа человека. Бердяевский текст очень эмоционален, поскольку он исследует образ человека в современном ему искусстве и на примерах футуризма и кубизма показывает, что «в футуризме погибает человек как величайшая тема искусства. В футуристическом искусстве нет уже человека, человек разорван в клочья. Все начинает входить во все. Все реальности в мире сдвигаются с своего индивидуального места. В человека начинают входить предметы, лампы, диваны, улицы, нарушая целостность его существа, его образа, его неповторимого лика. Человек проваливается в окружающий его предметный мир» [6, с. 135].

Эти процессы дезинтеграции образа человека, характерные для европейского общества второй половины XIX и начала XX века, приводят к тому, что

глубинная, темная мезоническая составляющая человеческого бытия все больше дает о себе знать, получает возможность проявить себя. Характер этих проявлений должен соответствовать их внутренней сути. Одним из таких обнаружений темных глубин человека и является война. Бердяев пишет: «В глубинах жизни есть темный, иррациональный источник. Из него рождаются глубочайшие трагические противоречия. И человечество, не просветившее в себе божественным светом этой темной древней стихии, неизбежно проходит через крестный ужас и смерть войны. В войне есть имманентное искупление древней вины. Не дано человечеству, оставаясь в старом зле и древней тьме, избежать имманентных последствий в форме ужасов войны. В отвлеченных пожеланиях пацифизма избежать войны, оставляя человечество в прежнем состоянии, есть что-то дурное. Это – желание сбросить с себя ответственность» [2, с. 180].

Такое понимание истоков войны прямо противоречило перспективе «вечного мира», представлявшейся для мыслителей Нового времени вещью кардинально важной, поскольку эта перспектива полностью согласовывалась с задачами установления всеобщего правового гражданского состояния. Кант, говоря об этом, исходил из идеи разумности человечества, несмотря на признание у отдельного человека наличия радикального зла. Как отмечает В.Н. Кузнецов: «Кант решительно поддержал идею французского мыслителя Шарля Сен-Пьера (разделявшуюся также Руссо) о необходимости заключения государствами договора о *вечном мире*, без которого войны грозят создать для человечества “ад крошечный, полный страданий”, и своими опустошениями уничтожить достигнутую высокую ступень цивилизации» [7, с. 114]. Хотя мыслители, которые находились ближе к реальной жизни и реальному пониманию человека, считали такую идею неосуществимой. Так, Гегель писал: «...высокое значение войны состоит в том, что благодаря ей, как я это выразил в другом месте, “сохраняется нравственное здоровье народов, его безразличие к застыванию конечных определенностей; подобно тому, как движение ветров не дает озеру загнивать, что с ним непременно случилось бы при продолжительном безветрии, так и война предохраняет народы от гниения, которое непременно явилось бы следствием продолжительного, а тем паче вечного мира”» [8, с. 344].

Н.А. Бердяев был мыслителем пророческого плана, он воспринимал в себя то, что в наличной исторической реальности имелось лишь как задаток, как еще несозревшая сущность, не имеющая пока четких очертаний в своем существовании. Он очень рано и глубоко понял принципиально новый характер первой мировой войны и стал связывать его с кардинальными изменениями в самом человеке. При этом в период между двумя мировыми войнами он писал о том, что в будущем человечество ждет огромные потрясения. Особенно значима в этом отношении его работа «Судьба человека в современном мире», увидевшая свет в 1934 году.

Считая современные ему антропологические трансформации фундаментальными по своей сущности и масштабам, он писал: «Человек подвергается угрозе, что у него ничего не останется для себя, для своей личной интимной жизни, никакой свободы его духовной жизни, его творческой мысли. Он оказывается ввергнут в жизнь огромных коллективов и подчиняется нечеловеческим при-

казам. От человека требуют, чтобы он без остатка отдался обществу, государству, классу, расе, нации. В этом отношении мировая война и следующие за ней революционные процессы имеют метафизическое значение в судьбе человека. Происходит потрясение в самых первоосновах человеческого существования. Мировая война была обнаружением накопившегося в человеческом существовании зла, накопившейся злобы и ненависти. Она объективировала зло, которое раньше оставалось прикрытым, пребывало как бы в субъективном, а не в объективном. Война обнаружила лживость нашей цивилизации, мобилизовала все силы человека для объективированного и социализированного действия, не доброго, а злого. Все для войны. Война сама по себе была уже и своеобразным коммунизмом, и своеобразным фашизмом» [9, с. 320].

Важным элементом бердяевского анализа является указание на взаимосвязь современной войны и современной техники. Этот вопрос рассмотрен им с точки зрения как исторической ретроспективы, так и исторической перспективы: «По сравнению с орудиями, которые современная техника дает в руки человека, прежние его орудия кажутся игрушечными. Это особенно видно на технике войны. Разрушительная сила прежних орудий войны была очень ограничена, все было очень локализовано. Старыми пушками, ружьями и саблями нельзя было истребить большой массы человечества, уничтожить большие города, подвергнуть опасности самое существование культуры. Между тем как новая техника дает эту возможность. И во всем техника дает в руки человека страшную силу, которая может стать истребительной. Скоро мирные ученые смогут производить потрясения не только исторического, но и космического характера. Небольшая кучка людей, обладающая секретом технических изобретений, сможет тиранически держать в своей власти все человечество. Это вполне можно себе представить» [10, с. 24].

Техника дает новую форму для существования человека, и она же дает иную форму военным действиям. Эта трансформация вызвана изменениями в сущностном слое человечности. Она определена нынешним господством техники. Видимо, по Бердяеву, уже можно думать о начале какого-то нового этапа трансформации и возможной интеграции природы человека. Теперь следует говорить не о том, что человек – это образ и подобие Бога, и не о том, что он является природным существом, дитем природы, а о том, что он есть производное техносферы и подчинен ее внутренней необходимости.

Люди стали объектами организации. Объективация стала господствовать над человеком, при этом он теряет личностную целостность, распадается на функции, исчезает сердце как целостный орган человеческого существа. Личная совесть заменяется совестью коллектива. Современная война – это лишь одно из крайних проявлений такого машинообразного существования человека: «в мировой войне выступали огромные организованные коллективы, под которыми шевелится хаос» [9, с. 321]. Как мы сейчас знаем, новая волна хаоса Второй мировой войны началась всего спустя пять лет после выхода в свет данной книги Бердяева.

Пророчество сбылось, и опыт Второй мировой войны позволил Бердяеву взглянуть на проблему «человечность и война» с более общей и диалектической точки зрения. В этом смысле представляет интерес его работа «Экзистен-

циальная диалектика божественного и человеческого». В одном из примечаний он пишет: «Я закончил эту книгу, когда была изобретена атомная бомба. Это важный момент в фатальной диалектике войны» [4, с. 306].

Книга написана на большом эмоциональном подъеме. Н.А. Бердяев полагает, что война есть основное явление нашего мирового зона, нашего падшего мира. В нем она неизбежна, поскольку есть изначальное разъединение людей. Где нет внутреннего единства, там есть борьба. Философ пишет: «Война есть потому, что есть “это” и есть “другое”; что всякая активность встречает сопротивление, что есть противоречие как сущность жизни мира. Люди не могут ужиться друг с другом, не могут ужиться ни в каких группировках: семейных, хозяйственных, государственных, социальных, религиозных или идеологических. Два друга, два возлюбленных, родители и дети, два единоверца, два единомышленника легко переходят в состояние войны. Эгоизм, самоутверждение, зависть, ревность, самолюбие, интерес, фанатизм легко ведут к войне» [4, с. 305].

Война имеет двойственный, относительный характер. С одной стороны, она зло, а с другой – она выводит людей из застоя мещанства, она требует проявления высоких нравственных качеств человеческой души: храбрости, верности, жертвенности. Как справедливо указывает В.Н. Плетнева, «Бердяев показал не только зло, но и добро войны, состоящее в выработке аристократичных качеств личности, способствующих преодолению отчуждения людей друг от друга; священными он называл войны “защитительные и освободительные”...» [11, с. 18]. По сути, война – это судья людей, которые забыли о боге и человечности.

В рассматриваемой работе Бердяев вновь возвращается к проблеме пацифизма, но все-таки антропологический срез этого явления глубже исследован несколько раньше, в его работе «Философия неравенства». Здесь пацифизм понимается как специфический продукт работы самосознания, которое понимает жизнь человека лишь в его телесном бытии и поэтому отчаянно страшится физической смерти. Между тем духовное насилие и смерть души могут быть страшнее физической смерти. Преднамеренное убийство есть акт воли, направленный на истребление человеческого лица, то есть, прежде всего, на смерть души. По мысли Бердяева, «на войне с более глубокой точки зрения не происходит такого убийства. Ибо физическое убийство во время войны не направлено на отрицание и истребление человеческого лица. Война не предполагает ненависти к человеческому лицу. На войне не происходит духовного акта убийства человека. Воины – не убийцы. И на лицах воинов не лежит печати убийц. На ваших мирных лицах можно чаще увидеть эту печать. Война может сопровождаться убийствами как актами духовной ненависти, направленной на человеческое лицо, и фактически сопровождается такими убийствами, но это не присуще войне и ее онтологической природе» [12, с. 192]. Хотя в современной войне Бердяев видит тенденцию роста жестокости, когда врага считают лишь объектом, то есть лишают экзистенциальной целостности, а значит, субъектности.

Проблема антропологических измерений войны имеет у Н.А. Бердяева еще один важнейший ракурс. Это вопрос о соотношении средства и цели, силы и смысла. Акцент на безусловную необходимость силы и стремление опираться на «голую» силу свидетельствует, с его точки зрения, о смерти духовных начал в душах людей,

об их разрыве с Богом, об умалении человечности. Поэтому Бердяев и ставит вопрос о значении человечности в современном мире. Отвечая на него, он пишет: «Человечность должна утверждаться даже в страшных условиях войны. Но окончательная ее победа есть выход за пределы этого мира» [4, с. 310].

Проведенный анализ проблемы антропологических измерений войны в философии Н.А. Бердяева позволяет сделать вывод о том, что антропологическое измерение войны философ мыслил не с точки зрения абстрактного гуманизма и абстрактного человеколюбия, а глубоко диалектически. Его исторически конкретный анализ вскрывает глубинную диалектику взаимодействия добра и зла в человеке, понимания войны в единстве ее положительных и отрицательных моментов, в видении того, что наряду с деструктивными последствиями война заключает в себе и возможность конструктивных изменений человека и истории.

#### Список литературы

1. Сорокин П.А. Социология революции // Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. С. 266–294.
2. Бердяев Н.А. Судьба России. М.: Изд-во МГУ, 1990. 240 с.
3. Ефимов Г.И. Проблема зла и насилия в нравственной философии Н.А. Бердяева: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1993. 20 с.
4. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 254–357.
5. Сорокин П.А. Николай Бердяев // Н.А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 1994. С. 477–481.
6. Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 176 с.
7. Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия второй половины XVII – начала XIX века. М.: Высш. шк., 1989. 480 с.
8. Гегель Г. Философия права // Соч.: в 14 т. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934. Т. 7. 380 с.
9. Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 318–363.
10. Бердяев Н.А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) // Путь. Май, 1933. № 38. С. 3–38.
11. Плетнева В.Н. Учение о добре и зле в философии Н.А. Бердяева: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2003. 21 с.
12. Бердяев Н.А. Философия неравенства // Русское зарубежье: из истории социальной и правовой мысли. Л.: Лениздат, 1991. С. 7–242.

#### References

1. Sorokin, P.A. Sotsiologiya revolyutsii [Sociology of revolution], in Sorokin, P.A. *Chelovek. Tsivilizatsiya. Obshchestvo* [Man. Civilization. Society], Moscow: Politizdat, 1992, pp. 266–294.
2. Berdyayev, N.A. *Sud'ba Rossii* [The Fate of Russia], Moscow: Izdatel'stvo MGU, 1990. 240 p.
3. Efimov, G.I. *Problema zla i nasiliya v npravstvennoy filosofii N.A. Berdyayeva*. Avtoref. diss. kand. philos. nauk [The problem of evil and violence in moral philosophy N.A. Berdyayev. Abstract Cand. philos. sci. diss.], Moscow, 1993. 20 p.
4. Berdyayev, N.A. *Ekzistentsial'naya dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo* [The existential dialectic of divine and human], in Berdyayev, N.A. *O naznachenii cheloveka* [On the purpose of a person], Moscow: Respublika, 1993, pp. 254–357.

5. Sorokin, P.A. Nikolay Berdyaev [Nikolay Berdyaev], in *Berdyaev: pro et contra. Book 1*. Saint-Petersburg: RHGI, 1994, pp. 477–481.
6. Berdyaev, N.A. *Smysl istorii* [The meaning of history], Moscow: Mysl', 1990. 176 p.
7. Kuznetsov, V.N. *Nemetskaya klassicheskaya filozofiya vtoroy poloviny XVII – nachala XIX veka* [German classical philosophy in the second half of XVII – beginning of XIX century], Moscow, Vysshaya shkola, 1989. 480 p.
8. Gegel', G. *Filozofiya prava* [Philosophy of right], in Gegel', G. *Sochineniya v 14 t., t. 7* [Collected works in 14 vol., vol. 7], Moscow; Leningrad: Sotsekgiz, 1934. 380 p.
9. Berdyaev, N.A. *Sud'ba cheloveka v sovremennom mire* [The destiny of man in the modern world], in Berdyaev, N.A. *Filozofiya svobodnogo dukha* [The philosophy of the free spirit], Moscow: Respublika, 1994, pp. 318–363.
10. Berdyaev, N.A. *Chelovek i mashina (Problema sotsiologii i metafiziki tekhniki)* [The man and the machine (The problem of the sociology and metaphysics of technique)], in *Put'*, May, 1933, no. 38, pp. 3–38.
11. Pletneva, V.N. *Uchenie o dobre i zle v filozofii N.A. Berdyaeva*. Avtoref. diss. kand. filos. nauk [The doctrine of good and evil in the philosophy of N.A. Berdyaev. Abstract Cand. philos. sci. diss.], Moscow, 2003. 21 p.
12. Berdyaev, N.A. *Filozofiya neravenstva* [Philosophy of inequality], in *Russkoe zarubezh'e: iz istorii sotsial'noy i pravovoy mysli* [The Russian Diaspora: history of social and legal thought], Leningrad: Lenizdat, 1991, pp. 7–242.

УДК 1:316.485.26(47)  
ББК 873(2)61-07

## **РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОПРАВДАНИЕ «ГОТОВНОСТИ УБИВАТЬ И УМИРАТЬ» В УЧЕНИИ И.А. ИЛЬИНА**

С.Б. РОЦИНСКИЙ

Российская академия государственной службы при Президенте РФ  
пр. Вернадского, 82, г. Москва, 117606, Российская Федерация  
E-mail: rotsinsky@bk.ru

*Рассматриваются взгляды И.А. Ильина на проблему войны и насилия. На основе анализа ряда положений его труда «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918 г.) выявляются общеметодологические предпосылки позиции И.А. Ильина по вопросу об оправданности применения силы. Отмечены особенности трактовки философom исторических событий, преодолевающей односторонность отвлеченного рационализма и основанной на «высшем конкретном синтезе» мышления, опыта и веры, соединяющем в себе противоположности идеального и реального, духовного и природного, божественного и человеческого. На материале работ И.А. Ильина «Основное нравственное противоречие войны» (1914 г.), «Духовный смысл войны» (1915 г.) и «О сопротивлении злу силою» (1925 г.) прослеживается эволюция взглядов философа на проблему «готовности убивать и умирать»: акцент на нравственной стороне вопроса в ранних работах И.А. Ильина переносится на метафизическое и христианское осмысление проблемы войны, человекоубийства и самопожертвования в эмигрантский период. Анализируются религиозно-философские и этические основания учения И.А. Ильина о применении «силы и меча». Излагаются основные аргументы критики позиции И.А. Ильина Н.Бердяевым, который считал недо-*

пустимым подчинение философской позиции политической ситуации. Дан сравнительный анализ концепции И.А. Ильина и учения о «непротивлении злу насилием» Л.Н. Толстого, а также доктрин, в которых насилие выступает в роли главного средства достижения политических целей. Делается вывод, что позицию И.А. Ильина можно охарактеризовать как «морально-прагматическую», преодолевающую крайности, с одной стороны, толстовского «абсолютного морализма» и, с другой стороны, «абсолютного прагматизма» русских революционеров-террористов и большевиков.

Ключевые слова: зло, сила, меч, война, насилие, ненасилие, непротивление, народный дух, нация, морализм, прагматизм, морально-прагматическая позиция.

## RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL JUSTIFICATION «THE WILLINGNESS TO KILL AND DIE» IN THE DOCTRINE I.A. ILYIN

S.B. ROSINSKI

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration  
82, Vernadsky Avenue, Moscow, 119571, Russian Federation  
E-mail: rotsinsky@bk.ru

*The views of I. A. Ilyin on the problem of war and violence are considered. Through the analysis of a number of provisions of his work «Hegel's Philosophy as the doctrine about concreteness of God and man» (1918) reveals general methodological prerequisites of Ilyin's position on the question of the justification of the use of force. It is shown that the interpretation of historical events overcomes one-sidedness of abstract rationality, and instead offers «the highest specific synthesis» of thought, experience, and faith, uniting the opposites of the ideal and real, spiritual and natural, divine and human. An appeal to his works «Basic moral contradiction of war» (1914), «The spiritual sense of the war» (1915) and «On the resistance to evil by force» (1925) allows to trace the evolution of opinions of the philosopher on the problem of «readiness to kill and die»: an emphasis on the moral side of the question in the early works of Ilyin is transmitted to largely a metaphysical and Christian sense of the problem of war, homicide and self-sacrifice in the emigrant period. Religious-philosophical and ethical foundations of the teaching of Ilyin about the use of «force and the sword» are analysed. The main arguments of critics of Ilyin's position by N. Berdjajev, who considered impermissible subordination of the philosophical positions of the political situation, are stated. Comparison of the concept of Ilyin with the doctrine of «non-resistance to the evil violence» by L.N. Tolstoy, as well as with the doctrines in which violence is the main means of achieving political goals, is given. It is concluded that the position of I.A. Ilyin can be described as «moral and pragmatic» overcoming the limits, on the one hand, Tolstoy's «absolute moralism» and, on the other hand, «absolute pragmatism» of Russian revolutionary terrorists and Bolsheviks.*

Key words: evil, force, sword, war, violence, non-violence, non-resistance, the spirit of people, nation, moralism, pragmatism, moral-pragmatic attitude.

В эмигрантский период жизни И.А. Ильина главное место в его произведениях и публичных выступлениях занимает тема оставленной Родины, причем оставленной насильственно. Этот акт насилия, примененный не только к нему, но и к России в целом, наложил серьезный отпечаток и на душевное состояние И.А. Ильина, и на характер его творчества. Если прежде его занимали по преимуществу философские проблемы всеобщего характера, то после высылки из России он пытается всесторонне осмыслить ситуацию локальную. Его занимает

не столько идея абсолютного, которую И.А. Ильин доскональнейшим образом исследовал в своем фундаментальном труде «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918 г.), сколько вопрос об отдельном народном духе в его русской качественной определенности. Таким образом, из сферы конкретно-спекулятивного, составляющего у Гегеля, по выражению И.А. Ильина, «сокровенную душу всех “логических” и всех “мировых” категорий», русский философ осуществляет, в известном смысле, редукцию в область конкретно-эмпирического, которая, по его мнению, служит «лишь отрицательным введением» к положительным воззрениям немецкого классика<sup>1</sup>.

Однако о редукции здесь можно говорить лишь условно, ибо на самом деле речь идет о диалектическом «отрицании отрицания», предполагающем положительный синтез предыдущих моментов, в данном случае – моментов конкретно-спекулятивного и конкретно-эмпирического. По методу это вполне гегелевский ход мысли, по содержанию же у И.А. Ильина получается некий новый результат, который он характеризует как «высший конкретный синтез», или «органический синтез», соединяющий в себе противоположности идеального и реального, духовного и природного, божественного и человеческого.

Гегель, как известно, завершает свою систему в сфере спекулятивного синтеза, область же эмпирических явлений остается у него как бы в стороне от магистрального пути диалектического развертывания понятий. И в этом уходе чистой мысли, в лоне которой все закономерно, необходимо и разумно, от эмпирической действительности, где сплошь и рядом царит «противозаконие», где имеет место масса случайностей, иррациональных побуждений и хаотических действий, русский мыслитель видит главное противоречие философии Гегеля: «Весь рационализм Гегеля покоится на этом принципиально-горделивом и в то же время беспомощном отказе иметь дело с чем-нибудь, что не имманентно мысли, что есть не смысл, а какой-либо иной “предмет”» [1, с. 486].

Обнаружив этот отрыв логической мысли от эмпирической предметности, И.А. Ильин делает смелый теоретический ход: он как бы «добраивает» учение Гегеля, извлекая из самого этого учения материал и план своего «добраивания», делает шаг по пути, указанному самим Гегелем. Если воспользоваться терминологией Вл. Соловьева, то И.А. Ильин «преодолеывает односторонность» гегелевского отвлеченного рационализма и взамен предлагает «органический синтез» мышления, опыта и веры, основанный на единстве разумного, действительного и божественного, при всей несогласованности и противоречивости отдельных моментов этого единства. В итоге система Гегеля приобретает завершение в виде концепции «положительного всеединства» и «цельного знания», характерной для русской религиозной философии (учения Вл. Соловьева, в частности), опирающейся на известные положения неоплатонизма и органицизма. «Тайна Гегелевской философии, – убежден И.А. Ильин, – лежит глубже ее поверхностной и общеизвестной видимости: последнее слово ее есть не “понятие”, а “организм”» [1, с. 490].

---

<sup>1</sup> См.: Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. С. 23 [1].

Но гегелевское всеобщее, столкнувшись с особенным, обнаруживает несостоятельность в своих претензиях на законодательство. Мировой дух пытается быть судьей народного духа, однако последний не желает отказываться от своей неповторимой особенности и от своего самозаконного состояния. «Ограниченность особенного народного духа становится законом человеческой жизни и ее пределом», – таков вывод Ильина [1, с. 456]. Аналогичное суждение высказывается и в отношении государства, которое, по И.А. Ильину, выступает как важнейшая органическая часть народного, национального организма (а не как результат формального общественного договора): «государственная жизнь действительно обозначает нравственный и спекулятивный предел человека. Вся духовная жизнь оказывается урезанной и заключенной в границы национального духа, а самый национальный дух живет, ограниченный непокорною стихией эмпирического существования» [1, с. 455].

Отсюда свойственное И.А. Ильину, как и части других русских мыслителей и писателей, подчеркивание момента самодостаточности и неповторимости отдельного народа, нации, этнической общности. У И.А. Ильина этот акцент усиливается подчеркиванием роли государства, духовной сущности государства, которое для него есть не что иное, как нация, родина, которые, будучи включенными в общемировой процесс, несут свою особую историческую миссию, «сохраняют характер “суверенных субстанций”»<sup>2</sup>. Имеются в виду прежде всего, естественно, русская нация и Российское государство.

Согласно метафизической концепции Ильина, божественное и человеческое находятся отнюдь не в состоянии гармонии, скорее, наоборот. Эмпирический элемент зачастую противостоит и препятствует божественному плану совершенствования народа, нации. В таких случаях и государство, и его достойные граждане не только вправе, но и обязаны вмешаться в ход вещей, оказать сопротивление действующему или грозящему злу, прибегнуть к мерам его обуздания или пресечения. Эти меры допустимо применять лишь ради осуществления правого дела в высшем, христианском смысле, но не ради эгоистических, корыстных или иных недостойных целей, «ибо браться за меч имеет смысл только во имя того, за что человеку действительно стоит умереть: во имя дела Божьего на земле. Бессмысленно браться за меч тому, кто не знает и не имеет в мире ничего выше самого себя и своей личной жизни» [2, с. 124].

Такова общеметодологическая предпосылка позиции И.А. Ильина по вопросу об оправданности применения «силы и меча», которую он обосновывает в своей книге «О сопротивлении злу силою», изданной в 1925 году в Берлине и вызвавшей многочисленные отклики в эмигрантской среде. Подчеркнем, что это самое общее логико-диалектическое обоснование позиции Ильина, ибо кроме философского она имеет целый ряд других, не менее существенных аспектов: религиозный, нравственный, исторический и, конечно, политический. Как отмечалось выше, важнейшую роль в определении взгляда мыслителя на данный вопрос сыграло переживание им судьбы России, что подтверждает сам

---

<sup>2</sup> См.: Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 466.

автор в предисловии к книге «О сопротивлении злу силою»: «Мыслью и любовью обращаюсь к вам, белые воины, носители православного меча, добровольцы русского государственного тягла!.. Да будет ваш меч молитвою, и молитва ваша да будет мечом!» [2, с. 6].

И.А. Ильин, следовательно, прямо связывает свои теоретические построения с задачей реставрации прежней государственности в России. Известно, что в эмиграции он играл видную роль в формировании идеологии белого движения, принимал активное участие в политической деятельности, призывая в своих публицистических выступлениях к объединению сил для борьбы с коммунистическим режимом, в том числе и к вооруженной борьбе. Решительное неприятие большевистской власти в России и противодействие распространению коммунизма в странах Европы становится важнейшей чертой жизненной позиции И.А. Ильина. В его заметках о русской революции, которые он делал для себя и которые были опубликованы Н. Полторацким лишь в 1983 году, читаем: «Русская революция должна быть изжита до конца, до готовности убивать и умирать во имя ее прекращения» [3, с. 189].

Столь резкому и радикальному взгляду на оправданность насилия в творчестве И.А. Ильина предшествовали периоды, когда проблема ценности человеческой жизни и правомерности применения силы была для русского мыслителя предметом мучительных раздумий и нравственных исканий. Примером может служить его большая статья «Основное нравственное противоречие войны», написанная в 1914 году в связи с начавшейся германской войной. В ней рассматривается очень сложная для религиозного сознания проблема морального права убивать на войне, когда верующий человек оказывается перед дилеммой: подчиниться завету «не убий» либо следовать патриотическому долгу.

Взгляды И.А. Ильина здесь очень близки позиции *ненасилия*. Он, будучи приверженцем христианской морали, считает убиение человека фактом нравственного падения, преступлением черты божественного предназначения человека. И если позднее он подвергает учение Льва Толстого основательной критике, то на данном этапе он находит в этом учении «глубокие и предметные нравственные искания», которые были «по справедливости недооценены»<sup>3</sup>.

Однако, отмечает И.А. Ильин, учение Толстого имеет свой предел, принцип непротивления злу насилием не может быть возведен в абсолют, несмотря на его высочайший миротворческий смысл. Бывают ситуации, когда безропотное смирение перед проявлением зла может быть признано поступком более греховным, чем оказание сопротивления. Да, можно поступиться личной обидой ради великого принципа. Если дело касается посягательств на великие принципы или ценности, то в таких случаях душевная щедрость может оказаться неуместной и даже безнравственной: «нельзя предоставить сильному угнетать слабого, нельзя быть щедрым в отдаче чужого блага или чужой жизни, нельзя дать поработить себя; нельзя дать истребить свой народ» [4, с. 822].

---

<sup>3</sup> См.: Ильин И.А. Основное нравственное противоречие войны // Вопросы философии и психологии, 1914. Кн. 125(5). С. 820, 821 [4].

Физическое уничтожение человеком себе подобных в ситуации, когда этого избежать практически невозможно, представляет для И.А. Ильина важнейшую этическую и теоретическую проблему. В столкновении мотивов и принципов, целей и средств заключены предпосылки главного нравственного противоречия войны. Убийство человека, при каких бы вынужденных или же оправдывающих обстоятельствах оно ни произошло, не может найти морального оправдания, оно может быть делом юридической обязанности, но не делом нравственного долга. Убивший, пусть даже на праведной войне, не выводится за пределы нравственного измерения поступка: «война есть наша общая великая вина, никакие казуистические или пробабилистические соображения не должны заслонять от нас этого вывода» [4, с. 821].

Нравственные противоречия при всем этом не устраняются и не исчезают, поскольку и после факта свершения убийства данный грех остается на совести воевавшего. Чувство вины служит для него стимулом последующего покаяния, искупления, духовного очищения. И, что важно, является еще одним шагом на пути «освобождения от кошмара прошлого», который в конечном счете должен привести к искоренению войны и утверждению стабильного мира между народами и государствами. Таким образом, проблема войны и человекоубийства рассматривается в этой относительно ранней работе И.А. Ильина преимущественно в плане экзистенциального переживания человека с акцентом на нравственно-духовной стороне вопроса.

В другой работе этого периода, «Духовный смысл войны» (1915 г.), рефлексия автора направлена на проблему готовности к самопожертвованию тех, кто вступает в битву со злом. Несомненно, весь пафос статьи обусловлен тем обстоятельством, что «Германия идет на нас, презирая наши духовные силы; она идет принудительно навязать нам штамп своей культуры, как в ее здоровых, так и в ее больных частях ...»<sup>4</sup>. Отсюда и вытекает духовное оправдание войны, которую вел народ России. В такой войне, убежден И.А. Ильин, личное, экзистенциальное подчиняется национальному, эгоистическое – патриотическому: «Такая война с силой, подчас неожиданной, заставляет человека почувствовать и признать, что его “я”; весь его внутренний мир, существует на свете только в качестве живого члена народа, единой живой нации, этого большого, растянувшегося во времени и с виду разбросанного в пространстве “мы”» [5, с. 42].

Таким образом, речь идет не о страдательной личности, попавшей в ситуацию вынужденного человекоубийства, а о субъекте свободного волеизъявления, наделенного возможностью выбирать способ своего взаимоотношения с носителями зла. Эта тема получает расширенное продолжение в главном произведении И.А. Ильина, посвященном рассматриваемому вопросу, книге «О сопротивлении злу силою». Проблема насилия приобретает здесь в значительной мере метафизический смысл, религиозно интерпретированный («осуществление дела Божьего на земле»), а применение насилия в известных условиях и пределах находит христианское оправдание посредством многочисленных ссылок на библейские тексты и поучения отцов Церкви.

---

<sup>4</sup> См.: Ильин И.А. Духовный смысл войны. М.: Типография т-ва И.Д. Сытина, 1915. С. 35 [5].

Что касается учения о «непротивлении» Льва Толстого, то оно в данной книге характеризуется как «учение, узаконивающее слабость, возвеличивающее эгоцентризм, потакающее безволию, снимающее с души общественные и гражданские обязанности и, что гораздо больше, трагическое бремя мироздания»<sup>5</sup>. Данное высказывание, кроме оценочного, имеет еще и важный философский смысл: оно лишний раз указывает на то, что проблема зла и насилия переводится с уровня личностного на уровень «общественный», «гражданский» и, более того, на ступень «мироздания». Именно эти категории являются одними из фундаментальных в работе И.А. Ильина о философии Гегеля, в которой тема зла и его преодоления рассматривается сквозь призму «трагического бремени» на уровне тотального: «путь Божий в мир есть путь побеждающего страдания: ибо, если и все в мире есть Бог, то не все в мире и в Боге божественно: отсюда страдание в мире и необходимость победы» [1, с. 499].

«Небожественное», вызывающее страдание в мире, есть начало зла. Зло, как и добро, хоть и проявляется в поступках и деяниях отдельных людей, обладает признаком всеобщности, ибо все люди «связаны друг с другом всеобщей взаимной связью в добре и во зле»<sup>6</sup>. Эта взаимная связь переводит добро и зло из сферы экзистенциальной в сферу онтологическую, в результате чего они приобретают, по сути, манихейскую поляризацию, восходя в своих полюсах к Богу и к Сатане. В побеждении человеком зла и заключается делание Божьего дела в мире<sup>7</sup>. И.А. Ильин пишет: «Чувство взаимной связи и взаимной ответственности, созревая, указывает людям на общую духовную цель и заставляет их создать общую, единую власть для служения ей. Эта власть (церковная или государственная) утверждает в своем лице живой орган общей священной цели, орган добра, орган святости... Понуждающий и пресекающий представитель такого священного союза... выступает как слуга общей святости...» [2, с. 92].

Подобная трактовка происхождения и сущности «общей, единой власти» имеет много общего с соответствующей концепцией Гегеля, у которого субъектом истории выступает мировой дух, а исторические личности являются его слугами, «доверенными лицами». Только гегелевский мировой дух обладает известной хитростью, его «слуги» ставят перед собой одни цели, а результаты достигаются другие. У И.А. Ильина же «сила святости» бесхитростна, ее «орган общей священной цели» знает, чего добивается – свержения большевизма и восстановления монархии в России. Цель божественного замысла и божественного делания совпадает с целью и замыслом самого Ильина.

<sup>5</sup> См.: Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Путь к очевидности. М.: Изд-во Республика, 1993. С. 8 [2].

<sup>6</sup> Там же. С. 87.

<sup>7</sup> Проблема этической и онтологической сущности добра и зла, их происхождения и взаимоотношения в осмыслении И.Ильина, обоснование философом необходимости и моральной обязанности борьбы со злом, причем не столько в его внешних проявлениях, сколько со злой волей в человеческих душах, детальная разработка им методов этой борьбы – эти вопросы подробно исследованы в работе В.А. Цвыка «Проблема борьбы со злом в философии И.А. Ильина» (см.: Цвык В.А. Проблема борьбы со злом в философии И.А. Ильина. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1997 [6]).

Видимо, в этой согласованности целей стремящейся к добру «общей святости» и действующего от ее имени борца со злом находит место реализация идеи «органического синтеза» божественного и человеческого начал, или идея «конкретности Бога и человека». В «живом органе общей священной цели» воплощается сущность государства, причем государства оцерквленного, несущего в себе задачу как духовного, так и силового обеспечения действительности «народного духа», нации. «Государственное дело совершенно несводимо к мечу, но меч есть последняя и необходимая опора. Тот, кто не признает меча, тот разрушает государство... Вести государственную борьбу со злодеями есть дело необходимое и духовно верное; но пути и средства этой борьбы могут быть и бывают вынужденно несправедливые» [2, с. 124]. Применительно к России речь идет о государстве, носителем духа которого выступало белое движение.

Столь непосредственная и откровенная привязка религиозно-философских идей книги «О сопротивлении злу силою» к злобе дня вызвала шквал откликов в среде русской эмиграции<sup>8</sup>. Если П. Струве, Н. Лосский, А. Билимович, архимандрит Анастасий, митрополит Антоний и еще ряд лиц поддержали позицию И.А. Ильина, то Н. Бердяев, В. Зеньковский, Ф. Степун, З. Гиппиус и другие видные авторы выступили с ее опровержением. Статья Н. Бердяева, опубликованная в № 4 редактируемого им журнала «Путь» за 1926 год и озаглавленная «Кошмар злого добра», была наиболее резкой и по тону, и по духу. Она начиналась словами: «Мне редко приходилось читать столь кошмарную и мучительную книгу... Книга эта способна внушить настоящее отвращение к “добру”; она создает атмосферу духовного удушья, ввергает в застенки моральной инквизиции. Удушение добром было у Л. Толстого, обратным подобием которого является И. Ильин» [8, с. 78].

Н.А. Бердяев критикует автора «О сопротивлении злу силою», в частности, за отступление от последовательной философской позиции в угоду текущему моменту: «И. Ильин перестал быть философом, написавшим в более мирные времена прекрасную книгу о Гёгеле. Он ныне отдал дар свой для духовных наставлений организациям контрразведки, охранным отделениям, департаменту полиции, главному тюремному управлению, военно-полевым судам... Они принижают достоинство философа. “Чека” во имя Божье более отвратительно, чем “чека” во имя дьявола» [8, с. 78–79]. Пафос критики сводился не к отрицанию возможности применения насилия как такового, а к доказательству того, что подчинение философской позиции политической ситуации и собственным политическим устремлениям философа глубоко несостоятельно именно с философской точки зрения. «Все несчастье в том, – писал Н.А. Бердяев, – что И. Ильин слишком сознает себя “частицей божественного огня”. Это есть обнаружение неслыханной духовной гордыни. И. Ильин, конечно, ответит нам, что он говорит и действует не от себя, а от “живого органа общей священной цели”.. Смирней было бы, если бы И. Ильин действовал от своего человеческого лица» [8, с. 86].

---

<sup>8</sup> См.: И.А. Ильин: pro et contra. Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценках русских мыслителей и исследователей: антология / сост., введ. и примеч. И.И. Евлампиева. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2004. С. 547–759 [7].

Н.А. Бердяев исходил из моральной амбивалентности каждого человека, в душе которого есть как доброе, так и злое начало. Он считал, что никто, включая Ильина, не может быть носителем только абсолютного добра. Не может быть таковым и государство, в частности государство царской России, добродетельный дух которого превозносится Ильиным. Н.А. Бердяев пишет: «И. Ильин предъявляет государству те же требования, что и Л. Толстой, с которым его роднит монистическое мировоззрение. Л. Толстой совершенно отвергает государство на том основании, что государство не может побеждать зло. Ильин же обоготворяет государство на том основании, что оно может побеждать зло. И тот и другой не хочет признать относительного и подчиненного значения государства, совсем не связанного с победой над злом. <...> Кесарю нужно воздавать кесарево, а не Божье» [8, с. 82–83].

И все же, при всей резкости и в значительной мере обоснованности критических суждений оппонентов Ильина, вряд ли справедливым будет вывод, что его учение «о сопротивлении злу силою» было ими опровергнуто безоговорочно. Если попытаться освободить это учение от моментов, связанных с конкретной ситуацией и личными пристрастиями, то в нем можно обнаружить достаточно взвешенный подход к проблеме допустимости и оправданности насилия. Впрочем, слово «насилие» Ильин почти не употребляет, пользуясь взамен такими, как «меч» и «сила», «понуждение» и «пресечение». Вынесенное им в заголовок книги слово «сопротивление» с самого начала указывает на вынужденность применения насилия, на его вторичность по отношению к существующему злу.

Не оставляет И.А. Ильин без внимания и вопрос об отрицательных последствиях применения силы, прежде всего последствиях нравственного порядка. Не идеализирует он и результаты, достигаемые путем насилия, ибо физическое воздействие имеет дело лишь с внешним проявлением злого начала, со следствиями, а не с причиной. Главная же задача – искоренение зла внутреннего, а это – область душевно-духовного воздействия. В тринадцатой главе своей книги И. Ильин формулирует ряд правил – своего рода «категорический императив», выступающий «в качестве критерия для руководства при сопротивлении злу»<sup>9</sup>. Эти правила с достаточной полнотой характеризуют ту максимальную взвешенность в применении средств воздействия, которую И.А. Ильин рекомендует соблюдать тем, кто становится на путь сопротивления злу.

В частности, он говорит, что «сопротивляющийся должен развить в себе чуткость и зоркость для распознавания зла и для отличения его от явлений, сходных с ним по внешней видимости». Выбирая средства борьбы, «сопротивляющийся всегда должен мысленно начинать с духовных средств, нисходя к мерам внешней борьбы лишь постольку, поскольку духовные средства оказываются неосуществимыми, недействительными и недостаточными». Прибегая к внешнему воздействию, «сопротивляющийся должен всегда искать умственно и практически тот момент и те условия, при которых физическое воздействие сможет быть прекращено, не повредив духовной борьбе, подготовив ей путь». Наконец,

---

<sup>9</sup> См.: Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. С. 72.

«сопротивляющийся должен постоянно проверять подлинные, внутренние истоки и мотивы своей личной борьбы со злом в уверенности, что от этого зависит и предметное постижение побораемого зла, и овладение духовной техникой борьбы, и выбор средств, и осуществление самой борьбы»<sup>10</sup>.

Как видно из процитированных фрагментов, предъявляемые И.А. Ильину обвинения в апологии насилия вряд ли в полной мере уместны. Физическому сопротивлению в его концепции отводится не так уж и много места, ставка делается на ненасильственные средства. Пресечение «мечом» тяжкого преступления или вражеской агрессии представляют собой крайние и вынужденные меры воздействия на зло. Философ обстоятельно разъясняет и многократно подчеркивает, что применение силы возможно и допустимо лишь в том случае, если использованы все без исключения средства мирного воздействия на ситуацию, прежде всего духовные пути побеждения зла: «Физическое воздействие допускается тогда, когда оно необходимо, а необходимо оно тогда, когда душевно-духовное воздействие *недостаточно, недействительно или неосуществимо*»<sup>11</sup>.

Хотя книга «О сопротивлении злу силою» содержит в себе значительный заряд полемики против учения Льва Толстого о «непротавлении», позицию И. Ильина все же неправомерно считать в прямом смысле антитолстовской. Своё отношение к теории Л. Толстого И. Ильин в письме к П. Струве характеризовал следующим образом:

«Книга задумана не как антитезис Толстовству, а как антитезис + (плюс) синтез верного решения:

Сопротивляйся {a. самосовершенствованием всегда любовью  
{b. духовным воспитанием других  
{c. мечом» [3, с. 121].

Истинная же антитеза толстовству развивалась в другом русле отечественных умонастроений и практических действий, представителями которого были С. Нечаев, основавший сообщество «Топор, или народная расправа», М. Бакунин, которому принадлежит утверждение, что «страсть к разрушению есть творческая страсть», П. Ткачев, террористы «Народной воли», эсеры с их Боевой организацией, наконец, большевики, использовавшие насилие в качестве «повивальной бабки» революции.

Принудительно-насильственный принцип организации государственной власти, установленный в послереволюционной России, опирался на прочные основы государственности России дореволюционной. «Русская власть не может стать человеческой, – писал по этому поводу Н. Бердяев. – Советское государство... есть трансформация идеи Иоанна Грозного... Это есть явление чудовища Левиафана, который на все накладывает свои лапы» [9, с. 151, 152].

Но было в России и другое течение общественной мысли, отвергающее установку на насилие. Известно высказывание Ф. Достоевского о том, что «высшая гармония» не стоит слезы замученного ребенка. Молодой Вл. Соловьёв в

<sup>10</sup> См.: Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. С. 72–73.

<sup>11</sup> Там же. С. 71.

публичных лекциях призывал не допускать как революционного насилия, так и смертной казни террористам. Позиция ненасилия отчетливо прослеживается у авторов известного сборника «Вехи». Но в наибольшей степени установка на отрицание насилия нашла выражение у Льва Толстого и его последователей, которые видели задачу мироустройства в спасении мира и человека добром и любовью, в отрицании всех принудительных форм общественности, действующих внешней силой. «Каждое правительство, – писал Л. Толстой, – поддерживается вооруженными людьми, готовыми осуществить его волю, сословием людей, воспитывающихся для того, чтобы убивать всех тех, кого велит убивать начальство. Люди эти – полиция и, главным образом, армия. Армия есть не что иное, как собрание дисциплинированных убийц» [10, с. 259]. Главным нравственным заблуждением, по мысли Л. Толстого, является мнение, будто зло можно искоренить ответным злом. Но такое понимание, доказывал он, идет от животной природы человека. Животное злом отвечает на зло, не видя того, что тем самым зло только умножается. Но человек не животное, он обладает разумом и не может не видеть этого геометрического умножения зла в мире, которому может поставить предел лишь сознательный отказ от всякого насилия<sup>12</sup>.

Учение И. Ильина не вписывается ни в одно из названных направлений теоретической мысли и практического действия, хотя тот же Н.А. Бердяев утверждал, что «И. Ильин заразился ядом большевизма»<sup>13</sup>. Тем не менее позиция автора «О сопротивлении злу силою» мало согласуется с доктринами, в которых насилие выступает то ли в роли демиурга в достижении политического результата, то ли в образе жестокого властелина, находящего в мече и кнуте единственно надежную опору своего господства. Не совпадает она, само собой разумеется, и с позицией представителей учения «непротивления». Точку зрения И. Ильина можно охарактеризовать как *морально-прагматическую*, диалектически соединяющую и смягчающую крайности, с одной стороны, толстовского «абсолютного морализма» и, с другой стороны, маккиавелианского «абсолютного прагматизма». Такая синтетическая позиция очень близка взгляду на эти вопросы Вл. Соловьева, который рассматривал проблему преодоления зла насилия и войны как с нравственной, так и с исторической точки зрения. «Зло войны есть крайняя вражда и ненависть между частями распавшегося человечества, – писал он. – <...> Разум запрещает бросать это орудие, пока оно нужно, но совесть обязывает стараться, чтобы оно перестало быть нужным и чтобы естественная организация разделенного на враждующие части человечества действительно переходила в его нравственную, или духовную, организацию» [11, с. 483, 484].

«Абсолютный морализм» толстовцев привлекателен своим гуманистическим пафосом, но он крайне абстрактен и не выдерживает первого же серьезного столкновения с жизненной практикой. В свою очередь, «абсолютный прагматизм», полностью исключая нравственное измерение действий, прежде

<sup>12</sup> См.: Толстой Л.Н. Путь жизни. М.: Высш. шк., 1993. С. 222 [10].

<sup>13</sup> См.: Бердяев Н. Кошмар злого добра // Путь. 1926. № 4. С. 79 [8].

всего политических, и исповедующий принцип «цель оправдывает средства», все более изживает себя по мере гуманизации отношений между людьми и государствами. И прав, несомненно, И.И. Евлампиев, отмечающий непреходящую ценность многих идей И. Ильина, лишенных этих односторонностей: «Можно согласиться с многочисленными критиками книги Ильина: как он ни прикрывается евангельскими цитатами, выстраиваемая им этическая концепция имеет мало общего с традиционной христианской этикой и вообще с традиционным христианством (“преодолеть” которое призывал еще Вл. Соловьев). <...> Именно поэтому книга “О сопротивлении злу силою” выдержала испытание временем и актуальна в нашу “постхристианскую” эпоху в не меньшей степени, чем в трагическую эпоху начала XX века» [12, с. 42–43].

Современный уровень цивилизованности диктует настоятельную потребность отказа от насильственных методов разрешения как международных, так и внутригосударственных конфликтов. Однако события и процессы, происходящие в сегодняшнем мире, заставляют отодвинуть мечту о наступлении эры полного ненасилия на неопределенный срок и принимать жизнь такой, какой она есть, с ее суровыми, порой кровавыми вызовами. В нынешней ситуации, когда угроза терроризма приобретает глобальные масштабы, вполне востребованной и оптимальной является такая модель разрешения возникающих проблем, в которой идеология ненасилия не может не корректироваться системой сдержек, опирающихся на фактор «силы и меча». Подобную модель человеческого существования и сосуществования и заключает в себе в значительной мере учение И.А. Ильина.

#### Список литературы

1. Ильин И.А. *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*. СПб.: Наука, 1994. 542 с.
2. Ильин И.А. *О сопротивлении злу силою* // Ильин И.А. *Путь к очевидности*. М.: Изд-во «Республика», 1993. С. 5–132.
3. Полторацкий Н. Иван Александрович Ильин. *Жизнь, труды, мировоззрение*. Нью-Йорк: Эрмитаж, 1989. 320 с.
4. Ильин И.А. *Основное нравственное противоречие войны* // *Вопросы философии и психологии*. 1914. Кн. 125(5). С. 797–826.
5. Ильин И.А. *Духовный смысл войны*. М.: Типография т-ва И.Д. Сытина, 1915. 48 с.
6. Цвык В.А. *Проблема борьбы со злом в философии И.А. Ильина*. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1997. 110 с.
7. И.А.Ильин: pro et contra. *Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценках русских мыслителей и исследователей: антология / сост., введ. и примеч. И.И. Евлампиева*. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитар. ин-та, 2004. 895 с.
8. Бердяев Н. *Кошмар злого добра* // *Путь*. 1926. № 4. С. 78–87.
9. Бердяев Н.А. *Истоки и смысл русского коммунизма*. М.: Наука, 1990. 224 с.
10. Толстой Л.Н. *Путь жизни*. М.: Высш. шк., 1993. 527 с.
11. Соловьев В.С. *Оправдание Добра. Нравственная философия* // *Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1*. М.: Мысль, 1988. С. 47–580.
12. Евлампиев И.И. *От религиозного экзистенциализма к философии православия: достижения и неудачи Ивана Ильина*. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитар. ин-та, 2004. С. 7–64.

## References

1. Il'in, I.A. *Filosofiya Gegelya kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka* [Hegel's Philosophy as the doctrine of the concreteness of God and man], Saint Petersburg: Nauka, 1994. 542 p.
2. Il'in, I.A. O soprotivlenii zlu siloyu [On the resistance to evil by force], in Il'in, I.A. *Put' k ochevidnosti* [The way to the obviousness], Moscow: Izdatel'stvo Respublika, 1993, pp. 5–132.
3. Poltoratskiy, N. *Ivan Aleksandrovich Il'in. Zhizn', trudy, mirovozzrenie* [Ivan Ilyin. Life, works, worldview]. New York: Ermitazh, 1989. 320 p.
4. Il'in, I.A. Osnovnoe npravstvennoe protivorechie voyny [Basic moral contradiction of war], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1914, book 125 (5), pp. 797–826.
5. Il'in, I.A. *Dukhovnyy smysl voyny* [The spiritual sense of war], Moscow: Tipografiya tovarishchestva I.D. Sytina, 1915. 48 p.
6. Tsvyk, V.A. *Problema bor'by so zlom v filosofii I.A. Il'ina* [The problem of the struggle with evil in the philosophy of I.A. Ilyin], Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 1997. 110 p.
7. *I.A. Il'in: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Ivana Il'ina v vospominaniyakh, dokumentakh i otsenkakh russkikh mysliteley i issledovateley: antologiya* [I.A. Ilyin: pro et contra. Personality and creativity Ivan Ilyin in his memoirs, documents and assessments of Russian thinkers and researchers: anthology], Saint Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2004. 895 p.
8. Berdyaev, N. Koshmar zlogo dobra [Nightmare evil good], in *Put'*, 1926, no. 4, pp. 78–87.
9. Berdyaev, N.A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [The origins and meaning of Russian communism], Moscow: Nauka, 1990. 224 p.
10. Tolstoy, L.N. *Put' zhizni* [The way of life], Moscow: Vysshaya shkola, 1993. 527 p.
11. Solov'ev, V.S. Opravdanie Dobra. Npravstvennaya filosofiya [The justification of the good. Moral philosophy], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Mysl', 1988, pp. 47–580.
12. Evlampiev, I.I. *Ot religioznogo ekzistentsializma k filosofii pravoslaviya: dostizheniya i neudachi Ivana Il'ina* [From religious existentialism to Orthodoxy philosophy: achievements and Ivan Ilyin's failures], Saint Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2004, pp. 7–64.

УДК 1:316.485.26(47)

ББК 87.3(2)61-07

**И.А. ИЛЬИН: СМЫСЛ ВОЙНЫ**

Н.В. ЧЕКЕР

Луганский национальный аграрный университет  
городок ЛНАУ, г. Луганск, 91008, Луганская Народная Республика  
E-mail: tamir73@mail.ru

*Рассмотрены взгляды русского философа И.А. Ильина на нравственную противоречивость, а также возможность духовного осмысления и оправдания войны. Дан анализ основных работ И.А. Ильина, посвященных данной теме. Определены концептуальные особенности в рассмотрении философом проблематики борьбы добра и зла, сопротивления злу в ходе военного противостояния. Прослеживается эволюция во взглядах русского философа на проблему соотношения силы и зла, несправедности и греха. Анализируются различия в толковании природы любви и возможности христианского оправдания убийства*

в ранних и поздних работах И.А. Ильина. Дан сравнительный анализ взглядов И.А. Ильина и Н.А. Бердяева на сущность и смысл войны. В результате проведенного анализа работ И.А. Ильина показано, что война проводит предельную грань между истинными духовными ценностями (за которые стоит умереть) и ложными. Отмечен метафизический смысл войны – выявление противостояния добра и зла в мире. Доказано, что в основу устройства внутренней, духовной, личностной теократии должна полагаться любовь, способная к отрицательным видоизменениям (а фактически, отрицающая сама себя).

Ключевые слова: духовный смысл войны, нравственное противоречие, несправедность, духовная любовь, отрицательные видоизменения любви, сопротивление злу, духовная целостность личности, православие, публичная идеология, теократия.

## I.A. ILYIN: SENCE OF WAR

N.V.CHEKER

PEI of LPR «Lugansk National Agrarian University»

gorodok LNAU, Lugansk, 91008, LPR

E-mail: tamir73@mail.ru

*The article deals with the views of I.A. Ilyin on moral contradiction of war and possibility of spiritual comprehension and justification of war. The author analyses conceptual features of Ilyin's consideration of the range of problems concerning fight of Good and Evil, and humane resistance to the Evil during military opposition. The author traces Ilyin's evolution in views on the problem of correspondence of force and evil, unfairness and sin, analyzing distinctions in interpretation of the nature of love and possibility of Christian justification of murder in early and late Ilyin's works. The article includes the comparative analysis of views on sense of war in I.A. Ilyin's and N.A. Berdyayev's works. The analysis of works by I.A. Ilyin showed that war differentiates between true spiritual values (worth dying for) and false ones. Metaphysical sense of war is pointed out that is the exposure of good and evil conflict. It is proved that the basis of internal spiritual personal theocracy should be love capable of negative modifications (and neglecting itself in fact).*

Key words: *spiritual sense of war, moral contradiction, unfairness, spiritual love, negative modifications of love, resistance to the evil, spiritual personal integrity, Orthodoxy, public ideology, theocracy.*

В определенные моменты истории война становится фактом, и каждый из нас, индивидуально, не имеет ни малейшей возможности повлиять на возникновение этого факта в нашей жизни. Человек оказывается вовлеченным в военное противостояние, но выбор способа действия в сложившихся обстоятельствах и несение ответственности за этот выбор всегда есть личностный выбор.

Можно ли говорить о нравственной оправданности войны? Война предполагает смерть: как возможность собственной смерти, смерти близких и дальних, так и убийство противника. Можно ли говорить о нравственной обязанности противостоящего злу и насилию человека физически уничтожать носителей этого зла?

Проблематике борьбы со злом и оправданности применения силы в этой борьбе посвящены морально-философские рассуждения выдающегося русского мыслителя И.А. Ильина, представленные в ряде его произведений, важнейшее из которых – работа «О сопротивлении злу силою» (1925 г.).

Следует отметить, что рассмотрение проблемы борьбы со злом в философии И.А. Ильина нашло отражение во многих современных отечественных публикациях<sup>1</sup>. Данная статья есть опыт обращения к анализу работ философа в целях выявления особенностей его истолкования войны как предельного случая противостояния добра и зла в мире.

Главный смысл такого страшного явления, как война, И.А. Ильин видит в глубокой нравственной противоречивости, к исследованию которой впервые он обращается в сочинении «Основное нравственное противоречие войны» (1914 г.). В этой работе И.А. Ильин осуществляет попытку углубиться в понимание того, какой исход для конкретного участника войны возможен и как нравственную проблему войны можно и должно решить, решить жизненно, действительно, решить теоретически – перед Богом и собственной совестью.

Согласно И.А. Ильину, есть некое единство, соединённость всех со всеми, и конкретная человеческая индивидуальность укоренена в этом единстве. Поэтому смерть каждого человека сказывается на всех по непреложному закону «психической и духовной» связности людей<sup>2</sup>. И.А. Ильин пишет об этом единстве как о таком, которое может усиливать любое проявление человеческого духа, так как это проявление находит отклик, отражается в других. И, соответственно, можно предположить, что сила первоначального действия «удесятерится, передаваясь от души к душе», также и всякий акт насилия «умножается в душах людей по тому же самому закону»<sup>3</sup>.

По мысли философа, совесть априори не дает разрешения на убийство, она тяготеет перед неразрешимой моральной задачей: «какой бы исход ни выбрал человек, смутное, но незаглушимое чувство нравственного неодобрения обещает сопровождать его на его пути»<sup>4</sup>. И.А. Ильин обращается к художественно-образной терминологии, говоря о нелюбовности, необратимости и недопустимости этого страшного акта. Убийца разрывает ткань жизни, живую соединенность всех людей. Это не только отказ от связности всех людей, но и её упразднение. Такая формулировка мучительна для русского философа, и к её рассмотрению он вернётся в книге «О сопротивлении злу силою».

В сочинении «Основное нравственное противоречие войны» И.А. Ильин утверждает, что к точке невозврата неизбежно приходят обе стороны противостояния, а «война ... не есть явление случайное ... наоборот, она есть зрелый и неизбежный плод *всего* нашего жизненного уклада»<sup>5</sup>. Причем если ненависть или предельную конфронтацию ещё можно исправить, ещё можно покрыть и исцелить любовью, то убийство – нет. Убийца обретает власть над убитым, и в

---

<sup>1</sup> См., напр.: Цвык В.А. Проблема борьбы со злом в философии И.А. Ильина. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1997. 110 с. [1]; Иван Александрович Ильин / под ред. И.И. Евлампиева. М.: РОССПЭН, 2014. 543 с. [2].

<sup>2</sup> См.: Ильин И.А. Основное нравственное противоречие войны // Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 5. М.: Русская книга, 1996. С. 14 [3].

<sup>3</sup> Там же. С. 15.

<sup>4</sup> Там же. С. 8.

<sup>5</sup> Там же. С. 23.

то же мгновение лишается её. Поэтому нет и не может быть нравственного оправдания убийств даже в целях защиты и самообороны. Но войны – это факт человеческой истории, и зачастую обороняющаяся сторона вынуждена использовать убийство, зло (в работе «Основное нравственное противоречие войны» любое убийство истолковывается И.А. Ильиным как зло), в качестве пресечения зла. И это является главным противоречием войны: совесть требует всегда максимального раскрытия идеального образа действия, то есть отсутствия насилия, убийств и войн, но практическое достижение цели предполагает именно такие средства. Поэтому И.А. Ильин предлагает разделить методы практического достижения цели и саму цель.

Цель оборонительной войны благородна, свята и героична. Но её методы не могут быть оправданы совестью. Человек становится заложником чужой неправды и греха, чужой агрессии и насилия. Конечно, в такой ситуации воину следует выбирать путь защиты. Защиты того святого, истинного и ценного, что превышает ценность индивидуального существования, а точнее говоря, задаёт смыслы этого существования.

Согласно И.А. Ильину, человек, принимающий активное участие в войне, даже если эта война оборонительная, принимает на себя бремя нравственного несовершенства. Но противовес такому нравственному несовершенству для обороняющегося – это утрата своей духовной идентичности, трусость и предательство, что является большим несовершенством, грехом, преступлением. Эту мысль философ развивает в написанной в 1915 г. работе «Духовный смысл войны», утверждая, что «война учит нас жить всегда так, чтобы быть готовым встать на защиту того высшего, которое мы любим больше себя»<sup>6</sup>.

И.А. Ильин говорит о духовной оправданности оборонительной войны и об отличиях истинных духовных ценностей (которые стоит оборонять) от публичной идеологии войны. Он замечает: «Публичная идеология есть нередко не что иное, как идейный дурман, потребный воюющему для поддержания в себе воинственного самочувствия. Напротив, истинные духовные мотивы войны не могут быть выдуманы искусственно; они нередко лишь смутно чувствуются народом; они нередко живут наряду с публичной идеологией, утверждая свою независимость и свою жизненную силу, т.е. свою способность направлять деятельность людей» [4, с. 34]. И только совесть народа, «не обманутая ложью и не затемненная “публичной идеологией”, решает, нередко с поразительной безошибочностью, вопрос о духовной оправданности войны»<sup>7</sup>.

В сочинении «Основное нравственное противоречие войны» И.А. Ильин утверждает, что испытание войной может ожесточить и стать побудителем зла, а может, наоборот, привести к «очищающей любви и духовной прозорливости», подтолкнуть к добрым последствиям для человека и общества.

Интересно сравнить взгляды И.А. Ильина и Н.А. Бердяева. По мысли Н.А. Бердяева, война является выражением и проявлением зла, война «выбрасывает его

<sup>6</sup> См.: Ильин И.А. Духовный смысл войны. М.: Типография т-ва И.Д. Сытина, 1915. С. 21 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.odinblago.ru/duh\\_smisl\\_voyni](http://www.odinblago.ru/duh_smisl_voyni) [4].

<sup>7</sup> Там же. С. 34.

наружу»<sup>8</sup>, в войне «неправедная, грешная злая жизнь возносится на крест»<sup>9</sup>. Она противоречива так же, как и христианское понимание жизни, истории (в том числе, метафизической). Это факт, который не вмещается в человеческое сознание. И очевидно, что тут человек не беспомощен. Как утверждает Н.А. Бердяев, «есть искупление в самом принятии на себя вины. Виновность бывает нравственно выше чистоты. Это нравственный парадокс, который следует глубоко продумать. <...> Нравственно выше – возложить на себя ответственность за ближних, приняв общую вину» [5, с. 182]. Нравственность хоть и абсолютна в своем предельном, совершенном выражении, но в греховном человеческом мире она лишь задаёт ориентиры для достижения высших целей и задач человека, лежащих в духовной сфере. Точка зрения Н.А. Бердяева отражает общую тенденцию русского религиозно-философского осмысления данной тематики, попадая в общее дискурсивное поле с Вл.С. Соловьёвым, Ф.М. Достоевским, С.Л. Франком и др.

Так, в работе «Три разговора» Вл.С. Соловьёва<sup>10</sup> есть рассказ генерала, который повествует о мерзких преступлениях башибузуков по отношению к армянскому населению. Генерал собирает казаков и дает отпор преступникам. И вот его слова: «Тут со мною вдруг какое-то просветление сделалось. Сердце будто растаяло, и мир Божий точно мне опять улыбнулся»<sup>11</sup>. То есть осуществление справедливого возмездия рассматривается как благое дело, приводящее к очищению, к ослаблению мирового зла и, соответственно, к возрастанию добра и к даруемой Богом благодати.

Взгляды И.А. Ильина при кажущемся подобии заключают в себе глубокое отличие от вышеприведённой позиции. И.А. Ильин переживает нравственный парадокс войны острее и иначе: «Сомнение в совести, как в последнем и высшем источнике нравственной очевидности, – вот первое глубокое последствие, к которому философское сознание может быть, по-видимому, приведено войною» [3, с. 8]. Человек оказывается в состоянии внутреннего разлома, нецельности, которое может «в конец обессилить душу»<sup>12</sup>. И хотя И.А. Ильин говорит о необходимости мужественного и сознательного принятия на себя вины ради отстаивания духовного достояния своего народа, о необходимости «виновного подвига», тем не менее в работе «Основное нравственное противоречие войны» чувствуется определённая неудовлетворённость автора результатом собственного теоретического рассмотрения.

Если для Н.А. Бердяева всякое противоречие несёт в себе творческий, положительный смысл и в огне творчества происходит катарсическое преобразование человека, то для И.А. Ильина противоречие есть духовная рана, если не обессиливающая в конце, то ослабляющая. И хотя, как утверждает мысли-

<sup>8</sup> См.: Бердяев Н.А. Мысли о природе войны // Бердяев Н.А. Судьба России. М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 179 [5].

<sup>9</sup> Там же. С. 181.

<sup>10</sup> См.: Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. М.: Эксмо-Пресс, Фолио, 1999. 86 с. [6].

<sup>11</sup> Там же. С. 17.

<sup>12</sup> См.: Ильин И.А. Основное нравственное противоречие войны. С. 9.

тель, доверие к совести может быть восстановлено и будущее может открыться «как возможность освобождения от кошмара прошлого», это не решает противоречия в настоящем и не даёт достаточного основания для непоколебимого действия в настоящем<sup>13</sup>.

Иначе говоря, согласно Н.А. Бердяеву, противоречивость есть неотъемлемое свойство жизни даже в её высшем Богочеловеческом измерении, и даже в этом измерении жизнь трагична. Неверно думать, что такое понимание привносит некую безысходную мрачность в высший, духовный план бытия. Скорее, наоборот, *трагедия* полностью изживает эллинистическую фатальность и обретает жизнеутверждающую миссию. А вот для И.А. Ильина высшая, совершенная духовность непротиворечива по определению. И тем болезненнее ощущается им разрыв между высшим, идеальным, и реальностью. Но это также значит, что должен существовать жизненный, реальный путь приближения к идеалу, при всей его недостижимости. Этот путь подобен посмертному «пути» Сизифа. На наш взгляд, совершенно прав И.И. Евлампиев, утверждая близость взглядов И.А. Ильина и А. Камю.

По мысли И.А. Ильина, должны быть чёткие духовные ориентиры, духовная очевидность, теоретически обосновывающая действенное сопротивление злу, физическое пресечение зла, вплоть до убийства. Это не значит, что человек способен прозреть эти ориентиры абсолютно безошибочно и тем более безошибочно их осуществить, иначе бы он не был человеком, а был бы ангелом или Богом. Согласно И.А. Ильину, все так или иначе сопричастны и со-участны злу. Зло присутствует в межчеловеческом мире, обрекая даже лучших представителей человечества на муки несправедного действия.

К поиску духовных ориентиров несправедного жизненного подвига И.А. Ильин обращается в одном из главных своих сочинений «О сопротивлении злу силою» (1925 г.). Здесь он говорит не только о войне, но о сопротивлении напору зла в себе и окружающих, в любых жизненных ситуациях. И всё же война остаётся предельной ситуацией такого сопротивления. Как отмечает И.И. Евлампиев, главной целью философских построений И.А. Ильина оказывается «обоснование возможности жить в условиях, когда сама жизнь становится подвигом»<sup>14</sup>.

Книга И.А. Ильина «О сопротивлении злу силою» вызвала бурную полемику среди его современников. В частности, Н.А. Бердяев в гневной статье «Кошмар злого добра» обвиняет И.А. Ильина в антихристианстве, в непонимании главной христианской идеи – идеи Богочеловечества, и, соответственно, в непризнании свободы и самоценности человеческой личности, в отрицании человеческой природы и человеческой воли как смысло-порождающих, а не только инструментально-приемлющих (т. е. в монофизитстве и монофилитстве как признании единственного положительного начала – Божественного)<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> См.: Ильин И.А. Основное нравственное противоречие войны. С. 30.

<sup>14</sup> См.: Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Ч. II. СПб.: Алетейя, 2000. С. 237 [7].

<sup>15</sup> См.: Бердяев Н.А. Кошмар злого добра (о книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою») // Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 5. М.: Русская книга, 1996. С. 378–392 [8].

Следует отметить, что в новом концептуальном решении, предлагаемом И.А. Ильиным, есть весьма необычные черты. Во-первых, философ пытается дать понятийное разграничение «неправедности» и «греха», «заставления» и «насилия» и таким образом построить понятийное разграничение добра и зла. И.А. Ильин говорит об истинном (и в этом смысле – идеальном) «носителе меча», что он «героически выявляет противоположность добра и зла: проводит между ними четкую и драгоценную грань»<sup>16</sup>.

Спротивление злу есть волевой выбор истинного Предмета служения. В случае правильного выбора нравственно несовершенные действия не являются греховными. Всякое нравственное несовершенство (а уж тем более убийство) неправедно, но при этом человек может быть «не праведен, но прав»<sup>17</sup>. Грех – это осуществление недолжного, но «*сопротивление* злу как таковому всегда остаётся делом благим, праведным и должным»<sup>18</sup>. Грех, по И.А. Ильину, предполагает отказ от служения Божьему делу, а неправедность – лишь неизбежное в человеческом мире несовершенство этого служения. Насилие есть использование силы во зло, поэтому не всякое психическое и физическое понуждение, не всякое убиение насильственно.

Во-вторых, очень своеобразны рассуждения И.А. Ильина о видоизменениях любви. Фактически философ предельно разводит «душевно-телесную» и «духовную» любовь. При этом духовная любовь может проявляться как в положительном, так и в отрицательном своём лике. А в случае встречи «между подлинную духовностью и подлинным злом» рождается отрицательная любовь, которая «находит свое завершение в земном устранении отрицаемого злодея»<sup>19</sup>. Более того, «тёмные лучи любви» могут привести душу сражающегося к состоянию окаменевшего ожесточения!<sup>20</sup> По сути именно любовь оказывается единственным достаточным основанием для непоколебимого и цельного действия, пресекающего зло. Любовь цементирует волю, задавая возможность обоснованного действия. Но любовь ли это?

Если в сочинении «Основное нравственное противоречие войны» И.А. Ильин говорил о не-любовности, но неизбежности (и священном долге) физического сопротивления злу, убийства злодеев, то в книге «О сопротивлении злу силою» формулировка существенно изменяется: любовь становится не «внешним» ориентиром (необходимо отстаивать и защищать любимых, любимое), но внутренним основанием (отрицательная любовь) борьбы со злом, теоретически преодолевающим расколотость сознания и воли борющегося. И.А. Ильин пишет: «Вся проблема сопротивления злу разрешается этим основным принципом: *борьба ведётся именно любовью, но одухотворенною любовью*» [9, с. 504]. Безусловно, остаётся необходимость и последующего очищения души, и последующего

<sup>16</sup> См.: Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Почему мы верим в Россию. Сочинения. М.: Эксмо, 2007. С. 521 [9].

<sup>17</sup> Там же. С. 563.

<sup>18</sup> Там же. С. 549.

<sup>19</sup> Там же. С. 501.

<sup>20</sup> Там же. С. 537.

восполнения любви, обращения к её светлому, положительному лику. Позиция И.А. Ильина, по сравнению с высказанной в более ранних произведениях, кардинально не меняется. Но не найденное ранее теоретическое решение он находит. И это решение наиболее остро выявляет расхождение его глубинных жизненных установок с православием. Парадокс заключается в том, что Н.А. Бердяев в своих порой откровенно гностических формулировках внутренне более православен, чем сознательно приближающийся к ортодоксально-православной риторике И.А. Ильин.

Фактически, стремление к личностной целостности, цельности религиозного служения, религиозного характера приводит И.А. Ильина к утверждению некой внутренней теократии. Но если, например, для Вл.С. Соловьёва теократический идеал – это идеал общественный, то в системе рассуждений И.А. Ильина происходит как бы интериоризация этого идеала – из общества он переносится внутрь человеческой личности. Как пишет философ в работе «Путь к очевидности» (1957 г.), «зрелый духовный характер подобен укрепленному городу, в центре которого находится кремль: здесь построен храм Божий, с алтарем, на котором горит неугасающее пламя. <...> Здесь все соединяется и все объединяются; отсюда исходят все важные решения; отсюда излучается центральная воля, все организующая и упорядочивающая; здесь сосредоточивается сила, здесь вооружается верность, отсюда светит разум» [10, с. 771]. И дело не в ошибочности идеала духовной целостности, но в претензии на его осуществимость, на достижение «согласованной тотальности» всего строя человека в рамках земного, греховного существования и в утверждении любви как цементирующей основы этой тотальности (причём любви, варьирующей от положительного состояния до отрицательного). В этом, на наш взгляд, И.А. Ильин приближается к созданию внутренней теократической утопии.

Говоря о трагедии войны, И.А. Ильин утверждает её неслучайность. Есть духовный закон, который приводит к войне. Когда «длительное пренебрежение к интересам духовной жизни ... ставит под угрозу *самую сущность* или *самую возможность* достойной, творческой жизни», тогда человеку приходится «раскрывать накопившуюся в жизни внутреннюю ложь. <...> ...вследствие этого пережить тяжелый душевный кризис, грозящий ему смертью», а затем открыто и сознательно взять на себя тяжесть убийств, «спасая и отстаивая духовное достояние своего народа»<sup>21</sup>.

Человек должен героически нести бремя несправедности, деятельно осуществляя свой предметный выбор, доказывая преданность Божьему делу в мире. В книге «О сопротивлении злу силою» И.А. Ильин отмечает: «Религиозное приятие своей судьбы есть основной героизм, к которому призван каждый из людей; не к приятию судьбы в смысле квиетизма, или детерминизма, или безволия, или фатализма, но к *волевому, жизненно-деятельному и религиозно-преданному* приятию, которое созерцает жизнь как *служение*, освещает ее лучом *призвания* и вливает *всю личную силу* в религиозное служение этому религиозному призванию» [9, с. 562–563].

<sup>21</sup> См.: Ильин И.А. Основное нравственное противоречие войны. С. 29.

Таким образом, размышления о войне приводят И.А. Ильина к следующим выводам. Война с особой остротой выявляет личную ответственность каждого за осуществление собственной судьбы как религиозного призвания. И хотя война возлагает бремя несправедности на всякого соучастующего в ней, эта несправедность может быть качественно различной. Война проводит предельную грань между истинными духовными ценностями (за которые стоит умереть) и ложными. Война выявляет противостояние добра и зла в мире. И, так как сопротивление злу должно быть реализуемо на пределе напряжения человеческой воли, необходимо устройство внутренней, духовной, личностной теократии, в основу которой философ полагается любовь, способная к отрицательным видоизменениям (а фактически, отрицающая сама себя).

#### Список литературы

1. Цвык В.А. Проблема борьбы со злом в философии И.А. Ильина. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1997. 110 с.
2. Иван Александрович Ильин / под ред. И.И. Евлампиева. М.: РОССПЭН, 2014. 543 с.
3. Ильин И.А. Основное нравственное противоречие войны // Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 5. М.: Русская книга, 1996. С. 5–30.
4. Ильин И.А. Духовный смысл войны. М.: Типография т-ва И.Д. Сытина, 1915. 48 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.odinblago.ru/duh\\_smisl\\_voyni](http://www.odinblago.ru/duh_smisl_voyni)
5. Бердяев Н.А. Мысли о природе войны // Бердяев Н.А. Судьба России. М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 177–183.
6. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. М.: Эксмо-Пресс, Фолио, 1999. 86 с.
7. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Ч. II. СПб.: Алетейя, 2000. 413 с.
8. Бердяев Н.А. Кошмар злого добра (о книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою») // Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 5. М.: Русская книга, 1996. С. 378–392.
9. Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Почему мы верим в Россию. Сочинения. М.: Эксмо, 2007. С. 375–576.
10. Ильин И.А. Путь к очевидности // Ильин И.А. Почему мы верим в Россию. Сочинения. М.: Эксмо, 2007. С. 731–910.

#### References

1. Tsyk, V.A. *Problema bor'by so zlom v filosofii I.A. Il'ina* [The Problem of Fight against the Evil in I.A. Ilyin's Philosophy], Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 1997. 110 p.
2. *Ivan Aleksandrovich Il'in* [Ivan Alexandrovich Ilyin], Moscow: ROSSPEN, 2014. 543 p.
3. Il'in, I.A. *Osnovnoe npravstvennoe protivorechie voyny* [The Basic Moral Contradiction of War], in Il'in, I.A. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 5* [Collection of Works in 10 vol., vol. 5], Moscow: Russkaya kniga, 1996, pp. 5–30.
4. Il'in, I.A. *Dukhovnyy smysl voyny* [The Spiritual Sense of War], Moscow: Tipografiya Tovarishchestva I.D. Sytina, 1915. 48 p. Available at: [http://www.odinblago.ru/duh\\_smisl\\_voyni](http://www.odinblago.ru/duh_smisl_voyni)
5. Berdyayev, N.A. *Mysli o prirode voyny* [Thoughts about the Nature of War], in Berdyayev, N.A. *Sud'ba Rossii* [The Fate of Russia], Moscow: Izdatel'stvo MGU, 1990, pp. 177–183.
6. Solov'ev, V.S. *Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vseмирной istorii* [War, Progress, and the End of History: Three Conversations], Moscow: Eksmo-Press, Folio, 1999. 86 p.
7. Evlampiev, I.I. *Istoriya russkoy metafiziki v XIX–XX vekakh. Russkaya filosofiya v poiskakh absol'yuta. Ch. II* [History of Russian Metaphysics in XIX–XX centuries. Russian Philosophy in Search of the Absolute. Part II], Saint Petersburg: Aleteyya, 2000. 413 p.

8. Berdyayev, N.A. Koshmar zlogo dobra (o knige I. Il'ina «O soprotivlenii zlu siloyu») [Nightmare of the Evil Good (About I. Ilyin's book «Resistance to Evil by Force»], in Il'in, I.A. *Sobranie sochineniy, v 10 t., t. 5* [Collection of Works, in 10 vol., vol. 5], Moscow: Russkaya kniga, 1996, pp. 378–392.

9. Il'in, I.A. O soprotivlenii zlu siloyu [Resistance to Evil by Force], in Il'in, I.A. *Pochemu my verim v Rossiyu. Sochineniya* [Why We Believe in Russia. Works], Moscow: Eksmo, 2007, pp. 375–576.

10. Il'in, I.A. Put' k ochevidnosti [The Way to Insight], in Il'in, I.A. *Pochemu my verim v Rossiyu. Sochineniya* [Why We Believe in Russia. Works], Moscow: Eksmo, 2007, pp. 731–910.

УДК 1:316.485.26(47)

ББК 87.3(2)61-07

## РУССКИЕ ФИЛОСОФЫ О СМЫСЛЕ ВОЙНЫ: PERSONA IN BELLO

В.В. СИДОРИН

Институт философии РАН

ул. Гончарная, 12, стр. 1, г. Москва, 109240, Российская Федерация

E-mail: vlavitsidorin@gmail.com

*Рассматриваются воззрения Ф.А. Степуна, Н.А. Бердяева, И.А. Ильина на проблему личной моральной ответственности участвующего в войне, описываемую в категориях «греха», «вины», «искупления». Идеи данных мыслителей сравниваются с доминирующей сегодня в этике теорией справедливой войны, устанавливающей теоретические принципы, соответствие которым делает войну в каждом конкретном историческом случае нравственно приемлемой. Сопоставление взглядов указанных мыслителей, несмотря на ряд существенных отличий, позволяет заявить о наличии общего для них подхода к философскому осмыслению феномена войны. Делается вывод, что, в отличие от теории справедливой войны, акцентирующей внимание на морально-правовом оправдании государства, для упомянутых мыслителей характерен своеобразный персоналистический подход к этической проблематике войны, подчеркивающий ее неизбежную и трагически переживаемую нравственную противоречивость для морального сознания личности. Раскрывая антиномичность войны, Ф.А. Степун, Н.А. Бердяев, И.А. Ильин указывали на обреченность личности на персональную моральную ответственность за войну, что делает невозможным абсолютное оправдание или абсолютное осуждение одной из сторон войны. Делается вывод о том, что война рассматривается русскими мыслителями в сфере относительного, в которой абсолютизация чего бы то ни было, в том числе и моральной правоты, недопустима, что является важным отличием подхода русских мыслителей от теории справедливой войны, оставляющей теоретическую возможность (при всех трудностях ее практической реализации) однозначной моральной и правовой интерпретации событий. В заключение делается акцент на том, что такой подход мог бы быть актуален в современных этических дискуссиях о войне.*

Ключевые слова: теория справедливой войны, русская религиозная философия, война, христианство, моральная ответственность личности, грех, вина, искупление.

**RUSSIAN PHILOSOPHERS ON THE MEANING OF WAR:  
PERSONA IN BELLO**

V.V. SIDORIN

Institute of Philosophy of RAS  
12/1, Goncharnaya, Moscow, 109240, Russian Federation  
E-mail: vlavitsidorin@gmail.com

*The article examines F.A. Stepanov's, N.A. Berdyaev's, I.A. Il'in's views on the problem of the personal moral responsibility of participants of wars, which is described by them in terms of «sin», «fault», «redemption». Ideas of these thinkers are compared with the just war theory which dominates in the ethics of war today and determines some theoretical principles, the accordance with which makes a war morally acceptable in every particular historical case. The comparison between the views of the above-mentioned thinkers allows to declare that in spite of a number of significant differences there is a common for these thinkers approach to the understanding of the war. The conclusion is made that in contrast to the just war theory, which emphasizes moral and legal justification of the state, the peculiar personalistic approach features the above-mentioned thinkers, which emphasizes the inevitable and tragic moral inconsistency of war for the moral consciousness of the personality. Revealing in their own way the antinomy of the war, F.A. Stepanov, N.A. Berdyaev, I.A. Il'in pointed out that person was doomed to moral responsibility for the war. The inevitable moral fault of any participant of a war, which is established within the approach, forbids the absolute justification or the absolute blame of both sides of a conflict. Therefore, the war is a sphere of the relativity, in which it is inadmissible to make fetish of anything including the moral right. This is another difference between the Russian thinkers' approach and just war theory, which remains a theoretical possibility for an unambiguous moral and legal interpretation of a war. In the conclusion it is emphasized that such approach could be relevant in the contemporary ethical discussions about war.*

Key words: just war theory, Russian religious philosophy, war, Christianity, moral responsibility of the personality, sin, fault, redemption.

Попытки этически осмыслить феномен войны в XX веке оформились в четыре господствующих направления<sup>1</sup>. Одним из этих направлений является реализм, классическими представителями которого в западной мысли считаются Эдвард Хэллет Карр и Ганс Моргентау<sup>2</sup>. Позиция реалистов исключает (или, в своей умеренной версии, ограничивает) осмысление феномена войны с этической точки зрения. В отличие от реалистов, для милитаристов характерен своеобразный этический подход – убеждение, что ужасы войны компенсируются приобретениями от нее: война-де воспитывает в людях дисциплинированность, стойкость, мужество и другие добродетели, конституирует единство нации. Третья распространенная позиция – пацифизм – исходит из того, что война является безусловным злом<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См.: Нравственные ограничения войны: проблемы и примеры / под общ. ред. Б. Коппитерса, Н. Фоушина, Р. Апресяна. М.: Гардарики, 2012. С. 15–40 [1]; Куманьков А.Д. Теории справедливой войны в аналитической этике США: дис. ... канд. филос. наук. М.: НИУ Высшая школа экономики, 2013. С. 26 [2].

<sup>2</sup> См.: Carr E.H. The Twenty Years' Crisis. Palgrave Macmillan, 2001. 291 p. [3]; Morgenthau H. Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace. McGraw-Hill Companies, 2005. 752 p. [4].

<sup>3</sup> Одним из наиболее известных современных пацифистов является Роберт Холмс (см.: Holmes R.L. Nonviolence in Theory and Practice. Waveland Press, 2001. 208 p. [5]).

Однако доминирует в наше время иная позиция – так называемая «теория справедливой войны», разработанная такими мыслителями, как М. Уолцер, Н. Фоушин, Кристофер П. и др. Многие положения этой теории стали составной частью международного гуманитарного права<sup>4</sup>. В отличие от предыдущих позиций, склонных к осуждению или оправданию войны как таковой, данная теория исходит из того, что одни войны безнравственны, а другие могут быть оправданы с нравственной точки зрения. Ключевой задачей, таким образом, становится выработка комплекса морально-правовых критериев, принципов, выполнение которых делает войну в каждом конкретно-историческом случае нравственно приемлемой.

Эти критерии в рамках теории справедливой войны традиционно делятся на две группы: *jus ad bellum* (право на войну) – принципы морально оправданного вступления в войну; и *jus in bello* (право в войне) – принципы морального ведения войны. В число наиболее важных принципов *jus ad bellum* входят: *принцип правого дела* (*principle of righteous cause*) – наличие моральных оснований для ведения войны, например самооборона, защита союзников или, в более широком понимании, защита жертв агрессора вообще (последнее расширенное понимание данного принципа является основанием гуманитарных интервенций); *принцип крайнего средства* (*last resort principle*) – война морально оправдана только в том случае, когда уже испробованы все остальные способы разрешения конфликта. К иным критериям *jus ad bellum* относят: *принцип легитимности власти* (*principle of legitimate authority*) – указание на то, что вопросы войны и мира находятся исключительно в компетенции уполномоченных органов власти; *принцип добрых намерений* (*right intentions principle*), ограничивающий ведение войны исключительно достижением той правой цели, которая послужила моральным основанием начала войны; *принцип вероятности успеха* (*principle of likelihood of success*) – война должна иметь шанс на успех, причем желательно быстрый, чтобы избежать превращения конфликта в затяжную бойню с огромными человеческими жертвами; *принцип соразмерности* (*principle of proportionality*), диктующий необходимость соотносить последствия войны с потенциальными выгодами.

В рамках *jus in bello* выделяют два основополагающих принципа: *принцип соразмерности*, аналогичный соответствующему принципу *jus ad bellum* и устанавливающий необходимость внимательного и тщательного соотношения потерь и выгод от конкретных военных операций; и *принцип различия* (*principle of discrimination*), подразумевающий строгое различие комбатантов и некомбатантов, а также легитимных и нелегитимных целей огневого поражения вообще.

---

<sup>4</sup> Библиографию указанных мыслителей см.: Куманьков А.Д. Теории справедливой войны в аналитической этике США. С. 239–252. Строго говоря, теоретики справедливой войны демонстрируют зачастую совершенно различные предпосылки и способы обоснования своей позиции. С этой точки зрения правильно говорить, скорее, о теориях справедливой войны. Однако, несмотря на существенные различия между ними, которые не являются предметом настоящего рассмотрения, можно говорить о некоем общем подходе, характерном для теоретиков данного направления. Эта общность подхода позволяет говорить о теории справедливой войны в единственном числе.

Выполнение вышеуказанных условий делает войну для государства справедливой, то есть оправданной с моральной и правовой точек зрения. При этом в рамках теории справедливой войны, по сути, не ставится проблема персональной моральной ответственности воюющего. Подразумевается, что, если государство начало и ведет войну соответственно этим принципам, совесть солдата, также их придерживающегося, чиста: так, пилот ВВС государства, ведущего идеальную справедливую войну, наносящий в строгом соответствии с *jus in bello* соразмерный ракетно-бомбовый удар исключительно по легитимной цели, оказывается фактически освобожденным от моральных терзаний<sup>5</sup>. С этим не согласилось бы большинство русских мыслителей, пытавшихся осмыслить феномен войны, включая И.А. Ильина, которого так часто упрекали в сильных милитаристических тенденциях. Одной из ключевых проблем, интересовавших русских мыслителей, было осмысление войны не с точки зрения абстрактного права, морали – с точки зрения *jus*, а с точки зрения моральных переживаний, действий и вины каждого конкретного участника – проблематика, которую можно условно обозначить как *persona in bello*.

Интересные замечания о войне можно встретить уже у славянофилов, К.Н. Леонтьева, Н.Я. Данилевского, Н.Ф. Федорова, эта проблема занимала умы В.С. Соловьева («Оправдание добра») и Ф.М. Достоевского («Парадоксалист»). Но со всей остротой необходимость философского осмысления феномена войны встала в 1914 году. О войне много писали Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, В.Ф. Эрн, Ф.А. Степун, И.А. Ильин, В.В. Розанов и др. В работах этих мыслителей можно выделить две ключевые темы. Это, во-первых, моральное, правовое и историческое оправдание участия России в мировой войне. И во-вторых, тема нравственной противоречивости войны – тема, особо занимавшая, например, Н.А. Бердяева, И.А. Ильина, Ф.А. Степуна.

Трагическую антиномичность войны, в том числе, в ее личностно-нравственном аспекте Н.А. Бердяев раскрывает в статье «Мысли о природе войны», опубликованной в сборнике «Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности» (1918 г.). Война трактуется Н.А. Бердяевым не как источник зла, а как знак, проявление иррациональности, противоречивости бытия. «Во всех сферах космоса бушует огненная и яростная стихия и ведется война, – пишет Н.А. Бердяев, – и физическое насилие между народами есть проявление этой мировой борьбы, как неизбежный удел материального мира» [7, с. 291]. И истинное отношение к войне, улавливающее суть этого, в трактовке Н.А. Бердяева, онтологического феномена, может быть только антиномическим, трагически-противоречивым. Подобное отношение к войне дается именно христианством, чутко улавливающим антиномичность этого феномена и бытия вообще.

Человек не может избежать моральной ответственности за участие в войне. Это вина, которая тяжким бременем ложится на его плечи и требует искупления. Причем поскольку война есть проявление онтологического зла, постольку в ней

---

<sup>5</sup> П. Кристофер указывал, что ответственность за каждое действие на войне персональна, но речь идет об ответственности за реализацию *jus in bello* (см.: Christopher P. The Ethics of War and Peace: An Introduction to Legal and Moral Issues. Prentice Hall, 1999. С. 123 [6]).

выявляется зло, живущее в каждом из нас. Моральная ответственность, вина за войну, – бремя каждого без исключения, независимо от степени личного участия в ней. «Мы все так или иначе участвуем в войне, – настаивает Н.А. Бердяев, – уже тем, что я принимаю государство, принимаю национальность, чувствую всенародную круговую поруку, хочу победы русским, я – участвую в войне и несу за нее ответственность. Когда я желаю победы русской армии, я духовно убиваю и беру на себя ответственность за убийство, принимаю вину» [7, с. 291–292]<sup>6</sup>. Осознание и принятие этой вины – залог ее искупления. Войну, как проявление зла, невозможно принять. Но ее невозможно и отвергнуть без лицемерия и лукавства, ибо она – трагически неустрашимый факт бытия, который есть сфера относительного, и при оценке явлений которого абсолютизация чего-либо недопустима. Единственно возможное отношение к войне – отношение «трагически-страдальческое», в силах человека – принять на себя всю полноту моральной ответственности и вины.

Осмысление войны Ф.А. Степуном особенно ценно, учитывая тот факт, что 1914–1917 годы философ провел в действующей армии. Свой опыт Ф.А. Степун представил в автобиографическом романе «Из писем прапорщика-артиллериста», частично опубликованном в 1916 году в журнале «Северные записки» и полностью вышедшем в 1918 году отдельным изданием. Произведение отличается мастерским анатомиранием собственного опыта переживания войны и довольно сильной полемической напряженностью: автор зачастую подчеркнута резок по отношению к философам – адвокатам войны, «пламенным защитникам войны с национально-культурной точки зрения», не испытавшим жестоких реалий войны, но смеющим ее высокопарно оправдывать. В явной полемике с традицией, берущей начало, по-видимому, в «Парадоксалисте» Ф.М. Достоевского, подчеркивающей первичность момента самопожертвования, в силу чего война интерпретируется как духовный подвиг, и ценность великодушия, рожденного постоянной смертельной опасностью, Ф.А. Степун категорично заявляет, что война – преступление: «Так как сущность войны не в том, что на войне люди учащенно умирают, иначе она ничем не отличалась бы от эпидемии, а в том, что на ней люди беспрерывно убивают друг друга, то чувство войны есть прежде всего не чувство смертной опасности, но чувство участия в процессе взаимного убийства» [9, с. 174]<sup>7</sup>. Правда, стоит отметить, что в собственной мотивации Ф.А. Степун подчеркивал-таки первичность момента самопожертвования: «...нравственную приговоренность к участию в войне я никогда не ощущал как обязанность убивать, а всегда как обязанность быть с теми, что поставлены судьбою глядеть в лицо смерти» [9, с. 185]. Определенная противоречивость оценок, проистекающая из эмоциональной вовлеченности автора в предмет осмысления, проявляется и в том, что если в первых письмах Ф.А. Степун готов признать определен-

<sup>6</sup> Эту тему развивал и И.А. Ильин в «Основном нравственном противоречии войны». По его мнению, война также подразумевает общую вину: «мы слишком хорошо понимаем, что мы не убиваем сейчас только потому, что за нас убивают другие» [8, с. 23].

<sup>7</sup> У Ф.М. Достоевского в «Парадоксалисте» читаем: «...ложь, что люди идут убивать друг друга: никогда этого не бывает на первом плане, а, напротив, идут жертвовать собственной жизнью – вот что должно стоять на первом плане. Это же совсем другое» [10, с. 347].

ную духовную ценность войны, то затем он не испытывает к ней ничего, кроме почти физиологического отвращения. Однако именно эта эмоциональная вовлеченность Ф.А. Степуна, отсутствие пресловутой философской беспристрастности, вряд ли достижимой в ужасах войны, пожалуй, одна из самых ценных черт книги. В главном же мыслитель постоянен: религиозно-нравственное оправдание войны принципиально недопустимо и невозможно.

Десятилетия спустя, в «Бывшем и несбывшемся», Ф.А. Степун отмечает, что годы утихомиривают страсти и он уже не испытывает той горечи и гнева, которые пронизывали страницы его первого романа, скорее наоборот: мыслитель признается, что с годами все чаще ностальгирует по «галицийским окопам». Однако, настаивает он, его теоретические взгляды на войну остались прежними<sup>8</sup>. Проблему Ф.А. Степун ставит в докладе «Германия», посвященном немецкой военной литературе: объективный образ войны возможен только на фоне религиозного сознания, что, впрочем, не имеет ничего общего с религиозным оправданием войны<sup>9</sup>. Но наиболее полно эту проблематику Ф.А. Степун раскрывает в статье «Христианство и политика». Соглашаясь с К. Шмитом, что политика есть борьба с врагом и его уничтожение, и признавая, что война в этом смысле есть лишь продолжение политики, мыслитель настаивает: только понятие «грех» может адекватно уловить трагедию политического. Ф.А. Степун указывает, что еще И. Златоуст упоминал такую интерпретацию учения о первоначальном грехе, в результате которой «в душе грешника неотвратимо возникает соблазн перенесения своей вины на голову Адама»<sup>10</sup>. Поэтому принципиально важно, что речь идет именно о личном грехе, о персональной моральной ответственности, от которой невозможно спрятаться за указаниями на несовершенство человеческой природы. Непонимание персональной моральной ответственности за войну и политику вообще приводит к безответственности, ставшей причиной ужасов XX века. Только понимаемая как грех – грех личный, война наделяется трагическим смыслом. Только религиозное сознание, таким образом, в состоянии, по мнению Ф.А. Степуна, стать основой и движущей силой политической жизни, принимая все зло политического как грех, требующий искупления и изживания. В противном случае это зло становится бесчеловечным.

Антагонистом Ф.А. Степуна выступал И.А. Ильин, бывший, по-видимому, одним из тех, кого мыслитель-фронтовик обозначил в годы войны как «подгулявшая интеллигенция» и кому адресовал резкие обвинения в пропаганде ненависти, «публицистической нечестности и философском доктринерстве»<sup>11</sup>. И.А. Ильин упоминает о краткой беседе с вышедшим из госпиталя Степуном, в котором он увидел лишь «германфила-пораженца»<sup>12</sup>. Однако в подходах обо-

<sup>8</sup> См.: Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956. Т. 1. С. 358 [11].

<sup>9</sup> См.: Степун Ф.А. Германия // Степун Ф.А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 871 [12].

<sup>10</sup> См.: Степун Ф.А. Христианство и политика // Степун Ф.А. Жизнь и творчество. Избранные сочинения. М.: Астрель, 2009. С. 515 [13].

<sup>11</sup> См.: Степун Ф.А. Из писем прапорщика-артиллериста. Томск: Водолей, 2000. С. 75 [9].

<sup>12</sup> См.: Ильин И.А. Встречи и беседы // Ильин И.А. Pro et contra. Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминания, документах и оценках русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: Изд-во РХГИ, 2004. С. 103 [14].

их мыслителей к войне было гораздо больше общего, чем это может показаться на первый взгляд. В частности, тема персональной моральной ответственности воюющего, так много занимавшая Ф.А. Степуна, была одной из центральных тем и И.А. Ильина, рассмотренных им в «Основном нравственном противоречии войны» (1914 г.), а затем и в работе «О сопротивлении злу силой» (1925 г.).

Основное нравственное противоречие войны заключается в неизбежном отягощении совести убивающего, глубоком и мучительном нравственном кризисе, поражающем его душу. При этом невозможно указать ни на одно смягчающее обстоятельство. Ни ссылки на справедливость войны, ни ссылки на подчинение приказу не облегчают и не должны облегчать мук совести, – убийство всегда остается убийством: «никакие, ни субъективные, ни объективные, условия не могут сделать убийство нравственно обоснованным или хотя бы доказать, что оно было единственным и потому неизбежным средством» [15, с. 16]. Любая война без исключения есть нравственно виновное деяние, «виновный подвиг», – этого невозможно избежать. Единственный выход – и здесь идеи И.А. Ильина созвучны мыслям Н.А. Бердяева и Ф.А. Степуна – заключается в принятии на себя этой тягчайшей вины, в чем только и заключается возможность обновления и очищения.

Бросается в глаза тот факт, что при анализе нравственной противоречивости войны И.А. Ильин избегает употребления в своей работе 1914 г. понятия «грех», предпочитая говорить о нравственной вине. Обоснование этому дается в «Сопротивлении злу силой», где мыслитель представляет своеобразную аналитику нравственной вины. Грех для него есть субъективное предпочтение зла, источник которого заключается в личной нравственной слабости. Но война ставит человека в принципиально иную ситуацию, нравственный выход из которой невозможен. Отсутствие праведного исхода не позволяет говорить о субъективном предпочтении зла, а значит, греховности деяния. Отсутствие праведного исхода ставит человека, по мнению И.А. Ильина, в ситуацию выбора между большей или меньшей неправедностью<sup>13</sup>. Выбор первого варианта и есть проповедуемое Л.Н. Толстым непротивление, критике которого посвящена значительная часть работы. Вторым вариантом – единственно нравственно достойный вариант в подобной ситуации. В основе выбора этого варианта – духовный компромисс, заключающийся в сознательно совершаемой в силу неизбежности неправедности, принятии на себя вины, подразумевающей готовность к религиозно-нравственному очищению.

«Вина», «нравственно неправедное деяние», «грех» – категории, которыми описывается моральное сознание всех участников войны. Это делает невозможным абсолютное оправдание или абсолютное осуждение какой-либо из сторон. Война – сфера относительного, и абсолютизация здесь чего-либо, в том числе и моральной правоты одной из сторон, в принципе недопустима. И это, на наш взгляд, серьезное отличие от теории справедливой войны, стремление к жесткой нормативности в которой подразумевает возможность однозначной моральной и правовой интерпретации событий. Анализ военных конфликтов второй половины XX века с точки зрения теории справедливой войны вскрывает все трудности ос-

<sup>13</sup> См.: Ильин И.А. Основное нравственное противоречие войны // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 5. М.: Русская книга, 1996. С. 194 [8].

мысления конкретных исторических ситуаций. Так, в сборнике «Нравственные ограничения войны. Проблемы и примеры» авторы, с позиции теории справедливой войны анализируя конкретные исторические примеры, показывают, что ни в одном из них, за исключением, быть может, наименее спорного, по их мнению, случая – войны в Персидском заливе (1990–1991 гг.), невозможно установление полного соответствия действий одной из сторон принципам справедливой войны. Более того, конкретные исторические ситуации допускают возможность различных трактовок. Например, оценки Косовского кризиса 1999 г. К. Клеманса и Б. Кашникова серьезно разнятся: в то время как первый настаивает на выполнении блоком НАТО лишь ряда принципов; второй считает данный пример вопиющим нарушением всех принципов справедливой войны. Но существенным здесь является то, что теория справедливой войны подразумевает теоретическую возможность однозначной моральной оценки события. Необходимо отметить, правда, что в рамках самой теории имеет место критика подобной абсолютизации. Так, католические епископы США отмечали необходимость преодоления этой тенденции: «каждая из сторон должна признать ограниченный характер своего правого дела и вытекающее отсюда требование использовать только ограниченные средства для достижения своих целей»<sup>14</sup>. Однако подобный принцип относительной, сравнительной справедливости, на наш взгляд, остается для теории справедливой войны своеобразной уступкой, имеющей значение лишь для ряда теоретиков.

Другой специфической особенностью подхода названных мыслителей к осмыслению феномена войны является его своеобразный персонализм: в то время как теоретиков справедливой войны интересует моральное и правовое оправдание государства, русская религиозно-философская традиция в лице рассмотренных выше представителей акцентирует в данной этической проблематике неизбежную и трагически и глубоко личностно переживаемую нравственную противоречивость войны. Именно такого, персоналистического подхода, продемонстрированного Н.А. Бердяевым, Ф.А. Степуном, И.А. Ильиным, на наш взгляд, очень не хватает в современных этических дискуссиях о войне.

#### Список литературы

1. Нравственные ограничения войны: проблемы и примеры / под общ. ред. Б. Коппитерса, Н. Фоушина, Р. Апресяна. М.: Гардарики, 2012. 407 с.
2. Куманьков А.Д. Теории справедливой войны в аналитической этике США: дис. ... канд. филос. наук. М.: НИУ Высшая школа экономики, 2013. 252 с.
3. Carr E.H. The Twenty Years' Crisis. Palgrave Macmillan, 2001. 291 p.
4. Morgenthau H. Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace. McGraw-Hill Companies, 2005. 752 p.
5. Holmes R.L. Nonviolence in Theory and Practice. Waveland Press, 2001. 208 p.
6. Christopher P. The Ethics of War and Peace: An Introduction to Legal and Moral Issues. Prentice Hall, 1999. 259 p.

---

<sup>14</sup> US Catholic Bishops. Pastoral Letter: The Challenge of Peace, God's Promise and our Response // Elshtain J.B. (ed.). Just War Theory. Oxford: Basil Blackwell, 1992. P. 99. Цит. по: Нравственные ограничения войны: проблемы и примеры. С. 64.

7. Бердяев Н.А. Мысли о природе войны // Русские философы о войне / сост. И.С. Даниленко. М.; Жуковский: Кучково поле, 2005. С. 286–294.
8. Ильин И.А. Основное нравственное противоречие войны // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 5. М.: Русская книга, 1996. С. 5–30.
9. Степун Ф.А. Из писем прапорщика-артиллериста. Томск: Водолей, 2000. 192 с.
10. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. В 2 т. Т. I. М.: Книжный клуб 36.6, 2011. 800 с.
11. Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956. Т. 1. 398 с.
12. Степун Ф.А. Германия // Степун Ф.А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 865–874.
13. Степун Ф.А. Христианство и политика // Степун Ф.А. Жизнь и творчество. Избранные сочинения. М.: Астрель, 2009. С. 502–532.
14. Ильин И.А. Встречи и беседы // Ильин И.А. Pro et contra. Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценках русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: Изд-во РХГИ, 2004. С. 88–136.
15. Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 5. М.: Русская книга, 1996. С. 31–220.

### References

1. Koppitersa, B., Foushina, N., Apresyana, R. *Nravstvennye ogranicheniya voyny: problemy i primery* [Moral Restraints of War. Problems and Examples], Moscow: Gardariki, 2012. 407 p.
2. Kuman'kov, A.D. *Teorii spravedlivoy voyny v analiticheskoy etike SShA*. Diss. kand. filos. nauk [Just War Theories in the USA's Analytic Ethics. Cand. philos. sci. diss.], Moscow: NIU Vysshaya shkola ekonomiki, 2013. 252 p.
3. Carr, E.H. *The Twenty Years' Crisis*. Palgrave Macmillan, 2001. 291 p.
4. Morgenthau, H. *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*. McGraw-Hill Companies, 2005. 752 p.
5. Holmes, R.L. *Nonviolence in Theory and Practice*. Waveland Press, 2001. 208 p.
6. Christopher, P. *The Ethics of War and Peace: An Introduction to Legal and Moral Issues*. Prentice Hall, 1999. 259 p.
7. Berdyayev, N.A. *Mysli o prirode voyny* [Thoughts about the Nature of War], in *Russkie filosofiy o smysle voyny* [Russian Philosophers on the Meaning of War], Moscow; Zhukovskiy: Kuchkovo pole, 2005, pp. 286–294.
8. Il'in, I.A. *Osnovnoe нравственное protivorechie voyny* [The main contradiction of war], in Il'in, I.A. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 5* [Collected works in 10 vol., vol. 5], Moscow: Russkaya kniga, 1996, pp. 5–30.
9. Stepun, F.A. *Iz pisem praporshchika artillerista* [From the letters of a praporshik-artilleryman], Tomsk: Vodoley, 2000. 192 p.
10. Dostoevskiy, F.M. *Dnevnik pisatelya v 2 t., t. I* [A writer's diary in 2 vol., vol. I], Moscow: Knizhnyy klub 36.6, 2011. 800 p.
11. Stepun, F.A. *Byvshee i nesbyvsheesya* [Former and Unfulfilled], New York: Izdatel'stvo imeni Chekhova, vol. 1. 398 p.
12. Stepun, F.A. *Germaniya* [Germany], in Stepun, F.A. *Sochineniya* [Works], Moscow: ROSSPEN, 2000, pp. 865–874.
13. Stepun, F.A. *Khristianstvo i politika* [The Christianity and Politics], in Stepun, F.A. *Izbrannye sochineniya* [Collected works], Moscow: Astrel', 2009, pp. 502–532.
14. Il'in, I.A. *Vstrechi i besedy* [Meetings and Conversations] in Ivan Il'in. *Pro et contra. Ivan Ilin v vospominaniyakh, dokumentakh i otsenkakh russkikh mysliteley i issledovateley. Antologiya* [Il'in I.A. Pro et contra. Ivan Il'in in Russian Philosophers and Investigators' Memoirs, Documents and Estimations. An Anthology], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RKhGI, 2004, pp. 88–136.
15. Il'in, I.A. *O soprotivlenii zlu siloyu* [Resistance to Evil by Force], in Il'in, I.A. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 5* [Collected works in 10 vol., vol. 5], Moscow: Russkaya kniga, 1996, pp. 31–220.

## ШАРЛЬ БОДЛЕР В РОССИИ К 195-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ

УДК 82(44:47)  
ББК 83.3(4Фра:2Рос)

### БОДЛЕРОВСКИЕ ОТЗВУКИ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА

А.Н. ТАГАНОВ

Ивановский государственный университет  
ул. Ермака, 39, г. Иваново, 153025, Российская Федерация,  
E-mail: shishtag@mail.ru

*Рассматривается восприятие русской литературой рубежа XIX–XX веков поэтического наследия французского писателя Шарля Бодлера. Представляются различные позиции в его оценке, в том числе своеобразное мнение Л.Н. Толстого, который видит в бодлеровской поэзии яркий пример упаднических тенденций в искусстве. Анализируются литературно-критические статьи и поэзия М. Горького, Н. Гумилева, Г. Адамовича, В. Брюсова, К. Бальмонта, Эллиса (Л.Л. Кобылинского) и других. Особое внимание уделяется представителям символистского направления в русской литературе рубежа веков (В. Брюсову и К. Бальмонту) в силу того, что в их творчестве обнаруживается наиболее заметное влияние Бодлера, проявившееся не только в виде литературно-критических откликов, но и в поэтической форме. Иллюстрируется убеждение Брюсова в том, что французский поэт стоял у истоков «нового искусства». Подробно анализируется восприятие произведений Бодлера Бальмонтом, выявляются черты сходства и различия их художественных миров, обосновываются причины особого бальмонтовского внимания к автору «Цветов зла» и отношение его к другим французским символистам. Изложены основные положения концепций природы и идеи вселенской аналогии бытия, объединяющих двух поэтов. На основе компаративистской методологии дан сравнительный анализ реализации их мировоззренческих взглядов в поэтическом творчестве. Сделан вывод об особом месте бодлеровского художественного наследия в творчестве русских писателей указанного периода, поскольку оно нередко оказывалось в центре острых эстетических споров. Констатируется, что при всем разнообразии оценок художественного наследия Бодлера со стороны отечественных литераторов в большинстве случаев общим в них остается признание безусловной эстетической значительности поэта.*

Ключевые слова: романтизм, декаданс, реализм, литературные влияния и взаимодействия, символ, принцип соответствий, французский символизм, русский символизм, вселенская аналогия бытия.

### ECHO OF BAUDELAIRE IN RUSSIAN LITERATURE IN THE PERIOD OF THE END OF XIXTH – BEGINNIG OF THE XXTH CENTURES

A.N. TAGANOV

Ivanovo State University  
39, Yermak Street, Ivanovo, 153025, Russian Federation  
E-mail: shishtag@mail.ru

*The article deals with the reception of Charles Baudelaire's poetic heritage by the Russian literature in the period of the turn at the end of the XIXth – beginning of the XXth centuries. Different points of*

*view – including peculiar opinion by L.N. Tolstoy who sees in Baudelaire's poesy a bright example of decadent tendencies of art – are presented. Literary and critical articles and poesy by M. Gorky, N. Gumilev, G. Adamovich, V. Bryusov, K. Balmont, Ellis (L.L. Kobylinsky) and others are analyzed. Special attention is given to the representatives of the Symbolists in Russian literature V. Bryusov and K. Balmont due to the fact that Baudelaire's influence is clearly manifested not only in their literary-critical responses but also in poesy. Bryusov's belief that the French poet was at the forefront of «new art» is illustrated. The perception of Baudelaire by K. Balmont is analyzed in detail. Similar and particular features of their artistic worlds are identified; the reasons of Balmont's special attention to the author of «Flowers of Evil» and his attitude to the other French Symbolists are justified. The main points of nature concept and the idea of universal analogy of existence which united two poets are presented. On the basis of comparative methodology the analysis of their philosophical views realization in poesy is given. Special place of Baudelaire artistic heritage in the creative activity of the Russian writers in the stated period is concluded. It is emphasized that rather often it appeared in the center of sharp aesthetic disputes. It is proved that in spite of all the diversity of Baudelaire's artistic heritage evaluations by Russian writers the main common point in them is the recognition of absolute aesthetic importance of the poet.*

*Key words: romanticism, decadence, symbolism, realism, literary influence and interaction, symbol, principle of correspondences, French Symbolism, Russian Symbolism, universal analogy of existence*

Имя Бодлера в русской литературе конца XIX – начала XX века возникает довольно часто и в различных контекстах. К этому моменту уже существуют переводы бодлеровских стихотворений Н.С. Курочкина, Д.Д. Минаева, П.Ф. Якубовича. Новый этап переводческого освоения творчества французского поэта связан с именами А.И. Урусова, К.Д. Бальмонта, В.Я. Брюсова, Эллиса, И.Ф. Анненского, М.И. Цветаевой и т. д. В это время возникают и многочисленные попытки научно-теоретического освоения писательского наследия Бодлера в работах, в той или иной степени касающихся его произведений<sup>1</sup>. Среди их авторов – Н.И. Сазонов, З.А. Венгерова, А.И. Урусов, Е.В. Аничков, Ю.А. Айхенвальд, А. Белый, М.А. Волошин и другие.

В предреволюционные и послереволюционные годы звучат разные мнения, которые будут задавать направления в оценке бодлеровского творчества как в России, так и в эмиграции<sup>2</sup>. Известно, например, негативное отношение Л.Н. Толстого к творчеству Бодлера. Так, характеризуя западную декадентскую литературу в работе «Что такое искусство?» (1898 г.), он пишет: «В последнее время не только туманность, загадочность, темнота и недоступность для масс поставлены в достоинство и условие поэтичности предметов искусства, но и неточность, неопределенность и некрасноречивость» [5, с. 90]. Эти оценки Толстой переносит и на писательскую деятельность Бодлера, которую считает одним из

<sup>1</sup>По поводу первенства литературно-критического освоения творчества Бодлера см.: Фокин С.Л. Николай Сазонов – первый переводчик Шарля Бодлера // Фокин С.Л. Этюды о Бодлере. СПб.: Machina, 2011. С. 168–221 [1].

<sup>2</sup>См.: Луков Вл.А., Трыков В.П. «Русский Бодлер»: Судьба творческого наследия Шарля Бодлера в России // Вестник Международной академии наук (русская секция). 2010. № 1. С. 48–52 [2]; Маринина Ю.А. Традиции Бодлера и Верлена в творчестве Брюсова // Русская речь. 2007. № 2. С. 46–51 [3]; Фонова Е.Г. Восприятие Ш. Бодлера во Франции, Бельгии и России в эпоху символизма: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2009. 20 с. [4].

самых показательных проявлений декаданса. Смысл бодлеровских произведений, по убеждению автора рассматриваемого трактата, «надо угадывать как ребусы», и большинство из них «остаются неразгаданными»<sup>3</sup>. На основании довольно подробного анализа поэзии Бодлера и его «Стихотворений в прозе», присутствующего в работе Толстой выносит довольно резкое суждение. Мирозерцание Бодлера, по его мнению, «состоит в возведении в теорию грубого эгоизма и замене нравственности неопределенным, как облака, понятием красоты, и красоты непременно искусственной. Бодлер предпочитал раскрашенное женское лицо натуральному, и металлические деревья и минеральное подобие воды – натуральным» [5, с. 99].

Исходя из своих нравственно-эстетических принципов, Толстой выносит следующий приговор французскому писателю и его последователям: «Бодлер и Верлен придумывают новую форму, при этом подновляя ее еще неупотребительными до сих пор порнографическими подробностями. И критика, и публика высших классов признает их великими писателями. Только этим объясняется успех не только Бодлера и Верлена, но и всего декадентства» [5, с. 100].

В знаменитой статье М. Горького «Поль Верлен и декаденты» (1896 г.), написанной немного раньше толстовского труда, Бодлер также ставится у истоков декаданса, однако на первый план выдвигается антибуржуазный пафос бодлеровского творчества: «Его считали безумным, буржуазия не выносила его “Цветы зла”, ибо в них он говорил в лицо ей. <...> И зловеще пророчествовал глухому и слепому обществу <...>» [6, с. 128].

При всем разнообразии оценок художественного наследия Бодлера со стороны русских писателей и литературоведов в большинстве случаев общим в них остается признание безусловной эстетической значительности поэта.

А. Белый в работе «Кризис сознания и Генрик Ибсен» (впервые напечатана в книге: Белый А. Арабески. М., 1911) вписывает творчество Бодлера в широкий контекст духовного развития эпохи: «Три этапа надлежит пройти современному идеализму: от Бодлера – к Ибсену, от Ибсена – к Ницше, от Ницше – к Апокалипсису. Путь от Бодлера к Ибсену есть путь от символизма как литературной школы к символизму как мирозерцанию ...» [7, с. 237 – 238].

Для Н. Гумилева «несомненно, что Бодлер один из величайших поэтов XIX века и во всяком случае наиболее своеобразный» [8, с. 248]. Гумилев подчеркивает самобытность французского писателя. Не отрицая влияния на него великих предшественников (Гюго, Сент-Бева, Гюте), он не соотносит его ни с одной из школ, хотя во Франции его часто причисляли то к романтикам, то к парнасцам, то к символистам. Но, с точки зрения Гумилева, чтобы быть романтиком, «ему не хватало ни культа чувства, ни театрального пафоса, ни характерного многословья». В отличие от парнасцев, он «слишком нервен, слишком причудлив, и он говорит не столько о вещах мира, сколько о вызываемых ими ощущениях». Общность же с символистами только в том, что они у него заимствовали, главным образом, «утонченную фонетику стиха», но «ни ощущения многоплановости

<sup>3</sup> См.: Толстой Л.Н. Что такое искусство? // Толстой Л.Н. Полное собр. соч.: в 90 т. Т. 30. М.: ГИХЛ, 1951. С. 90 [5].

бытия, ни желанья дать почувствовать за словами абсолютное у него не было» (статья «Поэзия Бодлера», предположительно 1920 г.)<sup>4</sup>.

Словно подводя итог различным суждениям о творчестве французского поэта, Г.Адамович напишет в 1937 году: «...за Бодлером остается место основоположника современного искусства ... значение его в этом смысле вне споров» [9, с. 236].

Творчество Бодлера, несомненно являясь важным элементом русской духовной жизни рассматриваемого периода, зачастую оказывалось в центре острых эстетических споров. Так, А. Белый вспоминает о разногласиях, которые возникли между Брюсовым и Эллисом, причиной которых стали «Цветы зла» Бодлера: «С Брюсовым дело обстояло тем трудней для меня, что Эллис, возмущенный убийственным разносом его переводов Бодлера, напечатанным в “Весех”, грозился при встрече побить Брюсова, а меня упрекал за то, что я допустил выход рецензии Брюсова (увы, – Брюсов был прав); и Эллис, и Брюсов постоянно бывали у меня; и надо было держать ухо востро, чтобы не произошла случайная встреча их у меня, и чтобы не случилось чего-нибудь непоправимого» [10, с. 438].

Тот же А. Белый вспоминает об эпизоде, связанном с Брюсовым и Бальмонтом: «Помню: “Кружок”; К. Бальмонт произносит какие-то пышные дерзости: его едят поездом; попросил слова Брюсов; возвысился черный его силуэт; ухватяся рукою за стул, другой с карандашиком, воздух накальвая, заодно проколол оппонента Бальмонта:

– Вы вот говорите, – с галантностью дьявола, дрезжа фальцетто, – что, – изгиб, накол, – Шарль Бодлер... – дерг бровей. – Между тем, – рот кривился в ладонь подлетевшую, будто с ладони цитаты он считывал, – мы у Бодлера читаем....

И зала дрожала от злости: нельзя опровергнуть его!» [10, с. 183].

Вполне естественно, что в процессе освоения творчества Бодлера появляются попытки типологического сопоставления его произведений с явлениями русской словесности, а также вопросы, связанные с влиянием французского поэта на отечественных писателей.

Довольно рано возникает достаточно устойчивое сравнение Бодлера с Н. Некрасовым. В «Анкете о Некрасове», появившейся в газете «Новости дня» (1902 г., 27 декабря) в связи с 25-летием со дня смерти писателя, Брюсов пишет: «Некрасов сумел найти красоту в таких областях, перед которыми отступали его предшественники. Его сумрачные картины северного города могут посоперничать с лучшими страницами Бодлера (и вообще в его даровании, как ни странно такое сближение, есть доля чего-то бодлеровского)» [11, с. 68]. Позднее Адамович будет сопоставлять Бодлера, в силу его ироничности, с Вольтером и через него с Некрасовым<sup>5</sup>.

Вопрос о влиянии Бодлера на русскую литературу, впрочем, выходит за рамки данного сравнения. Возникнув на рубеже веков, он остается актуальным по сей день. Среди тех, кто в той или иной степени испытал воздействие бодлеровской поэзии, часто называют В. Брюсова, Д. Мережковского, Эллиса, К. Бальмонта, А. Белого, Вяч. Иванова, Ф. Сологуба, А. Блока, И. Анненского, М. Волошина, З. Гиппиус и других.

<sup>4</sup> См.: Гумилев Н.С. Письма о русской поэзии. М.: Современник, 1990. С. 252 [8].

<sup>5</sup> См.: Адамович Г. Памяти Бодлера // Числа. Париж. 1937. № 7–8. С. 236 [9].

Отношение к Бодлеру нередко проявлялось не только в виде литературно-критических откликов, но и в поэтической форме. Так, в стихотворении «Секстина» (1910 г.) И. Северянин утверждает мысль о сходстве своей писательской судьбы с бодлеровской. Он видит во французском поэте родственную душу:

Я заклею, как некогда Бодлэр;  
То – я скорблю, то – мне от смеха душно.  
Читаю отзыв, точно ем «эклер»:  
Так обо мне рецензия... воздушна.  
О, критика – проспавший Шантеклер! –  
«Ку-ка-ре-ку!», ведь солнце не послушно [12, с. 180].

«Цветами зла увенчанный Бодлэр» для Северянина – пример поэтической свободы и независимости, художник, не укладывающийся в пошлые штампы расхожего вкуса:

«Читатель средний» робко и послушно  
Подумает, что пакостен Бодлэр,  
И примется браниться не воздушно... [12, с. 180].

В его личности и творчестве он находит силы для противостояния миру пошлости:

Близка гроза. Всегда предгрозые душно.  
Но хлынет дождь живительный воздушно, –  
Вздохнет земля свободно и послушно.  
Близка гроза! В курятник, Шантеклер!  
В моих очах *éclair*<sup>6</sup>, а не «эклер»!  
Я отомщу *собой*, как – Бодлэр! [12, с. 181].

Позднее Северянин напишет стихотворение под названием «Бодлер» (1926 г.), в котором снова обратится к «не злом, а добродетелью объятый» стихотворениям французского поэта.

Известна особая роль Эллиса (Л.Л. Кобылинского) в распространении творчества Бодлера, его деятельность как переводчика стихотворений французского писателя: им переведены «Цветы зла», «Стихотворения в прозе», «Мое обнаженное сердце». В. Швейцер по этому поводу пишет: «Смыслом его жизни стали поиски путей для духовного перерождения мира, для борьбы с Духом Зла – Сатаной, который, по теории Эллиса, распространялся благодаря испорченности самой природы человека. Тожество своим взглядам он находил в творчестве Шарля Бодлера, страстным толкователем, пропагандистом и переводчиком которого был в те годы. Изучив различные социальные и экономические теории, Эллис отринул их все, утвердившись в убеждении, что только духовная револю-

---

<sup>6</sup> *éclair* – молния (фр.)

ция поможет человечеству одолеть Дух Зла. Данте и Бодлер стали его кумирами<sup>7</sup>. Добавим, что любовь к творчеству автора «Цветов зла» проявлялась у него не только в переводах, но и в собственных поэтических опытах, например в стихотворении «К Бодлеру». В стихотворении «К Бодлеру» он сравнивает «горький стих» французского поэта с «безумным воплем Икара, упавшего с небес в земную грязь», с «альбатросом, глашатаем бурь воздушных», пронзенного стрелой арбалета и упавшего в «толпу шутов надменных и бездушных». Подыскивая параллели Бодлеру в мировой культуре, он вспоминает о Ницше: «Но тех, кто слышал Зоратустры зов, / Не устршит венки твоих цветов».

Среди других писателей, обративших особо пристальное внимание на творчество Бодлера, часто называют В. Брюсова и К. Бальмонта.

В статье «Священная жертва» (журнал «Весы». 1905. № 1) В. Брюсов пишет: «Но современное искусство, то, которое называют “символизмом” и “декадентством”, шло не этой опустошенной дорогой. На стебле романтизма развернулось два цветка: рядом с парнасством – реализм. <...> И все то новое, что возникло в европейском искусстве последней четверти XIX века, выросло из этих семян. Бодлер и Ропс, еще чуждые нам по своей форме, но родные по своим порывам и переживаниям, истинные предшественники «нового искусства», – явились именно в эпоху, когда господствовал реализм: и они были бы невозможны без Бальзака и Гаварни» [11, с. 89].

Брюсов перевел такие поэтические тексты Бодлера, как «Красота», «Экзотический аромат», «Приведение», «Вечерние сумерки». Отзвуки интереса к творчеству французского поэта у Брюсова мы находим и в его поэзии. В разделе «Из моих книг» сборника стихов «Меа» (1922–1924 гг.) помещено стихотворение «Бодлер» (1923 г.), в котором в брюсовской манере представлен ряд образов, навеянных поэзией французского писателя:

Давно, когда модно дышали пачули,  
И лица солидно склонялись в лансье,  
Ты ветер широт небывалых почуял,  
Сквозь шелест шелков и из волн валансьен.  
Ты дрожью вагона, ты волью фрегата  
Мечтал, чтоб достичь тех иных берегов,  
Где гидрами – тигр, где иглой – аллигатор,  
И тех, что еще скрыты в завес веков [14, с. 187].

Брюсов видит в Бодлере противника и обличителя новой буржуазной Франции:

Лорнируя жизнь в призму горьких иронии,  
Ты видел насквозь остова Second Empire,<sup>8</sup>  
В салонах, из лож, меж кутил, на перроне, –  
К парижской толпе припадал, как вампир.

<sup>7</sup> Швейцер В. Быт и бытие Марины Цветаевой. М.: Интерпринт, 1992. С. 74.

<sup>8</sup> Second Empire – Вторая империя (фр.).

Чтоб, впитая кровь, сок тлетворный, размолот,  
Из тигеля мыслей тек сталью стихов,  
Чтоб лезвия смерти ложились под молот  
В том ритме, что был вой вселенских мехов! [14, с. 187]

В этот момент на восприятие Брюсовым бодлеровской поэзии явно влияет опыт пережитых им революционных событий:

Скорбя, как Улисс, в даях чуждых, по дыму,  
Изгнанник с планеты грядущей, ты ждал,  
Что новые люди гром палиц подымут –  
Разбить мертвый холод блестящих кандал [14, с. 188].

Вместе с тем он вписывает ее в вечно продолжающуюся борьбу добра и зла:

Твой вопль, к сатане, твой наказ каинитам,  
Взлет с падали мух, стон лесбийских «*éaves*»<sup>9</sup> –  
Над скорченным миром, с надиров к зенитам,  
зажглись, черной молнией в годы упав [14, с. 188].

Особого внимания заслуживает отношение к бодлеровскому творчеству К. Бальмонта. При сопоставлении творчества Бальмонта и Бодлера можно вести речь одновременно и о влиянии бодлеровских произведений на Бальмонта, и о типологическом сходстве творений двух писателей, и о возникновении своего рода интертекстуального пространства в творчестве русского поэта, включающего в себя бодлеровские художественные реалии.

Что касается факта влияния Бодлера на Бальмонта, то он представляется совершенно бесспорным. Об этом говорят, в первую очередь, высказывания самого русского поэта. Наиболее значительным в данном случае свидетельством является его статья «О “Цветах Зла”» (1899 г.), целиком посвященная французскому писателю. Упоминания Бодлера присутствуют и в других работах Бальмонта, например в статье «Элементарные слова о символической поэзии», написанной в начале 1900-х годов, где он называет французского поэта «гениальным», находит в его стихах «силу освободительную»<sup>10</sup>. Кроме того, об особом внимании Бальмонта к творчеству Бодлера свидетельствуют его переводы произведений французского писателя (стихи «Гигантша», «Балкон», «Смерть любовников», «Красота», «Пропась»), непосредственное обращение к нему в поэтическом творчестве («К Бодлеру», «Мои звери»), использование бодлеровских слов в качестве эпиграфов (к стихотворению «Аккорды», к разделу «Совесть» из сборника «Горящие здания»), а также мотивы и образы, навеянные произведениями автора «Цветов зла» (темы альбатроса, кошек и другие).

<sup>9</sup> *éaves* – отбросы (фр.).

<sup>10</sup> См.: Бальмонт К. Элементарные слова о символической поэзии // Бальмонт К. Стозвучные песни: сочинения (избранные стихи и проза). Ярославль: Верхне-Волж. кн. изд-во, 1990. С. 266, 267 [15].

Следует отметить, что отношение Бальмонта к Бодлеру оказывается далеким от вежливо-академического пиетета к известному и признанному собрату по перу. Оно приобретает импульсивно-порывистый, эмоциональный характер. В письме от 4 марта 1899 года князю Александру Ивановичу Урусову, во многом благодаря которому Бальмонт приобщился к французской литературе, писатель сообщал, что закончил статью о Гюйе (статья «Поэзия ужаса»), предпослав ей эпиграф из Бодлера, что заставило его перечитать стихи французского поэта. «Вся моя любовь к нему воскресла до *бешенства*»<sup>11</sup>, – пишет Бальмонт.

Подобная экспрессивная реакция на творчество Бодлера поначалу представляется достаточно неожиданной: слишком непохожими и далекими кажутся на первый взгляд художественные миры двух писателей: с одной стороны – трагический певец «цветов зла», сплина и т.д., с другой – поэт Солнца, «солнечный гений», жизнеутверждающий художник-импрессионист. И все же, несмотря на различные тональности творчества, на разные оттенки поэтической палитры, их объединяет многое, и прежде всего, – близость мироощущения, сходные черты в эстетических взглядах и художественных системах.

Бальмонт, так же как и Бодлер, довольно скептически относится к так называемому реалистическому художественному мышлению, противопоставляя ему «символическую поэзию». Это понятие оказывается гораздо более широким, чем понятие «символизм», и включает в себя различные по времени и по эстетической ориентации явления, такие как творчество По, Ибсена, Кальдерона, Блэйка, Шелли, Де Куинси, Теннисона, Уайльда, Уитмена, Гамсуна, Стриндберга, Ницше, Гауптмана, д'Аннунцио, Метерлинка, Вилье де Лиль-Адана, Гюисманса, Рембо, Тютчева, Фета, Случевского и других.

С точки зрения Бальмонта, «реалисты всегда являются простыми наблюдателями, символисты – всегда мыслители.

Реалисты схвачены, как прибором, конкретной жизнью, за которой они не видят ничего, – символисты, отрешенные от реальной действительности, видят в ней только свою мечту, они смотрят на жизнь – из окна. Это потому, что каждый символист, хотя бы самый маленький, старше каждого реалиста, хотя бы самого большого. Один еще в рабстве у материи, другой ушел в сферу идеальности» [15, с. 264].

Освобождение от рабства по отношению к «материи» – основной критерий истинности в искусстве для Бальмонта. Бодлер, с его точки зрения, поэт, который не только сумел освободиться от этого рабства, но и передать свое мироощущение другим.

Чрезвычайно важно, что из всех писателей, причастных к развитию французского символизма, Бальмонт избирает именно Бодлера, отказывая во внимании другим или относясь к ним весьма настороженно, как это происходит, например, с Верленом и Малларме. В одной из сносок к статье «Элементарные слова о символической поэзии» Бальмонт замечает, перечисляя тех, кого он относит к упомянутому направлению в литературе: «Надо назвать также Верлена и Мал-

---

<sup>11</sup> Цит. по: Куприяновский П.В., Молчанова Н.А. Поэт Константин Бальмонт: Биография. Творчество. Судьба. Иваново: Изд-во «Иваново», 2001. С. 103 [16].

ларме, но их слава так преувеличена, что о них даже неприятно упоминать: в литературной перспективе они занимают место им неподобающее» [15, с. 267].

Оказываясь безучастным к этим явлениям во французском символизме, Бальмонт не скрывает своей увлеченности Бодлером («любовь до бешенства»), которая облекается им и в поэтические формы. В стихотворении «Мои звери», обращаясь к Бодлеру и к другому своему любимцу – Эдгару По, он пишет:

Два гения, влюбленные в мечтанья,  
Мои два брата в бездне мировой... [17, с. 276]

В наиболее развернутой форме отношение Бальмонта-поэта к французскому писателю проявляется в стихотворении «К Бодлеру» из сборника «Горящие Здания»:

Как страшно-радостный и близкий мне пример,  
Ты все мне чудишься, о царственный Бодлер,  
Любовник ужасов, обрывов и химер!  
.....  
Пребудь же призраком навек в душе моей,  
С тобой дай слиться мне, о маг и чародей,  
Чтоб я без ужаса мог быть среди людей! [18, с. 188]

То, что особенно привлекает в Бодлере Бальмонта, – это внимание к различным, зачастую противоположным проявлениям бытия, образующим стихию Жизни, интерес к земному, материальному, чувственному, плотскому, природному и вместе с тем – к вневременному, абсолютному, духовному:

Ты, павший в пропасти, но жаждавший вершин,  
Ты, видевший лазурь сквозь тяжкий желтый сплин,  
Ты, между варваров заложник-властелин!

Ты, знавший Женщину, как демона мечты,  
Ты, знавший Демона, как духа красоты,  
Сам с женскою душой, сам властный демон ты!

Познавший таинства мистических ядов,  
Понявший образность гигантских городов,  
Поток бурлящийся, рожденный царством льдов! [18, с. 188]

Для Бальмонта важно, что художественный взгляд Бодлера не замыкается в границах импрессионистического переживания, как у Верлена; он предполагает проникновение в сокровенные глубины бытия, не теряя, однако, в отличие от художественного мира Малларме, связи с конкретно-личностным, чувственным началом. В статье «О “Цветах зла”» К. Бальмонт пишет: «В кратких стихотворениях, в сдержанных строках нет того лиризма, которым отличается чувство в пер-

вую минуту его возникновения, но это обманчивое спокойствие есть обманчивая и чудовищная тишина омота, в котором крутится скрытый водоворот» [19, с. 56].

Бодлеровский «скрытый водоворот» для Бальмонта – стихия жизни, заключающая в себе «мир мучительства над самим собой, неудержимое стремление входить в диссонансы и вводить в себя волну противоречий. Странная прихоть поэта с таким пронзительно ясным умом желать во что бы то ни стало быть только с тем, что ранит, не убежать от боли, а приближать ее к себе»<sup>12</sup>. Лиризм Бодлера, бесспорно присутствующий в его творчестве, – лиризм особого рода, порождающий диссонансную реальность, в которой причудливо, во всяком случае не всегда так, как у Бальмонта, уживаются Добро и Зло, Бог и Сатана. Стихи Бодлера для Бальмонта – «Цветы с узорными лепестками и ядовитым дыханием. Цветы, которые заставляют сердце сжиматься с инстинктивной боязнью, если подходишь к ним в минуту счастья, и радующие только тогда, когда сердце, измучившись, ищет другого измученного сердца, как одна струна звуками ищет другую, чтобы вдвоем создать гармонию тоски и певучего томленья» [19, с. 54].

Бесспорно, отношение Бальмонта к Бодлеру нельзя назвать однозначным. Их художественное мироощущение, как уже отмечалось, совпадает не во всем. И потому, с одной стороны, русский писатель ощущает притягательность бодлеровского творчества: «Если высшая конечная цель этого человека, идущего путями Зла, совпадает с целями достижения позднейшей всеохватывающей Гармонии, я полюблю его за то, что в дыме и хохоте противоречий он хранит в себе *молитвенное отношение к Добру*» [19, с. 58]. Однако, с другой стороны, при всей своей симпатии к автору «Цветов зла» Бальмонт слишком привержен Солнцу и свету, чтобы вслед за Бодлером переступить в своем творчестве ту черту, за которой открываются темные глубины Зла.

Тем не менее при всем различии поэтических красок и общей тональности поэзии Бодлера и Бальмонта у них обнаруживается много общего во взгляде на мир. Бодлер, «переживая» мир, пропуская его через свои ощущения, не останавливается на импрессионистическом воспроизведении своего жизненного опыта. Для него ощущения и те впечатления, которые ими порождаются, – предмет для философских размышлений. Мир выстраивается у Бодлера как единая иерархия соответствий:

Неодолимому влечению подвластны  
Блуждают отзвуки, сливаясь в унисон,  
Великий, словно свет, глубокий, словно сон;  
Так запах, цвет и звук между собой согласны<sup>13</sup> [20, с. 48].

Рассматривая реальность как универсальную систему соответствий, Бодлер следует довольно давней традиции, которая восходит к древним герметическим учениям, к теориям платонизма и неоплатонизма, к католической догме «аналогии бытия».

<sup>12</sup> См.: Бальмонт К. О «Цветах зла» // Бальмонт К. Горные вершины. М.: Гриф, 1904. С. 54.

<sup>13</sup> «Соответствия», пер. В. Микушевича.

Особое распространение в европейской культуре XVIII–XIX веков принцип соответствий получает, прежде всего, благодаря трудам Сведенборга. Обостренное внимание к нему проявлялось со стороны И.К. Лафатера, Э.Т.А. Гофмана, Ж.де Нерваля, О.де Бальзака и т. д.

Подхватывая мысль Сведенборга, Бодлер выстраивает свою теорию соответствий. Мир для Бодлера – единый текст. «Все иероглифично, – пишет он, – и мы знаем, что темнота символов лишь относительна, то есть зависит от чистоты, доброй воли и врожденной прозорливости душ». Роль художника в связи с этим сводится Бодлером к следующему: «Что такое поэт (я употребляю это слово в самом широком смысле), если не переводчик, не дешифровщик? У выдающихся поэтов нет такой метафоры, такого эпитета, которые бы с математической точностью не вписывались в конкретные обстоятельства, потому что эти сравнения, эти метафоры и эпитеты черпаются из неисчерпаемой кладовой вселенских аналогий, и поэтому их неоткуда больше почерпнуть» [21, р. 133].

Бодлеровская идея вселенского единства мира, проявляющего себя через связи-соответствия, чаще всего скрытые от профанного взгляда, не ускользает от внимания Бальмонта. В уже цитированном стихотворении, посвященном Бодлеру, он пишет:

Ты, в чей богатый дух навек перелита  
В одну симфонию трикратная мечта:  
Благоухания, и звуки, и Цвета! [18, с. 188]

Стремление Бодлера воспринимать окружающую действительность как целостное единство оказывается чрезвычайно важным для русского поэта, так как оно во многом совпадает с его представлениями об устройстве мира. Подобно Бодлеру и в отличие от Верлена, Бальмонт не останавливается на импрессионистическом уровне восприятия и воспроизведения реальности. Вместе с тем он не идет в сторону «затемнения стиля», как Малларме. Земное, конкретно-личностное остается для него главным объектом внимания, и в то же время он постоянно стремится выявить его связь с вечным, абсолютным, выстраивая свою градацию соответствий.

Человек для обоих поэтов – неотъемлемая часть природы, и именно через природу он ощущает единство мира. Правда, необходимо отметить, что образ природы у Бодлера во многом отличается от ее изображения в произведениях Бальмонта. Для Бодлера природа бездуховна. Будучи изначально теологически заданной в логике своего развития законом вселенской аналогии, она, по мысли Бодлера, занята механическим воспроизведением соответствий. В восприятии природы Бальмонтом на первый план выходит культ Солнца и света, хотя наряду с этим здесь не исключаются и темные тона (смерть). Тем не менее природа, как у Бодлера, становится посредником между Богом и человеком, между макромиром и микромиром. Основные элементы вселенной, в представлении Бальмонта, связаны отголосками-аналогиями с земной природной реальностью, а через нее – с человеком: «Солнце, Луна, Звезды, Молния, пламя вулкана и лесной или степной пожар, а из него – путями изумительных мгновений – вся изумительная бесконечность человеческих огней» («Солнечная сила») [22, с. 456–457].

Единство мира – «вселенская аналогия бытия», столь волнующая Бодлера, – осмысливается Бальмонтом, так же как и французским поэтом, через метафору: «Солнце, Луна, Звезды, непостоянство синих лугов Неба, все же, в изменчивости своей расцветают постоянно все новыми и новыми, сдвигающимися узорами, суть небесные факелы – водители, лампы – указательницы, действующие на глядящее в веках человеческое сознание тем сильнее, что не видна рука, их ведущая, или нет такой руки, их ведущей; и движущиеся эти небесные цветы, непохожие на неподвижные цветы земные, и однако с ними сродные, заставляя человеческую мысль расцветать, и гореть, и гадать, и угадывать, делают ее многоцветной и творческой» [22, с. 456].

В художественном мышлении Бальмонта, таким образом, выстраивается постоянно увеличивающаяся цепь аналогий, связывающая воедино универсальный, космический мир с земной, человеческой реальностью: Солнце, Луна, Звезды, Небо, цветы, лампы, синие луга и т.д. Весь мир стягивается в единый тугой узел соответствий, образующих для Бальмонта единый текст жизни: «Солнце принимает все лики видимого. Оно принимает в несчетных рядах ликов и близкий нам лик Земли, которая травинкой, цветком, колосом и виноградной лозой меряет Время, делит его на строфы, зовущиеся временами года. И первая полоса в весеннем поле, проведенная острием сохи, есть стих, размерная строка в литургии Солнцу» [22, с. 456].

Главная задача поэта, с точки зрения Бальмонта, – прочитать этот текст: «Солнце умеет ярко говорить через других» – «мы говорим «канарейка», а это, трепеща своими крылышками, веселится золотой комочек Солнца, и поет оно колосом пшеницы и желтой лентой убегающей девушки, и дышит дурманящим духом нарцисса, и весело играет во все пьянящие игры Вещества» [22, с. 459].

Оказываясь сотворенной частью этого мира-текста, поэт, по мысли Бальмонта, опять-таки сближающей его с бодлеровским представлением о роли художника, наделен способностью в рамках постоянно творимого Веществом мира создавать свое творение: «Я соучаствую в этих творческих играх, и смотрю на все, и слушаю, как Солнце говорит – утром, пробуждением, бабочкой, птичкой, зверем, травинкой, девушкой, бурей, музыкой, толпой – все вижу! все слышу! все люблю, ко всему прикипаю, я, творимый творец творящего творения, я верховная вещь Вещества, овестствитель всех невесомостей, преображенных волею моей мечты...» [22, с. 459].

Сопоставление художественных миров двух писателей дает возможность понять, что в поэтическом мироощущении Бальмонта Бодлер занимает совершенно особое место, оказываясь во многом созвучным ему в осмыслении жизненной стихии.

Вполне понятно, что рассмотренные в данном исследовании явления не исчерпывают заявленной проблемы, изучение ее может и должно быть продолжено. Тем не менее рассмотренные отклики на бодлеровскую поэзию в русской словесности и литературной критике рубежа XIX–XX веков позволяют судить о важной роли писательского наследия Бодлера для отечественной литературы. Независимо от личностного отношения к нему, от признания или неприятия его художественного мира, большинство литераторов отмечают исключительность его творчества и особое место в мировом литературном процессе.

## Список литературы

1. Фокин С.Л. Николай Сазонов – первый переводчик Шарля Бодлера // Фокин С.Л. Этюды о Бодлере. СПб.: Machina, 2011. С. 168–221.
2. Луков Вл.А., Трыков В.П. «Русский Бодлер»: Судьба творческого наследия Шарля Бодлера в России // Вестник Международной академии наук (русская секция). 2010. № 1. С. 48–52.
3. Маринина Ю.А. Традиции Бодлера и Верлена в творчестве Брюсова // Русская речь. 2007. № 2. С. 46–51.
4. Фонова Е.Г. Восприятие Ш. Бодлера во Франции, Бельгии и России в эпоху символизма: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2009. 20 с.
5. Толстой Л.Н. Что такое искусство? // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 30. М.: ГИХЛ, 1951. С. 26–206.
6. Горький М. Поль Верлен и декаденты // Горький М. Собр. соч.: в 30 т. Т. 23. М.: Гослитиздат, 1953. С. 124–137.
7. Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. 528 с.
8. Гумилев Н.С. Письма о русской поэзии. М.: Современник, 1990. 383 с.
9. Адамович Г. Памяти Бодлера // Числа. Париж. 1937. № 7–8. С. 232–236.
10. Белый А. Начало века. М.: В/О «Союзтеатр» СТД СССР, 1990. 496 с.
11. Брюсов В.Я. Анкета о Некрасове // Брюсов В.Я. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Худож. лит., 1987. С. 68.
12. Северянин И. Секстина // Северянин И. Стихотворения. М.: Сов. Россия, 1988. С. 180–181.
13. Швейцер В. Быт и бытие Марины Цветаевой. М.: Интерпринт, 1992. 544 с.
14. Брюсов В.Я. Бодлер // Брюсов В.Я. Собр. соч.: в 7 т. Т. 3. М.: Худож. лит., 1974. С. 187–188.
15. Бальмонт К. Элементарные слова о символической поэзии // Бальмонт К. Стозвучные песни: сочинения (избранные стихи и проза). Ярославль: Верхне-Волж. кн. изд-во, 1990. С. 263–280.
16. Куприяновский П.В., Молчанова Н.А. Поэт Константин Бальмонт: Биография. Творчество. Судьба. Иваново: Изд-во «Иваново», 2001. 470 с.
17. Бальмонт К.Д. Мои звери // Бальмонт К.Д. Стихотворения. Л.: Сов. писатель, 1969. С. 276.
18. Бальмонт К.Д. К Бодлеру // Бальмонт К.Д. Стихотворения. Л.: Сов. писатель, 1969. С. 188.
19. Бальмонт К. О «Цветях зла» // Бальмонт К. Горные вершины. М.: Гриф, 1904. С. 54–58.
20. Бодлер Ш. Соответствия // Бодлер Ш. Цветы Зла. Стихотворения в прозе. Дневники. Сартр Ж. П. Бодлер. М.: Высш. шк., 1993. С. 48.
21. Baudelaire Ch. Reflexions sur quelques-uns de mes contemporains: Victor Hugo // Baudelaire Ch. Oeuvres complètes. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1976. Т. 2. P. 129–141.
22. Бальмонт К.Д. Солнечная сила // Бальмонт К.Д. Автобиографическая проза. М.: Алгоритм, 2001. С. 456–461.

## References

1. Fokin, S.L. Nikolay Sazonov – pervyy perevodchik Sharlya Bodlera [Nikolay Sazonov – the first translator of Charles Baudelaire], in Fokin, S.L. *Etyudy o Bodlere* [Essays on Charles Baudelaire], Saint-Petersburg: Machina, 2011, pp. 168–221.
2. Lukov, V.I.A., Trykov, V.P. «Russkiy Bodler»: Sud'ba tvorcheskogo naslediya Sharlya Bodlera v Rossii [«Russian Baudelaire»: Destiny of Charles Baudelaire's creative heritage in Russia], in *Vestnik Mezhdunarodnoy akademii nauk (russkaya sektsiya)*, 2010, no. 1, pp. 48–52.
3. Marinina, Yu.A. Traditsii Bodlera i Verlana v tvorchestve Bryusova [Tradition of Baudelaire and Verlaine in Brusov's works], in *Russkaya rech'*, 2007, no. 2, pp. 46–51.
4. Fonova, E.G. *Vospriyatie Sh. Bodlera vo Frantsii, Bel'gii i Rossii v epokhu simvolizma*. Avtoref. diss. kand. filol. nauk [Perception of Ch. Baudelaire in France, Belgium and Russia in the epoch of symbolism. Abstract cand. of philology diss.], Moscow, 2009. 20 p.

5. Tolstoy, L.N. Chto takoe iskusstvo? [What is Art?], in Tolstoy, L.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 90 t., t. 30* [Collected edition in 90 vol., vol. 30], Moscow: GIKhL, 1951, pp. 26–206.
6. Gor'kiy, M. Pol' Verlen i dekadenty [Paul Verlaine and decadents], in Gor'kiy, M. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. 23* [Collected edition in 30 vol., vol. 23], Moscow: Goslitizdat, 1953, pp. 124–137.
7. Belyy, A. *Simvolizm kak miroponimanie* [Symbolism as world outlook], Moscow: Respublika, 1994. 528 p.
8. Gumilev, N. *Pis'ma o russkoy poezii* [Letters on Russian Poetry], Moscow: Sovremennik, 1990. 383 p.
9. Adamovich, G. Pamyati Bodlera [In memorium of Baudelaire], in *Chisla* [Numbers], Paris, 1937, no. 7–8, pp. 232–236.
10. Belyy, A. *Nachalo veka* [Turn of the century], Moscow: V/O «Soyuzteatr» STD SSSR, 1990. 496 p.
11. Bryusov, V.Ya. Anketa o Nekrasove [Questionnaire on Nekrasov], in Bryusov, V.Ya. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Collected edition in 2 vol., vol. 2], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1987, p. 68.
12. Severyanin, I. Sekstina [Sextina], in Severyanin, I. *Stikhotvoreniya* [Poems], Moscow: Sovetskaya Rossiya, 1988, pp. 180–181.
13. Shveytser, V. *Byt i bytie Mariny Tsvetaevoy* [Life and existence of Marina Marina Tsvetaeva], Moscow: Interprint, 1992. 544 p.
14. Bryusov, V.Ya. Bodler [Baudelaire], in Bryusov, V.Ya. *Sobranie sochineniy v 7 t., t. 3* [Collected edition in 7 vol., vol. 3], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1974, pp. 187–188.
15. Bal'mont, K. Elementarnye slova o simvolicheskoy poezii [Elementary words about symbolic poetry], in Bal'mont, K. *Stozvuchnye pesni: sochineniya (izbrannye stikhi i proza)* [One-hundred-sounds songs (selected poems and prose)], Yaroslavl': Verkhne-Volzhskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1990, pp. 263–280.
16. Kupriyanovskiy, P.V., Molchanova, N.A. *Poet Konstantin Bal'mont: Biografiya. Tvorchestvo. Sud'ba* [Poet Konstantin Balmont: Biography. Creative Activity. Fate], Ivanovo: Izdatel'stvo «Ivanovo», 2001. 470 p.
17. Bal'mont, K.D. Moi zveri [My animals], in Bal'mont, K.D. *Stikhotvoreniya* [Poems], Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1969. 276 p.
18. Bal'mont, K.D. K Bodleru [To Baudelaire], in Bal'mont, K.D. *Stikhotvoreniya* [Poems], Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1969. 188 p.
19. Bal'mont, K. O «Tsvetakh zla» [About «Flowers of Evil»], in Bal'mont, K. *Gornye vershiny* [Mountains peaks], Moscow: Grif, 1904, pp. 54–58.
20. Bodler, Sh. Sootvetstviya [Correspondences], in Bodler, Sh. *Tsvety Zla. Stikhotvoreniya v proze. Dnevnik. Sartr Zh. P. Bodler* [Baudelaire Ch. Les Fleures de mal. Petits poèmes en prose. Baudelaire], Moscow: Vysshaya shkola, 1993, p. 48.
21. Baudelaire, Ch. Reflexions sur quelques-uns de mes contemporains: Victor Hugo. Baudelaire Ch. Oeuvres complètes. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1976, vol. 2, pp. 129–141.
22. Bal'mont, K.D. Solnechnaya sila [Solar power], in Bal'mont, K.D. *Avtobiograficheskaya proza* [Autobiographic prose], Moscow: Algoritm, 2001, pp. 456–461.

УДК 82(44:47)  
ББК 83.3(4Фра:2Рос)

## РЕПЛИКИ И КОММЕНТАРИИ К МОДЕЛИ «РУССКОГО БОДЛЕРА»

О.В. ТИМАШЕВА

Московский городской педагогический университет  
Малый Казенный пер., д. 5 Б, г. Москва, 105064, Российская Федерация  
E-mail: Timacheva@List.ru

*Дан комментарий к трем изданиям переводов (Ф.П. Якубовича, А.А. Панова, Элліса) сборника стихотворений Ш. Бодлера «Цветы зла», опубликованным в конце XIX – начале XX века. Рассмотрены три этапа знакомства русского читателя с творчеством Шарля Бодлера: с момента появления сборника «Цветы зла» до начала XX века, с начала XX века до 60–80-х гг. и, наконец, современный период, отмеченный новыми поэтическими переводами Бодлера и переизданием наиболее ярких переводов прошлых лет. Кроме того, рассмотрены литературно-критические работы, посвященные творчеству поэта и переводам его поэзии, в которых был намечен образ «русского Бодлера». Как существенный момент трактовки Бодлера в России отмечено отсутствие анализа его отношения к вере. Проблема отношения поэта к вере рассматривается на примере исследований его поэзии французскими поэтами Жаном Масна, Пьером Эмманюэлем и исследователем творчества Паскаля Филиппом Селье. Когнитивный сопоставительный анализ на примере нескольких стихотворений в переводах П. Якубовича, А. Панова и Элліса при всей разнице их дарований демонстрирует лексическое сходство этих авторов и практически одинаковое смысловое понимание текстов французского поэта. Рассматривается также критическая деятельность Ш. Бодлера. Обращение к критическим статьям поэта и сопоставление отдельных критических замечаний с его поэтическим творчеством позволяет убедиться в многогранности его таланта, в его знании современного искусства и очевидном влиянии артефактов на его творчество. Подчеркивается связь поэзии Бодлера с живописью и скульптурой.*

Ключевые слова: «русский Бодлер», этапы познания, красота и порок, поэтическое я, тематическая сетка, картина мира, культ дендизма, католическая вера, национальная форма восприятия, поэтический перевод, ментальность, импрессионизм, натурализм.

## UTTERANCES AND REMARKS TO THE «RUSSIAN BAUDELAIRE»

O.V. TIMASHEVA

Moscow City Teacher Training University  
5 B, MalyKazennyi lane, Moscow, 105064, Russian Federation  
E-mail: Timacheva@List.ru

*The article provides commentaries for three editions of «The Flowers of Evil» made by different translators (F.P. Yakubovich, A.A. Panov, Ellis) published in the end of 19 – beginning of 20 centuries. Three stages of introduction to Charles Baudelaire's works are defined in the sixties of the 20th century in Russia: the first stage starts from publication of «The Flowers of Evil» book of poems in 1857 and lasts until the early 20th century; the second stage – from the early 20th century until the 60s–80s; and the third (recent) period presents new poetic translations of Baudelaire and reedition of the most lively translations of previous years. In addition to that the author considers literary critical works devoted to*

*the poet's creative work and translations of his works where image of «Russian Baudelaire» is revealed. Prior to the 21st century the critics in Russia were eager to put aside the poet's sensitive attitude of mind to faith. The poet was not an atheist, and it is proved on the example of the research of his poetry by French poets Jean Masna, Pierre Emmanuel and Pascal's creative work researcher Philippe Selye. Cognitive comparative analysis on the example of several poems translated by P. Yakubivich, A. Panov and Ellis regarding their differences, demonstrates lexical similarity of these authors and practically the same semantic sense of the French text. Critical work of Ch. Baudelaire is also considered. Analysis of the poet's critical articles and comparison of critical comments with his poetry assures of his many-sidedness of his talent, knowledge of the modern art and evident influence of artifacts on his creative work. Connection of Baudelaire's poetry with painting and sculpture is underlined.*

*Key words: «Russian Baudelaire», cognitive stages, beauty and wickedness, poetic self, thematic net, worldview, the cult of dandyism, Catholic faith, new dimension of reading, national form of perception, comparison of translations, mentality, impressionism, naturalism.*

Поклонник Шарля Бодлера (1821–1867), писатель романтического мироощущения Валентин Катаев<sup>1</sup>, выступая в 1967 году на коллоквиуме в Намюре (Бельгия), посвященном столетию со дня смерти французского поэта, рассказал о трех этапах знакомства русского читателя с поэтом. Первый этап, по его мнению, связан с переводами П.Я. Якубовича<sup>2</sup> (1860–1911), революционера-народника, выпустившего анонимно в 1909 г. сборник «Стихотворений» Бодлера. Отдельные стихи из «Цветов зла» переводили в XIX веке Д.Д. Минаев, Г.С. Курочкин, С.А. Андреевский, И.Ф. Анненский, Д.С. Мережковский (еще не символист).

После 1905 года русская общественная мысль и критика поместили Бодлера рядом с П. Верленом, А. Рембо и С. Малларме. Его назвали «глашатаем нового искусства». Такая метаморфоза закономерна, потому что творчество Бодлера включает в себе как романтические, так и мятежно-бунтарские настроения. (Подобная оценка творчества Ш. Бодлера переключалась и в наши дни.) Но для второго этапа важно, что именно в это время выходят в свет переводы отдельных стихотворений поэта и переводы сборника «Цветы зла», работа над которыми начиналась еще в предыдущем столетии. Новаторство отталкивающих образов и их стилистическое изящество непривычно напрягали читателей, но стихи нравились. Серьезная критика уже рассматривала творчество Бодлера как предтечу поэзии Серебряного века. М. Горький и А.В. Луначарский, отмечая «раздирающие противоречия» французского «декадента», признают его «приверженцем морали» и защищают его от тех французских и некоторых отечественных критиков, которые обвиняют поэта в беспросветном упадничестве и моральной распущенности<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Валентин Катаев в 60-е годы XX в. – один из немногих «выездных» писателей. Не будучи критиком, он, тем не менее, хорошо ощущает литературный процесс и знает разные переводы «Цветов зла» Бодлера на русский язык.

<sup>2</sup> Якубович Петр Филиппович – революционер-народоволец, имел многочисленные псевдонимы. В качестве поэта-переводчика иногда обозначается как Якубович П.Я., Л. Мельшин и др.

<sup>3</sup> «Он жил во зле, добро любя» (см.: Горький М. Поль Верлен и декаденты // Горький М. Собр. соч. в 23 т. Т. 18. М., 1953); «Бодлер показал себя человеком изумительного и тонкого вкуса...» (см.: Луначарский А.В. Собр. соч. в 8 т. Т. 5. С. 539).

Шестидесятые годы XX в. В. Катаев<sup>4</sup> считает началом третьего этапа освоения в России творчества Шарля Бодлера. Он в первую очередь связан с выходом академического издания «Цветов зла» в 1969 году в серии «Литературные памятники». Автор послесловия и составитель сборника Н.И. Балашов (вместе с И.С. Поступальским)<sup>5</sup>, рассказывая об эпохе, том историческом времени, в котором создавались «Цветы зла», предлагает<sup>6</sup> свою периодизацию творчества французского поэта, в согласии с которой и сегодня пишут критические статьи и диссертации в России (Т.М. Максимова,<sup>7</sup> Т.Ю. Солодовникова<sup>8</sup>, Т.Н. Фонова<sup>9</sup>).

Университетские критики (МПГУ)<sup>10</sup> и профессиональные литературоведы В.А. Луков и В.П. Трыков в статье «Русский Бодлер» (2010 г.)<sup>11</sup> предлагают новый, так называемый «ценностный подход» к оценке творчества французского поэта, перечисляют многих авторов переводов начала века в России (Эллиса, Бальмонта, Цветаеву, Гумилева, Мережковского и др.), называют знакомых с творчеством Бодлера русских писателей – Л. Толстого, И.С. Тургенева, А.П. Чехова, упоминавших имя французского поэта в том или ином контексте, не всегда выгодном для него, рассказывают о научном подходе к его творчеству Н.И. Балашова и И.С. Поступальского, а также обращают внимание на *новое* прочтение бодлеровских текстов С.Н. Зенкиным<sup>12</sup> и Г.К. Косиковым<sup>13</sup>.

В рамках этого нового прочтения С.Н. Зенкин и Г.К. Косиков не настаивают, как это делали ранее их предшественники, на реализме Бодлера, а свидетельствуют о мировоззренческой двойственности, «культе дендизма» как выражении крайних эстетических тенденций французского поэта. Г.К. Косиков обращает внимание и на то, что поэт часто пребывал в состоянии между «восторгом жизни» и «ее ужасом», искал свой путь «между богом и сатаной».

---

<sup>4</sup> См.: Катаев В. Мой Бодлер // Катаев В. Собр. соч. в 9 т. Т. 8. М.: Худож. лит., 1971. 964 с. (Выступление В. Катаева в Намюре вошло в цикл его «Литературных портретов».)

<sup>5</sup> Академическое издание «Цветов зла» было подготовлено Н.И. Балашовым и И.С. Поступальским.

<sup>6</sup> См.: Балашов Н.И. Обоснование текста // Бодлер Ш. Цветы зла. М.: Наука, 1970 [3].

<sup>7</sup> См.: Максимова Т.М. «Стихотворения в прозе» Шарля Бодлера. Поэтика жанра: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Иваново, 2010.

<sup>8</sup> См.: Солодовникова Т.Ю. Шарль Бодлер и становление литературно-художественной журналистики Франции: Первая половина – середина XIX в.: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.01.10. Краснодар, 2000. 23 с.

<sup>9</sup> См.: Фонова Е.Г. Восприятие Шарля Бодлера во Франции, Бельгии и России в эпоху символизма: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2009.

<sup>10</sup> МПГУ – Московский педагогический государственный университет.

<sup>11</sup> См.: Луков В.А., Трыков В.П. «Русский Бодлер»: судьба критического наследия Шарля Бодлера в России // Вестник Международной академии наук. Русская секция. Вып. 1. М., 2012. С. 48–52.

<sup>12</sup> См.: Зенкин С.Н. Гуманизм и забота о себе // Зенкин С.Н. Работы о теории. М.: НЛО, 2012. С. 192–194; Зенкин С.Н. Беньямин. Бодлер и мимесис // Зенкин С.Н. Работы о теории. М.: НЛО, 2012. С. 250–262.

<sup>13</sup> См.: Косиков Г.К. Шарль Бодлер между «восторгом жизни» и «ужасом жизни» // Бодлер Ш. Цветы зла. Стихотворения в прозе. Дневники. Жан-Поль Сартр Бодлер. М., 1993. С. 5–40.

Культ дендизма у Бодлера, с нашей точки зрения, является большим преувеличением. Поэту нравится, как и всем романтикам, образ английского денди, «порядочного джентльмена», однако сам он чаще был готов выставиться шутом. Он менял цвет своих волос на рыжий или зеленый и являлся в общество (не богемный круг), ожидая вопроса «А что это с вашей шевелюрой?», который однако ему не задавали, зная о его чудачествах, а кто-то и о его легко ранимой душе. У поэта были свои четкие критерии в искусстве как нового времени, так и прошлых эпох, и если иметь в виду его так называемый эстетизм, то он просто заключался в приверженности не к новому буржуазному быту, торговле, а к культуре как таковой, какое бы обличие она ни принимала.

Что касается пути «между богом и сатаной», то это справедливое замечание, однако его следует расширить, указав на сложное отношение поэта к вере. В еще недавние времена в России об этом не говорили, просто избегали вопросов веры, но католичество в жизни Бодлера не пустой звук. Французский критик Жан Массен в книге «Бодлер. Между Богом и сатаной» (1946 г.) поставил себе задачу выделить в произведениях поэта религиозные идеи и связать их с католицизмом. С точки зрения этого автора, миропонимание писателя было христианским, но с оттенком обращения к тем, для которых дух был важнее буквы, – к янсенистам, в частности к Паскалю. Христианство Бодлера Массен называет «христианством кающегося грешника». Сделав в своих рассуждениях Бодлера правоверным католиком, Массен помещает его в центр церковных дебатов. Для него важно одно из основных утверждений янсенистов: человек может быть прощен, раскаявшимся, только если он *покается публично*. Любое стихотворение, таким образом, можно рассматривать как покаяние.

Внимательно перечитывая Бодлера, заглядывая даже в его переписку с матерью, знаток творчества Блеза Паскаля Филипп Селье<sup>14</sup> также находит родство высказываний двух авторов – Бодлера и Паскаля, хотя видит и ошибочные, ложные их сближения. Отмечая безусловные «следы католической веры» у Бодлера, он обвиняет поэта в инфантилизме, «детском доверчивом взгляде на мир», хотя и это тоже, полагает он, сближает его с Паскалем.

Селье вспоминает – и в этом он абсолютно прав, – что в первой половине девятнадцатого столетия – эпоху становления Бодлера – издания Паскаля следуют одно за другим. Виктор Кузен, философ и политик того времени, ратовал за издание полного и подлинного собрания «Мыслей» Паскаля, и такое издание наконец вышло в 1844 году с дополнениями и фрагментами. Есть разнообразные письменные свидетельства о том, что у Бодлера было именно это, «весьма ученое» издание, которым он часто пользовался.

Французский поэт не миновал знакомства со знаменитой среди знатоков XVII столетия книгой «Пор-Рояль», публикация которой растянулась на период с 1840 по 1859 г. Значительная часть этого издания, как известно, посвящена

---

<sup>14</sup> См.: Sellier Philippe. Pour un Baudelaire et Pascale // Sellier Ph. Port-Royal et la littérature. Paris, 1999.

Паскалю. У Бодлера, по мнению Селье, можно то там, то здесь отметить превосходное знание текстов Паскаля, которого он «из дендизма» прямо не цитирует, но его мысли закладывает в собственный текст<sup>15</sup>.

Паскаль называл человека «непонятым уродом» (*monstre incompréhensible*), и только религия, полагал он, может объяснить ему загадочность его поведения. Только она может вернуть ему истинное ощущение счастья, потому что любое другое отвлечение-развлечение (*divertissement*) только усугубляет его ошибки и духовные муки, испытания самосознания. Когда при чтении кажется, что поэтическое «я» Бодлера наслаждается красотой, то ему на самом деле «больно и страшно». Поэт и критик Ив Бонфуаверно отметил янсенисткий дух поэта: он «такой, как у Паскаля». Ему свойственна пылкость воображения и крайний ригоризм<sup>16</sup>.

Пьер Эмманюэль<sup>17</sup>, современный католический поэт и критик, причастный к движению Сопротивления, когда стерлась отчетливость конкретно-исторических красок военной поры (имеются в виду долгие годы Второй мировой войны), почувствовал в Бодлере «мистический эротизм», оказавший на него в его собственных стихах сильное влияние. Но как критик, он всегда высказывался в пользу своеобразной совестливой религиозности Бодлера, отрицая, правда, мысль о сближении Бодлера с Паскалем. Ему чудилось интимное «августинство» французского поэта. Однако августинианство предшествует янсенизму. В основе последнего течения лежит труд Янсения о св. Августине.

В начале 1862 года Бодлер написал известный сонет «Пропась» («*LeGouffre*»), непосредственно посвященный философу Паскалю (опубликован 1 марта 1862). Современник и друг Паскаля Жан-Жак Буало (1649–1735), рассказывая о философе, утверждал, что тот постоянно видит рядом с собой слева бездну и потому просит ему подставить с этой стороны стул. Паскаль обсуждал это свое ощущение с друзьями, говорил о нем как о наваждении и признавался в собственном визионерстве, пытаясь смеяться над собой, но не проходило и четверти часа, как он начинал вновь испытывать что-то вроде страха. Бездна его пугает. Психиатр-современник называл его сумасшедшим. Однако Паскаль, как и в свое время Сократ, действительно на физиологическом уровне ощущал «притяжение Небытия».

Не случайно поэтому в строфах Бодлера, посвященных Паскалю («Паскаль носил в душе водоворот без дна...»)<sup>18</sup>, часто присутствует повторяющийся синонимический ряд существительных, реально обозначающих *впадины* на местности (из физической географии), – бездна, пропасть, ущелье. Но эти слова чаще всего соответствуют таким идеальным понятиям, как *пространство*, *бесконечность*, *грозда (неба, океана)*<sup>19</sup>. Вот как пишет о бездне Бодлер:

<sup>15</sup> См.: Sellier Ph. *Port-Royal et la littérature*. Paris, 1999. P. 298 [4].

<sup>16</sup> См.: Sellier Ph. *Port-Royal et la littérature*. P. 315–320.

<sup>17</sup> См.: Emmanuel P. *Baudelaire*. Paris: Desclée de Brouwer, 1967.

<sup>18</sup> См.: Балашов Н.И. Обоснование текста. С.129.

<sup>19</sup> См.: Baudelaire C. *Oeuvres complètes*. Paris: Seuil, 1968. P. 88 [5].

Pascalavait songouffreavecluisemouvant.  
 Hélas! Toutestabîme, – fiction, désir, rêve,  
 Parole! Etsurmonpoil qui tout droit se relève  
 Maintesfois de la peur je sens passer le vent...<sup>20</sup>[5, p. 88].

Жан-Поль Сартр в своем известном эссе о Бодлере верно отмечает экзистенциальное начало души поэта (чувство тревоги, психологический дискомфорт), роднящее его с Паскалем, но он видит также его гордыню, светлый разум, скуку, его знаменитый сплин, сливающиеся воедино и потому «позволяющие прозреть сознание всех и каждого». Поэт осознает «полнейшую тщету самого себя, беспричинность и бесцельность, несотворенность и неоправданность. У сознания нет иных поводов для своего существования, кроме собственных пределов. Навязчивая идея самоубийства возникла у поэта из ощущения себя *лишним* человеком»<sup>21</sup> (перевод мой. – О. Т.).

Эта же мысль звучит и в сонете «Пропась», процитированном выше:

«Паскаль носил в душе водоворот без дна.  
 – Все пропась алчная: слова, мечты, желанья.  
 Мне тайну ужаса открыла тишина,  
 И холодею я от черного сознанья.  
 Вверху, внизу, везде – бездонность, глубина,  
 Пространство страшное с отравой молчанья.  
 Во тьме моих ночей встает уродство сна  
 Многообразного, – кошмар без окончанья.  
 Мне чудится, что ночь – зияющий провал,  
 И кто в нее вступил – тот схвачен темнотою.  
 Сквозь каждое окно – бездонность предо мною.  
 Мой дух с восторгом бы в ничтожестве пропал,  
 Чтоб тьмой бесчувствия закрыть свои терзанья.  
 – А! Никогда не быть вне Чисел, вне Сознанья!<sup>22</sup> [3, с. 129]

Сонет «Пропась» удивительно точно, как полагает русский исследователь творчества Бодлера Н.И. Балашов, зафиксировал мучительное состояние тяжело больного Бодлера, который написал обобщенный образ мироощущения эпохи: в ней *всё* – дела, мечты, желания и слова (у К. Бальмонта в переводе пропущено важное понятие *action* – «дела», действие) – пустое, как бы повисшее над бездной.

Крупнейший специалист по литературе XVII столетия Антуан Адан утверждает, что именно таков смысл последней поэтической строчки цитируемого стихотворения: «Ах, если бы я мог никогда не выходить за пределы чисел и Сознанья» [3, с. 129]. В стихе «Жажда небытия» («Le Goût du Néant») отрицательно

<sup>20</sup> Перевод стихотворения «Пропась» следует чуть ниже.

<sup>21</sup> См.: Sartre J.-P. Baudelaire. Paris, 1977. P. 129 [6].

<sup>22</sup> Перевод К.Д. Бальмонта.

переосмысливается образ, условно обозначаемый «мраком ненастья» («труп, захваченный лавиной снеговой, я в бездну времени спускаюсь ежечасно») <sup>23</sup>. Такова же и действительность – «пространство мрачное с отравой молчанья», она подана через простые данности обыденной жизни: «Сквозь каждое окно – бездонность предо мною» <sup>24</sup>.

Для кого-то, быть может, странно, а для кого-то вполне логично, что Бодлер публично и в печати заявлял, что он католик. Но ведь публичное поведение его часто отмечалось как вызывающе языческое? Его признание себя католиком и попытки разговоров о Христе представляются слегка театрализованными, как и все, о чем он говорил. Если для Паскаля душа бессмертна и ее невозможно вообразить среди того, что тленно, то в духовных блужданиях поэта «Цветов зла» тяготение к Идеалу и приближение к нему возможно только через любовь или искусство, через разочарование и изничтожение себя в состоянии сплина. Ужасна невозможность достучаться до сердца другого. Эта тема звучит в циклах стихотворений «Парижские картины», «Вино» и «Смерть»: «Париж меняется, но неизменно горе, / Фасады новые, помосты и леса, / Предместья старые – все полно аллегорий, / Для духа, что мечтам о прошлом отдался» [3, с. 285].

Рассуждения о прекрасном у Бодлера и суждения Паскаля о материальности духовного говорят об интенсивности их внутренней жизни.

Бодлер пишет: «Бессмертный инстинкт ощущения Красоты заставляет нас видеть землю, и то, что есть на ней, как некое небесное послание» (перевод мой. – О.Т.) [4, с. 320].

Паскаль в письме сестре Жильберте: «Все телесное только печать духовного. Господь сделал невидимым то, что таковым не является. Эта мысль настолько же общая, насколько полезная, и мы не должны пересекать даже малое пространство времени, не думая об этом. Где бы мы ни находились, мы всегда должны помнить о своем падении» (перевод мой. – О.Т.) [4, с. 320].

Очень ценными представляются наблюдения писателя-переводчика Евгения Витковского <sup>25</sup>. Он справедливо отмечает, что «полного Бодлера мало, кто сумел сделать» <sup>26</sup>, то есть полностью перевести сборник «Цветов зла» удалось немногим, хотя, начиная с 1857 года, к творчеству Бодлера обращались десятки авторов. Но следует специально отметить тех, кто, помимо П.Я. Якубовича (Л. Мельшина), переводил полного Бодлера в конце XIX – начале XX века: А.А. Панов, Эллис (Лев Кобылинский), Альвинг (Арсений Смирнов), Адриан Ламбле (Ламблэ). Обратим внимание на изданные ими сборники, условно обозначая их все как «Цветы зла», хотя два из них имеют другие названия. Все они представляют собой яркие, талантливые попытки, со своим сти-

<sup>23</sup> См.: Балашов Н.И. Обоснование текста. С. 117.

<sup>24</sup> Там же. С. 392.

<sup>25</sup> Евгений Владимирович Витковский (род. в 1950 г.) – поэт-переводчик, писатель, литературовед, историк художественного перевода. В его переводах публиковались произведения Джона Китса, Оскара Уайльда, Редьярда Киплинга, Райнера Марии Рильке, Готфрида Бенна, Теодора Крамера, Артюра Рембо, Поля Валери, Йоставанден Вондела и многих других.

<sup>26</sup> См.: сайт «Век перевода», вступительная статья к сайту «Русское зазеркалье».

лем, воплотить на русском языке «болезненные цветы» Бодлера. Это существенно, поскольку позднее, в 30-е гг. XX в., лексический состав русского языка необратимо меняется.

Фактически, как материал для сопоставления, мы возьмем три книги переводов – П.Я. Якубовича, А.А. Панова и Льва Эллиса. Дело в том, что перевод «Цветов зла» Альвинга мало доступен. Он определенно существует, на него указывают Н.И. Балашов и И.С. Поступальский, но, как рассказывает Е. Витковский, эти литературоведы книгу Бодлера на самом деле не видели, не видел ее и сам Е. Витковский. Альвинг (Арсений Алексеевич Смирнов (1885–1942)) был репрессирован в 1934 году, и его публикации подверглись уничтожению. Отдельного тома его трудов не существует. Сборник 1908 года «Бодлер “Цветы зла”» и нам увидеть не удалось. Будем ловить удачу впереди.

Стихотворные переводы П.Я. Якубовича без обозначения его имени впервые публикует К.Д. Бальмонт в 1895 году. В его книге на титульном листе есть наименование «Стихотворения БОДЛЭРА». Помимо «типографии Вильде на Верхней Кисловке» здесь обозначено еще и «Дозволено цензурой». Портрет французского автора отсутствует, но зато есть «вступительный эскиз» (авторское название жанра), где, в частности, отмечено, что Бальмонт публикует переводы поэта, *пожелавшего остаться неизвестным*, поскольку анониму еще предстоит завершить свою работу над «Цветами зла» (1894 г.).

Литературная критика конца XIX – начала XX века была к Бодлеру сурова. Сугубо отрицательной оценке его подверг Макс Нордау (Максимилиан Зюдфельд (1849–1923)). В известной книге «Вырождение» (1892 г.) он назвал поэта «эротоманом и сумасшедшим»: «То, что поэт психопат, не требует доказательств ... Бодлер ненавидит жизнь и движение. Он столько же отрицает естественное, сколько любит искусственное. Его умственный кругозор наполнен исключительно мрачными, свирепыми картинами ... Более всего Бодлеру нравятся картины смерти и разложения ... Кроме дьявола, Бодлер поклоняется только одной силе – сладострастию» [6, с. 28–29]. Макс Нордау наносит удары и по таким авторам, как Метерлинк, Вагнер, Золя, Ибсен и даже Толстой: «Они заменяют идеалы разными идолами» [6, с. 29]. Идол Бодлера, очевидно, гниль, разложение, смрад. Его постоянно сопровождает опиумное опьянение и осаждают страхи.

Однако в те же годы есть и другие, хорошо знакомые с его творчеством поэты и критики, которые видят в этом «певце тоски, порочности и смерти» сострадательную натуру, хранящую в своем сердце «невидимо от всех, источник молитв, благоволия и светлых слез»<sup>27</sup>. Так думал формировавшийся под влиянием Шарля Бодлера поэт К.Д. Бальмонт, посвятивший ему стихотворение «Как страшно радостный и близкий мне пример...». Оно следует сразу вслед за «вступительным эскизом» (авторское название жанра) русского символиста в книге «Стихотворения БОДЛЭРА» (1895 г.), в переводе П.Я. Якубовича, чье имя, как уже было сказано, не обозначено. Бальмонт в почти молитвенном экстазе перед Бодлером восклицает:

---

<sup>27</sup> См.: Sartre J.-P. Baudelaire. С. 5.

Ты, павший в пропасть, но жаждавший вершин,  
 Ты, видевший лазурь сквозь тяжкий желтый сплин,  
 Ты, между варваров заложник-властелин!  
 .....  
 Пребудь же призраком навек в душе моей.  
 С тобой дай слиться мне, о маг и чародей [6, с. 5].

После процитированных строк трудно отрицать прямое влияние творчества французского поэта-художника на русского поэта-символиста. И это не единственное стихотворение Бальмонта, посвященное Бодлеру. Вот еще одно:

Его манило зло, он рвал его цветы.  
 Болотные в себя впускал он испаренья,  
 Он в грязной тине преступления  
 Искал слиянья красоты... [6, с. 11]

К.Д. Бальмонт приводит в качестве эпиграфа к данному сборнику анонимных переводов следующие слова: «Безумец, не кляни заветных слов твоих/У мудрецов не так они прекрасны» [6, с. 8]. Далее, в предисловии (вступительный эскиз), он пишет, что Бодлер создал безобразный мир, имеющий свою *оригинальную физиономию*. Отказавшись от «ласковых» картин бытия, часто застывающих в стихах, он рисует пустыню, где разносится надорванный крик, проходят окровавленные тени, маршируют жалкие маньяки, падшие женщины, убийцы, дряхлые старухи, люди со слепыми сердцами и голодными душами. Мысли и образы Бодлера «закованы в тесные латы», нет половодья чувств, но есть спокойствие и тишина глубокого омута, скрывающего водоворот: «Этот поэт чувствует себя в своей стихии там, где дисгармония и смерть» [7, с. 28].

Следующая заметная книга переводов Бодлера была подготовлена А.А. Пановым. На титульном листе издания 1907 года написано: «Шарль Бодлэр “Цветы зла”». Это полный перевод с французского издания 1900 года с «биографией-характеристикой» (авторское название жанра) того же А.А. Панова. Здесь помещен портрет Бодлера и его автограф. Далее Панов размещает свое введение в творчество поэта, т.е. «биографию-характеристику» (авторское название жанра), вслед за которой публикует одно стихотворение в прозе Шарля Бодлера «Жизнь»<sup>28</sup> и известное «посвящение» «Цветов зла»: «Истинному поэту, дивному чародею французской словесности, Учителю и другу с чувством глубочайшего смирения посвящаю я эти болезненные цветы. Ш.Б.» [8, с. 60]. Речь идет о Теофиле Гютье.

Отталкиваясь от хорошо известной во Франции, глубокой и прочувствованной статьи Теофиля Гютье о Бодлере, местами цитируя ее, А.А. Панов приводит также разнообразные суждения о нем и других известных писателей и критиков: Виктора Гюго («Я кричу браво вашему отважному духу»); Эдуарда Тьер-

<sup>28</sup> См.: Бодлэр Шарль. Цветы зла / пер. и биография-характеристика А.А. Панова. СПб.: Изд. Ф.И. Булгакова, 1907. С. 58 [8].

ри («Дант узнал бы в нем свою фугу<sup>29</sup>, свои безжалостные образы и звучность своего бронзового стиля»), Ф. Дюламона («Поэт полон терпимости и красоты, ни в характере, ни в поэзии Бодлера нет ничего сатанинского»); Д Арревиля («В столь развращенную книгами эпоху, какова есть наша, “Цветы зла” не нанесут зла»); Асселино («Что подумают наши потомки, когда найдут в современных журналах эпитет дикаря и чудака по адресу величайшего создателя ритма и стиля, какого только имела Франция со времен Ронсара?»)<sup>30</sup>.

Самому А.А. Панову автор «Цветов зла» по своему вечному стремлению к идеалу напоминает Шелли, а также Байрона, протестующих против условностей жизни, связанных с религией. У Бодлера как будто внешне нет ничего общего с народным поэтом Беранже, но он тоже замечает своим поэтическим оком парижских рабочих навеселе и древних старушек, возможно блиставших в молодости неотразимой красотой. Он видит и «уродцев, которых забыла сама смерть», и бедняков с их нехитрыми радостями и развлечениями, и множество примет парижской жизни. Переводы А.А. Панова для строгих критиков не бесспорны, но дух Бодлера они хранят.

Наконец, вспомним русского поэта и переводчика Эллиса (Л.Л. Кобылинского (1879–1947 гг.)). По мнению А. Белого<sup>31</sup>, натуру противоречивую, но, как выяснилось с годами, умеющую хорошо переводить. Именно его перевод издан в наши дни в популярной серии «Азбука-классика», причем с параллельным французским текстом. В нем уже выше процитированное посвящение Теофилю Готье переведено иначе, чем у А.А. Панова: «Непогрешимому поэту, всесильному чародею французской литературы, моему дорогому и уважаемому учителю и другу ТЕОФИЛЮ ГОТЬЕ как выражение полного преклонения посвящаю эти БОЛЕЗНЕННЫЕ ЦВЕТЫ» [1, с. 39].

Эллис – внебрачный сын владельца гимназии Поливанова Льва Ивановича и Варвары Петровны Кобылинской. Любитель редких рукописей, «в котелке и мухрысчатом сюртучке» (А. Белый), много работал в библиотеках и музеях. Неслучайно поэтому его стихотворные переводы сопровождаются интересными презентациями Шарля Бодлера, сделанными Теофилом Готье, Теодором де Банвилем и Сент-Бевом. Вместо эпиграфа к своим стихам-переводам Эллис предлагает строки Я. Полонского: «Невольный крик его – наш крик./Его пороки – наши, наши!/Он с нами пьет из нашей чаши./Как мы отравлен – и велик» [10, с. 79].

В 1904 году Эллис издал «Иммортели» (вып. I, Ш. Бодлэр), где опубликована значительная часть стихотворений «Цветов зла». В книге есть фотография посмертной маски Ш. Бодлера работы Захария Астриюка, автограф Шарля Бодлера, то есть несколько строчек, дающих представление о его почерке. Далее следует сонет «Читатель, дай мне руку», потом три предисловия: «Из сборника “Шарль Бодлер” Теодора де Банвиля»; из статьи Поля Бурже «Шарль Бодлер» и «Письмо Сент-Бева Шарлю Бодлеру».

<sup>29</sup> Фуга – форма композиционной техники и форма полифонической музыки.

<sup>30</sup> См.: Боделэр Шарль. Цветы зла / пер. и биография-характеристика А.А. Панова. С. 4–60.

<sup>31</sup> См.: Белый А. Между двух революций. М.: Худож. лит., 1990. С. 328–335.

Поэт-парнасец и критик Теодор де Банвиль считает Бодлера великим человеком нашего времени. Он стоит выше всяких традиций. Как истинный певец, по его мнению, он заключил в себе всю предшествующую жизнь человечества. Сборник «Цветы зла» написан *новым* поэтическим языком, будто навеянным римлянами эпохи упадка и *сложными* отечественными поэтами XVI века. Стихи Бодлера сжатые, не стремящиеся, как у Гюго, развернуться вширь, они больше похожи на заклинания.

Теодор де Банвиль, который лично хорошо знал Шарля Бодлера, бывал в молодости у него дома, так описывал его квартиру: на стене кабинета был ряд картин Делакруа на темы жизни Галилея. Мебель молодого человека была массивная, очень солидная, даже несколько громоздкая. Роскошная спальня с альковом и большим окном, выходящим на реку, производила на гостей сильное впечатление. У Бодлера не было очень большой библиотеки, но стояли отдельные старинные *драгоценные* издания. Теодор де Банвиль полагал, что Бодлер – это чувствовалось – не станет академиком, однако труды его будут бессмертны. Некоторые считали поэта атеистом, но он, как *грозный ангел*, падал с небес на неверующих (такой эффект производила его поэзия).

Писатель со склонностью к натурализму Поль Бурже называет Бодлера воспитателем современного поколения, менее строгим и более влиятельным, чем И. Тэн, неотразимым и сильно воздействующим. Все тайны Бодлера – это тайны большинства из нас, мы сами еще не поняли, как мы сегодня любим и вообще умеем ли мы любить. С одной стороны, Бодлер глядит на идеальный лик мадонны, с другой, он распутен, его тревожат сладострастные видения. Он стремится передать жар мрачного опьянения любовью, однако рассудок его при этом не замутнен любовной горячкой. Стихи его несут свидетельство утраты религии, парижской жизни и научного духа времени. Вера покидает страждущую душу, но появляется мистицизм, который одушевляет потребность веры. Чувственность Бодлер считал несчастьем, но даже у зла есть свои законы. В страдании и болезни больше идеализма, чем в радости и здоровье. Роковое уныние подтачивает жизнь всего земного шара, отсюда громогласность его Сатаны.

Профессиональный критик XIX века Сент-Бев отмечает в «Цветах зла» такие стихотворения, как сонет «Печаль луны» и «Стансы к той, что слишком весела». Он видит их как стихи, которые можно поставить рядом с переводами с древнегреческого и латинского в разделе «Эротика». Сент-Беву совершенно не по душе ужасная тоска, которой проникнуты многие другие стихотворения поэта. Бодлер, полагает Сент-Бев, отыскал красоту там, где ее находил Данте. «Вы явились Петраркой ужасов», – сообщает он молодому писателю [9, с. 26]. И совсем уж удивительно Сент-Бев заключает свое письмо: «Если бы я прогуливался с вами по берегу моря ..., то постарался бы дать вам, дорогой друг, подножку и неожиданно сбросить вас в воду, чтобы вы, умея плавать, понеслись вперед в открытом море под лучами солнца» [9, с. 27].

Нельзя не признать, что Эллис нащупывает подход к Ш. Бодлеру через трех весьма различно думающих его современников. Парнасец Теодор де Банвиль почти адекватно мыслит и воспринимает поэта; Поль Бурже, сам запутавшийся в вопросах морали и религии, приписывает те же грехи тому, о ком пишет. И

наконец, Сент-Бев подводит читателя к необходимости взвешенности любых суждений, он желал бы видеть поэта не столь мрачным, менее трагическим, прокладывающим пути к новой жизни.

Заключает книгу «Иммортели» (в данном случае избранное из «Цветов зла») очень краткое письмо Виктора Гюго, адресованное Бодлеру, последняя строчка которого «Жму вашу руку, поэт», и еще одно собственное стихотворение Эллиса, где есть такой катрэн: «Ты, альбатрос, глашатай бурь воздушных./ Кого пронзил дражайший арбалет,/ в толпу шутов различных и бездушных/ из царства грез низвергнутый поэт» [9, с. 15].

Это четверостишие, по сути, камертон к следующему изданию переводов Эллиса теперь уже под названием «Цветы зла» (1908 г.), где предисловие – извещное сочинение Теофиля Готье о Шарле Бодлере. Теофиль Готье, как и Теодор де Банвиль, сам бывший поэт-парнасец, ощутил все грани творчества своего современника, с которым тоже был лично знаком. В объемной статье он не торопится связать черты личности Бодлера с его поэтическими строками, его более занимает душа, внутренний мир Бодлера, его идеи, самостоятельно созданный стиль, который называли вычурным, декадентским, однако это стиль – сложный, изобретательный, весьма искусный. Поэтическая речь этого большого мастера стиха раздвигает границы французского языка. Он выражает новые идеи в новой форме. Т. Готье обращает внимание на то, что поэт ненавидит зло как отклонение от математической правильности всего, что есть на этой земле. Бодлер, как безупречный джентльмен, презирает мечанское и «неопрятное». Первый «поэт города», он, в отличие от гейневских филистеров, не влюбляется в молодую зелень и чириканье воробьев. Везде он видит столкновенье надуманных страстей и современной скуки. Бодлер хочет изгнать из поэзии риторичку, дурные эмоции, красивые картинки. Морское путешествие в Индию научило его *новой красоте*, новому ощущению пространства, навяло ему *новые запахи*, свойства которых он охотно воспекает (бензой, амбра, мускус).

Переводы стихов Бодлера в России появились в середине XVIII столетия в эпоху русского классицизма. Поэты-переводчики не замечали тогда его писательской индивидуальности, руководствуясь мыслью: «У разума одна дорога», а автор – «личность несущественная», поэтому не стоит добиваться сходства с оригиналом. Такой взгляд на поэтический художественный перевод бытовал довольно долго, да и сегодня существует, как точка зрения, противопоставленная артистическому переводу.

Восприятие художественного текста всегда есть борьба между воспринимающим и автором. Не всякий видит красивую метафору, правильно понимая ее реальный смысл. Как-то Ю. Лотман сказал, что очень важно общее восприятие стихотворения, и процитировал при этом классициста Г.Р. Державина: «Смерть мужа праведно прекрасна, как умолкающий орган»<sup>32</sup>. В эпоху романтизма Бодлер – крайний, как бы чуть запоздавший поэт. Теофиль Готье

---

<sup>32</sup> См.: Лотман Ю.М. Анализ поэтического текста. Л., 1972.

не случайно называет его творчество «Камчаткой, где он построил себе бекседку или юрту причудливой формы, заслуживающую названия “Ля Фоли-Бодлер”»<sup>33</sup> [1, с. 5].

Особенности подхода к оригиналу русских переводчиков-мыслителей заключаются в передаче, в схватывании и интерпретации того “я”, которое живет за словами. Каждый переводчик начала XX века приводит в качестве предисловия различные суждения французов о Бодлере, как бы соглашаясь с их интерпретациями его творчества.

У французского поэта, а вслед за ним и у русского переводчика можно выделить два голоса: рациональный, приводящий доводы и аргументы (то, что хочет сказать автор), и второй – эмоциональный, его настроение. И этот второй голос то срывается на крик, то слушает тишину. Приглядимся повнимательней к некоторым переводам одного и того же стихотворения обозначенных выше поэтов. Возьмем стихотворения о домашних животных – котях и кошках. В «Цветах зла» их несколько: «Кошка», «Кот», «Кошки». Кошка для поэта часто «женщина», кот – сам поэт. Но кошка может быть увидена и просто как домашнее животное.

Коты и кошки во французской литературе и искусстве этого периода не обделены вниманием (Золя, Колетт, Матисс, Дега и др). В русской поэзии того же периода кошки также нередки (Ахматова, Цветаева, Есенин). Чаще представители семейства кошачьих бывают фоном, встречаются где-то на втором или третьем плане. Бодлер «Кошку», «Кошек», «Кота» выставляет вперед, преподнося их как экспозицию поэзы. Для кошки он находит пышное сравнение со *сфинксом*, неизвестно о чем мечтающем в песках далекой пустыни. В глазах кошачьих, «в трепетных зрачках», он наблюдает таинственный лучистый огонь. П.Я. Якубович, Эллис, А.А. Панов очень по-разному увидели текст стихотворения «Кошки» Бодлера. Изображенных им кошек любят все: и мудрецы («кандидаты нравов»), и супруги пылкие, и любовники усердные. Всем известно также, что кошачья шерстка в темноте фосфоресцирует. «Их чресла искр полны», – пишет кратко П.Я. Якубович. А.А. Панов это наблюдение развивает в строфу: «Когда порой хребет их кто средь темноты ласкает,/ То в красках электрических – сверкающим ручьем,/ свой свет таинственный они кругом распространяют»<sup>34</sup>. Эллис прибегает к развернутой метафоре, абстрактному видению: «Сноп искр магических у вас в спине пушистой; в мистических зрачках, чуть искрясь в глубине, песчинок тонких рой играет в золотистый»<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Игра слов: Ля Фоли Бодлер соотносится с Ля Фоли Бержер (знаменитое в Париже варьете). С конца XVIII века «фоли» обозначал загородный дом, который использовался представителями знати для проведения ночных праздников с концертами, спектаклями и балетами. Существует две версии относительно этимологии слова: 1) каприз, влекущий за собой сумасшедшие (*folles*) расходы; 2) от латинского слова *folia* – листва, поскольку неаполитанская знать имела обыкновение строить уединенные дома в деревне, под сенью деревьев.

<sup>34</sup> См.: Бодлер Шарль. Цветы зла. С. 50.

<sup>35</sup> См.: Бодлер Шарль. Цветы зла / пер. Эллиса (с параллельным французским текстом). СПб.: Азбука-классика, 2013. С. 227 [1].

Кот, как таковой, не исчезает и из других стихотворений цикла «Сплин» (LXXVII). Переводы стихотворения «Кот» лексически весьма различны. Возьмем «кота» как маркера также и для прочих слов-образов его (кота) окружающих. Вот как выглядит кот у П.Я. Якубовича: «Улегшись на полу, *больной и зябкий кот*/ Всем *остовом* своим вертится *шелудивым*». У А.А. Панова тот же кот обозначен очень схоже: «Мой кот *шелудивый* всем телом вертится и ищет на старой подстилке покоя – никак не найдет». Поэт и переводчик Эллис называет кота не «шелудивым», а «исхудающим»: «Мой *исхудающий кот* свой сон позабывает./И крадется к коврику, нарушив свой покой»<sup>36</sup>. Во всех стихотворениях-переводах «кот» – метафора поэта, чей «дух беспомощен и нищ».

Любопытно, что месяц февраль, который у любителей русской поэзии XX века связан с Б. Пастернаком («Февраль, достать чернил и плакать...»), народовец-революционер П.Я. Якубович обозначает «как *февраль, седой ворчун и враг всего живого*», А.А. Панов называет этот месяц на французский манер как «*плювиоз*»<sup>37</sup> и дает ему такую характеристику: «*разъяренный на жизнь всю, мятежит и свищет*». А у спокойного Эллиса нет слова «февраль», но есть «*осень жизни враг заклятый/ разливает из урны и мороз, и страшный мрак ночной*»<sup>38</sup>.

Сравнивая три поэтических перевода одного временного периода, одного и того же стихотворения, хочется подчеркнуть, что картина мира этих поэтов-переводчиков в целом схожа. Все три автора вместе с переводимым ими поэтом ищут смысл в окружающем мире, однако духовный поиск для каждого из них лексически фонтанирует по-разному, хотя по ментальности (этого нельзя не ощутить), национальный способ восприятия и отражения мира и человека в формах и категориях родного языка, они достаточно близки. Все три переводчика точно улавливают доминантный смысл стихотворения, хотя индивидуальность каждого из них по-разному репрезентирует любую творческую метафору французского поэта.

Вглядимся, например, в стихотворение «Сплин» (по форме оно похоже на сонет: два четверостишия и два трехстишия). Бросив взгляд на первое трехстишие, замечаем, что здесь появляется слово «*колокол*». Оно как будто перешагнуло из предыдущего стиха цикла «Разбитый колокол» (у Л. Мельшина и Эллиса); «Надтреснутый колокол» (у А.А. Панова). Если в стихотворении «Сплин» А.А. Панов, используя вместо «февраля» слово «*плювиоз*», вышел в историческое пространство, устремился куда-то вширь, то в стихотворении о разбитом колоколе, он, в отличие от Мельшина и Эллиса, «закрылся», ушел вглубь картины, которую можно обозначить как сцену «у камелька»: глядя на потухающий в камине трепещущий огонь, «*призраки прошлого из памяти жадной своей вызываю ... Мое сердце тоскою надтреснуто*». У двух других поэтов «колокол» назван *могучим*, имевшим завидный жребий разносить мощные гимны.

<sup>36</sup> См.: Стихотворения Бодлэра. М.: Изд. Петровской библиотеки, 1895. С. 35 [7].

<sup>37</sup> По предложению члена Конвента Фабра д'Эглантина были введены названия месяцев, сконструированные из французских, латинских и греческих корней. Зимние месяцы: нимоз, плювиоз, вантоз.

<sup>38</sup> См.: Боделэр Шарль. Цветы зла. С. 245.

Итак, в первом трехстишии у переводчиков – существенные разногласия. Но во втором трехстишии, где голос колокола (голос поэта) сравнивается с человеком, повергнутым в сражение, раненым и «лежащим под грудой тел чужих» (картина времен наполеоновских войн, или революций?). Поэт испускает дух (умирает) в таком положении. Он раздавлен. Тщетны его усилия сделать хотя бы еще одно движение. Метафора звучащего колокола (голоса поэта) имеет экспрессивный потенциал – от тихого звучанья в темноте до мощного звучания гортани, разносящей гимны. В русской поэзии, которую не могли не знать эти поэты-переводчики, есть «колокол на башне вечевой, звучащий в дни побед и битв народных». Но переводчики понимают, что Бодлер, быть может, думая о высоком, вещает все же не о громогласном, а «о надтреснутом» или «сошедшем с дистанции», о «*сиротливом*» времяпрепровождении поэта, охваченного тоской.

Сборник «Цветы зла» (1929 г.) в переводах Ламбле был выпущен в Париже на русском языке. Критик и переводчик И. Карабутенко в журнальной публикации «Цветаева и “Цветы зла”» (М., 1986. № 1) объявил себя единственным владельцем парижского издания этого перевода. Имя Ламбле он считал псевдонимом М.И. Цветаевой, переведившей отдельные стихотворения Бодлера, что широко известно благодаря ее блестящему, слегка авторизованному переводу стихотворения «Плаванье». Однако специалист по творчеству М.И. Цветаевой А. Саакянц ответила И. Карабутенко в статье «Перевод Адриана Ламбле» (Вопросы литературы. 1986. № 6), что давно знает эту книгу переводов Ламбле, она уже много лет «пылится у нее на полке», и Цветаева к ней никакого отношения не имеет. Выходец из Швейцарии Адриан Ламбле жил в России, закончил Санкт-Петербургский университет, потом работал в разных странах по дипломатическим каналам и рано умер в Швейцарии от душевной болезни, вызванной смертью его жены. Поэт и мемуарист Валерий Перелешин (Валерий Салатко-Петрище) написал, что перевод Бодлера Ламбле отличается «особой культурностью». Точнее будет сказать, что у переводчика Ламбле были собственный вкус и знание французских реалий. Переводы Ламбле характеризуют точность образов, особенная гладкость и напевность: *«В те дни, когда цвела еще Христова нива, / Иной святой монах, для нас уже чужой, / Так возвеличил смерть рукой нетопливой, / Избравши кладбище своею мастерской»* [11].

Критическая деятельность Шарля Бодлера заинтересовала Вильгельма Левика, и на конференции 1971 года, посвященной французской живописи XIX века и современной ей художественной культуре, он выступил с докладом «Бодлер и импрессионисты». В. Левик называет Бодлера, Верлена и Рембо импрессионистами, хотя ощущает условность этого термина. Весь доклад его был построен на утверждении того, что Бодлеру свойственно было острое чувство современности, неразрывно связанное с отвращением к банальности и фальши. Левик обозначает темы его стихов, отразивших, с его точки зрения, эпоху. Как и художники-импрессионисты, Бодлер отражает городской пейзаж, видит его красоту. Импрессионизм поэта, по мнению Левина, наиболее явственно обнаруживается в его теоретических эссе и гораздо легче поддается определению при их анализе, чем при анализе его собственных стихотворений. В. Левик касается

многих критических статей Бодлера, посвященных Делакруа, Давиде, Рубенсу, Коро, Домье, привлекает отдельные высказывания критика. Приложением к докладу, ставшему статьей, стали переводы выдержек из Салонов 1846 года и нескольких его стихотворений. Позднее он издал сборник «Шарль Бодлер. Об искусстве» (М., 1986).

Комментируя мысли В. Левика и издания статей Бодлера, хочется подчеркнуть, что оригинальный стихотворец середины XIX века Шарль Бодлер был не менее оригинальным критиком. Особенность его критической деятельности заключается в том, что она зачастую предшествовала или шла параллельно с созданием поэтических произведений, а это характерно далеко не для всех литераторов, ведь многие из них берутся за перо уже став признанными авторами. Поэт последовательно занимался самораскрытием своих понятий о прекрасном, формулируя и оттачивая критерии, предъявляемые к современному искусству, оставаясь при этом критиком, достойным высоты своего поэтического дарования. С первых Салонов до последних статей, написанных одновременно с лирическими «Стихотворениями в прозе», Бодлер одинаково ярко и поэтически точно передает свои художественные впечатления, желая с помощью слова максимально приблизить читателя к тому произведению искусства или литературы, о котором идет речь. Порой это компенсирует недостаток конструктивных идей или позволяет составить зримое впечатление об изучаемом предмете и о том, что более всего привлекло взгляд критика. По его мнению, «лучший критик – это поэт». Даже неподготовленный читатель обратит внимание на то, сколь часто в своих стихах поэт обращается к художникам, скульпторам, как неожиданно похожи его отдельные стихи, обращенные к известным произведениям искусства, на сами эти произведения искусства. Более тонкий наблюдатель отметит также живописность, пластичность поэтических образов Бодлера, роднящую его стихи с произведениями изобразительного искусства.

Попробуем сравнить стихотворение Бодлера «Duellum», офорт Гойи из серии «Капричос» и суждение Бодлера-критика об этом офорте Гойи в статье «Некоторые иностранные карикатуристы». Отправным моментом в данном случае послужит офорт Гойи, где изображены среди скал и облаков два сцепившихся в схватке монстра в женском облике, не замечающих, что третье чудовище вот-вот увлечет их в бездну. Офорт имеет название «Quienlocreyera!» («Невероятно!»). Это одна из трех работ Гойи, произведших на Бодлера сильнейшее впечатление. В статье «Некоторые иностранные карикатуристы» он пишет: «Вся гнусность, вся моральная грязь – все возможные пороки, какие только ум может выдумать, написаны на этих лицах, еще до конца не утративших человеческий облик, но уже приобретших животное выражение, изображенное художником с необъяснимым мастерством» [6, р. 387] (перевод мой. – О. Т.). На первый взгляд, незначительное объяснение передает содержание офорта Гойи – отталкивающее безобразие человека в венце его пороков и жалких устремлений.

При чтении сонета Бодлера «Duellum», написанного в том же году, что и процитированная статья 1857 года, возникает зрительный образ, композиционно схожий с офортом Гойи «Невероятно!». Те же мрачные тона, та же ненависть

двух существ. Но если в черно-белом гротеске Гойи прямо читается его социальный адрес, то в сонете «*Duellum*», относящемся к циклу Жанны Дюваль<sup>39</sup>, на первый план выдвинуты образы мужчины и женщины, их взаимная ненависть и борьба, поэт называет их «*бойцами*» (*guerriers*):

Те игры страшные, тот медный стон и стук –  
стенанья юности, растерзанной любовью!  
В бою раздроблены неверные клинки,  
Но острый ряд зубов бойцам заменит шпаги:  
Сердца, что позднею любовью глубоки –  
Не ведают границ безумья и отваги! [1, с. 133]<sup>40</sup>

Резюмируя смысл офорта и сонета, можно сказать, что художник говорил о ненависти, а поэт сказал о поздней любви (любимая – она же проклятая, желанная – она же ненавистная). Бодлер подчеркнул сложность своих увлечений, неизведанную глубину чувствительности своего века, движимого порою низкими страстями и полного контрастов. Даже то, что считалось извечно прекрасным, предстает у него в своей противоположности. Отсюда понятно наложение зрительно-го образа, созданного фантазией Гойи, на лирическую исповедь стихотворца.

Своеобразие критических статей Бодлера состоит в том, что он в первую очередь интересуется не тематикой творчества, а мастерством художника или писателя, опираясь на свои эмоции и субъективные ощущения. Как правило, эти эмоции и ощущения его не обманывают. Творчество тех писателей, которые ему нравятся, часто проникнуто страданием, моральной болью. То же наблюдается и в стихах поэта. Прочтя стихотворение «Дон Жуан в аду»<sup>41</sup>, легко представляешь картину Делакруа «Данте и Вергилий в аду» («Ладья Данте»), принесшую художнику славу и с первой выставки вошедшую в ряд классических полотен XIX века. Совпадает пейзаж: загробная река Харон, в воде которой барахтаются грешники, цепляясь за лодку. Совпадает общее мрачное настроение картины и стихотворения: «За лодкой женщины в волнах темно-зеленых,/Влача обвислые нагие тела,/Протяжным ревом жертв, заклятью обреченных,/Будили черные, как уголь, небеса».

Картина «Ладья Данте», как и стихотворение, написана в темно-зеленых, почти черных тонах. Однако в связи с сюжетом о Дон Жуане в аду можно представить себе также гравюру Герена (1774–1833), хорошо известную Бодлеру, под тем же названием, что и стихотворение. Была, быть может, она первопричиной создания стихотворения о Дон Жуане? Прямо ответить на этот вопрос нельзя. «Дон Жуан» Бодлера – самостоятельное произведение поэта с его собственной

<sup>39</sup> В отличие от циклов сборника «Цветы зла», названных самим поэтом («Парижские картины», «Сплин и идеал», «Вино», «Мятеж» и др.), деление на циклы, связанное с именем возлюбленного поэта – Жанны Дюваль, Аполлонии Сабатье, Мари Добрен, осуществлено критиками. Эта традиция поддерживается всеми критиками.

<sup>40</sup> Перевод Эллиса.

<sup>41</sup> См.: Бодлер Шарль. Цветы зла / пер. В. Левика. М.: Наука, 1970. С. 33 [2].

трактовкой образа и темы, при решении которой он пользовался стилистическими средствами, в чем-то близкими Делакруа, но сам сюжет мог подсказать ему все-таки Герен.

Тема стихотворения – обычная для поэта тема отказа от раскаянья, тема неповиновения. Дон Жуан – великий грешник и дерзкий безбожник. Ад приготовил ему ужасные страдания, но он спокойно их принимает, не пугаясь и не снисходя даже взором до своих жертв. Сганарель, Дон Луис, Донья Эльвира, «каменный гость» написаны поэтом гротескно, с нарочитым сатирическим искажением характерных черт персонажей, например: «Озябнув, куталась в свою мантилью вдовью,/Эльвира тощая, и гордый взгляд молил,/Чтоб вероломный муж,/ Как первую любовью, ее улыбкою последней одарил». На их фоне Дон Жуан выглядит героем, он прожил жизнь, поправ мораль, без страха перед богом и не менее грешными, чем он сам, жалкими и трусливыми людьми.

Образ Дон Жуана часто возникает в произведениях романтиков, получая у них всегда приблизительно одинаковую трактовку. В стихотворении «Дон Жуан в аду» Бодлер придерживается романтической традиции решения образа героя, но особенностью является то, что исключительность «блуждающего персонажа» подчеркнута преувеличенно сатирическим отображением участников этой истории. Таким образом, поэт достигает выразительности, трудно достижимой в коротком стихотворении. Обратившись к финалу жизни своего героя, он получает возможность сразу вынести ему приговор. Стихотворение обладает высокой степенью обобщенности, роднящей его с гравюрой или картиной. Оно не просто иллюстрирует отдельный эпизод из жизни Дон Жуана, а дает цельное о нем представление.

При тройном сопоставлении (живопись–критика–поэзия) не всегда возможно вычленение общей идеи, так как не всегда то, что поэт, опираясь на произведения изобразительного искусства, рассказал в стихах, существовало одновременно и в критической прозе. Но указание самого Бодлера на то, что стихотворение может быть поэтическим слепком произведения изобразительного искусства, позволяет искать соответствия с живописью и скульптурой не только в одном, процитированном здесь стихотворении, но и во многих его сонетах и элегиях.

#### Список литературы

1. Бодлер Шарль. Цветы зла / пер. Эллиса (с параллельным французским текстом). СПб.: Азбука-классика, 2013.
2. Бодлер Шарль. Цветы зла. М.: Наука, 1970.
3. Балашов Н.И. Обоснование текста // Бодлер Ш. Цветы зла. М.: Наука, 1970.
4. Sellier Ph. Port-Royaletlittérature. Paris, 1999.
5. Baudelaire C. Oeuvres complètes. Paris: Seuil, 1968.
6. Sartre J.-P. Baudelaire. Paris, 1977.
7. Стихотворения Бодлера. М.: Изд. Петровской библиотеки, 1895.
8. Бодлер Шарль. Цветы зла / пер. и биография-характеристика А.А. Панова. СПб.: Изд. Ф.И. Булгакова, 1907.
9. Бодлер Шарль. Цветы зла / пер. Эллиса, вступ. ст. Теофиля Готье; предисл. В.П. Брюсова. М., 1908.

10. Эллис. Иммертели. Вып. I. Ш. Бодлэръ. М.: Арнольдо-Третьяковское училище глухонемых, 1904.
11. Бодлер Шарль. Цветы зла / пер. с франц. Адриана Ламбле. М.: Водолей, 2012.
12. Бодлер Шарль. Об искусстве / вступ. ст. В. Левика; послесл. В. Мильчиной. М., 1986.

#### References

1. Bodler, Charl'. *Tsvety zla (perevod Ellisa)* [Flowers of Evil (translation by Ellis)], Saint-Petersburg: Azbuka-klassika, 2013.
2. Bodler, Charl'. *Tsvety zla* [Flowers of Evil], Moscow: Nauka, 1970.
3. Balashov, N.I. Obosnovanie teksta [Text explanation], Bodler, Sh. *Tsvety zla* [Flowers of Evil], Moscow: Nauka, 1970.
4. Sellier, Ph. Port-Royaletlittérature. Paris, 1999.
5. Baudelaire, S. Oeuvres completes. Paris: Seuil, 1968.
6. Sartre, J.-P. Baudelaire. Paris, 1977.
7. *Stikhotvoreniya Bodlera* [Baudelaire's poems], Moscow: Izdanie Petrovskoy biblioteki, 1895.
8. Bodeler, Charl'. *Tsvety zla (perevod A.A. Panova)* [Flowers of Evil (translated by A.A. Panova)], Saint-Petersburg: Izdanie FI. Bulgakova, 1907.
9. Bodler, Charl'. *Tsvety zla (perevod Ellisa)* [Flowers of Evil (translation by Ellis)], Moscow, 1908.
10. Ellis. *Immorteli. Вып. I. Sh. Bodler* [Immorteli. Is. I Ch. Baudelaire], Moscow: Arnol'do-Tret'yakovskoe uchilishche glukhonemykh, 1904.
11. Bodler, Charl'. *Tsvety zla (perevod Adriana Lamble)* [Flowers of Evil (translated by Adrian Lamble)], Moscow: Vodoley, 2012.
12. Bodler Charl'. *Ob iskusstve* [About art], Moscow, 1986.

УДК 82(44:47)  
ББК 83.3(4Фра:2Рос)

### РЕЦЕПЦИЯ ТВОРЧЕСТВА Ш. БОДЛЕРА В РУССКОМ СИМВОЛИЗМЕ

Е.Г. ФОНОВА

Калининградский институт управления  
Литовский вал, 38, Литер А1, г. Калининград, 236016, Российская Федерация  
E-mail: eugeniefonova@gmail.com

*Рассматривается восприятие Ш. Бодлера русскими символистами. Анализируется отражение идей французского поэта в манифестах русских символистов, а также в символистской критике и публицистике. Дан анализ переводов поэтов-символистов. Исследуется переосмысление художественных принципов и образной системы Бодлера непосредственно в творчестве символистов. Отмечается, что бодлеровское наследие довольно активно и разносторонне осваивалось поэтами-символистами, которые, создавая теоретическую базу символизма, основывались на идее соответствий Бодлера, воспринимая его в качестве предшественника. Определяются характер и особенности переводов, ставших частью собственного творчества многих русских символистов, включавших бодлеровские тексты в собственные книги стихов и в собственную поэтическую систему. Обращается внимание на то, что влияние Бодлера, в различной степени проявляясь в произведении*

ях поэтов-символистов, характерно в основном для раннего их творчества. Обозначены основные темы, характерные для творчества символистов, среди них: тема богоотступничества и богооставленности, непонятности поэта, тема женщины-демона, мотив путешествия, тема города. В заключение формулируется положение о том, что для французских символистов Бодлер был близким современником и непосредственной предтечей этого литературного течения, представители которого довольно быстро перевели автора «Цветов зла» из отверженного маргинала в классики. Отмечается, что русские представители этого направления в искусстве восприняли Бодлера через опыт французских соотечественников, считая его главой школы и мэтром символизма.

Ключевые слова: рецепция Бодлера, символизм, теория соответствий, синестезия, творчество русских символистов, манифесты русских символистов, переводы Бодлера поэтами-символистами.

## RECEPTION OF CHARLES BAUDELAIRE'S WORKS IN RUSSIAN SYMBOLISM

E.G. FONOVA

Kaliningrad Institute of Management  
38/A1, Litovskij val, Kaliningrad, 236016, Russian Federation  
E-mail: eugeniefonova@gmail.com

*The article considers the reception of Ch. Baudelaire by Russian symbolists. It analyzes the reflection of the French poet's ideas in the manifestoes of Russian symbolists and in the symbolist critique and essays. It is exposed the translations of poets-symbolists. It is investigated the interpretation of Baudelaire's art principles and figurative system in the symbolists' creative works. It is shown that Baudelaire's heritage was actively and widely assimilated by Russian symbolists. Creating the theoretical basis of symbolism, they relied on the theory of correspondences of Baudelaire; they considered him as their precursor. It reveals that when the majority of Russian symbolists translated French poet they believed these translations the part of their own creation, they gave to the Baudelaire's texts their distinguishing poetical features; they put them to their own books of collected poems. Particular attention is paid to the fact that the Baudelaire's influence was represented in the works of poets-symbolists in different ways and in various degrees. As a rule, it was evident during the early period of the creative work of these poets. After that each of them found their own art manner and the themes close to their perception of reality. Russian symbolists were interested to a considerable degree in the subjects of apostasy and the abandonment by the God, in the subject of woman-demon, in the theme of voyage. The important principle took up by the Russian symbolists is the principle of modern life description with the theme of the city and the urbanism which is very close to it. In the conclusion the author suggests that for the French symbolists Baudelaire was the close contemporary and the direct precursor of this literary movement. They made quite fast the creator of «Flowers of Evil» from the outcast marginal to the honorable classic. Russian representatives of this literary school interpret Baudelaire through the experience of their French colleagues. They see him as a head of this literary school, as a founder of symbolism.*

Key words: reception of Baudelaire, symbolism, theory of correspondences, synesthesia, works of Russian symbolists, manifestoes of Russian symbolists, translations of Baudelaire by symbolist poets.

Шарль Бодлер уже давно считается классиком французской литературы, но это признание было процессом непростым и довольно продолжительным. Начало признания автора «Цветов зла», несомненно, положили символисты, как во Франции, так и в других странах. Что касается России, то практически все

русские символисты так или иначе были подвержены влиянию французского коллеги, все они в большей или меньшей степени были знакомы с творчеством французского поэта. Значительную роль в этом сыграли статьи З. Венгеровой<sup>1</sup>, А. Урусова<sup>2</sup>, П. Бурже<sup>3</sup> и др.

В 1891 г. «Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона» публикуется статья З.А. Венгеровой о Бодлере<sup>4</sup>, в 1892 г. в «Вестнике Европы» в статье «Поэты символисты во Франции»<sup>5</sup> она дает подробный и благосклонный анализ новых течений во французской литературе. Вот что она пишет об авторе «Цветов зла»: Бодлер во многом был новатором в литературных и эстетических подходах. Его творчество «составляет поворотный пункт в истории французской поэзии...» [1, с. 416]. Она называет Бодлера строгим судьей жизни, который «презирает людей и силен в своем умении презирать их. Никто так ясно не видел зло и уродство жизни, никто не умел так извлекать на свет язву пошлости, как Бодлер» [1, с. 422]. Эти размышления заставили русских поэтов того времени пристальнее приглядеться к творчеству автора «Цветов зла».

Важную роль в знакомстве России с Бодлером сыграл князь А.И. Урусов, который вместе с Малларме в 1896 г. издал сборник «Le Tombeau de Charles Baudelaire»<sup>6</sup>. Статья Урусова «L'architecture secrète des «Fleurs du mal»» – одно из первых серьезных исследований «Цветов зла». К. Бальмонт писал: «Урусов один из главных распространителей в России поэзии Бодлера и один из первых, оказавших нравственную поддержку представителям этого течения в поэзии, которое получило от толпы осудительное название – декадентства» [2, с. 102].

Произведения Бодлера во многом стали отправной точкой в формировании символистской эстетики в нашей стране, что выражалось в манифестах этого художественного течения («О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы» Д. Мережковского (1893 г.), «Элементарные слова о символической поэзии» К. Бальмонта (1900 г.), «Критицизм и символизм» А. Белого (1904 г.), «Две стихии в современном символизме» Вяч. Иванова (1908 г.)).

Для представителей новой школы Бодлер, в первую очередь, создатель теории соответствий, которая стала основной для всех символистских учений в России. Критики-символисты отмечали важные для себя моменты стихотворения

<sup>1</sup> Венгерова З. Жизнь Бодлера // Венгерова З. Литературные характеристики. Кн. 3. СПб.: Издание Книжного склада, Книгоиздательства и Типо-Литографии А.Э. Винке, 1910. С. 165–187; Венгерова З. Charles Baudelaire. Lettres, 1841–1866. Paris, 1906. Ed. «Mercure de France» // Вестник Европы. 1907. Кн. 11. С. 416–431 [1].

<sup>2</sup> Ourousof A. L'architecture secrète des «Fleurs du mal» // Le Tombeau de Charles Baudelaire. Ouvrage publié avec la collaboration de Stéphane Mallarmé Paris: Bibliothèque artistique et littéraire (Edition de la Société Anonyme «La Plume»), 1896. P. 4–37.

<sup>3</sup> Бурже П. Шарль Бодлер // Бурже П. Очерки современной психологии. СПб.: Типография Н.А. Лебедева, 1888. С. 32.

<sup>4</sup> Венгерова З. Бодлер // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Т. 7. СПб.: Типо-Литография (И.А. Ефрона), 1891. С. 214–215.

<sup>5</sup> Венгерова З. Поэты-символисты во Франции. Верлен, Малларме, Рембо, Мореас // Вестник Европы. 1892. Кн.9. № 10. С. 115–143.

<sup>6</sup> Le Tombeau de Charles Baudelaire. Ouvrage publié avec la collaboration de Stéphane Mallarmé Paris: Bibliothèque artistique et littéraire (Edition de la Société Anonyme «La Plume»), 1896. 127 p.

«Correspondances» («Соответствия»): синестезия, соответствие чувственного впечатления переживанию, созвучие вещного мира миру духовной «сверхприроды».

Так, Вяч. Иванов называет «Соответствия» «основоположительным учением и как бы исповеданием веры новой поэтической школы» [3, с. 83]. Для него первая часть сонета является примером реалистического символизма. Он считает, что, развивая мысль Бальзака, изложенную в романах «Луи Ламберт» и «Серафит», Бодлер создал «мистическое исследование скрытой правды о вещах, открытие о вещах более вещных, чем самые вещи (*res realiores*), о воспринятом мистическим познанием бытии, более существенном, чем самая существенность» [3, с. 85]. Вторая же часть стихотворения, по мнению Иванова, иллюстрирует символизм идеалистический: здесь подчеркивается важность ассоциативных связей между воспоминанием и зрительным или звуковым восприятием: «Тайна вещи, *res*, почти забыта; зато пиршественная роскошь нашего все познающего и от всего вкушающего я царственно умножена» [3, с. 88].

Для Белого же важной с точки зрения теории символизма является мысль Бодлера о том, что весь мир – «лес, полный символов». Он развивает эту идею в статье «Критицизм и символизм». А в статье «Шарль Бодлер» (1909 г.) Белый называет Бодлера, наряду с Ницше, «патриархом символического течения» [4, с. 71].

Размышляя о природе символа у автора «Цветов зла», А. Белый отмечает, что «символ для Бодлера есть параллель между внешним и внутренним; образ есть модель переживания...» [4, с. 73], – мысль, лежащая в основе символической поэтики. Там же он пишет: «Бодлер выгравировал свое учение в форму; его произведения являют нам идеальное воплощение его учения о соответствиях: форма и содержание перекликаются в них» [4, с. 74]. А для Белого это одно из важнейших условий символизма. *Credo* художественного символизма, по Белому, – единство формы и содержания при их полном равноправии. В романтизме форма зависела от содержания, в классицизме и формализме – содержание от формы. С точки зрения Белого, символизм устраняет эту зависимость.

По мнению Белого, автор «Цветов зла» насыщает лирику редкими, полными, богатыми рифмами; ритм его, основываясь на классических вариантах, удивляет разнообразием модуляций, которые позднее повлекли за собой рождение свободного стиха. Одной из важнейших черт бодлеровского символизма Белый считает соответствие между содержанием образа и словесной инструментровкой, или, иными словами, звукописью, обилием аллитераций и ассонансов<sup>7</sup>.

Важным моментом для русских символистов стало, с одной стороны, осмысление прекрасного как чего-то необычного, а с другой – включение в его сферу безобразного, ужасного. Так, для Д. Мережковского значим тезис Э. По и Ш. Бодлера о том, что «прекрасное должно несколько удивлять, казаться неожиданным и редким» [5, с. 45]. В этом ему видится характерная черта «грядущей идеальной поэзии». Бальмонт же, отчасти вслед за Бодлером, включает в сферу прекрасного и «поэзию ужасного», видит эстетическую необходимость в том, чтобы, лирически переосмыслив, осветить «область отрицательного», даже безобразного.

<sup>7</sup> См.: Белый А. Шарль Бодлер: Символизм Бодлера. Его стих. Бодлер в русском переводе // Весы. 1909. № 6. С. 71–80 [4].

Критиками символизма отмечается расширение лирического пространства в произведениях Бодлера: описание пороков и грехов современного города со всеми его атрибутами (принцип *modernité*<sup>8</sup>). Так, И. Анненский, размышляя над тем, что такое поэзия, практически вторил Бодлеру, говоря, что сейчас она отражает, с одной стороны, «сумеречную красоту Данте», а с другой – «высокие фабричные трубы и туман, насыщенный копотью»<sup>9</sup>.

Что касается выбора текстов для перевода, то многие символисты переводили близкие им по духу стихотворения французского предтечи. Каждый из них как в собственных стихах, так и в переводных пытался донести до читателя свою эстетическую и жизненную позицию.

Несмотря на это, многие поэты-символисты, переведившие тексты Бодлера, говорили о невозможности адекватной передачи его поэзии на русский язык. Так, А. Белый писал, что перевод Бодлера нереален, или реален лишь в далеком будущем: «при невозможности соблюсти все особенности ритма, стиля, смысла и эпитетов Бодлера всякий перевод Бодлера будет неизбежно во многом напоминать пересказ» [4, с. 80].

Но не все были так категоричны. Так, в 1904 году в Петербурге под псевдонимом *Ник. Т-о* выходит книга И. Анненского «Тихие песни» с приложением сборника стихотворных переводов «Парнасцы и проклятые»<sup>10</sup>, включавшего шесть переводов из Бодлера: «Искушение», «Привидение», «Совы», «Погребение проклятого поэта», «Сплин» [IV] («Бывают дни – с землею точно спаян...»), «Слепые». Примечательно, что переводы текстов французских поэтов он помещает среди оригинальных стихов. Для него переводы являются частью собственного поэтического наследия. Стихотворения расположены в сборнике в том же порядке, в котором они следуют друг за другом в «Цветах зла». И. Анненский перевел также стихотворение «Старый колокол». Русский поэт выбрал для перевода чуть ли не самые пессимистические произведения Бодлера, характерные для него самого, в которых выступают и эксцентрические, и – часто – отталкивающие черты. Точность переводов из Бодлера у Анненского довольно относительная. Это скорее переложения, собственные стихотворения, вдохновленные Бодлером.

Интересны переводы В. Брюсова, который начал переводить французского поэта довольно рано. Уже в записных книжках 90-х годов, хранящихся в его архиве, есть не менее одиннадцати переводов из «Цветов зла», в том числе четыре варианта «Смерти любовников»<sup>11</sup>. В ранних переводах Брюсов делает акцент на «скандальных» чертах Бодлера, которые отражаются и в лирике поэта того времени. К переводам Бодлера Брюсов приступал также в октябре 1900 года и в начале работы над книгой «Французские лирики XIX века»<sup>12</sup>. Для этой антоло-

<sup>8</sup> По Бодлеру, приоритет изображения современной жизни.

<sup>9</sup> См.: Анненский И. Что такое поэзия? // Аполлон. 1911. № 6. С. 51 [6].

<sup>10</sup> Ник. Т-о [Иннокентий Анненский] Тихие песни. С приложением сборника стихотворных переводов «Парнасцы и Проклятые». СПб.: Товарищество художественной печати, 1904. 134 с.

<sup>11</sup> Эти переводы были изданы в книге: Wanner A. Baudelaire in Russia. Gainesville: University Press of Florida, 1996. P. 199–208.

<sup>12</sup> См.: Французские лирики XIX века / пер. в стихах и библиографические примечания В.Я. Брюсова. СПб.: Пантеон, 1909. См. также: Брюсов В. Полное собрание сочинений и переводов. Т. XXI: Французские лирики XIX века. СПб.: Сирин, 1913.

гии он переводит четыре стихотворения: «Красота», «Непокорный», «Вечерние сумерки», «Авель и Каин»<sup>13</sup>. Переводы стихотворений «Экзотический аромат» и «Привидение» были добавлены им в XXI том Полного собрания сочинений. Брюсов также перевел «Избранные утешительные максимы о любви», вышедшие в № 7 «Весов» за 1908 год, и стихотворения «Sed non satiata», «Веселый мертвец», «Глаза Берты», «Литании Сатане»<sup>14</sup>.

Для перевода Брюсов выбирает те стихотворения, в которых развиваются самые важные, на его взгляд, темы: богохульство, бунт. В его переводах явно восхищение эстетизацией зла. Например, в стихотворении «Вечерние сумерки» поэт разворачивает перед читателем зловещую экспозицию порочков города.

Для переводов Вяч. Иванова характерно выражение собственного эстетического кредо. Из Бодлера выбрано шесть стихотворений: «Маяки», «Цыганы», «Предсуществование», «Сплин» [IV] («Когда свинцовый свод давящим гнетом sklepa...»), «Человек и море» и «Красота». Этот перевод был идеей (скорее даже заказом) Г. Чулкова, бывшего в 1905 году секретарем журнала «Вопросы жизни». 21 февраля (6 марта) 1905 года Вяч. Иванов, находясь в Женеве, так отвечает на предложение Чулкова: «Мысль о переводах, особенно из Бодлера, которого люблю, – мне очень по душе»<sup>15</sup>. Эти шесть стихотворений были опубликованы в «Вопросах жизни» (1905, № 4–5), а позднее включены Ивановым в сборник «Cor Ardens», вышедший в Москве в издательстве «Скорпион» в 1911 году.

Интересен выбор бодлеровских стихотворений для перевода. Так, Иванов опускает «Соответствия», которые были для него ключевыми в символистской эстетике, но переводит стихотворение «Красота», являющееся, с его точки зрения, воплощением бодлеровского парнасизма. Неудивительно, что Иванов выбрал для перевода «Маяки», стихотворение, близкое ему как по стилю, так и по содержанию, стремился «создать музыкальный эквивалент подлинника». А стихотворение «Человек и море» можно назвать манифестом мистического символизма Иванова, модернистским переложением оригинала. Иванов ассимилирует бодлеровский текст в свою собственную эстетическую систему и теургические взгляды на искусство.

Для Д. Мережковского же объектами переводов становились только те произведения, которые он считал важными для своего собственного творчества. Так, в девятнадцать лет он публикует свой перевод двенадцати стихотворений в прозе Бодлера<sup>16</sup>, где указывает, что именно французскому поэту, а не Тургеневу, мы обязаны этим новым жанром, которому суждено великое будущее. Из «Цветов зла» известны четыре его перевода – «Альбатрос», «Приглашение к путе-

<sup>13</sup> «Непокорный» и «Авель и Каин» впервые были опубликованы в газете «Утро свободы» (1907. № 17 и № 20) и позднее, вместе с «Красотой» и «Вечерними сумерками», во «Французских лириках XIX века».

<sup>14</sup> Тексты переводов опубликованы в книге: Wanner A. Baudelaire in Russia. Gainesville: University Press of Florida, 1996. P. 199–208.

<sup>15</sup> Цит. по: Литературное наследство. Т. 85. Валерий Брюсов. М.: Наука, 1976. С. 474.

<sup>16</sup> Эти переводы вышли в журнале «Изящная литература» (1884. № 10. С. 141–157).

шествию» (романс), «Сплин» [III] («Подобен я царю страны, дождем обильной...»), а также вторая часть «Осенней мелодии»<sup>17</sup>.

Важным для Мережковского этапом можно назвать его ранний перевод стихотворения «Альбатрос». Переводчик подчеркивает здесь тему непонимания поэта окружающими. У «царя заоблачного края» (roi de l'azur) не может быть ничего общего с толпой, с простыми смертными, обитающими на земле. В стихотворении «Приглашение к путешествию» для Мережковского важнее всего было передать музыкальность этого произведения, порой в ущерб лексической точности. Таким образом, переводчик выделяет наиболее важные для себя моменты в каждом из переводимых стихотворений и ставит перед собой первостепенную задачу передать именно их. Другие элементы стиха приносятся в жертву.

Самым плодовитым переводчиком Бодлера среди символистов, несомненно, был Эллис (Л.Л. Кобылинский). Он перевел практически весь корпус «Цветов зла», большинство стихотворений в прозе (1910 г.) и книгу «Мое обнаженное сердце» (1907 г.). Эллисовская версия «Цветов зла» выходила в двух изданиях. В 1904 году он опубликовал 84 стихотворения под названием «Иммортели»<sup>18</sup>, а также критические статьи о творчестве Бодлера, Банвиля, Бурже и Сент-Бёва и два собственных стихотворения, посвященных Бодлеру. В 1908 году вышло дополненное и расширенное издание «Цветов зла» и статьи Теофиля Гютье о творчестве Бодлера.

К своим переводам из Бодлера Эллис относился довольно критически. Так, в рецензии на книгу бодлеровских переводов А.А. Панова он писал: «Из выпущенных мною 4 года тому назад 80 моих переводов из «Цветов зла» я считаю решительно неудачными по крайней мере 50 и сколько-нибудь удовлетворительными не более 3–5» [7, с. 75]. Хотя А. Белый в 1906 году называет перевод Эллиса «Цветов зла» среди всех полных переводов «бесспорно лучшим», тем не менее указывает на неточности в передаче бодлеровских рифм и образов, на ошибки в воспроизведении ритма, на неудачи в отображении звукописи и в самом переводе. Но все-таки Белый отмечает: «...порой звучное и яркое воссоздание духа Бодлера; хорошо переведены некоторые из «Сплинов»; вообще со второй половины «Цветов зла», перевод становится удачней, стих звучит подчас величаво и сильно» [4, с. 80].

Примечательно, что сонет «Соответствия», ставший основополагающим в символистской теории, из русских поэтов-символистов перевел лишь Эллис. Для него это стихотворение было квинтэссенцией бодлеризма и символизма в целом. Перевод был раскритикован как Брюсовым, упрекнувшим Эллиса в отсутствии поэтического таланта и знания французского языка<sup>19</sup>, так и Белым, для которого этот перевод был «убийственно плох»<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Все переводы, кроме «Сплина», включены в книгу: Мережковский Д.С. Полное собрание сочинений. Т. XXII. М.: Изд-во М.О. Вольф, 1914 («Сплин» был издан в «Севере», 1892, № 4).

<sup>18</sup> Эллис. Иммортели. Вып. 1-й: Шарль Бодлер. М.: Типография городского Арнольдо-Третьяковского училища глухонемых, 1904. 128 с.

<sup>19</sup> См.: Аврелий [Брюсов] Новый перевод Бодлера // Весы. 1904. № 4. С. 48 [8].

<sup>20</sup> См.: Письмо А. Белого А. Блоку от 8 апреля 1904 // Андрей Белый и Александр Блок. Переписка. 1903–1919. М.: Прогресс-Плеяда, 2001. С. 141 [9].

Интересными представляются переводы из Бодлера К. Бальмонта, для переводческой манеры которого характерно вживание в переводимые им произведения. Иногда его собственные стихотворения, как отмечали его современники, кажутся переводами из некоего неизвестного автора. Переводы Бальмонта очень субъективны. В них он в большей степени пытается выразить себя, а не переводимого поэта. К. Бальмонт большое внимание уделял мелодике стиха, его звучанию и музыкальности, что было характерно и для его собственной лирики. Смысловая нагрузка уходила для него на второй план.

Из переводов Бодлера Бальмонт поместил в своей книге «Из чужеземных поэтов» (1908 г.) стихотворения «Балкон», «Красота», «Смерть влюбленных», «Гигантша», «Пропасть», «Молитва Сатане» и «Молебствие Сатане». Последние два – это «Молитва» («Prière»), которая у Бодлера служит финалом к «Литаниям Сатане» и является непосредственно частью самого стихотворения. Переиздавая позднее книгу под заглавием «Из мировой поэзии» (1921 г.), Бальмонт опустил два последних перевода. Следует отметить, что перевод «Соответствий», приписываемый Бальмонту в книге «Французские стихи в переводе русских поэтов XIX–XX вв.»<sup>21</sup> и в «Антологии современной поэзии»<sup>22</sup>, принадлежит Якубовичу (в варианте 1895 года). Эта ошибка повторяется в русских изданиях Бодлера до сих пор<sup>23</sup>. В выбранных Бальмонтом для перевода стихотворениях отражены основные моменты декадентского миропонимания: очарование красоты, воспевание безобразного, эротизм, музыкальность, богохульство, превознесение смерти, гнетущее чувство тревоги.

Еще одной отличительной особенностью рецепции творчества Бодлера в нашей стране является использование русскими поэтами-символистами художественных приемов и мотивов бодлеровского творчества в собственных произведениях.

Важным этапом в становлении русского бодлерианства в частности и символизма в целом можно назвать выход в свет трех сборников «Русские символисты» (1894–1895 гг.). Это был определенный литературный жест, призванный доказать существование символистской школы в России на том этапе, когда это течение еще только зарождалось на русской земле. Увлеченный статьями З. Венгеровой, познакомившись с произведениями французских символистов, В.Я. Брюсов решил выпустить эти сборники, прибегнув к мистификации: за некоторыми новыми именами скрывались все те же Брюсов и Миропольский. Как в свое время Бодлера, многие критики считали авторов этих сборников сумасшедшими или хулиганами. Брюсов и его коллеги создают определенную транс-

<sup>21</sup> Французские стихи в переводе русских поэтов XIX–XX вв. М., 1969. С. 389.

<sup>22</sup> Антология современной поэзии. Чтец-декламатор. Т. IV. Киев, 1909. С. 83.

<sup>23</sup> См., например: Французская поэзия. Ростов н/Д.: Феникс, 1996. С. 199. («Всемирная библиотека поэзии»); Бодлер Ш. Цветы зла: сборник / сост. Е. Витковского, В. Резвого. М.: ОАО Изд-во «Радуга», 2006. Примечательно, что В.В. Алексеев в статье «Сонет Ш. Бодлера “Соответствия” и его русские переводы» разбирает перевод Якубовича как перевод Бальмонта, говоря о том, что тот «весьма вольно трактует оригинал, обнаруживая его непонимание» (см.: Алексеев В.В. Сонет Ш. Бодлера «Соответствия» и его русские переводы // Теория и практика перевода. Киев, 1986. Вып. 13. С. 134).

крипцию французского символизма на русском языке (посредством переводов, стилизаций, оригинальных стихотворений). Явны аллюзии на Бодлера, Верлена, Рембо, Малларме, Метерлинка, Тайада и др. В этой системе они воспринимают автора «Цветов зла» уже как символиста, транслируют его образность в собственные произведения. Несомненной популярностью у начинающих русских символистов пользуется бодлеровское «безобразное» (в стихотворении З. Фукса перед читателем возникает «труп женщины, гниющий и зловонный»), тема болезни и смерти (стихотворение в прозе «Ярко-светлая звезда» А.Л. Миропольского), откровенный эротизм («тайны наслаждений», «страстная истома» в стихотворении Р.К.).

Но Брюсов часто отталкивается от идей Бодлера и в собственном творчестве. Так, в 1895 году Брюсов, описывая в стихотворении «Измена» («Chefs d'oeuvre») свой круг чтения на тот момент, упоминает Бодлера: «О, милый мой мир: вот Бодлер, вот Верлен, // Вот Тютчев – любимые, верные книги!» [10, с. 57].

Реминисценции из «Цветов зла», а именно из сонета «Промелькнувшей», можно увидеть в стихотворении Брюсова «Прохожей» (1900 г.), которое является фактически вольным его переложением и продолжает традицию бодлеровских городских зарисовок с натуры: перед нами образ женщины, врывающейся в «уличный железный грохот» (ср.: у Бодлера «La rue assourdissante autour de moi hurlait»<sup>24</sup>). Запах её духов, теплота, взор опьянили героя, «объяли и прожгли» («Встреча», «На улице» (1904 г.)). Подчеркивая связь с Бодлером, Брюсов взял в качестве эпиграфа к стихотворению «Встреча», открывающему сборник стихов «Повседневность», последнюю строку из бодлеровского сонета: «O toi que j'eusse aimée, ô toi qui le savais!». Эти лирические вариации Брюсова также являются, в сущности, вольным переводом сонета Бодлера, несколько переосмысленного автором: городская суета, мимолетный взгляд женских глаз, вызывающий у героя лирическую эмоцию. Воспринятый от Бодлера, а вслед за ним и от Верхарна, урбанизм нашел свое отражение в развитии Брюсовым темы города («Urbi et Orbi», 1903 г.). Важен для него был и принцип изображения современной жизни («Stephanos», 1906 г.).

Перекличку с темами книги Бодлера «Искусственный рай» мы можем увидеть в заглавном стихотворении сборника Брюсова «Зеркало теней» «Le paradis artificiel» (1909–1911), с эпиграфом из Бодлера: «C'est une béatitude calme et immobile», где автор размышляет о воздействии наркотических веществ на поэта («истома тайного похмелья», «забытье», скованность, видения и т.д.). Отображение «скандальных» черт бодлеровского творчества также можно найти в стихотворениях «Надпись на экземпляре Бодлера» и «A la Charles Baudelaire».

В конце жизненного и творческого пути Брюсов пишет стихотворение «Бодлер», где поэт переосмысливает свое отношение к французскому автору, дает оценку его творчества с оглядкой назад, опираясь на собственный поэтический опыт<sup>25</sup>. Брюсов выделил для себя именно те черты поэтики Бодлера, которые,

<sup>24</sup> «Ревела улица, гремя со всех сторон» (перевод Эллиса).

<sup>25</sup> Подробный анализ «медальонов», посвященных Бодлеру см.: Фонова Е.Г. Hommage Бодлер // Вопросы литературы. 2009. № 5. С. 438–446.

пройдя испытание временем, оказались все еще важными и актуальными. Обращение к Бодлеру и его образам были также созвучны настроению поэта, предчувствию скорой смерти.

Что касается К. Бальмонта, то в 1895 году, заканчивая предисловие к переводам «Цветов зла» Якубовича, который находился тогда в Сибири и не мог принять участия в издании своего сборника, он выделил наиболее важные для себя характеристики творчества Бодлера: «Его манило зло, он рвал его цветы, / Болотные в себя вдыхал он испаренья, / Он в грязной пене преступления / Искал сиянья красоты...»<sup>26</sup>. К. Бальмонт подчеркивает, что автор «Цветов зла» опускается на самое дно общества, исследует его пороки и грехи, чтобы потом зафиксировать в своей ставшей бессмертной книге. Показав обществу его истинное лицо, создав из его низостей и страстей «венок», он открыл последующим поколениям возможность живописать эту «черную пучину», искать вдохновения, в том числе, и во зле, в преступлении, в пороке.

Бодлеровские образы характерны в большей степени для ранней лирики автора; они отчасти свидетельствуют о становлении Бальмонта как символиста. Мотивы «Цветов зла» можно увидеть в стихотворениях «К смерти», где поэт размышляет о том, какая же она, смерть, предвидит ее поцелуй и его последствия: трупные пятна, разложение, гниение, мухи, гроб и т.д.; «Голос дьявола», где лирический герой отдает свое предпочтение сатане, а не святым; «Два трупа», которое входит в книгу стихов «Будем как солнце» (1902 г.); в цикле «Danses macabres», где уже в самом названии указание на бодлеровскую «Пляску смерти» (раздел «Парижские картины»); в «Альбатросе», который, однако, не подвергается насилию, как у Бодлера, но парит в вышине: автор подчеркивает его свободу, гордость и т.д. Примером влияния бодлеровского сплина можно назвать стихотворение Бальмонта «Кошмар» из сборника «Под северным небом» (1894 г.). К поэтическому циклу «Совесть» Бальмонт берет эпиграф из стихотворения Бодлера «Слепые» («Я говорю: “Слепцы! Что нужно им от Неба?”»), он развивает и переосмысливает некоторые бодлеровские темы: города («Лесной пожар»), рассвета, который становится свидетелем развратных утех, царствования вина, позорного прозябания, грядущей старости («Рассвет»).

Примечательно отражение урбанистической культуры в творчестве Бальмонта. В стихотворении «Лесной пожар» город наполнен «гулом глухих страданий», постоянно слышащимся «стуком копыт», покрыт «сумраком немых и тяжких зданий». Он – «Живое кладбище блуждающих скелетов / С гнилым роскошеством заученных ответов, / Очаг, в чью пасть идут хлеба с кровавых нив, / Где слабым места нет, где силен тот, кто лжив». Стихотворение «Аккорды» (1897 г.) построено на основе стихотворения Бодлера «Маяки», где Бальмонт, как и Бодлер, перечисляет ряд великих художников и наиболее важные черты их творчества. Как и у французского поэта, у него есть стихотворение, посвященное кошкам: «Мои звери» из сборника «Только любовь» (1903 г.), где он упоминает также «страшного Эдгара» и, характеризуя обоих поэтов, пишет: «Два гения, влюбленные в мечтанья, / Мои два

---

<sup>26</sup> Бальмонт К. Предисловие // Стихотворения Бодлера. М.: Издание Петровской библиотеки в Москве, 1895. С. III–IX.

брата в бездне мировой, / Где нам даны безмерные страдания / И беспредельность музыки живой». Образ кошки здесь, скорее всего, навеян «The black cat» Э. По и «Кошками» Бодлера (как из «Цветов зла», так и из стихотворений в прозе).

Так же, как и у Бодлера, лейтмотивом ранней лирики Бальмонта становится «тоска о том, чего нет» («Нить Ариадны»), – попытка поэта проникнуть в тайну Вселенной, а главный прием в стихотворениях – синестезия. Так, например, «В столице» запах свежего сена вызывает в памяти лирического героя воспоминания детства. Бальмонт унаследовал у Бодлера не только ассоциативность поэзии, но отчасти и манеру поведения, определенный эпатаж: употреблял алкоголь и наркотики, пытался покончить жизнь самоубийством, в чем выражались, по его мнению, протест против обыденности и лицемерия толпы и неспособность смириться со злом мира<sup>27</sup>.

Свою оценку бодлеровскому влиянию Бальмонт дает в стихотворении «К Бодлеру» (ставшем практически гимном французскому поэту), используя при этом такие оценочные характеристики, как «маг и чародей», «страшно-радостный и близкий мне пример», употребляя эпитет «царственный», заявляя о своем желании походить на него.

Самым страстным почитателем Бодлера в России был Эллис: с любым, кто не читал или не любил «Цветы зла», он не хотел даже разговаривать. Он пытался всякого, с кем общался, обратить в свой «бодлеризм». Эллис был популяризатором идей и творчества французского поэта, читал публичные лекции, посвященные своему кумиру, создал «Общество любителей Бодлера»<sup>28</sup>.

Согласно воспоминаниям Н. Валентинова, во всегда темной комнате Эллиса с опущенными шторами постоянно горели свечи перед портретом Бодлера и бюстом Данте<sup>29</sup>. После окончания университета, где он изучал экономические доктрины, Эллис не согласился продолжить там работу, так как считал «всю экономическую премудрость», полученную им, «хламом», недостойным самого маленького стихотворения Бодлера.

Вслед за Бодлером Эллис пытался следовать идеалам дендизма. Но при его ничтожных заработках (часто он попросту голодал) поддерживать внешность денди было трудно. Как отмечает Н. Валентинов, в начале 1909 года у него был «трагический вид облезлого денди»<sup>30</sup>.

Разумеется, Эллис во многом эпигон автора «Цветов зла». Он подражает Бодлеру как в мотивах и сюжетах, так и в приемах: пишет несколько лирических вариаций на темы бодлеровских произведений («Предсуществование», «Сплин») и стихотворение «Экзотический закат», родившееся «при переводе “Цветов зла”», которое изобилует образами из этой книги: «пасмурно-мглистая

<sup>27</sup> См., например: Автобиографический рассказ Бальмонта «Воздушный путь»; Бальмонт К. Автобиографическое письмо от 17/V. 1903 г. // Венгеров С.А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых. Т. 6. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1904. 465 с.

<sup>28</sup> Афишу о публичной лекции Эллиса о Бодлере можно увидеть в экспозиции Музея Серебряного века (г. Москва).

<sup>29</sup> См.: Валентинов Н. Два года с символистами. М.: XXI век – Согласие, 2000. С. 242 [11].

<sup>30</sup> Там же. С. 255.

даль небосклона», «бледная и пыльная пустыня небес», «мертвое небо», «склепная гнилость», «холод звезд», «океан», «холодная лазурь», «призрачный сад». Самого же французского поэта Эллис сравнивает с «живой химерой», которая в сердце вонзает «магический глаз», с «исполинским ликом», еще раз подчеркивая, насколько огромно его почтение перед «величайшим среди символистов».

Эллис ведет дневниковые записи, недатированные заметки обо всем, что его волнует, что занимает его мысли, наподобие бодлеровских сочинений «Фейерверки», «Гигиена» или «Моё обнаженное сердце». Так, например, он размышляет о пользе разврата, называя автора «Цветов зла» «высшим его патроном»<sup>31</sup>, или пытается разобраться в своих отношениях к женщинам, не зная, кому отдать предпочтение, «публичным женщинам», как Бодлер, или идеальной Беатриче<sup>32</sup>.

Эллис пишет два стихотворения, посвященных французскому поэту («Бодлеру» и «К Бодлеру»), которые стали своеобразной квинтэссенцией восприятия им творчества Бодлера.

Позднее, став приверженцем идей Штейнера, Эллис отрекается от Бодлера, называя его теорию и поэзию самым губительным и растлевающим учением, а затем посвящает себя католицизму.

Что касается А. Белого, то он знакомится с лирикой символистов уже в шестом классе, как сам он отмечает в мемуарной трилогии «На рубеже двух столетий». Обращается он, в том числе, и к Бодлеру<sup>33</sup>. Бодлер, как предтеча символизма и обличитель людских грехов, был для Белого одной из ключевых фигур в мировой литературе. Он осуждал мещан, не принимающих Бодлера; их смех напоминал ему «смех отца-сифилитика над наследственным сифилитиком, сыном, имеющим мужество показать свои язвы отцу»<sup>34</sup>.

В сборнике «Пепел» (1909 г.) Белый развивает мотив смерти, неоднократно рисуя картину собственных похорон («Похороны», «Отпевание», «У гроба», «Вынос» и др.) В этих стихотворениях отражена, с одной стороны, трагическая любовь к Л. Менделеевой-Блок, но, с другой стороны, разрабатывается и бодлеровская тема «Похорон проклятого поэта».

В лирике Белого, как и в поэзии Бодлера, важную роль играет цветопись. В своих стихотворениях Белый пытается, используя принципы колоризма, создавать картины, пейзажи, акварели. Его произведения наполнены золотистыми, бирюзовыми, зелеными, красными, малиновыми тонами. Белый размышляет о значении цвета в символистском миропонимании. Так, одной из задач своего сборника стихов «Золото в лазури» он называет иллюстрацию значения цветописи в поэзии. По его мнению, цветом можно охарактеризовать самые сложные психологические состояния. В этом его размышления очень близки бодлеровским, а также теории А.Н. Скрябина.

<sup>31</sup> См.: Эллис. Дневник 1905 г. // Писатели символистского круга. Новые материалы. СПб.: РАН, ИРЛИ, «Дмитрий Буланин», 2003. С. 337 [12].

<sup>32</sup> Там же. С. 341.

<sup>33</sup> См.: Белый А. На рубеже двух столетий. Воспоминания в 3 кн. Кн. 1. М.: Худож. лит., 1989. С. 326.

<sup>34</sup> См.: Белый А. Начало века. М.: Худож. лит., 1990. С. 536 [13].

В октябре 1899 года Белый пишет «Подражание Бодлеру», где выделяет наиболее важные для себя мотивы творчества французского поэта, а также пытается использовать его приемы. Перед нами возникают образы бездны, океана, идеала, подчеркивается трагическое восприятие мира. Хотя следует отметить, что определяющими в творчестве Белого были все-таки традиции русской классической литературы и европейских авторов более философского склада (например, Ницше).

Еще один представитель русского символизма А. Блок познакомился с поэзией Бодлера еще в детстве, так как его бабушка Е.Г. Бекетова и его мать А.А. Кублицкая-Пиоттух переводили стихотворения Бодлера на русский язык<sup>35</sup>. Мать Блока, у которой Бодлер был любимым поэтом, по словам Бекетовой, нашла в его поэзии «отголоски своих ... настроений: стремление к неведомому и нездешнему, мрачный пессимизм и отрицание жизни»<sup>36</sup> [14, с. 132].

В 1898 году, бодлеровского «Альбатроса», Блок пишет стихотворение «Из Бодлера», и в его творчестве отчасти начинают проследиваться мотивы бодлеровских произведений. Так, мотив Дон Жуана у Блока (стихотворение «Шаги Командора») отчасти схож с бодлеровским. Есть переключки и образов женщин у обоих авторов: с одной стороны, это муза, прекрасная дама, но, с другой стороны, возникает образ падшей женщины. Важна для Блока также и стихия «урбанистического хаоса», в большей степени представленная в цикле «Город». Как и у Бодлера, на страницах блоковских произведений столица чаще всего залита закатным или предрассветным светом, но иногда она показана ночью, когда ее жители спят, а она становится тиха и торжественна. Город Блока – с «мертвым ликом», «серо-каменным телом», закатный свет окрашивает его в кроваво-красные тона («Город в красные пределы...»); перед читателем предстают фабричные стены, дымно-сизые переулки, на улицах слышен несмолкаемый гул; вечерний город наполнен развратом («Вечность бросила в город...»), его «улицы пьяны от криков» («В кабаках, в переулках, в извивах...») и т.п.

Итак, восприятие Бодлера было неоднородно и разнопланово. Практически все русские символисты в большей или меньшей степени были знакомы с творчеством французского поэта. Для них он, в первую очередь, создатель теории соответствий, которая стала базовой для всех символистских учений в России. Что касается переводов Бодлера поэтами-символистами, то примечательным является тот факт, что полностью весь корпус произведений Бодлера попытался перевести лишь рьяный почитатель французского поэта – Эллис, остальные же представители этого течения переводили лишь те произведения, которые по духу, настроению или тематике были близки их творчеству, зачастую пренебрегая оригиналом в пользу собственной творческой манеры.

Во многом благодаря Бодлеру в русский символизм вошло такое явление, как книга стихов, где стихотворения располагаются в строго определенном порядке и образуют единое целое: о «скрытой архитектуре» «Цветов зла» Бодле-

<sup>35</sup> Е.Г. Бекетова перевела сонеты «Les Chats» и «Correspondances», а А.А. Кублицкая-Пиоттух опубликовала пять переводов из «Цветов зла».

<sup>36</sup> См.: Бекетова М.А. А. Блок и его мать. Воспоминания и заметки. Л.; М.: Изд-во «Петроград», 1925. С. 132 [14].

ра писал в своей работе А.И. Урусов. Поэты-символисты стали воспринимать поэтические сборники не просто как повествование в стихах, но как архитектурное или симфоническое произведение.

Наиболее часто заимствовались символистами мотивы богоотступничества и богооставленности, обреченности и непонятости поэта, женщины-демона, искусителя, путешествия, смерти, тяги к неизведанному. Русские символисты переосмыслили бодлеровский принцип «modernité» и развили вытекающую из него тему современного города, наиболее ярко представленную в лирике В. Брюсова и А. Блока. Важна для них также и эстетика безобразного, которая развивалась некоторыми представителями символистской школы в России (К. Бальмонт). Русских символистов привлекали также размышления автора «Искусственного рая» о воздействии наркотических веществ и алкоголя на творческие способности (В. Брюсов, К. Бальмонт). Так называемые «демонические» черты, присущие еще фольклорным персонажам, получившие свое развитие в произведениях романтиков, в творчестве Бодлера и его последователей (К. Случевского, Ф. Сологуба, К. Бальмонта) стали резче, эпатажнее, более вызывающими.

Для французских символистов Бодлер был близким современником и непосредственным предтечей этого литературного течения. Они довольно быстро перевели автора «Цветов зла» из отверженного маргинала в классики. Русские представители этого направления в искусстве воспринимают Бодлера через опыт французских собратьев по перу. Они считают его главой школы, мэтром символизма.

Основываясь на опыте предшественников и современников, опираясь на идеи романтиков, реалистов, парнасцев, Бодлеру удалось создать определенный синтез их идей, пропустив их сквозь собственный гений. В его произведениях сосредоточены и преобразованы идеи Шатобриана, Сент-Бёва, Бальзака, Гофмана, По, Гюте, Бертраана, Вагнера и др. Последователи поэта, выбирая тот или иной элемент из этого концентрата, растворяли его в своем творчестве, развивая и обогащая уже согласно собственной манере. Отсюда неиссякаемый интерес к его наследию как у символистов, постоянно черпающих вдохновение на страницах бодлеровских книг, так и у последующих художественных школ, таких как модернизм, акмеизм (в России), футуризм. Даже в наши дни для некоторых представителей субкультур Бодлер является культовой фигурой.

#### Список литературы

1. Венгерова З. Charles Baudelaire. Lettres, 1841–1866. Paris, 1906. Ed. «Mercure de France» // Вестник Европы. 1907. Кн. 11. С. 416–431.
2. Бальмонт К. Князь Урусов (Страница любви и памяти) // Горные вершины: сб. ст. М.: Гриф, 1904. С. 102–106.
3. Иванов Вяч. Две стихии в современном символизме // Литературные манифесты от символизма до наших дней. М.: XXI век – Согласие, 2000. С. 70–99.
4. Белый А. Шарль Бодлэр: Символизм Бодлэра. Его стих. Бодлэр в русском переводе // Весы. 1909. № 6. С. 71–80.
5. Мережковский Д. О причинах упадка и о новейших течениях современной русской литературы // Литературные манифесты от символизма до наших дней. М.: XXI век – Согласие, 2000. С. 3–69.

6. Анненский И. Что такое поэзия? // Аполлон. 1911. № 6. С. 51–57.
7. Эллис. [Рец.] Ш. Бодлер. Цветы зла / полн. пер. А.А. Панова. СПб., 1907 // Весы. 1907. № 7. С. 75–77.
8. Аврелий [Брюсов]. Новый перевод Бодлера // Весы. 1904. № 4. С. 42–48.
9. Письмо А. Белого А. Блоку от 8 апреля 1904 // Андрей Белый и Александр Блок. Переписка. 1903–1919. М.: Прогресс-Плеяда, 2001. С. 140–141.
10. Брюсов В.Я. Измена // Брюсов В.Я. Собрание сочинений в 7 т. Т. 1. Стихотворения и поэмы. 1892–1909. М.: Худож. лит., 1973. С. 57.
11. Валентинов Н. Два года с символистами. М.: XXI век – Согласие, 2000. 384 с.
12. Эллис. Дневник 1905 г. // Писатели символистского круга. Новые материалы. СПб.: РАН, ИРЛИ, «Дмитрий Буланин», 2003. С. 325–346.
13. Белый А. Начало века. М.: Худож. лит., 1990. 687 с.
14. Бекетова М.А. А. Блок и его мать. Воспоминания и заметки. Л.; М.: Изд-во «Петроград», 1925. 183 с.

### References

1. Vengerova, Z. Charles Baudelaire. Lettres, 1841–1866. Paris, 1906. Ed. «Mercure de France» in Vestnik Evropy, 1907, book 11, pp. 416–431.
2. Bal'mont, K. Knyaz' Urusov (Stranitsa lyubvi i pamyati) [Prince Ourousof (Page of love and remembrance)], in Bal'mont, K. *Gornye vershiny. Sbornik statey* [Mountain peaks. Collected works], Moscow: Grif, 1904, pp. 102–106.
3. Ivanov, Vyach. Dve stikhii v sovremennom simvolizme [Two elements in modern symbolism], in *Literaturnye manifesty ot simvolizma do nashikh dnei* [Literary manifestoes from symbolism to nowadays], Moscow: XXI vek – Soglasie, 2000, pp. 70–99.
4. Belyy, A. Sharl' Bodler: Simvolizm Bodlera. Ego stikh. Bodler v russkom perevode [Charles Baudelaire: Symbolism of Baudelaire. His poetry. Baudelaire in Russian translation], in *Vesy*, 1909, no. 6, pp. 71–80.
5. Merezhkovskiy, D. O prichinakh upadka i o noveyshikh techeniyakh sovremennoy russkoy literatury [About the reasons of decadence and about the newest tendencies in modern Russian literature], in *Literaturnye manifesty ot simvolizma do nashikh dnei* [Literary manifestoes from symbolism to nowadays], Moscow: XXI vek – Soglasie, 2000, pp. 3–69.
6. Annenskiy, I. Chto takoe poeziya? [What is poetry?], in *Apollon*, 1911, no. 6, pp. 51–57.
7. Ellis. [Rets.] Sh. Bodler. Tsvety zla. Polnyy perevod A.A. Panova [Review on Ch. Baudelaire. Flowers of evil complete translation by A.A. Panov], in *Vesy*, 1907, no. 7, pp. 75–77.
8. Avreliy [Bryusov]. Novyy perevod Bodlera [New translaron of Baudelaire], in *Vesy*, 1904, no. 4, pp. 42–48.
9. Pis'mo A. Belogo A. Bloku ot 8 aprelya 1904 [Letter from A. Belyi to A. Blok. 8th April 1904], in *Andrey Belyy i Aleksandr Blok. Perepiska. 1903–1919* [A. Belyi and A. Blok. Correspondence. 1903–1919], Moscow: Progress-Pleyada, 2001, pp. 140–141.
10. Bryusov, V. Izmena [Treason], in Bryusov, V. *Sobranie sochineniy v 7 t., t. 1. Stikhotvoreniya i poemy. 1892–1909* [Collectes works in 7 vol., vol. 1. Poems. 1892–1909], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1973, p. 57.
11. Valentinov, N. *Dva goda s simvolistami* [Two years with symbolists], Moscow: XXI vek – Soglasie, 2000. 384 p.
12. Ellis. Dnevnik 1905 g. [Diary], in *Pisateli simvolistskogo kruga. Novye materialy* [Writers of symbolist circle. New materials], Saint-Petersburg: RAN, IRLI, «Dmitriy Bulanin», 2003, pp. 325–346.
13. Belyy, A. *Nachalo veka* [The beginning of the century], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1990. 687 p.
14. Beketova, M.A. *A. Blok i ego mat'. Vospominaniya i zametki* [Blok and his mother. Memories and notes], Leningrad; Moscow: Izdatel'stvo «Petrograd», 1925. 183 p.

УДК 82(44:47)  
ББК 83.3(2Рос:4Фра)

**НИКОЛАЙ ГУМИЛЕВ И ШАРЛЬ БОДЛЕР**  
**СТАТЬЯ ПЕРВАЯ**

С.Л. ФОКИН

Санкт-Петербургский государственный экономический университет,  
ул. Садовая, д. 21, г. Санкт-Петербург, 191023, Российская Федерация

*Рассматриваются проблемы рецепции творчества Шарля Бодлера в литературе Серебряного века, и в частности в творчестве русского поэта Н.С. Гумилева. Несмотря на существование нескольких научных работ, затрагивающих отдельные аспекты темы, обосновывается необходимость детального рассмотрения отношений между двумя писателями с использованием метода сравнительно-исторического изучения литературы и с привлечением реальных, а не мифологизированных контекстов творчества французского писателя. При этом констатируется, что история избирательного сродства, которого Гумилев искал с Бодлером на протяжении всей творческой жизни, остается малоисследованной. В связи с этим обстоятельно рассмотрены самые первые отклики Гумилева на творчество Бодлера, прозвучавшие в стихотворении «Франция», сборнике «Романтические цветы» и ранней прозе русского писателя. Исследуется внешняя канва довольно сложных сплетений текста Гумилева с текстом Бодлера. При этом утверждается, что в поэтическом диалоге Гумилева с Бодлером речь идет не столько о «литературном влиянии», сколько о созидании деятельного мыслительного сообщества, смысл которого был полностью раскрыт русским поэтом в статье «Поэзия Бодлера» (1920 г.). Дан анализ двух основных элементов русского мифа о Бодлере: мотива путешествия и темы «искусственного рая». Сделан вывод, что рецепция творчества Бодлера в раннем творчестве Гумилева в общем вписывалась в так называемое русское бодлерианство, в котором причудливо соединились элементы классической эстетической модели и литературной моды, переживания духа модерна и тягостные ощущения упадка, декаданса.*

Ключевые слова: Гумилев и Бодлер, Серебряный век, русское бодлерианство, проблемы литературной рецепции, русско-французские интеллектуальные контакты, русская революция и литература, тема путешествия, мотив «искусственного рая», поэтика общего места, образ «поэта-лебедя».

**NIKOLAI GUMILYOV AND CHARLES BAUDELAIRE**  
**ARTICLE ONE**

S.L. FOKIN

Saint-Petersburg State University of Economics  
21, Sadovaya Street, Saint-Petersburg, 191023, Russian Federation  
E-mail: serge.fokine@yandex.ru

*The article deals with the problems of reception of elements of the works of Charles Baudelaire in the literature of Silver Age and, in particular, by the Russian poet Nikolai Gumilyov. Despite the existence of several scientific works dwelling on some aspects of the topic, it appears necessary to proceed to a detailed study of relations bounding the two writers using the method of comparative historical study of literature and based on the real rather than mythologized contexts of work of the French writer. At the same time, we have noted that the history of elective affinity that Gumilev sought*

*to achieve with Baudelaire throughout his creative life, remains underinvestigated. That's why the paper thoroughly discusses Gumilyov's very first responses to Baudelaire oeuvre, expressed in his poem «France», the collection «Romantic Flowers» and the early prose of the Russian writer. Meanwhile, we argue that the poetic dialogue between Gumilyov and Baudelaire consists not so much of «literary influence», but of creation of an active community of thought, the meaning of which has been fully disclosed by the Russian poet in the article «The poetry of Baudelaire» (1920). We analyse the two main elements of the Russian myth of the Baudelaire: the theme of travel and the theme of «artificial paradise». We conclude that the early reception of Baudelaire's creativity by Gumilev generally fits into the so-called Russian baudlerianism where elements of the classical aesthetic model and of giddy literary fashion, vague feelings of the spirit of modernity, and the painful feeling of decline, decadence and soreness of modernity itself are combined.*

*Key words: Gumilyov, Baudelaire, «Silver Age», Russian baudlerianism, questions of literary reception, intellectual contacts between Russia and France, Russian revolution and literature, theme of travel, motif of «artificial paradise», the poetics of the communlocus, the image of «swan-poet».*

Статья «Поэзия Бодлера» (приблизительно 1920 г.) – одна из последних теоретических работ Н.С. Гумилева (1886–1921), тематически и хронологически примыкающая к очеркам интегральной поэтики, представленным в программных текстах «Читатель» и «Анатомия стихотворения», где, по замечанию Г.М. Фридендера, «Гумилев суммирует ... те основные убеждения, к которым его привели размышления о сущности поэзии и собственный поэтический опыт»<sup>1</sup>. Разумеется, из этого не следует, что небольшой этюд о Бодлере можно рассматривать как род духовного завещания русского художника слова, это было бы преувеличением его ценности в рамках обширного и разнообразного литературно-критического наследия Гумилева. Вместе с тем не приходится сомневаться, что в нем действительно запечатлелся важный фрагмент незавершенной «теории интегральной поэтики», ставший конечным этапом собственно поэтического постижения значения и смысла «Цветов Зла» и самой личности Бодлера.

Действительно, в развитии отношения Гумилева к Бодлеру и «Цветам Зла» необходимо сознавать различные периоды жизни и творческие искания поэта. Между молодым стихотворцем, начинающим свой путь с романтической строфы «Я в лес бежал из городов...», и поэтом-пророком, собирающим 18 декабря 1920 г. в «красном» Петрограде вечер памяти французского поэта, на котором в переполненном зале он читает вдохновенный доклад «Поэзия Бодлера» и свои переводы из «Цветов Зла», лежат «пропасти и бездны». Когда в 1908 г. Гумилев подарил своей юной возлюбленной книгу Бодлера с красноречивой надписью «Лебедю из лебедей – путь к его озеру»<sup>2</sup>, поэзия «Цветов Зла» была для него, скорее всего, одной из заветных кладовых созвучий и соответствий, откуда он черпал образы для своих ранних вдохновений. Об этом наглядно свидетельство-

<sup>1</sup> См.: Фридендер Г.М. Н.С. Гумилёв – критик и теоретик поэзии: вступ. ст. // Гумилев Н.С. Письма о русской поэзии / сост. Г.М. Фридендер (при участии Р.Д. Тищенко), вступ. ст. Г.М. Фридендера, подгот. текста и коммент. Р.Д. Тищенко. М.: Современник, 1990. С. 37 [1].

<sup>2</sup> См.: Ахматова А.А. О Гумилеве // Ахматова А.А. Стихотворения. Поэмы. Проза. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 2002. С. 592–629 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.akhmatova.org/proza/about\\_gum.htm](http://www.akhmatova.org/proza/about_gum.htm) [2].

вала книга «Романтические цветы» (1908 г.), заключающая в себе первый оформленный набросок творческого собеседования русского поэта с французским. Однако на фоне революционных событий 1918–1920 гг., когда Гумилев готовит для издательства «Всемирная литература»<sup>3</sup> новые переводы «Цветов Зла», Бодлер становится для него одним из «величайших поэтов XIX века, а сама поэзия «Цветов Зла» – одним из тех знамений современной мировой катастрофы, в стихиях которой билась в то время взвихренная Россия. Во всяком случае, именно в таком катастрофическом и революционном духе рисовал Гумилев в своей работе «Поэзия Бодлера»<sup>4</sup> портрет Бодлера-поэта-завоевателя, характерно представив его на фоне выразительной картины «героического» XIX столетия, где импрессионистический образ автора «Цветов Зла» оттенялся прямым сопоставлением его с Карлом Марксом и упоминанием «взрывчатой силы» пролетариата как одной из главных движущих сил современной истории: «Девятнадцатый век, так усердно унижавшийся и унижаемый, был по преимуществу героическим веком. Забывший Бога и забытый Богом человек привязался к единственному, что ему осталось, к земле, и она потребовала от него не только любви, но и действия. Во всех областях творчества наступил необыкновенный подъем. <...> Появился целый ряд новых наук, прежние получили неожиданное направление. Леса и пустыни Африки, Азии и Америки открыли свои вековые тайны путешественникам, и кучки смельчаков, как в шестнадцатом веке, захватывали огромные экзотические царства. В недрах европейского общества Лассалем и Марксом была открыта новая мощная взрывчатая сила – пролетариат. В литературе три великие течения, романтизм, реализм и символизм, заняли место наряду с веками царившим классицизмом.

Бодлер к поэзии отнесся как исследователь, вошел в нее как завоеватель. Самый молодой из романтиков, явившийся, когда школа уже наметила свои вехи, он совершенно сознательно наметил себе еще не использованную почву и принялся за ее обработку, создав для этого специальные инструменты» [3, с. 231–232].

Данный фрагмент требует обстоятельного комментария, тем не менее сразу заметим, что такие слова-понятия, как «героический век», «земля», «действие», «подъем», «почва», «работа», «взрывчатая сила», «завоеватель», «исследователь», «инструменты», со всей очевидностью соотносились не только и даже не столько с фигурой Бодлера-поэта парижского сплина, сколько с автобиографическим образом самого «поэта-конквистадора», но особенно с тем обликом вдохновенного вождя нового, юного поэтического племени, который, как известно, случилось принимать Гумилеву в революционном Петрограде к вящему неудовольствию старших товарищей по поэтическому цеху. Так или иначе, но важно сознавать, что путь, который проделал автор «Романтических цветов» от первых и весьма поверхностных соприкосновений с творчеством французского поэта, проистекавших из общего русла «русского бодлерианства» рубежа веков, до

<sup>3</sup> «Всемирная литература» – издательство при Наркомпросе РСФСР, организованное 4 сентября 1918 г. по инициативе и при ближайшем участии М. Горького.

<sup>4</sup> См.: Гумилев Н.С. Поэзия Бодлера // Гумилев Н.С. Полное собрание сочинений. В 10 т. Т. 7. Статьи о литературе и искусстве. Обзоры. Рецензии. М.: Воскресенье, 2006. С. 230–235 [3].

глубокого проникновения в самую драматургию поэтического существования французского поэта, был очень непростым, извилистым и даже тернистым.

Действительно, если в рассказе «Путешествие в страну эфира» (1908 г.), который, в сущности, можно было бы представить как опыт иронического переложения «Искусственного рая» Бодлера на язык русского декадентства, Гумилев заставлял своих персонажей ломать комедию болезненного «бодлерианства», поскольку они-де «Бодлера... выучили наизусть»<sup>5</sup>, то статья к новым переводам «Цветов Зла» представляла собой своего рода финальный акт того истинно поэтического действия, в которое вылилось постижение Бодлера русским поэтом. В отличие от многих современников, до самозабвения искавших «проклятых истин» и «крепкого хмеля» бодлеровской поэзии, поздний Гумилев сумел как нельзя более остро ощутить, понять и изложить само таинство творческого опыта французского поэта, в котором напряженное восприятие и классицистическое культивирование поэтической формы накладывалось на резкое индивидуальное переживание существования как трагедии рода человеческого. В общем и целом, можно было бы сказать, предвосхищая дальнейшее изложение, что речь идет о совместном пути к поэтическому мастерству, на котором Гумилев выбрал Бодлера себе в провожатые и на котором раннее и вполне сознательное ученичество – с подражанием мастеру, с противостоянием воображаемому мэтру – с течением времени переросло в признание его авторитета, многообразия его поэтического гения. Строго говоря, в поэтическом диалоге Гумилева с Бодлером речь идет не столько о «литературном влиянии», как бы мы ни толковали это понятие, сколько о созидании деятельного мыслительного сообщества, в котором фигура автора «Цветов Зла» в определенный момент вышла на передний план творческого взаимодействия, чуть потеснив даже образ искусного кудесника поэтического сборника «Эмали и камеи» – Теофиля Готье (1811–1872).

В сущности, само своеобразие Бодлера Гумилев выразил в таких словах, которые вполне соответствовали его собственному пониманию поэзии как подвижничества и призвания говорить от имени всех и каждого, что, разумеется, было крайне далеко от нарциссического эстетизма «искусства для искусства», исповедовавшегося Готье: «Веками подготовлявшийся переход лирической поэзии в драматическую в девятнадцатом веке наконец осуществился. Поэт почувствовал себя всечеловеком, мирозданием даже, органом речи всего существующего и стал говорить не столько от своего собственного лица, сколько от лица воображаемого, существующего лишь в возможности, чувств и мнений которого он часто не разделял. К искусству творить стихи прибавилось искусство творить свой поэтический облик, слагающийся из суммы надевавшихся поэтом масок. Их число и разнообразие указывает на значительность поэта, их подобранность – на его совершенство. Бодлер является перед нами и значительным и совершенным. Он верит настолько горячо, что не может удерживаться от богохульства, истинный аристократ духа, он видит себе равных во всех обиженных

---

<sup>5</sup> См.: Гумилев Н.С. Путешествие в страну эфира // Гумилев Н.С. Полное собрание сочинений. В 10 т. Т. 6. Художественная проза. М.: Воскресенье, 2005. С. 109 [4].

жизнью, для него, знающего ослепительные вспышки красоты, уже не отвратительно никакое безобразие, весь позор повседневных городских пейзажей у него озарен воспоминаниями о иных, сказочных странах» [3, с. 233–234].

Не задерживаясь на деталях данной интерпретации, заметим, что в наши задачи не входит полномасштабное и разностороннее сравнительно-историческое исследование всех эпизодов этого воображаемого поэтического сотрудничества Гумилева с Бодлером, продолжавшегося практически на протяжении всего творческого пути русского поэта. Часть из них убедительно воссоздана в фундаментальной монографии американского слависта А. Ваннера «Бодлер в России»<sup>6</sup>; многие зафиксированы в примечаниях к так называемому десяти томному собранию сочинений Гумилева<sup>7</sup>; имеется также несколько интересных компаративных работ, представленных на сайте «Электронное собрание сочинений», среди которых выделим две статьи, специально посвященные отдельным аспектам нашей темы<sup>8</sup>. Тем не менее история этого избирательного сродства, которого Гумилев искал с Бодлером на протяжении всей творческой жизни, остается малоисследованной. Вот почему нам бы хотелось наметить только самые начала и только внешнюю канву довольно сложных сплетений текста Гумилева с текстом Бодлера. Точнее говоря, нам важно, прежде всего, представить генезис, динамику и логику самых ранних критических рефлексий и суждений русского поэта в отношении автора «Цветов Зла», соотнося их, с одной стороны, с контекстами русского Серебряного века, с другой – с некоторыми уточненными моментами поэтического опыта французского поэта.

Учитывая то, что текст Гумилева не только пестрит преображенными цветами поэзии Бодлера, но и заключает в себе элементы глубокого и постоянного творческого диалога с автором «Цветов Зла» и французской поэтической традицией вообще, мы оставляем для будущих исследований более обстоятельное рассмотрение разновеликих фигур присутствия бодлеровских тем и мотивов в собственно поэтическом наследии Гумилева, включающем в себя крайне противоречивые переводы из великой книги французского поэта.

\*\*\*

В литературной России рубежа XIX – XX веков Бодлер был больше, чем поэт: книга «Цветы Зла» и сама жизнь французского стихотворца складывались в патетическую и разноголосую легенду, куда слитно входили как искренние попытки через верные переводы достичь истины и красоты подлинника, так и сомнительные пересказы или перепевы пикантных деталей беспорядоч-

---

<sup>6</sup> См.: Wanner A. Baudelaire in Russia. Gainesville: University Press of Florida, 1996. P. 173–180 [5].

<sup>7</sup> Из предполагаемых десяти томов к настоящему времени вышли в свет тома 1–8. См.: Гумилев Н.С. Полное собрание сочинений. Т. 1–8. М.: Воскресенье, 1998–2006.

<sup>8</sup> Сорокина Е. Бодлер и Гумилёв. Два взгляда на путешествие [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.gumilev.ru/about/169/> [6]; Куликова Е. Приглашение к путешествию Пушкина, Бодлера и Гумилёва // Studia Rossica Posnaniensia. Z. XXXII. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, 2005. P. 39–49 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.gumilev.ru/about/145/> [7].

ного существования одного из первых «проклятых» поэтов Европы, зачастую почерпнутых из недостоверных источников. К формированию русской легенды о Бодлере приложил перо и сердце едва ли не каждый из блистательной плеяды крупнейших поэтов того времени: отдельные стихотворения Бодлера переводили И. Анненский и К. Бальмонт, В. Брюсов и В. Иванов, Д. Мережковский и Ф. Сологуб; в 1907–1908 гг. вышли в свет три полных перевода «Цветов Зла»: А. Панова (1907 г.), А. Альвинга (1908 г.) и Эллиса (1908 г.); в 1909 г. появилось второе издание многострадального перевода П.Ф. Якубовича-Мельшина, пламенного революционера-народовольца, который обратился в бунтарских порывах к запрещенной в России книге Бодлера еще в 1879 г., а исполнял задуманное сначала в камере смертника в Петропавловской крепости, а потом в сибирской ссылке, опубликовав в 1895 г. «Цветы Зла» отдельной книгой без имени крамольного переводчика и... доброй половины стихотворений подлинника<sup>9</sup>.

Так творилась русская легенда Бодлера, где наряду с редкими жемчужинами удивительных переводческих находок и свершений преобладали цветистые или, наоборот, блеклые переложения русским метром искрометных стихов и поэм в прозе французского поэта, навеянные, как правило, духом и буквой русского символизма и сопровождавшиеся, разумеется, пестрым шлейфом предисловий и послесловий, толкований и перетолкований, едких отзывов на новые переводы и резких откликов уязвленных переводчиков на злополучные отзывы. Львиная доля истории восприятия Бодлера в России Серебряного века воссоздана в уже упоминавшейся монографии А. Ваннера; за последние годы появилось несколько работ, по новому освещающих легенду «русского Бодлера»: в 2005 г. на страницах журнала «Иностранная литература» была опубликована небольшая статья за подписью И. Б., посвященная русским переводам знаменитого сонета «Падаль»<sup>10</sup>; в 2010 г. в монографии Н.А. Богомолова увидели свет три заметки из истории «русского бодлерианства», в которых представлены ценные наблюдения и сведения о роли Бодлера в жизни и творчестве Эллиса, Б.В. Томашевского и А. Альвинга<sup>11</sup>; отметим также статью московских литературоведов Вл.А. Лукова и В.П. Трыкова, где рассматривается «судьба творческого наследия» французского поэта в России, начиная от первых переводов и заканчивая публикациями последних лет<sup>12</sup>. Наконец, по ряду работ о Бодлере и его парижском друге Н.И. Сазонове нам удалось восстановить одну полузабытую страницу ранней русской бодлерианы: «бегун образованной России», в 30-е годы товарищ Герцена по Московскому университету, ставший одним из реальных прототипов образа «лишнего человека» в русской литературе, в 40–50-е гг. – со-

<sup>9</sup> См. о Якубовиче: Дейч Л. Певец поколения, проклятого Богом // Русское богатство. 1912. № 1. С. 131–152 [8].

<sup>10</sup> И.Б. О переводах «Падали» / Бодлер Ш. Падаль. Переводы с французского // Иностранная литература. 2005. № 9 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/inostran/2000/9/bodler.html> [9].

<sup>11</sup> Богомолов Н.А. Вокруг «Серебряного века». М.: НЛО, 2010. С. 544–554 [10].

<sup>12</sup> Луков Вл.А., Трыков В.П. Русский Бодлер: Судьба творческого наследия Шарля Бодлера в России // Вестник Международной академии наук (Русская секция). 2010. № 1. С. 48–52 [11].

ратник Маркса по разжиганию революционных пожаров в Европе, которому сам автор доверил перевод «Манифеста коммунистической партии» на французский язык, Сазонов оказался не только по-настоящему первым переводчиком «Цветов Зла» в России (и во всем мире), но и первым европейским критиком, по достоинству оценившим поэтический дар Бодлера<sup>13</sup>.

Возвращаясь к легенде «русского Бодлера», что складывалась в живых прениях и различных творениях Серебряного века, заметим, что приходится говорить не столько о влияниях и подражаниях, хотя, разумеется, таковых было предостаточно, сколько о живом присутствии творческого опыта Бодлера в трудах и днях крупных русских писателей, определявших лицо литературной эпохи. Более того, по аналогии с почти одновременным «русским нищезанятием» или гораздо более ранним «русским вольтерьянством»<sup>14</sup>, «русское бодлерианство» можно и должно рассматривать не только в понятиях литературного ряда – мотивы, темы, реминисценции, но и как вид особого мироощущения и форму социального поведения, каковые восходили не только к творчеству Бодлера, но и к тому его образу и подобию, что сложились в России тех лет. В мифе «русского Бодлера» причудливо соединились элементы классической эстетической модели и ветреной литературной моды, смутные переживания духа модерна и тягостные ощущения болезненности самой современности. мода на Бодлера, перекликаясь с почти столетней давности модой на Байрона, выливалась в афишируемый дендизм, исключительный любовный драматизм или даже трагизм, культ страдальческой творческой личности, подогреваемый иногда разного рода зависимостями.

мода, подобно оде, неотделима от пародии, и такого рода пародию на русское бодлерианство мы находим в отклике на поэзию раннего Блока: «Здесь Ольга Ларина “читает Бальмонта и Блока, Романсы Скрябина поет И над Бодлером слезы льет! – О, боже, значит декадентка, И верно, с дурью голова! <...>”<sup>15</sup>. Впрочем, о «бодлерианстве» Блока современникам случалось находить и более возвышенные слова: «В себе нес он весь мед русского романтизма, собранный в необозримых степях и заповедных лесах России. <...> Блок – чистый и прекрасный представитель высокого Бодлеровского романтизма. <...> ...в гениальной “Розе и Кресте” он приблизился к романтизму нищезанскому. Этот же путь он наметил в “Песни Судьбы”» [16, с. 818–819].

Не приходится сомневаться, что интерес Гумилева к творчеству французского поэта возникает в общем русле повального русского бодлерианства рубежа веков и является поначалу не более чем данью литературной моде. Если вер-

---

<sup>13</sup> См.: Фокин С. К образу Сибири в «Цветках Зла» // Республика словесности: Франция в мировой интеллектуальной культуре. М.: НЛО, 2005. С. 254–265 [12]. Он же: Н.И. Сазонов – первый русский переводчик Ш. Бодлера // Русская Литература. 2009. № 3. С. 115–128 [13]. Он же: Пассажи: Этюды о Бодлере. СПб.: МАСИНА, 2011. С. 46–64, 168–221 [14].

<sup>14</sup> См.: Заборов П.Р. Вольтерьянство: к истории слова и явления // Вожди умов и моды. Чужое имя как наследуемая модель жизни / отв. ред. В.Е. Багно. СПб.: Наука, 2003. С. 7–27 [15].

<sup>15</sup> См.: Блок в критике современников / сост. В.И. Якубович // Литературное наследство. Т. 92: Александр Блок: Новые материалы и исследования. Кн. 5 / РАН. Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького; отв. ред. И.С. Зильберштейн и Л.М. Розенблюм. М.: Наука, 1993. С. 705 [16].

нуться к надписи в книге «Цветы Зла», подаренной в 1908 г. Анне Горенко – «Лебедю из лебедей – путь к его озеру», то в ней нельзя не отметить налета некоего эстетизма, характерного для молодого Гумилева, в мыслях которого идея поэтического призвания связывается с самым броским, если не сказать расхожим, образом из поэтического инструментария Бодлера. Речь идет, строго говоря, о литературном штампе «поэта-лебедя», который сам автор «Цветов Зла» мыслил в виде своеобразного общего места романтической поэтики, на преодоление которой был нацелен весь его творческий проект. Молодой Гумилев не мог почувствовать всей иронии автора, который, посвящая своего «Лебедя» Виктору Гюго, давал понять главе французской романтической школы, что его «лебединая песня» давно спета. Показательно, что в статье «Поэзия Бодлера» русский поэт делал акцент именно на своеобразном неоклассицизме автора «Цветов Зла», на его культе формы в соединении с трагизмом жизнепонимания, отличавшем его и от высокопарных романтиков, и от холодных парнасцев, и от будущих символистов: «Бодлер в действительности не примыкал ни к какой школе и не создал своей»<sup>16</sup>.

Такое же недопонимание истинного значения поэзии Бодлера сказалось в стихотворении «Франция», опубликованном в январе 1907 г. в журнале «Сирус», который молодой Гумилев издавал в Париже:

О Франция, ты призрак сна,  
Ты только образ, вечно милый,  
Ты только слабая жена  
Народов грубости и силы...

И ты стоишь, обнажена,  
На золотом роскошном троне,  
Но красота твоя, жена,  
Тебе спасительнее брони.

Где пел Гюго, где жил Вольтер,  
Страдал Бодлер, богов товарищ,  
Там не посмеет изувер  
Плясать при зареве пожара [17, с. 111].

Как правило, критики не жалуется этого стихотворения, видя в нем неловкую дань актуальному политическому сближению России и Франции; несовершенство своего поэтического опыта сознавал, по-видимому, и сам Гумилев, не включив его ни в один из последующих своих сборников. Тем не менее, как свидетельство творческого взросления поэта, этот ученический гимн во славу Франции включает в себе несколько не лишенных интереса моментов. Во-первых, очевидно, что Бодлер воспринимается здесь сквозь призму русского «бодлеровского мифа»: здесь он не столько поэт, сколько страдалец. Высокопарный эпи-

<sup>16</sup> См.: Гумилев Н.С. Поэзия Бодлера. С. 234.

тет «богов товарищ» приравнивает многогрешного поэта к богам, что, конечно, могло бы польстить Гюго, накоротке говорившему с небесами, но Бодлера, чей сокровенный католицизм рядился в маску окаянного сатанизма, поставило бы скорее в недоумение. Во-вторых, милая Франция не просто противопоставляется здесь воинственной и варварской Германии, она провозглашается своего рода духовной прародиной поэта, который мыслит себя жрецом и защитником двух главных храмов Парижа:

И нет, не нам, твоим жрецам,  
Разбить в куски скрижаль закона  
И бросить пламя в Notre-Dame,  
Разрушить стены Пантеона[16, с. 111] .

В-третьих, выстраивая стихотворение на резком противопоставлении «женского» и «мужского», «слабого» и «сильного» и т.п., поэт снимает, преодолевает наивную оппозицию через сквозной мотив «войны», обследуя тем самым подступы к одной из заглавных тем своего будущего творчества. В-четвертых, «война» здесь мыслится не столько как реальное поле брани, хотя подтексты стихотворения заключают в себе аллюзии на ряд минувших исторических катаклизмов (Французская революция, наполеоновские кампании, франко-прусская война), но и как защита и прославление французской словесности. При этом нельзя не отметить, что Гумилев ставит имя Бодлера в довольно проблематичный литературный ряд, свидетельствующий о весьма поверхностных представлениях молодого поэта о реальных ценностных отношениях, существовавших между тремя писателями, которые виделись ему своего рода маяками, символами французской поэзии. Разумеется, метр, стих, рифма диктуют свои законы смысла, но поставить Бодлера в один ряд с Вольтером значило изменить не только истине поэзии, но и художественному вкусу. Действительно, если первый даже в начале XX столетия продолжал оставаться во Франции живым источником поэтического вдохновения, то второй давно пошел литературным прахом, покоясь мирно в Пантеоне. Более того, для автора «Цветов Зла» Вольтер воплощал все самое презренное в так называемом «французском духе»: «Мне скучно во Франции, особенно потому что все в ней похоже на Вольтера. Эмерсон забыл Вольтера в своих “Избранниках человечества”. А мог бы добавить прекрасную главку под названием “Вольтер, или Анти-поэт”: король ротозеев, принц глупцов, анти-художник, проповедник привратников...» [18, р. 687].

Вместе с тем упоминание имени Бодлера в стихотворении «Франция» может быть истолковано как знак существенного усиления внимания русского поэта к самой французской словесности, в которой он, судя по всему, ориентировался в начале творческого пути довольно слабо, равно как нетвердо владел французским языком. Очевидно, что первые путешествия во Францию, вольная жизнь в Париже на рю де ла Гёте (по-русски: на Веселой улице), необязательная учеба в Сорбонне, напряженное общение с высокомерными русскими парижанами и мимолетные встречи с несколькими французскими поэтами не первого, впрочем, ряда реально содействовали известному офранцуживанию Гумилева.

Эта черта его творческой личности, которая со временем будет становиться только резче, была остроумно подмечена критиком «Романтических цветов» А.Н. Левинсоном, увидевшем в авторе поэтического сборника «французского поэта на русском языке»<sup>17</sup>. Впрочем, несколько ранее французские влияния в «Романтических цветах» были отмечены в яркой формуле И. Анненского: «Русская книжка, написанная в Париже, навеянная Парижем...»<sup>18</sup>. Возможно, А.А. Ахматова несколько преувеличивала, когда говорила, что весь молодой Гумилев вышел из «Падали»: «Надо вспомнить, чем он питался. Если «Charogne» – любовное стихотворение, почему эти гиены, блудницы и т.д. не могут быть тоже любовной лирикой» [2, с. 510]. Тем не менее нельзя не отметить этого единодушия критиков и современников в признании необыкновенного значения французской поэтической традиции для творческого становления русского поэта. Разумеется, выделяя вслед за современниками французские стихии в творческом мышлении Гумилева, мы не намереваемся принизить значение английских, американских, итальянских, китайских или африканских впечатлений и настроений, также характерных для его столь открытого к иноязычным источникам поэтического сознания. Вместе с тем можно предположить, что «французский опыт» более органично ложился в самое основание поэтического мировоззрения русского поэта, особенно в части культуры литературной формы.

Оставляя более детальное рассмотрение присутствия элементов текста Бодлера во втором сборнике Гумилева на будущие исследования, здесь заметим, что в самом названии книги сказалась одна особенность в трактовке поэзии «Цветов Зла», которая впоследствии заметно отличала его восприятие творчества французского поэта от большинства русских современников, для которых Бодлер оставался преимущественно больным, нервическим певцом декаданса.

Действительно, подобно тому, как сам Бодлер, избрав для названия своей книги слишком красноречивое заглавие, прямо соотносил свой творческий замысел с классицистической риторикой и поэтикой общего места («цветы красноречия»), Гумилев, остановившись на словосочетании «Романтические цветы», завязывал с «Цветами Зла» довольно неоднозначные отношения, в стихии которых поиск близости и подобия переплетался со стремлением уйти от элементарного подражательства, установить критическую дистанцию в отношении чересчур модной модели. Иными словами, здесь можно услышать не только звучную переключку с французским образцом, но и отзвуки своеобразной литературной иронии, здорового критического суждения, благодаря которому молодой поэт смог остаться на значительном расстоянии от притягательной модели поэтического письма, сохранял дистанцию в отношении творимых образов. Речь идет даже не о пресловутой сделанности или даже деланности поэтического мира Гумилева, на которую обращали внимание первые критики «Романтических цве-

---

<sup>17</sup> См.: Левинсон А.Н. Гумилев. Романтические цветы // Гумилев: Pro et contra / сост., вступ. ст. и примеч. Ю.В. Зобнина. СПб.: РХГА, 2000. С. 352 [19].

<sup>18</sup> См.: Анненский И. О романтических стихах // Гумилев: Pro et contra / сост., вступ. ст. и примеч. Ю.В. Зобнина. СПб.: РХГА, 2000. С. 345 [20].



На весенней травке падаль...  
Остеклевшими глазами  
Смотрит в небо, тихо дышит,  
Забеременев червями.

Жизни новой зароженье  
Я приветствую с улыбкой,  
И алеют, как цветочки,  
Капли сукровицы липкой [22, с. 64].

Молодой Гумилев знал поэзию Тинякова, ценил, по-видимому, отдельные стихотворения, но на книгу «*Navis Nigra*» (1912 г.) откликнулся сдержанной, если не сказать разгромной, рецензией, в которой подчеркивал эпигонский, случайный, несамостоятельный характер стихов «русского Бодлера», «всегдашних детей вчерашнего дня». В сущности, то, что молодой критик говорил о Тинякове, приводя слова Белого об учениках Брюсова («брюсовские доспехи раздавят хилых интеллигентов, пожелавших их надеть. Тиняков – один из раздавленных»<sup>21</sup>), можно было бы отнести на счет «бодлерианства» автора «Цветочков с пустыря»: фрак парижского поэта, выглядевший изысканным, несмотря на беспросветную нищету последних лет жизни, оказался не по плечу «русскому Бодлеру», много раз погибавшему в жизни то в вине и запойном пьянстве, то в антисемитизме и революционных смутах, то в безумии и полной безвестности.

Вместе с тем не приходится отрицать, что горькая чаша поверхностно усвоенного бодлерианства, выливавшегося, в частности, в некую сверхчувствительность, экзальтацию любовных или погибельных переживаний, искания тех или иных состояний «искусственного рая», не миновала автора «Романтических цветов». Об этом свидетельствует более чем романтическая история с несостоявшимся самоубийством, на которое будто бы решился Гумилев под занавес второго французского путешествия. Согласно свидетельству А.А. Ахматовой, осенью 1907 г. молодой поэт послал ей свою фотографию с надписью из строфы Бодлера: «Но, сжигаемый любовью к прекрасному...», и предпринял попытку самоубийства, находясь в знаменитом курортном городе Трувилль, где, согласно тому же источнику, был арестован французской полицией «за бродяжничество»<sup>22</sup>. В реальной подоплеке самой истории остается много неясного; биографы и исследователи творчества Гумилева расходятся в ее толковании; лишнего тумана напускают разноречивые свидетельства если не очевидцев, то современников, оказавшихся так или иначе посвященными в эти страсти (А.А. Ахматова, А.Н. Толстой); Ахматова говорит, что дело было в Трувилле, Толстой – в Булонском лесу. В сущности, не вдаваясь в анализ всех этих разночтений, отметим все тот же бодлеровский флёр, который окутывает фигуру молодого русского по-

<sup>21</sup> См.: Гумилев Н.С. Поэзия Бодлера. С. 142.

<sup>22</sup> См.: Лукницкий П.Н. Труды и дни Н.С. Гумилева / под. общ. ред. Ю.В. Зобнина. СПб.: Наука, 2010. С. 114 [23].

эта, напряженно ищущего во Франции своего призвания и признания. Здесь можно сослаться на авторитетное суждение Е. Степанова, который склонен видеть в истории с самоубийством своего рода литературный жест, мистификацию, обусловленную в действительности развитым чувством жизни, этим жизненным кредо, выраженным в известном письме к Анне Горенко французским выражением «Жить буду всегда!»: «“Играть в самоубийство” – он умел и любил! Особенно, общаясь с привлекшими его внимание женщинами, именно в “женских” воспоминаниях эта тема звучит чаще всего» [24]. Неизвестно, знал ли в ту пору Гумилев о попытке самоубийства Бодлера, предпринятой французским поэтом примерно в том же возрасте мужания, которого достиг поэт-конквистадор в 1907 г., но сходство этих двух жестов, отделенных во времени расстоянием приблизительно в семьдесят лет, заключается именно в театральности, разыгранности всего действия, в котором жизнь сливается с поэзией, а главным судьей является представительница прекрасной половины человечества.

Сходный в общих чертах образ Бодлера зримо присутствует в ранней прозе Гумилева, где французский поэт предстает романтическим творцом «искусственного рая», которого ищут декадентствующие персонажи молодого русского писателя. Действительно, в эссе «Карты», опубликованном в 1907 г. во втором и последнем номере парижского «Сириуса», Бодлер является уже во втором абзаце в виде своего рода «светоча», на который скопом слетаются «искатели мировых приключений» и назойливые, будто мухи, ученые: «Волшебный и обольстительный огонь зажег Бодлер в своем искусственном раю, и, как ослепленные бабочки, полетели к нему жадные искатели мировых приключений. Правда, вслед за ними поспешили и ученые, чтобы, как назойливые мухи, испачкать все, к чему прикоснутся их липкие лапки. Восторги они называли галлюцинацией извращенного воображения» [25, с. 71].

Наивное противопоставление поэзии и науки, преодоление которого составит один из действенных мотивов творческого становления русского поэта, снимается здесь апелляцией к теме «искусственного рая», который является одним из самых многосложных и одним из самых ложно понятых образов в поэтическом мировоззрении автора «Цветов Зла».

Действительно, книга «Искусственные раи» (1860 г.) представляет собой вольное переложение написанных прозой «Исповедей англичанина-любителя опиума» (1822 г.) Томаса де Куинси (1785–1859). Любопытно, что Бодлер взялся за работу в год смерти английского литератора, для которого опиум был не столько отчаянной, разрушительной страстью, сколько спасительным средством, утолявшим реальные физические боли и позволившим ему прожить долгую, хотя и многострадальную жизнь. Впрочем, в трудах и днях французского поэта лауданум играл ту же самую роль, помогая ему бороться с периодическими болями в желудке, от которых он страдал в зрелом возрасте. В литературной юности, когда начинающий поэт возвращался в круг «золотой богемы» à la Гютье, ему случалось, наверное из любопытства, злоупотреблять гашишем, о чем наглядно свидетельствует известный автопортрет «Бодлер под воздействием гашиша» (1844 г.). В этом раннем рисунке поэт как будто объективирует или даже отчуждает себя в виде обкуренного денди и праздного ночного фланера, сохраняя при

этом в сознании здоровую способность к тонкой самоиронии и верному поэтическому суждению, которую он как будто приберегает на следующее утро. Иными словами, если автору «Цветов Зла» случалось бывать раздраженным, болезненным, то он при этом все равно оставался верным, надежным клиницистом; поэт не только болел слишком хорошо известными болезнями своего времени и своего города, но и ставил диагноз всей эпохе. Здесь важно понимать, что автор «Цветов Зла» принадлежал к числу писателей, которые не смешивают критику и клинику, постоянно лавируя между полюсом здорового ясного сознания и полюсом болезни, которую он, как поэт-врачеватель, был способен трезво наблюдать в себе. В сущности, Гумилев был из той же породы поэтов-клиницистов, и в этом плане с течением времени он стал более отзывчив в отношении истин Бодлера, хотя в таких вещах, как «Романтические цветы» и особенно «Путешествие в страну эфира», русский поэт остался в плену декадентских мифов<sup>23</sup>.

Вместе с тем, рассматривая отношения Бодлера и Куинси, порой объединяемых в единое целое в литературном сознании русского Серебряного века, важно также попытаться понять, что французский поэт не переводил «Исповеди англичанина-любителя опиума», а именно переписывал, перестраивал английский текст на собственный поэтический лад, полностью преобразовав в конечном итоге подлинник. Находя оригинал слишком многоречивым, слишком словоохотливым, Бодлер безбоязненно сокращал исходный текст, сводя его к оригинальной формуле развернутой поэмы в прозе, которую он в то же самое время разрабатывал в собственном творчестве в незавершенной книге «Сплин Парижа». В результате французский поэт не только ушел от романтической патетики того славословия опиума, которым могла видеться книга Куинси охочим до сильных ощущений читателям, но и создал в «Искусственных раях» одно из самых самобытных своих творений, своего рода «Поэтическое искусство» эпохи модерна. Тем не менее легенда о Бодлере-певце «искусственного рая», пропитанного вином и гашишем, творилась самопроизвольно и на удивление легко прижилась в культуре Серебряного века, многие творцы которого сами были неравнодушны к искусственным видениям и грезам. Любопытно, что в «Африканском дневнике» образ Бодлера несколько усложняется, французский писатель предстает в обличье всемогущего мага, соединяющего в своем мировоззрении умонастроение поэта со взором ученого: «Я встречал ученых, точно только что соскочивших со страниц романа Жюль Верна, и таких, что с восторженным блеском глаз говорят о тлях и кокцидах, и таких, чья мечта добыть шкуру красной дикой собаки, водящейся в Центральной Африке, и таких, что, подобно Бодлеру, готовы поверить в подлинную божественность маленьких идолов из дерева и слоновой кости» [27, с. 71].

---

<sup>23</sup> О разнообразных отношениях, связывающих тексты Куинси, Бодлера и Гумилева через понятие «искусственного рая» см. содержательные комментарии к очерку «Карты» и рассказу «Путешествие в страну эфира» в 6 томе собрания сочинений (см.: Баскер М., Вахитова Т.М., Зобнин Ю.В., Михайлов А.И., Прокофьев В.А., Степанов Е.Е. Комментарии // Гумилев Н.С. Полное собрание сочинений. В 10 т. Т. 6. Художественная проза. М.: Воскресенье, 2005. С. 276–283, 450–454)[26].

Интересно в этом фрагменте не только то, что французский поэт причисляется здесь к существам, способным угадать присутствие потустороннего, сакрального мира в мире искусственном, в идолах и статуэтках. Важным для последующего углубления Гумилева в поэзию Бодлера представляется сама оппозиция живого и неживого, мира природы и мира искусства. Постепенно набирая вес и значение в мировоззрении русского поэта, она будет обуславливать определенного рода недопонимание автора «Жемчугов» в отношении основной смысловой доминанты «Цветов Зла», которые представляют собой не поэзию большой дороги, к которой всей душой стремился поэт-конквистадор, а поэзию большого города, не поэзию пышной, экзотической природы, а поэзию укромных альковов или нищенских парижских углов, пустынных или, наоборот, многолюдных улиц и площадей.

В сущности, в этой оппозиции заключается одно из главных недоразумений в русской легенде о Бодлере, носителем которой оставался Гумилев, равно как, например, и М. Цветаева, которая перевела название поэмы «Путешествие», заключавшей «Цветы Зла», как «Плаванье», значительно усилив через переводческую конкретизацию элемент реальности в этом пути, открывавшемся, однако, исключительно перед умственным взором «ребенка, влюбленного в карты и эстампы»<sup>24</sup>.

Загадка и проблема этой поэмы, которая часто воспринимается как гимн во славу дальних странствий, определяются тем, что путешественник Бодлера не путешествует вовсе, а рассуждает о путешествии. Учитывая то, что умственный странник этот является завзятым картезианцем, можно сказать, что вся поэма представляет собой не что иное, как рассуждение о методе путешествия, в котором поэтический субъект, рассмотрев общепринятые формы и традиционные основания дальних странствий, приходит к явно обескураживающему для всякого любителя путешествовать положению: убить неумолимое Время, а это и есть главная цель всех на свете путешествий, можно «не покидая колыбели». Или, в переводе Цветаевой: «...Иные души/И в четырех стенах справляются с врагом»<sup>25</sup>. Здесь также важно, что, посвящая поэму Максиму Дюкану (1822–1894), известному литературному пилигриму, прославившемуся, в частности, своими книгами о путешествиях на Восток, Бодлер решительно отвергает саму идею необходимости странствий по свету, сводя страсть к путешествиям к своего рода литературному инфантилизму, неспособности заставить работать воображение исходя из внутренних ресурсов поэтической индивидуальности и привычной среды обитания<sup>26</sup>. Очевидно, что в этом русский поэт также должен был серьезно разойтись с Бодлером, чему более чем красноречивым свидетельством является его собственный перевод бодлеровского «Путешествия», анализу которого мы надеемся посвятить одну из будущих работ.

<sup>24</sup> См.: Baudelaire Ch. Œuvres complètes. T. I /Ed. de Cl. Pichois. Paris: Gallimard, 1975. P. 129 [17].

<sup>25</sup> См.: Бодлер Ш. Цветы Зла / по авт. проекту 3 изд.; подгот. Н.И. Балашов и И.С. Поступальский; отв. ред. Н.И. Балашов; ред. изд-ва О.К. Логинова. М.: Наука, 1970. С. 211 [20].

<sup>26</sup> См.: Фокин С.Л. Шарль Бодлер: рассуждение о методе путешествия // Романский коллегийум. Вып. 3 / отв. ред. С.Л. Фокин, Н.В. Голотвина. СПб.: СПбГУЭФ, 2010. С. 90–103 [28].

Подводя предварительные итоги, можно констатировать, что ранний Гумилев, чье литературное сознание отличается удивительной восприимчивостью, входит в мир Бодлера, следуя за веками, расставленными складывающейся культурой Серебряного века. Самые притягательные из них – мотив «искусственного рая», тема «путешествия», афишируемый дендизм или наигранный трагизм личного поведения. Разумеется, главным мэтром для автора «Романтических цветов» остается В. Брюсов. Тем не менее нарастающее внимание к французской поэтической традиции, главным образом к тому в ней, что диктуется сознанием необходимости соединения науки и поэзии, чистой формы и глубокого чувства, преобразенной религии и прямого действия, будет обуславливать создание доктрины акмеизма. В основание новой поэтической программы, призванной помочь молодым русским поэтам превзойти «наследие символизма», были положены творения художников, далеких, казалось бы, от автора «Цветов Зла», – Шекспира, Вийона, Рабле и Теофиля Готье. Однако именно на этом пути и именно через преодоление культа «одежды безупречных форм» Готье, который будет составлять главный нерв поэтического становления автора «Чужого неба» в довоенный период, русский поэт будет все вернее сходиться с Бодлером, отдаляясь постепенно от инфантильных радостей «искусственного рая».

### Список литературы

1. Фридлиндер Г.М. Н.С. Гумилёв – критик и теоретик поэзии: вступ. ст. // Гумилев Н.С. Письма о русской поэзии / сост. Г.М. Фридлиндер (при участии Р.Д. Тищенко), вступ. ст. Г.М. Фридлиндера, подгот. текста и коммент. Р.Д. Тищенко. М.: Современник, 1990. С. 5–44.
2. Ахматова А.А. О Гумилеве // Ахматова А.А. Стихотворения. Поэмы. Проза. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 2002. С. 592–629 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.akhmatova.org/proza/about\\_gum.htm](http://www.akhmatova.org/proza/about_gum.htm)
3. Гумилев Н.С. Поэзия Бодлера // Гумилев Н.С. Полное собрание сочинений. В 10 т. Т. 7. Статьи о литературе и искусстве. Обзоры. Рецензии. М.: Воскресенье, 2006. С. 230–235.
4. Гумилев Н.С. Путешествие в страну эфира // Гумилев Н.С. Полное собрание сочинений. В 10 т. Т. 6. Художественная проза. М.: Воскресенье, 2005. С. 108–117.
5. Wanner A. Baudelaire in Russia. Gainesville: University Press of Florida, 1996. 254 p.
6. Сорокина Е. Бодлер и Гумилёв. Два взгляда на путешествие [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.gumilev.ru/about/169/>
7. Куликова Е. Приглашение к путешествию Пушкина, Бодлера и Гумилёва // Studia Rossica Posnaniensia. Z. XXXII. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, 2005. P. 39–49 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.gumilev.ru/about/145/>
8. Дейч Л. Певец поколения, проклятого Богом // Русское богатство. 1912. №1. С. 131–152.
9. И.Б. О переводах «Падали» / Шарль Бодлер Падаль. Переводы с французского // Иностранная литература. 2005. № 9 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/inostran/2000/9/bodler.html>
10. Богомолов Н.А. Вокруг «Серебряного века». М.: НЛО, 2010. 720 с.
11. Луков Вл.А., Трыков В.П. Русский Бодлер: Судьба творческого наследия Шарля Бодлера в России // Вестник Международной академии наук (Русская секция). 2010. № 1. С. 48–52.
12. Фокин С. К образу Сибири в «Цветах Зла» // Республика словесности: Франция в мировой интеллектуальной культуре / отв. ред. С.Н. Зенкин. М.: НЛО, 2005. С. 254–265.
13. Фокин С.Л. Н.И. Сазонов – первый русский переводчик Ш. Бодлера // Русская Литература. 2009. № 3. С. 115–128.

14. Фокин С.Л. Пассажи: Этюды о Бодлере. СПб.: MACINA, 2011. 224 с.
15. Заборов П.Р. Вольтерьянство: к истории слова и явления // Вожди умов и моды. Чужое имя как наследуемая модель жизни / отв. ред. В.Е. Багно. СПб.: Наука, 2003. С. 7–27.
16. Блок в критике современников / сост. В.И. Якубович // Литературное наследство. Т. 92: Александр Блок: Новые материалы и исследования. Кн. 5 / РАН. Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького; отв. ред. И.С. Зильберштейн и Л.М. Розенблюм. М.: Наука, 1993. С. 635–826.
17. Гумилев Н.С. Франция // Гумилев Н.С. Полное собрание сочинений. В 10 т. Т. 1. Стихотворения. Поэмы. 1902–1910. М.: Воскресенье, 2005. С. 110–111.
18. Baudelaire Ch Œuvres complètes. T. I / Ed. de Cl. Pichois. Paris: Gallimard, 1975. 1606 p.
19. Левинсон А.Н. Гумилев. Романтические цветы // Гумилев: Pro et contra / сост., вступ. ст. и примеч. Ю.В. Зобнина. СПб.: РХГА, 2000. С. 347–349.
20. Анненский И. О романтических цветах // Гумилев: Pro et contra / сост., вступ. ст. и примеч. Ю.В. Зобнина. СПб.: РХГА, 2000. С. 347–349.
21. Бодлер Ш. Цветы Зла / по авт. проекту 3 изд.; подгот. Н.И. Балашов и И.С. Поступальский; отв. ред. Н.И. Балашов; ред. изд-ва О.К. Логинова. М.: Наука, 1970. 480 с.
22. Тиняков А. И. (Одинокий). Стихотворения / подгот. текста, вступ. ст. и коммент. Н.А. Богомолова. Томск: Водолей, 1998. 352 с.
23. Лукницкий П.Н. Труды и дни Н.С. Гумилева / под общ. ред. Ю.В. Зобнина. СПб.: Наука, 2010. 892 с.
24. Степанов Е. Неакадемические комментарии // Academic Electronic Journal in Slavic Studies [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://sites.utoronto.ca/tsq/17/stepanov17.shtml>
25. Гумилев Н.С. Карты // Гумилев Н.С. Полное собрание сочинений. В 10 т. Т. 6. Художественная проза. М.: Воскресенье, 2005. С. 17–19.
26. Баскер М., Вахитова Т.М., Зобнин Ю.В., Михайлов А.И., Прокофьев В.А., Степанов Е.Е. Комментарии // Гумилев Н.С. Полное собрание сочинений. В 10 т. Т. 6. Художественная проза. М.: Воскресенье, 2005. С. 240–531.
27. Гумилев Н.С. Африканский дневник // Гумилев Н.С. Полное собрание сочинений. В 10 т. Т. 6. Художественная проза. М.: Воскресенье, 2005. С. 70–97.
28. Фокин С.Л. Шарль Бодлер: рассуждение о методе путешествия // Романский коллегийум. Вып. 3 / отв. ред. С.Л. Фокин, Н.В. Голотвина. СПб.: СПбГУЭФ, 2010. С. 90–103.

#### References

1. Fridlender, G.M. N.S. Gumilev – kritik i teoretik poezii [Gumilev critic and theorist of poetry], in Gumilev, N.S. *Pis'ma o russkoy poezii* [Letters of Russian poetry], Moscow, Sovremennik, 1990, pp. 5–44.
2. Akhmatova, A.A. O Gumileve [About Gumilyov], in Akhmatova, A.A. *Stikhotvoreniya. Poemy. Proza* [Songs. Poems. Prose], Moscow: RIPOL KLASSIK, 2002, pp. 592–629. Available at: [http://www.akhmatova.org/proza/about\\_gum.htm](http://www.akhmatova.org/proza/about_gum.htm)
3. Gumilev, N.S. Poeziya Bodlera [Poetry of Baudelaire], in Gumilev, N.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 10 t., t. 7. Stat'i o literature i iskusstve. Obzory. Retsenzii* [Complete works in 10 vol., vol. 7. Articles on literature and art. Reviews], Moscow, Voskresen'e, 2006, pp. 230–235.
4. Gumilev, N.S. Puteshestvie v stranu efira [Journey to the land of the ether], in Gumilev, N.S. *Polnoe sobranie sochineniy. V 10 t. T. 6. Khudozhestvennaya proza* [Complete works in 10 vol., vol. 6. Narrative literature], Moscow, Voskresen'e, 2005, pp. 108–117.
5. Wanner, A. Baudelaire in Russia. Gainesville: University Press of Florida, 1996. 254 p.
6. Sorokina, E. *Bodler i Gumilev. Dva vzglyada na puteshestvie* [Baudelaire and Gumilev. Two views on the travel]. Available at: <http://www.gumilev.ru/about/169/>.
7. Kulikova, E. Priglasenie k puteshestviyu Pushkina, Bodlera i Gumileva [Invitation to Travel: Pushkin, Baudelaire and Gumilev], in *Studia-Rossica Posnaniensia. Z. XXXII*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, 2005, pp. 39–49. Available at: <http://www.gumilev.ru/about/145/>

8. Deych, L. Pevets pokolen'ya, proklyatogo Bogom [Singer generation scursed God], in *Russkoe bogatstvo*, 1912, no. 1, pp. 131–152.
9. I.B. O perevodakh «Padali» [About translation of «Carrion»], in Bodler, Ch. *Padal': Perevody s frantsuzskogo* [Carrion. Translation from French], in *Inostrannaya literatura*, 2005, no. 9. Available at: <http://magazines.russ.ru/inostran/2000/9/bodler.html>
10. Bogomolov, N.A. *Vokrug «Serebryanogo veka»* [Near Silver Age], Moscow: NLO, 2010. 720 p.
11. Lukov, V.I.A., Trykov, V.P. Russkiy Bodler: Sud'ba tvorcheskogo naslediya Sharlya Bodlera v Rossii [«Russian Baudelaire»: the fate of the creative heritage of Charles Baudelaire in Russia], in *Vestnik Mezhdunarodnoy akademii nauk (Russkaya sektsiya)*, 2010, no. 1, pp. 48–52.
12. Fokin, S. K obrazu Sibiri v «Tsvetakh Zla» [On the image of Siberia in «Flowers of evil»], in *Respublika slovesnosti: Frantsiya v mirovoy intellektual'noy kul'ture* [Republic of literature: France in the world of intellectual culture], Moscow: NLO, 2005, pp. 254–265.
13. Fokin, S.L. N.I. Sazonov – pervyy russkiy perevodchik Sh. Bodlera [N.I. Sazonov – the first Russian translator of Ch. Baudelaire], in *Russkaya literatura*, 2009, no. 3, pp. 115–128.
14. Fokin, S.L. *Passazhi: Etyudy o Bodlere* [Passages: Essays on Baudelaire], Saint-Petersburg: MACINA, 2011. 224 p.
15. Zaborov, P.R. Vol'ter'yanstvo: k istorii slova i yavleniya [Voltaireanism: the history of words and events], in *Vozhdi umov i mody. Chuzhoe imya kak nasleduemaya model' zhizni* [The leaders of the minds and fashion. Someone else's name as the inherited model of life], Saint-Petersburg: Nauka, 2003, pp. 7–27.
16. Blok v kritike sovremennikov [Blok in contemporaries' critics], in *Literaturnoe nasledstvo. T. 92: Aleksandr Blok: Novye materialy i issledovaniya. Kn. 5* [Literary Heritage. Vol. 92: Alexander Blok: New Materials and Research. Issue 5], Moscow: Nauka, 1993, pp. 635–826.
17. Gumilev, N.S. Frantsiya [France], in Gumilev, N.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 10 t., t. 1. Stikhotvoreniya. Poemy. 1902–1910* [Complete works in 10 vol., vol. 1. Poems. Poetry], Moscow: Voskresen'e, 2005, pp. 110–111.
18. Baudelaire, Ch. *Œuvres complètes. T. I*. Paris: Gallimard, 1975. 1606 p.
19. Levinson, A.N. Gumilev. Romanticheskie tsvety [Gumilev. Romantic flowers], in *Gumilev: Pro et contra*. Saint-Petersburg: RKhGA, 2000, pp. 347–349.
20. Annenskiy, I. O romanticheskikh tsvetakh [About romantic flowers], in *Gumilev: Pro et contra*. Saint-Petersburg: RKhGA, 2000, pp. 347–349.
21. Bodler, Sh. *Tsvety Zla* [Flowers of Evil], Moscow: Nauka, 1970. 480 p.
22. Tinyakov, A.I. (Odinokiy). *Stikhotvoreniya* [Poems], Tomsk: Vodoley, 1998. 352 p.
23. Luknitskiy, P.N. *Trudy i dni N.S. Gumileva* [Works and Days of N.S. Gumilev], Saint-Petersburg: Nauka, 2010. 892 p.
24. Stepanov, E. Neakademicheskie kommentarii [Non-academic comments], in *Academic Electronic Journal in Slavic Studies*. Available at: <http://sites.utoronto.ca/tsq/17/stepanov17.shtml>
25. Gumilev, N.S. Karty [Cards], in Goumilev, N.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 10 t., t. 6. Khudozhestvennaya proza* [Complete works in 10 vol., vol. 6. Narrative literature], Moscow: Voskresen'e, 2005, pp. 17–19.
26. Basker, M., Vakhitova, T. M., Zobnin, Yu. V., Mikhaylov, A. I., Prokof'ev, V. A., Stepanov, E. E. Kommentarii [Commentaries], in Gumilev, N.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 10 t., t. 6. Khudozhestvennaya proza* [Complete works in 10 vol., vol. 6. Narrative literature], Moscow: Voskresen'e, 2005, pp. 240–531.
27. Gumilev, N.S. Afrikanskiy dnevnik [Diary of Africa], in Gumilev, N.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 10 t., t. 6. Khudozhestvennaya proza* [Complete works in 10 vol., vol. 6. Narrative literature], Moscow: Voskresen'e, 2005, pp. 70–97.
28. Fokin, S.L. Charles Baudelaire: rassuzhdenie o metode puteshestviya [Baudelaire: Discourse on method of travel], in *Romanskiy kollegium. Vyp. 3* [Roman collegium. Issue 3], Saint-Petersburg: SPbGUEF, 2010, pp. 90–103.

УДК 82(44)  
ББК 83.3(4 Фра)

**«ЦВЕТЫ ЗЛА» И «СТИХОТВОРЕНИЯ В ПРОЗЕ»:  
ПРОБЛЕМА ПРЕЕМСТВЕННОСТИ И РАЗВИТИЯ  
ОБРАЗОВ И МОТИВОВ В ТВОРЧЕСТВЕ ШАРЛЯ БОДЛЕРА**

Т.М. МАКСИМОВА

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

*Рассматривается проблема преемственности и развития основных образов и мотивов в творчестве Шарля Бодлера на примере поэтического сборника «Цветы зла» (1857г.) и «Стихотворений в прозе: Парижский сплин» (1869г.). Анализируются теоретические и литературно-критические работы французских авторов: Т. Готье, Ж.-П. Сартра, С. Бернар, А. Леметра, Ж. Крепе, Л. Остена, и отечественных исследователей: Г.К. Косикова, Н.И. Балашова, Д.Д. Обломиевского. Проводится сравнительно-сопоставительный анализ образов и мотивов, представленных в «Цветках зла» и «Стихотворениях в прозе». Анализируются образы города, поэта и толпы. Обозначен один из главных образов творчества Бодлера – образ города, прочитываемый как мифологема благодаря присутствию в тексте библейских мотивов. Выявляются мотивы Памяти, Красоты, Путешествия, получающие авторскую интерпретацию в соответствии с эстетическими принципами поэта. Подчеркивается, что образы действительности в рассматриваемых произведениях образуют характер метафор. Обозначены важные для дальнейшего изучения творческого наследия Бодлера направления и идеи. Сложная система образов «Стихотворений в прозе» (город – толпа – муравейник – море – корабль – облака) рассматривается как способ преобразования реальности. Обосновывается утверждение о том, что Бодлер, предвосхищая символизм, изображает мир, следуя своим художественным принципам, в «двуплановой структуре»: реальная действительность является передним планом изображаемого, второй план составляют воспоминания поэта. Делается вывод о том, что сложная система образов «Стихотворений в прозе» является развитием образной системы, сложившейся в более раннем поэтическом сборнике Бодлера «Цветы зла».*

Ключевые слова: французская литература, стихотворения в прозе, художественный образ, преемственность, эстетическая концепция, символизм, мифологема, метафора.

**«LES FLEURS DU MAL» AND «PETITS POEMES EN PROSE»:  
THE PROBLEM OF SUCCESSION AND DEVELOPMENT OF THE IMAGES  
AND MOTIVES IN CHARLES BAUDELAIRE'S CREATION**

T.M. MAKSIMOVA

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

*The problem of succession and development of the main images and motives in Charles Baudelaire's «Les Fleurs du mal» (1857) and «Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris» (1869) are*

considered in this article. Theoretical, literary critical works and articles of French authors T. Gautier, J.-P. Sartre, S. Bernard, H. Lemaitre, J. Cr  pet, L. Austin, and of Russian scientists G.K. Kocikov, N.I. Balachov, D.D. Oblomievskiy are analysed. A comparative analysis of the images and motives of «Les Fleurs du mal» and «Petits poèmes en prose» is given. The image of a city, the image of a poet and the image of a crowd are analysed. The author points out that one of the main motives is the image of a city read as a mythologem because there are biblical images in the poems. Some other motives such as a motive of memory, a motive of beauty and a motive of voyage are discovered. They receive author's interpretation according to the poet's aesthetic principles. It is pointed out that the images of reality are transformed into metaphors. Analyzing and comparing Baudelaire's images and motives, the author points out the most important for the further Baudelaire's creative heritage ideas and conclusions. The complex system of images (a city – a crowd – an ant hill – a sea – a ship – a cloud) in «Petits poèmes en prose» is considered as a way of reality transformation. It shows that poet prefers to transform the reality by means of his imagination. In this article the fact that Baudelaire's imagination transforms the reality according to his aesthetic principles is emphasized. The statement that Baudelaire anticipating symbolism represents the world according to his aesthetic principles with the structure that consists of two plans is proved. The real life represents the front plan. The second plan consists of memoirs' of the author. It is concluded that Ch. Baudelaire develops the system of images in «Petits poèmes en prose» that is formed in «Les Fleurs du mal».

Key words: the French literature, genre of the prose poem, the main images and motives, succession, development, image of a city, motive of a memory, motive of a beauty, motive of a voyage, aesthetic conception, symbolism, mythologem, metaphor.

Шарль Бодлер (1821–1867) – один из крупнейших поэтов Франции, творчество которого во многом является определяющим для развития французской и мировой литератур. Оно оказывается на стыке различных литературных эпох: с одной стороны, завершает эпоху романтизма, с другой – предвещает времена декаданса, символизма. Творчество Ш. Бодлера отличается необычайным разнообразием и включает в себя как поэтические, так и прозаические опыты, которые образуют сложное динамическое единство, позволяют говорить об особом, уникальном художественном пространстве.

Создавая сборник «Стихотворения в прозе: Парижский сплин» («Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris») (1869 г.), Бодлер продолжает жанровую традицию стихотворения в прозе, уже представленную во французской литературе в конце XVIII – начале XIX в. По мнению поэта, жанр стихотворения в прозе особенно отвечает потребности в изображении «огромных городов и сплетения в них бесконечных взаимоотношений» (перевод наш. – Т.М.) [1, p. 161].

История возникновения и развития жанра стихотворения в прозе подробно рассматривается в монографии Н. Венсан-Мюннья<sup>1</sup>, в книге под редакцией М.А. Ко и Х. Риффатерра<sup>2</sup>.

Исследованием жанровой специфики стихотворения в прозе и непосредственно «Стихотворений в прозе» Ш. Бодлера во Франции занимались такие француз-

<sup>1</sup> Vincent-Munnia N. Les Premiers poèmes en prose: généalogie d'un genre dans la première moitié du dix-neuvième siècle français. Paris: Honoré Champion Editeur, 1996. 626 p.

<sup>2</sup> The Prose poem in France. Theory and practice / Ed. by Caws M.A., Riffaterre H. New York: Columbia university press, 1983. 237 p.

ские писатели и литературоведы, как С. Бернар<sup>3</sup>, А. Леметр<sup>4</sup>, Ж. Крепе<sup>5</sup>, Л. Ос-тен<sup>6</sup>. Поэтика «Стихотворений в прозе» стала предметом исследования в работах А. Компанена<sup>7</sup>, С. Бэдуре-Ларрабюрю<sup>8</sup>. Ш. Бодлер. Творчество Бодлера представляет интерес и в наши дни<sup>9</sup>. На русском языке впервые вышла книга «Шарль Бодлер. Мое обнаженное сердце» (перевод с французского языка Л. Ефимова)<sup>10</sup>.

Теоретическое обоснование жанра стихотворения в прозе осуществлено в работах Н.И. Балашова<sup>11</sup>, М.Л. Гаспарова<sup>12</sup> и др.

Сборник «Стихотворения в прозе» Бодлер считал вершиной своего творчества. Они являются продолжением «Парижских картин» («Tableaux Parisiens») из «Цветов зла» («Les Fleurs du mal»). «В целом, – писал в 1866 г. Ш. Бодлер о своих «Стихотворениях в прозе», – это опять «Цветы зла», однако с гораздо большей свободой в деталях и в насмешке» (перевод наш. – Т.М.) [2, р. 962].

Подчеркивая целостность, живое органичное единство сборника, Т. Готье писал, что «Стихотворения в прозе» Бодлера – это «картины, медальоны, барельефы, статуэтки, эмали, пастели, камеи», которые «следуют друг за другом, подобно позвонкам в хребте змеи; можно вынуть несколько звеньев, и куски опять соединяются и живут, так как все они имеют свою собственную душу, и все одинаково судорожно тянутся к недостижимому идеалу» [3, с. 97]. Таким образом, поэт, автор многих экфрасисов, подчеркнул композиционное единство сборника и указал на его, как он выразился, живое начало. С чем оно связано, если не со сходством стихотворений в прозе с его собственными стихотворениями-экфрасисами или физиологическими очерками.

Это связано с разработкой различных тем, в частности, в первую очередь, с темой города. Город – лейтмотив сборника «Стихотворения в прозе», и, соприкасаясь с другими мотивами, он представляет не только фон для разворачиваемых событий, но и звено скрепления отдельных частей сборника в единую смысловую линию.

<sup>3</sup> Bernard S. Le Poème en prose de Baudelaire jusqu'à nos jours. Paris: Nizet, 1959. 814 p.

<sup>4</sup> Lemaitre H. Introduction, notes, bibliographie et choix de variants // Baudelaire Ch. Petits Poèmes en prose (Le Spleen de Paris). Paris: Garnier Frères, 1968. 261 p.

<sup>5</sup> Crépet J. Notice, notes et éclaircissements // Baudelaire Ch. Petits poèmes en prose (Le Spleen de Paris). Paris: Louis Couard, 1926. 363 p.

<sup>6</sup> Austin L. L'univers poétique de Baudelaire. Symbolisme et symbolique. Paris: Mercure de France, 1956. 354 p.

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

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

<sup>9</sup> Baudelaire Ch. Le Magazine Littéraire. La collection Nouveaux regards. France: Imprimé par Hérissey, 2014. 173 p.

<sup>10</sup> Бодлер Ш. Мое обнаженное сердце: Статьи, эссе / сост. и пер. с фр. Л. Ефимова. СПб.: Лимбус Пресс, ООО «Издательство К. Тублина», 2014. 528 с.

<sup>11</sup> Балашов Н.И. Алоизиус Бертран и рождение стихотворения в прозе // Бертран А. Гаспар из тьмы: Фантазии в манере Рембрандта и Калло; пер. с фр. Е.А. Гунста, примеч. Ю.Н. Стефанова. М.: Наука, 1981. С. 235–295.

<sup>12</sup> Гаспаров М.Л. Стихотворение в прозе // Литературный энциклопедический словарь / под общ. ред. В.М. Кожевникова и П.А. Николаева. М.: Сов. энциклопедия, 1987. С. 425.

Термин «лейтмотив», в данном случае, обозначает и главенствующую тему произведения, и совокупность групп тематических элементов или выразительных средств, постоянных, «канонических» для определенного жанра и стиля. Под лейтмотивом мы понимаем также комплекс тематических и выразительных средств, который постоянно повторяется на протяжении данного литературного произведения. В этом, последнем его употреблении понятие лейтмотива приближается к своему первоначальному музыкальному значению – «ведущий мотив и гармоническая секвенция»<sup>13</sup>.

Упоминание города мы находим в авторском посвящении, где поэт ставит перед собой цель представить образ города. Он отмечает: « Я сделаю вам небольшое признание. <...> От постоянного пребывания в больших городах, из сплетения в них бесконечных взаимоотношений, возникает главным образом этот неотступный идеал» [4, с. 163]<sup>14</sup>.

В конце сборника, в «Эпилоге» («Epilogue»), Бодлер снова уточняет свой замысел. Он хотел «совместить точки зрения Бога и Сатаны», провести читателя по лабиринтам и кругам Ада-города в поисках истины. Так из его миниатюр рождается своего рода новая «Божественная комедия» с оттенками сатанинской иронии. Бодлер стремится узреть и показать читателю потаенные и скрытые от взгляда проблемы и тайны блестящего Парижа. В «Эпилоге» он пишет:

С высот я весело бросаю гордый взгляд,  
Безбрежный город весь теперь мне виден ясно,  
Больница и вертеп, Чистилище и Ад:  
Безмерное цветет и дышит здесь всечасно [5, с. 243]<sup>15</sup>.

Город, в представлении Бодлера, это переплетение вечной красоты и безобразного, однодневных помыслов и вневременных абсолютных ценностей, общепризнанных правил и нововведений, отразившихся в сознании разных слоев общества. Новизна видения извечных проблем определяется художественной манерой, авторской концепцией, использованием тех или иных поэтических способов выражения. «Стихотворения в прозе» Бодлера тяготеют к совмещению трагического и комического, прекрасного и безобразного, к гротеску и

<sup>13</sup> См.: Крауклис Г.В. Лейтмотив, секвенция // Музыка: Энциклопедия / ред.-сост. Е.А. Конькова. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2002. С. 141, 215.

<sup>14</sup> «J'ai une petite confession à vous faire. <...> C'est surtout de la fréquentation des villes énormes, c'est du croisement de leurs innombrables rapports que naît cet idéal obsédant». См.: Baudelaire Ch. A Arsène Houssaye. Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes. Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Editions R. Laffont, S.A. Paris, 1996. P. 161.

<sup>15</sup> «Le coeur content, je suis monté sur la montagne

D'où l'on peut contempler la ville en son ampleur,

Hôpital, lupanar, purgatoire, enfer, baigne,

Où toute énormité fleurit comme une fleur <...>

См.: Baudelaire Ch. Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris. Epilogue // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris: Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 137.

контрастному сочетанию фантастического и реального, высокого и низкого, идеального и материального.

Мысли о повседневной жизни, высказывания, характеристики, выражающие отношение поэта к увиденному, отраженные в сборнике, на первый взгляд могут показаться представленными беспорядочным потоком, мысли наслаиваются друг на друга, мотивы пересекаются, темы перетекают одна в другую. Обычному читателю даже трудно сразу понять общий смысл сборника, объединенного, однако, определенными задачами: изучением психологии жизни большого города, темой постижения «внутренней жизни человека». С нашей точки зрения, здесь имеет смысл говорить о «блуждающей» точке зрения поэта, стремящегося к полноте и разнообразию охвата действительности.

В «Стихотворениях в прозе», как и в «Цветях зла», развивается характерная для поэзии XIX в. тема города как средоточия цивилизации. Именно на этом пути Бодлеру суждено было сделать значительные открытия. Введенные по этому темы и мотивы городской действительности подхватили за ним П. Верлен, А. Рембо, Э. Верхарн. В этот ряд вошли и русские поэты – В. Брюсов<sup>16</sup>, А. Блок и др. Некоторые из них переводили Бодлера<sup>17</sup>.

Образ города имеет богатую традицию в европейской литературе. Он постоянно на протяжении многих веков привлекал к себе внимание философов, мыслителей, поэтов и писателей.

Особое внимание было сконцентрировано на Париже, образе многогранной французской столицы. Ряд исследователей не могли обойти его вниманием, понимая место и значение этой темы в творчестве поэта. Так, Ж.-П. Сартр в очерке, посвященном Бодлеру, отмечает, что, «вслед за Ретифом, Бальзаком и Эженом Сю, именно Бодлер весьма способствовал распространению мифа, названного Роже Кайуа «мифом большого города». Весь город и есть не что иное, как непрерывное созидание: его здания, запахи, шумы, постоянная толчея целиком принадлежит царству человека. Все в нем поэзия в точном смысле этого слова» [6, с. 24].

Тема города у Бодлера рассматривалась и В. Беньямином<sup>18</sup>. На примере стихотворений раздела «Tableaux parisiens» («Парижские картины» из «Цветов зла») и стихотворения в прозе «Les Foules» («Толпы») исследователь показал неразрывную связь творчества и личности Бодлера-фланера, человека, любящего гулять в родном городе. Особое внимание при этом критик обращает на проблему его взаимоотношений с городской толпой. Подобный мотив, по мнению Беньямина, мы находим в творчестве таких авторов, как Э. По, Ш.О. Сент-Бев, В. Гюго.

---

<sup>16</sup> См.: Приходько И.С. Традиция Бодлера в Брюсовской трактовке темы города // Лирическое начало и его функции в художественном произведении: межвуз. сб. науч. тр. Владимир: ВГПИ, 1989. С. 92–100.

<sup>17</sup> См.: Таганов А.Н. Бальмонт и Бодлер // Константин Бальмонт, Марина Цветаева и художественные искания XX века: межвуз. сб. науч. тр. Иваново, 2004. Вып. 6. С. 43–102.

<sup>18</sup> См.: Беньямин В. Шарль Бодлер. Поэт в эпоху зрелого капитализма / пер. С. Ромашко // Беньямин В. Маски времени. Эссе о культуре и литературе: пер. с нем. и фр.; сост., предисл. и примеч. А. Белобратова. СПб.: Симпозиум, 2004. С. 47–234 [7].

Необходимо отметить, что образ города и городской толпы приходит в творчество Бодлера также не без влияния Эдгара По. Скорее всего, Бодлеру была знакома новелла Э. По «Человек толпы» (1840 г.). В «Стихотворениях в прозе» тема поэта и толпы («Толпы» («Les Foules»)) получает совершенно иную интерпретацию. Погружаясь в уличную сутолоку, лирический герой способен испытать своеобразные, незнакомые до сих пор для него чувства, захватывающие и поглощающие его, отвлекающие от своих проблем.

Темы города, поэта и толпы, природы, искусства, пороков, красоты, женщины – вот основные темы «Стихотворений в прозе», ранее представленные в «Цветках зла».

Париж для Бодлера – символ цивилизации. Город ужасал и одновременно очаровывал Бодлера. Поэт воспел его губительную таинственную власть. В творческом восприятии Бодлера отражена двойственность понимания города: с одной стороны, возникновение мировых городов – это вершина развития человеческого общества, а с другой – город-гигант является знаком заката культуры.

В «Стихотворениях в прозе» и «Парижских картинах» воплощается «дух современности» («modernité»), понимание которого отражено в критической статье Бодлера «Поэт современной жизни. Дух современности» («Le Peintre de la vie moderne. La Modernité»). Основное назначение поэта Бодлер видел в том, чтобы он «стремился выделить в изменчивом лике повседневности скрытую в нем поэзию, старался извлечь из преходящего элементы вечного» [8, с. 799].

А для того чтобы передать «дух современности», который заключается в отображении своеобразного «ощущения фантастичности реальной жизни», поэт должен «прислушиваться к природе», быть «во власти минутного яркого впечатления», сохранять «верность непосредственно-увиденному, т. е. истине»<sup>19</sup>. Успешное решение этой задачи сделало Бодлера одним из первооткрывателей поэзии городской цивилизации.

Отметим, однако, что для поэта не столь важен внешний вид Парижа. Больше всего его интересует то, какое влияние оказывает город на современного человека, какие метаморфозы претерпевает его душа, к каким последствиям приводит напряженная, динамичная городская жизнь.

Париж для Бодлера – многоплановый и сложный образ. Французская столица, «огромный Париж» (стихотворение «Вино тряпичников» («Le Vin des chiffonniers»)), предстает в «Парижских картинах» во всех своих контрастах. Париж – многоликое разнообразие жизни, переключки веков и нравов, где перемешаны и шумное многолюдье, и одиночество среди толпы, и роскошь и бедность, разгул и пророчество, грязь и непорочность.

Образ старого города, познавшего превратности судьбы, вмещающего как черты реальной шумной и многолюдной столицы, так и привнесенные поэтом черты фантастического, создающего новые впечатления от увиденного городс-

<sup>19</sup> См.: Бодлер Ш. Статьи об искусстве. Поэт современной жизни. Дух современности / пер. Н. Столяровой и Л. Липман // Шарль Бодлер Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 802 [8].

кого пейзажа, раскрывается в стихотворениях «Цветов зла» («Прохожей» («À une passante»), «Маленькие старушки» («Les Petites vieilles»), «Слепцы» («Les Aveugles»), «Семь стариков» («Les Sept vieillards»), «Вино тряпичников») и является фоном для описываемых событий.

Париж, как город бесконечных тайн, двойственный образ которого появляется в слиянии реального и воображаемого, увиденного и додуманного поэтом через фиксацию мимолетных впечатлений, складывается в метких наблюдениях поэта в видения, созданные его творческим воображением.

В самой городской повседневности существует еще много неразгаданного. В «Стихотворениях в прозе» Бодлер ставит цель – показать беспощадную и неприглядную правду ада городской жизни. Поэт в «Эпилоге» («Épilogue») вводит образ «чудовищной блудницы» («l'énorme catin»), который ассоциируется в нашем сознании с Вавилоном. Тем самым создается метафорическая картина с мифологическим оттенком:

Нет, страшной жаждою я был всегда зажжен.  
Упитья чарами чудовищной блудницы;  
Я Адам вновь и вновь чудесно воскрешен, –  
Мне дорог мерзкий вид отверженной столицы,  
Укрытой утренней, холодной простыней,  
Продрогшей, сумрачной, когда так трудно спится,  
В вечернем сумраке, где искр сверкает рой [5, с. 244]<sup>20</sup>.

Эта особенность образа усиливается введением других библейских и мифологических образов: Сатаны (стихотворения в прозе «Искушения, или Эрос, Плутос и Слава» («Les Tentations ou Éros, Plutus et la Gloire»), «Великодушный игрок» («Le Joueur généreux»)); Иуды (стихотворение «Семь стариков» («Les Sept vieillards»)).

В появлении образа всемогущего Сатаны заключен особый смысл. Образ Сатаны связан у Бодлера с пониманием самой сути Прекрасного. В дневнике «Фейерверки» («Fusées») поэт писал: «Я нашел определение Прекрасного – моего Прекрасного. Это нечто пылкое и печальное, нечто слегка зыбкое, оставляющее место для догадки. <...> ...мужское лицо ... отмечено пылкостью и печалью – духовными исканиями, таимыми в глубинах души честолюбивыми замыслами – грозной силой, не находящей себе применения, подчас мстительным бесчувствием..., подчас также – и это один из самых привлекательных признаков красоты – тайной и, наконец, ... *Горем*. Я не утверждаю, будто Радость не может сочетаться с

<sup>20</sup> Mais, comme un vieux paillard d'une vieille maîtresse,  
Je voulais m'enivrer de l'énorme catin,  
Dont le charme infernal me rajeunit sans cesse.  
Que tu dormes encore dans les draps du matin,  
Lourde, obscure, enrhumée, ou que tu te pavanes  
Dans les voiles du soir passémentés d'or fin,  
Je t'aime, ô capitale infâme!

См.: Baudelaire Ch. Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris. Epilogue // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris: Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 137.

Красотой, но, по-моему, Радость – одно из ее самых вульгарных украшений, между тем как меланхолия, так сказать, – ее благородная спутница, поэтому я не в силах вообразить тип красоты, которая не была бы пронизана *Горем*. Опираясь на эти мои мысли, кое-кто, пожалуй, скажет: он одержим этими мыслями, – действительно, трудно не прийти к выводу, что для меня наиболее совершенный тип мужской Красоты – это *Сатана* в манере Мильтона» [9, с. 412–413].

В образе Сатаны находят отражение эстетические взгляды Бодлера. Рядом с Прекрасным у него появляется Зло. Исходя из понимания Прекрасного как странного и необычайного, поэт опирается на Зло, как на притягательное, манящее начало. Оба они, и Прекрасное, и Зло, в совокупности представляют жизнь в ее изначальной, если так можно выразиться, «перинатальной» сложности. В риторике это соответствует такой фигуре, как оксюморон.

Поскольку образ Сатаны изначально является библейским, мифологическим образом, то появление мифологического образа в реальном пространстве города позволяет воспринимать образ города у Бодлера как мифологему<sup>21</sup>.

В связи с этим можно говорить о расширении временных и пространственных границ в сборнике «Стихотворения в прозе». При появлении Сатаны взгляд читателя обращается в прошлое, чтобы потом вернуться в настоящее, где «кишат толпы людей в предчувствии тревожном» (стихотворение «Вино тряпичников» («Le Vin des chiffonniers»))<sup>22</sup>. В стихотворении «Маленькие старушки» («Les Petites vieilles») – «хаос столицы», толпы людей копошатся, как муравьи.

Метафорически окрашенный эпитет «fourmillante» («кишащий») в стихотворении «Семь стариков» («Les Sept vieillards») выражает нескончаемость людских потоков, наполняющих город изо дня в день: «Кишащий город, полный тайн» (перевод наш. – Т.М.)<sup>23</sup>.

Проблема взаимоотношений поэта и толпы четко была обозначена Бодлером уже в стихотворениях «Цветов зла». Так, например, в трактовке личности поэта Бодлер опирается на уже существующую концепцию, созданную литературой романтизма. В стихотворении «Альбатрос» («L'Albatros») поэт противопоставляется бездушному большинству.

Продолжая романтическую традицию, Бодлер в стихотворении «Благословение» («Bénédictio»), как и его предшественники, подчеркивает своё божественное призвание и даже отмечает наложенное на него проклятие, свою обреченность, страдальческий удел. Творческая миссия поэта отождествляется с «действием солнца» («Солнце» («Le Soleil»)):

---

<sup>21</sup> См. об этом: Маринина Ю.А. Мифологизированный образ города во французской поэзии второй половины XIX века: от Бодлера – к символистам: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2007. 16 с.

<sup>22</sup> «Où l'humanité grouille en ferments orangeux». См.: Baudelaire Ch. Les Fleurs du Mal. Le Vin des chiffonniers // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris: Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 79.

<sup>23</sup> «Fourmillante cité pleine de rêves». См.: Baudelaire Ch. Les Fleurs du Mal. Les Sept Vieillards // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris: Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 64.

Ты, Солнце, как поэт, нисходишь в города,  
 Чтоб вещи низкие очистить навсегда;  
 Бесшумно ты себе везде найдешь дорогу –  
 К больнице сумрачной и к царскому чертогу! [12, с. 88]<sup>24</sup>.

В «Проектах эпилога» (1861г.) к «Цветам зла» Бодлер определил свою цель – правдиво изображать человеческую жизнь, во всей ее сложности и противоречивости: «Ты мне дал грязь свою, я сделал из нее золото»<sup>25</sup>.

Ту же мысль мы находим в «Стихотворениях в прозе», где Бодлеру удалось предвосхитить черты художественного мироощущения нового времени и новыми средствами выразить взаимоотношения поэта и толпы. В сборнике прозы романтическая антитеза творческой личности и враждебной ей тупой толпы дополняется новыми нюансами за счет включения в нее образа художника, испытывающего потребность на время слиться с толпой, раствориться во всех этих «множествах».

Современный художник смотрит, как течет река жизни, величественная и блистающая. В стихотворении в прозе «Толпы» («Les Foules») автор создает образ поэта-фланера, затерявшегося там, где, по словам Бодлера, только и можно ощутить подлинное одиночество, минутную радость от погружения в неё: «Не всякому дано умение купаться в море людей: наслаждаться толпой – это искусство; и только для того человечество бывает источником жизненных пиршеств, в кого добрая фея с колыбели вдохнула склонность к переодеваниям и маскам, ненависть к домашнему очагу и страсть к путешествиям. Многолюдство, одиночество: понятия тождественные и обратимые одно в другое для отзывчивого поэта» [14, с. 177].

Бодлер находится в постоянном диалоге с самим собой. Возможно, в этом и состоит разгадка его личности, реализованной в его произведениях. Двойственность человеческой души он резюмирует в своем дневнике «Мое обнаженное сердце» («Mon coeur mis à nu»): «В каждом человеке всегда живы одновременно два стремления: одно – к Богу, другое – к Сатане»<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Quand, ainsi qu'un poète, il descend dans les villes,  
 Il ennoblit le sort des choses les plus viles,  
 Et s'introduit en roi, sans bruit et sans valets,  
 Dans tous les hôpitaux et dans tous les palais.

См.: Baudelaire Ch. Les Fleurs du Mal. Le Soleil // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris: Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 60.

<sup>25</sup> «Tu m'as donné ta boue et j'en ai fait de l'or». См.: Baudelaire Ch. Projets pour un Epilogue. (Edition de 1861) Les Fleurs du Mal // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris: Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 138.

<sup>26</sup> «Il y a dans tout homme, à toute heure, deux postulation simultanées, l'une vers Dieu, l'autre vers Satan» (см.: Baudelaire Ch. Journaux Intimes. Mon coeur mis à nu // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris: Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 409) [15, с. 435]. См. также: Косиков Г.К. Шарль Бодлер между «восторгом жизни» и «ужасом жизни» // Сартр Ж. -П. Бодлер / пер. с фр. Г.К. Косикова. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 139–174 [16].

В стихотворении «Толпы» мы тоже отмечаем двойственность, отражающую противоречивость взаимоотношений поэта с окружающим миром, толпой. Та же бинарность, появляющаяся на разных уровнях стихотворения, выражается в близости и обратимости двух понятий – «множества и одиночества» («multitude, solitude»). Здесь Бодлер пишет: «Многочисленность, одиночество: понятия тождественные и обратимые одно в другое для живого и отзывчивого поэта. Кто не умеет населять свое одиночество, тот не умеет также и быть одиноким среди озабоченной толпы» [14, с. 177].

Парадокс единства «многочисленности и одиночества» не скрывает трагизма, на основе которого он возник. Поэт понимает, что художник должен обязательно выходить за пределы своей личности, смешаться с «толпой», с одной стороны, приносящей ему страдания, с другой – неизменно притягивающей его внимание. В дневнике «Фейерверки» («Fusées») Бодлер отмечает: «Удовольствие быть в толпе – это таинственное выражение радости, возникающей от умножения числа. Все – это число. Число заложено во всем. Число заложено в индивидууме. Опьянение – это число» [9, с. 405].

Из прочих мотивов сборника «Стихотворения в прозе» Бодлера можно отметить также *мотив Памяти*. Он один из наиболее органичных для поэта. Относительно всего произведения он может быть охарактеризован даже как несущая конструкция, поскольку его архитектоника цикла обуславливается *многозначностью и полифункциональностью образа памяти*, позволяющему поэту выразить лирические порывы души, «содрогания совести». Стихотворения в прозе – не случайные фрагменты, а сплав радости и трагичности жизни. Они объединены тем, что в них отразилась «вселенная памяти»<sup>27</sup> (определение Ж.-П. Сартра) Ш. Бодлера, хранящая ароматы, души, мысли, тайны. Они составляют тот исходный материал, из которого воображение творит поэтическую реальность.

Память предстает в стихотворениях в своих различных ипостасях: то как сплав памяти и грезы, то как воспоминание о пережитом и увиденном, то как условие преодоления одиночества. Память оживляет многочисленные впечатления Бодлера, помогает поэту дорисовать тот или иной художественный образ. Но вместе с тем она – важнейший инструмент и необходимое условие саморефлексии поэта. Она соединяет его с прошлым и позволяет понять и сохранить себя, почувствовать свою укорененность в мире. Увиденное, услышанное, прочувствованное поэт воссоздает в своих поэмах. Память – верная спутница его Музы, помогает понять не только окружающий мир, но и самого себя.

Немаловажен для Бодлера и *мотив Красоты*. В «Стихотворениях в прозе» поэт создает определенного рода утопию гармоничной и прекрасной жизни. У поэта даже дом иногда предстает как утопический, желанный мир неги, ласк, любви и красоты (стихотворение в прозе «Приглашение к путешествию» («L'invitation au voyage»)), но в других его произведениях он теряет свою внутреннюю гармонию.

---

<sup>27</sup> См.: Сартр Ж.-П. Бодлер / пер. с фр., примеч. и вступ. ст. Г.К. Косикова. Изд. 2-е. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 126 [6].

В стихотворении в прозе «Негодный стекольщик» («Le Mauvais vitrier») им нарисован некий обитатель Дома, уставший от борьбы против враждебного внешнего мира, готовый обрушить свой гнев на первого встречного. Он так мотивирует свой поступок: «негодный стекольщик» не смог вставить ему в окна «цветные, волшебные, райские стекла», «сквозь которые жизнь казалась бы прекрасной»<sup>28</sup>. Образ Дома символизирует разрыв с реальностью, но одновременно говорит о жажде нового, Прекрасного. Лирическому герою поэтической зарисовки обычных стекол недостаточно, ему нужны стекла цветные, искусственно создающие иллюзию. Здесь как следствие разочарования в окружающей действительности появляется *мотив* «побега из мира» – мотив *путешествия*.

Отправляясь на поиски нового, поэт заменяет жизнь искусством, при помощи поэтического воображения он выражает свое отношение к окружающему реальному миру. Одиночество позволяет ему освободиться из-под власти внешней среды и выйти во внутреннее пространство личности. Воображение поэта создает иные пространства и миры, отличные от окружающей его действительности. Поэтому побег из мира – это уход в запредельное из реальности, попытка преодолеть власть природы, обрести идеальное за пределами реального мира.

Как следствие неприятия и отторжения действительности у поэта появляется желание нового. В рассматриваемом сборнике «Стихотворения в прозе» город представляет собой преобразованную человеком изначальную природу. Искусственное – порождение человеческой фантазии, преобразованная реальность. Взаимодействие реального мира, воображения и памяти (внутреннего хронотопа) порождает искусственное.

Ш. Бодлер, как художник, во многом обязанный романтической традиции, видит необходимость в замещении несовершенного бытия картинами природы, сотворенными воображением человека. Желание уйти от реальности, природы, стремление преобразовать повседневное существование, создавая при помощи воображения «искусственный рай», – вот о чем мечтает поэт. К этому стремится его душа, тоскующая о несовершенстве реального мира (стихотворение в прозе «Anywhere out of the world» («Куда угодно – прочь из этого мира»)).

На вопрос о том, как избавиться от нестерпимой реальной действительности, «ужасной тяжести Времени, которое сокрушает ваши плечи и пригибает к земле», поэт отвечает: «Всегда надо быть пьяным. В этом все, это единственная задача. Чтобы не чувствовать ужасной тяжести Времени, которая сокрушает ваши печали и пригибает вас к земле, надо опьяняться без усталости. Но чем же? Вином, поэзией или добродетелью, чем угодно. Но опьяняйтесь!» (стихотворение в прозе «Опьяняйтесь» («Enivrez-vous»)), [18, с. 220].

Поэт стремится вырваться из «городских оков», из ада городской жизни. В стихотворении в прозе «В час утра» («A une heure du matin») отношение поэта к

<sup>28</sup> См.: Бодлер Ш. Негодный стекольщик / пер. Элліса // Шарль Бодлер Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 173 [17].

городской действительности отражено в следующих словосочетаниях: «ужасная жизнь», «ужасный город». В сборнике возникает лейтмотив «блуждания»<sup>29</sup> – внутреннего путешествия. Лейтмотив соответствует стремлению поэта обмануть время и убежать от самого себя в поисках «искусственного рая» (стихотворение в прозе «Приглашение к путешествию» («L'invitation au voyage»)). В произведении «В час утра» неотступное желание преобразить впечатление от окружающей действительности, «ужасного города», превращается в «сюрнатуралистический символ», выраженный им в стихотворении «Le Voyage» («Путешествие»):

Смерть, капитан седой! Страдать нет больше силы!  
Поднимем якорь наш! О Смерть, нам в путь пора!

...

Пролей же в сердце яд, он нас спасет от боли;  
Наш мозг больной, о Смерть, горит в твоём огне,  
И бездна нас влечет. Ад, Рай – не все равно ли?  
Мы новый мир найдем в безвестной глубине! [19, с. 132]<sup>30</sup>.

Смерть в понимании Бодлера не означает небытие. Человек стремится уйти от несовершенства реального мира, чтобы найти другое, воображаемое пространство, например такое, как в стихотворении в прозе «Anywhere out of the world: Куда угодно – прочь из этого мира»: «Все равно куда! О, все равно куда! Лишь бы прочь из этого мира!»<sup>31</sup>. В указанном стихотворении Бодлер, обращаясь к своей «бедной душе», предлагает ей отправиться в Лиссабон. Этот португальский город привлекает его тем, что он подчеркнуто противопоставлен естественному. Здесь он рисует пейзаж, соответствующий вкусу поэта, – из камней, света и воды, которая их отражает.

Унылый парижский пейзаж по контрасту вызывает в воображении Бодлера искусственный пейзаж из «металла, мрамора и воды» (стихотворение «Парижский сон» («Rêve parisien»)) из «Цветов зла»). Мечту, полагает поэт, можно сохранить лишь ценою максимального удаления от жизни и реальности.

<sup>29</sup> См.: Швейбельман Н.Ф. Ш. Бодлер: проза современной жизни // Швейбельман Н.Ф. «Поэтика блужданий» во французской литературе XIX века. М.: Наука, 2003. С. 44–78.

<sup>30</sup> Ô Mort, vieux capitaine, il est temps! levons l'ancre!

Ce pays nous ennuie, ô Mort! Appareillons!

...

Verse-nous ton poison pour qu'il nous réconforte!

Nous voulons, tant ce feu nous brûle le cerveau,

Plonger au fond du gouffre, Enfer ou Ciel, qu'importe?

Au fond de l'inconnu pour trouver du nouveau!

См.: Baudelaire Ch. Les Fleurs du Mal. Le Voyage // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris: Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 100.

<sup>31</sup> «N'importe où! n'importe où! pourvu que ce soit hors de ce monde!» (см.: Baudelaire Ch. Petits poèmes en prose. Anywhere out of the world. N'importe où hors du monde // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris: Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 209) [20, с. 238].

Город – основной лейтмотив «Стихотворений в прозе». Он является обобщающим центром, скрепляет отдельные части сборника единой смысловой линией, образует рамочную конструкцию. Лейтмотив Памяти и мотив Красоты являются вариантами ухода из реальной жизни. Поэт создает воображаемые пространства, чтобы на время уйти от действительности.

Образ города, толпы, по ассоциации, рождает в воображении поэта образ моря, который занимает большое место в творчестве Бодлера и сосредоточивает в себе основные эстетические ценности поэта.

В эстетической системе Бодлера существуют такие понятия, как «Красота» и «Прекрасное». Как отмечает поэт в статье «Салон 1846 года» («Salon de 1846»), красота совмещает в себе «элементы вечного и преходящего, абсолютного и частного»<sup>32</sup>. «Прекрасное всегда необычайно», в нем «присутствует странность», утверждает Бодлер в статье «Всемирная выставка 1855 года» («Exposition Universelle, 1855, Beaux-Arts»)»<sup>33</sup>.

В образе моря поэт видит Прекрасное, так как в нем присутствуют такие неотъемлемые атрибуты, как движение, безграничность, гармония. «Почему вид моря доставляет нам такое бесконечное и неизбежное удовольствие? – пишет он [Бодлер]. – Потому что море наводит на мысль о необъятности и движении. Шесть – семь лье кажутся человеку лучом бесконечности. Вот она, бесконечность, пусть и в миниатюре. Что за беда, коль скоро этого довольно, чтобы намекнуть на идею полной бесконечности? Двенадцать – четырнадцать лье /в диаметре/, двенадцать – четырнадцать лье зыблущейся воды довольно, чтобы создать самое полное представление о прекрасном, какое доступно человеку в его временном пристанище» [23, с. 304]. Море у Бодлера – «несравненная красота»<sup>34</sup>, оно выступает как образ-символ, отсылающий к понятию «Прекрасное».

Говоря о творчестве Бодлера, важно помнить, как уже отмечалось, что в «Стихотворениях в прозе» им предвосхищен символизм. Необходимо отметить, что художественный *символ* понимается нами, вслед за другими исследователями<sup>35</sup>, как *своеобразная форма иносказания*, позволяющая через словесный образ передать многозначную идею, не поддающуюся отвлеченно-логическому

<sup>32</sup> См.: Бодлер Ш. Статьи об искусстве. Салон 1846 года / пер. Н. Столяровой и Л. Липман // Шарль Бодлер Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 601 [21].

<sup>33</sup> См.: Бодлер Ш. Статьи об искусстве. Всемирная выставка 1855 года. Метод критики // Шарль Бодлер Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 615 [22].

<sup>34</sup> См.: Бодлер Ш. Парижский сплин. Стихотворение в прозе «Уже!» / пер. Элліса // Бодлер Ш. Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе. Дневники. Статьи об искусстве. М.: РИПОЛ КЛАССИК» 1997. С. 221.

<sup>35</sup> См.: Косиков Г.К. Два пути французского постромантизма: символисты и Лотреамон // Поэзия французского символизма. Лотреамон. Песни Мальдорора / под ред. Г.К. Косикова. М.: Изд-во МГУ, 1993. 512 с. [24]; Обломиевский Д.Д. Шарль Бодлер // Обломиевский Д.Д. Французский символизм. М.: Наука, 1973. С. 89–143 [25].

выражению. Воспроизводимая реальность «приобщена» в нем к иным пластам жизни, служит внешним определением для внутренних тем и переживаний. Иными словами, предвосхищая символизм, Бодлер представляет мир в «двуплановой структуре»: реальная действительность является передним планом изображаемого, символом, знаком внутреннего мира, соотношенного с таинственной основой бытия; второй план складывается из элементов воспоминаний лирического героя, накопленного им духовного опыта, его фантазий, которые вызываемых предметами окружающего мира.

С помощью воображения образы действительности преобразуются в метафорические образы, например: соотношение людской толпы с морем.

Бодлер создает метафорический образ города. Многогранность его представления достигается совмещением различных чувственных ощущений (которые можно было увидеть у А. Бертрана), как визуальных (город – толпа, муравейник, море), так и слуховых. Слуховое восприятие города отражается в стихотворении «Прохожей» из сборника «Цветы зла»: «Ревела улица, гремя со всех сторон»<sup>36</sup>, а также в стихотворении «Слепцы»:

Когда же заревет пред ними город шумный, –  
Восторг мучительный и жгучий затая ... [27, с. 96]<sup>37</sup>.

В указанных стихотворениях для воспроизведения городской атмосферы создается лексическое поле, где мы выделяем следующие единицы: прилагательное *assourdissante* («оглушительный»); глагол *hurler* («выть»); глагол *beugler* («мычать, реветь»), существительное *atrocité* («жестокость, зверство»), с помощью которых в нашем сознании создается звуковой фон, передается шум и грохот современного города.

Необходимо подчеркнуть, что у Бодлера в более поздних «Стихотворениях в прозе» исчезнет очарование толпой. Метафорический образ моря превращается в «живой хаос» (стихотворение в прозе «Потеря ореола» («*Perte d'auréole*»)), приводит к «тирании человеческого лица»<sup>38</sup> (стихотворение в прозе «В час утра» («*À une heure du matin*»)), начинает прослеживаться двойственность отношения поэта к толпе.

Бодлер придерживается мысли о враждебности и равнодушии толпы, живущей обыденными помыслами (стихотворения в прозе «Одиночество» («*La*

---

<sup>36</sup> «*La rue assourdissante autour de moi hurlait*». См.: Baudelaire Ch. *Les Fleurs du Mal*. «*A une passante*» // Baudelaire Ch. *Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller*. Paris: Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 68 [26, с. 96].

<sup>37</sup> О cité!

Pendant qu'autour de nous tu chantes, ris et beugles,  
Eprise du plaisir jusqu'à l'atrocité...

См.: Baudelaire Ch. *Les Fleurs du Mal*. *Les Aveugles* // Baudelaire Ch. *Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller*. Paris: Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 68.

<sup>38</sup> «*la tyrannie de la face humaine*». См.: Baudelaire Ch. *Petits poèmes en prose*. *À une heure du matin* // Baudelaire Ch. *Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller*. Paris: Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 168.

Solitude»), «Старый паяц» («Le Vieux Saltimbanque»). Выход из одиночества и интерес к человеческим судьбам возможен для Бодлера лишь в искусстве.

Поэт является непосредственным участником событий городской жизни и находит в себе силы адаптироваться к сложившейся ситуации. Все это становится возможным благодаря искусству. С помощью воображения Бодлер трансформирует реальность. Двойственный образ Парижа возникает в воображении поэта как следствие отторжения обыденных реалий городской жизни. В воображаемом пространстве стихотворения «Парижский сон» («Rêve parisien» («Цветы зла»)) показан мир без растительности и деревьев, мир из металла, мрамора и воды – «чудовищный пейзаж». Молчаливая вечность является явным признаком этого идеального мира, в котором представлена симметрия искусственных форм, тайное желание новшества.

Очнувшись от странного сна, Бодлер понимает призрачность видения, мечты, явившейся ему. Мечту можно сохранить лишь ценою максимального удаления от реальной жизни или же находить элементы Прекрасного в самой неприглядной повседневности.

В образе города поэт находит то, что радовало бы его взор. Среди суеты городской жизни поэт наблюдает поэтичное, красоту, доступную и понятную только ему одному (стихотворение «Пейзаж» («Paysage»)). Разнообразие тематики в сборнике «Стихотворения в прозе» в силу жанровой специфики (относительно малого пространства текста) сопровождается максимальной ее концентрацией и взаимодействием с другими элементами текста. В результате этого в произведении возникает сложная система образов, в рамках которой они соединяются, проникают друг в друга, порождают друг друга (город – толпа – муравейник – море – корабль – облака). Воображение поэта преобразует реальность. Городские трубы и колокольни представляются поэту «мачтами города» (в стихотворении «Пейзаж»<sup>39</sup> он сравнивает город с кораблем). В корабле явлена эстетическая ценность гармонии и ритма.

Понять это помогают дневники поэта. Вот что он пишет в «Фейерверках» («Fusées»): «Я полагаю, что безмерное и таинственное очарование, которое кроется в созерцании корабля, особенно плывущего, объясняется, во-первых, тем, что правильность и симметрия суть, наряду со сложностью и гармонией, главнейшие потребности ума человеческого, а во-вторых, последовательным умножением и воспроизведением всех тех воображаемых линий и фигур, которые описывают в пространстве реальные части предмета. Это движение, претворяемое в линиях, рождает в нас некую поэтическую идею, некую гипотезу об огромном, необъятном, сложном, но гармоничном существе, о живом, одухотворенном организме, страдающем и взыскующем всего, чего взыскиют и к чему неустанно стремятся люди» [9, с. 418].

Упорядоченность, гармония не только предохраняют от хаоса, но и сообщают новое очарование безграничности и движению.

---

<sup>39</sup> «les tuyaux, les clochers, ces mâts de la cité». См.: Baudelaire Ch. Les Fleurs du Mal. Paysage // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris: Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 60.

Созерцая корабли, гармоничность их форм, Бодлер ищет в них символическое значение. Он сравнивает поэта с кораблем. Свобода мысли поэта, его устремления к преобразованиям не востребованы современной жизнью.

Образ города в творчестве Бодлера порождает другой образ – образ облака. Так, в стихотворении «Пейзаж» («Paysage») «реки угля, поднимающиеся к небу» (перевод наш. – Т.М.)<sup>40</sup>, – облака, которые, превращаясь в необъятную массу, ассоциируются в воображении поэта с бездной, хаосом, морем.

О состоянии, вызываемом созерцанием облаков, Бодлер писал в статье об искусстве «Салон 1859 года» («Salon de 1859»), характеризуя полотно пейзажиста-романтика Будена, близкого поэту по духу: «Я долго просматривал эти этюды, и в конце концов фантастические светящиеся облака, мрачный хаос, зеленые и розовые массы, висящие и громоздящиеся одни под другими, разверстые горнила, небесные дали, задернутые черным или лиловым шелком, мятым, скомканным или рваным, горизонты, тонущие в трауре или залитые расплавленным металлом, все эти бездны, все это великолепие ударили мне в голову словно опьяняющий напиток или яркие опиумные видения. Удивительная вещь: ни разу, пока я всматривался в это текучее или воздушное волшебство, мне не пришлось пожалеть об отсутствии человека»<sup>41</sup>.

Образ облаков встречается во многих стихотворениях в прозе поэта и несет разную нагрузку. Облака в понимании Бодлера являются символом, идеалом, связаны с путешествием, странствием, мечтой о новом и желанном. Образ облаков позволяют говорить о двоемирии в творчестве поэта. Представление о существовании двух миров связано у Бодлера с традициями романтизма. Чувство идеала, которое является определяющим в творчестве поэта, проявляется через воспоминания человека об ином мире, мире детства, путешествий, который представляются ему принципиально отличным от окружающей действительности.

В стихотворении в прозе «Чужестранец» («L'Étranger») чудесные облака ассоциируются с одиночеством, ностальгией. Поэт всегда остается «одиночкой», «чужестранцем».

Облака как символ одиночества напоминают Бодлеру о его детстве, когда он впервые почувствовал себя чужим в своей собственной семье. Бодлер пишет в дневнике «Мое обнаженное сердце»: «Чувство одиночества, с самого моего детства. Несмотря на близких – и особенно в кругу товарищей – чувство вечно одинокой судьбы» [15, с. 433]. Со временем это чувство одиночества обретает характер метафизического переживания, которое дополняется осознанием и ощущением социальной отверженности и превращает Бодлера в денди.

---

<sup>40</sup> «les fleuves de charbon monter au firmament» (см.: Baudelaire Ch. Les Fleurs du Mal. Paysage // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris: Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 60). См. также: Максимова Т.М. Роль и назначение пейзажа в «Стихотворениях в прозе» Шарля Бодлера // Вестник ИГЭУ. 2005. Вып. 2. С. 118–124 [30].

<sup>41</sup> См.: Бодлер Ш. Статьи об искусстве. Салон 1859 года. Пейзаж / пер. Н. Столяровой и Л. Липман // Шарль Бодлер Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 732 [29].

В «Чужестранце» показаны две формы отверженности: духовная странность поэта и социальная странность денди. В стихотворении лирический герой отвергает, казалось бы, общепризнанные ценности – семью, государство: «... – Кого любишь ты более всего, загадочный человек, скажи мне: отца, мать, сестру или брата? – У меня нет ни отца, ни матери, ни сестры, ни брата. – Друзей? – Вы пользуетесь словом, значение которого осталось мне до сих пор неизвестным. – Отечество? – Я не знаю, под какой широтой оно находится. – Красоту? – Я охотно любил бы ее, божественной и бессмертной. – Золото? – Я ненавижу его, как вы ненавидите Бога» [31, с. 164].

Темы и образы (города, поэта и толпы) «Цветов зла» и «Стихотворений в прозе», их поэтические особенности отразили существенные черты эстетических взглядов, мировоззренческой позиции и ценностных ориентиров Бодлера. Стихотворения Бодлера – результат слияния объективного и субъективного. В его произведениях переплетены черты реальности и созданные воображением образы, характеризующиеся двойственностью, символичностью и метафоричностью. Воображение Бодлера творит и дорисовывает образы городской действительности, сохраняющиеся в памяти. Жизнь большого города, в которой причудливо переплелись обыденность и фантастичность, сосредоточила в себе основные слагаемые «Красоты» современности, привлекавшей поэта.

#### Список литературы

1. Baudelaire Ch. A Arsène Houssaye. Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris: Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 161.
2. Baudelaire Ch. Notice et notes. Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris: Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 962–966.
3. Гюте Т. Шарль Бодлер // Бодлер Ш. Цветы зла / пер. с фр. Эллиса. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2001. С. 7–100.
4. Бодлер Ш. Арсену Гуссе / пер. Эллиса // Шарль Бодлер Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 163–164.
5. Бодлер Ш. Эпилог. Парижский сплин / пер. Эллиса // Шарль Бодлер Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 243–244.
6. Сартр Ж.-П. Бодлер / пер. с фр., примеч. и вступ. ст. Г.К. Косикова. Изд. 2-е. М.: Едиториал УРСС, 2004. 184 с.
7. Беньямин В. Шарль Бодлер. Поэт в эпоху зрелого капитализма / пер. С. Ромашко // Беньямин В. Маски времени. Эссе о культуре и литературе: пер. с нем. и фр.; сост., предисл. и примеч. А. Белобратова. СПб.: Симпозиум, 2004. С. 47–234.
8. Бодлер Ш. Статьи об искусстве. Поэт современной жизни. Дух современности / пер. Н. Столяровой и Л. Липман // Шарль Бодлер Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 799–802.
9. Бодлер Ш. Дневники. Фейерверки / пер. Е.В. Баевской // Шарль Бодлер Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 405–422.

10. Бодлер Ш. Вино тряпичников / пер. Эллина // Шарль Бодлер Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 107–108.
11. Baudelaire Ch. Les Sept Vieillards // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris: Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 64–65.
12. Бодлер Ш. Солнце / пер. Эллина // Шарль Бодлер Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 87–88.
13. Baudelaire Ch. Projets pour un Epilogue (Edition de 1861) // Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes / Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Paris: Editions R. Laffont, S.A., 1996. P. 137–138.
14. Бодлер Ш. Толпы / пер. Эллина // Шарль Бодлер Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 177–178.
15. Бодлер Ш. Дневники. Мое обнаженное сердце / пер. Г. Мосешвили // Шарль Бодлер Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 429–456.
16. Косиков Г.К. Шарль Бодлер между «восторгом жизни» и «ужасом жизни» // Сартр Ж.-П. Бодлер / пер. с фр. Г.К. Косикова. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 139–174.
17. Бодлер Ш. Негодный стекольщик / пер. Эллина // Шарль Бодлер Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 171–173.
18. Бодлер Ш. Опьяняйтесь / пер. Эллина // Шарль Бодлер Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 220.
19. Бодлер Ш. Путешествие / пер. Эллина // Шарль Бодлер Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 128–132.
20. Бодлер Ш. Anywhere out of the world / пер. Эллина // Шарль Бодлер Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 237–238.
21. Бодлер Ш. Статьи об искусстве. Салон 1846 года / пер. Н. Столяровой и Л. Липман // Шарль Бодлер Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 517–605.
22. Бодлер Ш. Статьи об искусстве. Всемирная выставка 1855 года. Метод критики // Шарль Бодлер Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 611–635.
23. Бодлер Ш. Дневники. Мое обнаженное сердце / пер. Е.В. Баевской // Бодлер Ш. Цветы Зла. Стихотворения в прозе. Дневники / сост., вступ. ст. и коммент. Г.К. Косикова. М.: Высш. шк., 1993. С. 304.
24. Косиков Г.К. Два пути французского постромантизма: символисты и Лотреамон // Поэзия французского символизма. Лотреамон. Песни Мальдорора / под ред. Г.К. Косикова. М.: Изд-во МГУ, 1993. 512 с.
25. Обломиевский Д.Д. Шарль Бодлер // Обломиевский Д.Д. Французский символизм. М.: Наука, 1973. С. 89–143.
26. Бодлер Ш. Прохожей / пер. Эллина // Шарль Бодлер Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 96–97.

27. Бодлер Ш. Слепцы / пер. Эллиса // Шарль Бодлер Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 96.

28. Бодлер Ш. В час утра / пер. Эллиса // Шарль Бодлер Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 174–175.

29. Бодлер Ш. Статьи об искусстве. Салон 1859 года. Пейзаж / пер. Н. Столяровой и Л. Липман // Шарль Бодлер Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 725–735.

30. Максимова Т.М. Роль и назначение пейзажа в «Стихотворениях в прозе» Шарля Бодлера // Вестник ИГЭУ. 2005. Вып. 2. С. 118–124.

31. Бодлер Ш. Чужестранец / пер. Эллиса // Шарль Бодлер Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Статьи об искусстве: пер. с фр. / предисл. Г. Мосешвили; сост. О. Дорофеева. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. С. 164.

### References

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

2. Baudelaire, Ch. Notice et notes. Petits poèmes en prose: Le Spleen de Paris, in Baudelaire Ch. Oeuvres Complètes. Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Editions R. Laffont, S.A., Paris, 1996, pp. 962–966.

3. Got'e, T. Charl' Bodler [Charles Baudelaire], in Bodler, Sh. *Tsvety zla* [The Flowers of Evil], Minsk: Kharvest; Moscow: AST, 2001, pp. 7–100.

4. Bodler, Sh. Arsenu Guse [Arsene Goes], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse. Dnevniky. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about art], Moscow: RIPOL KЛАССИК, 1997, pp. 163–164.

5. Bodler, Sh. Epilog. Parizhskiy splin [Epilogue. Paris spleen], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse. Dnevniky. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about art], Moscow: RIPOL KЛАССИК, 1997, pp. 243–244.

6. Sartr, Zh.-P. *Bodler* [Baudelaire], Moscow: Editorial URSS, 2004. 184 p.

7. Ben'yamin, V. Charl' Bodler. Poet v epokhu zrelogo kapitalizma [Charles Baudelaire. The poet in the era of mature capitalism], in Ben'yamin, V. *Maski vremeni. Esse o kul'ture i literature* [Masks time. Essays on culture and literature], Saint-Petersburg: Simpozium, 2004, pp. 47–234.

8. Bodler, Sh. Stat'i ob iskusstve. Poet sovremennoy zhizni. Dukh sovremennosti [Articles about art. The poet of modern life. The spirit of modernity], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse. Dnevniky. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about art], Moscow: RIPOL KЛАССИК, 1997, pp. 799–802.

9. Bodler, Sh. Dnevniky. Feyerverki [Diaries. Fireworks], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse. Dnevniky. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about art], Moscow: RIPOL KЛАССИК, 1997, pp. 405–422.

10. Bodler, Sh. Vino tryapichnikov [Wine ragpickers], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse. Dnevniky. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about art], Moscow: RIPOL KЛАССИК, 1997, pp. 107–108.

11. Baudelaire, Ch. Les Sept Vieillards, in Baudelaire, Ch. Oeuvres Complètes. Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Editions R. Laffont, S.A., Paris, 1996, pp. 64–65.

12. Bodler, Sh. Solntse [The Sun], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse. Dnevnik. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about art], Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, pp. 87–88.

13. Baudelaire, Ch. Projets pour un Epilogue. (Edition de 1861) Les Fleurs du Mal, in Baudelaire, Ch. *Oeuvres Complètes*. Bouquins Collection dirigée par G. Schoeller. Editions R. Laffont, S.A., Paris, 1996, pp. 137–138.

14. Bodler, Sh. Tolpy [Crowds], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse. Dnevnik. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about art], Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, pp. 177–178.

15. Bodler, Sh. Dnevnik. Moe obnazhennoe serdtse [Diaries. My naked heart], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse. Dnevnik. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about art], Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, pp. 429–456.

16. Kosikov, G.K. Sharl' Bodler mezhdru «vostorgom zhizni» i «uzhasom zhizni» [Charles Baudelaire between the «rapture of life» and «the horror of life»], in Sartr, Zh.-P. *Bodler* [Baudelaire], Moscow: Editorial URSS, 2004, pp. 139–174.

17. Bodler, Sh. Negodnyy stekol'shchik [The Bad Glazier], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse. Dnevnik. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about art], Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, pp. 429–456.

18. Bodler, Sh. Op'yanyaytes' [Be Drunk], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse. Dnevnik. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about art], Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, p. 220.

19. Bodler, Sh. Puteshestvie [Travel], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse. Dnevnik. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about art], Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, pp. 128–132.

20. Bodler, Sh. Kuda ugodno – proch' iz etogo mira [Anywhere out of the world], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse. Dnevnik. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about art], Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, pp. 237–238.

21. Bodler, Sh. Stat'i ob iskusstve. Salon 1846 goda [Articles about art. The salon of 1846], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse. Dnevnik. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about art], Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, pp. 517–605.

22. Bodler, Sh. Stat'i ob iskusstve. Vsemirnaya vystavka 1855 goda. Metod kritiki [Articles about art. World exhibition of 1855. Method of criticism], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse. Dnevnik. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about art], Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, pp. 611–635.

23. Bodler, Sh. Dnevnik. Moe obnazhennoe serdtse [Diaries. My naked heart], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse. Dnevnik. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about art], Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, p. 304.

24. Kosikov, G.K. Dva puti frantsuzskogo postromantizma: simvolisty i Lotreamon [Two ways French postromanticism: the symbolists and Lautreamont], in *Poeziya frantsuzskogo simvolizma. Lotreamon. Pesni Mal'dorora* [The poetry of French symbolism. Lautreamont. Songs Maldoror], Moscow: Izd-vo MGU, 1993. 512 p.

25. Oblomievskiy, D.D. Sharl' Bodler [Charles Baudelaire], in Oblomievskiy, D.D. *Frantsuzskiy simvolizm* [French symbolism], Moscow: Nauka, 1973, pp. 89–143.

26. Bodler, Sh. Prokhozhey [To A Passer-By], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse. Dnevnik. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about art], Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, pp. 96–97.

27. Bodler, Sh. Slepsy [The Blind], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse. Dnevnik. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about art], Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, p. 96.

28. Bodler, Sh. V chas utra [One O'Clock in the Morning], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse. Dnevnik. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about art], Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, pp. 174–175.

29. Bodler, Sh. Stat'i ob iskusstve. Salon 1859 goda. Peyzazh [Articles about art. The salon of 1859. Landscape], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse. Dnevnik. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about art], Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, pp. 725–735.

30. Maksimova, T.M. Rol' i naznachenie peyzazha v «Stikhotvoreniyakh v proze» Sharlya Bodlera [The Role and purpose of landscape in the «Poems in prose» by Charles Baudelaire], in *Vestnik IGEU*, 2005, issue 2, pp. 118–124.

31. Bodler, Sh. Chuzhestranets [The Stranger], in Bodler, Sh. *Tsvety zla. Oblomki. Parizhskiy splin. Iskusstvennyy ray. Esse. Dnevnik. Stat'i ob iskusstve* [The Flowers of Evil. Debris. Paris Spleen. Artificial Paradise. Essay. Diaries. Articles about art], Moscow: RIPOL KLASSIK, 1997, p. 164.

## ПОЗДРАВЛЕНИЯ ЮБИЛЯРАМ

### К 75-ЛЕТИЮ НИКОЛАЯ ВСЕВОЛОДОВИЧА КОТРЕЛЁВА

21 февраля 2016 г. исполнилось 75 лет старшему научному сотруднику Института мировой литературы РАН Николаю Всеволодовичу Котрелёву. Выпускник филологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова (по романскому отделению), Николай Всеволодович публиковал свои стихи в самиздатском поэтическом альманахе «Синтаксис» и в издаваемом за рубежом журнале «Грани», дружил с художником Владимиром Яковлевым, поэтом Томасом Венцлова, писателем Венедиктом Ерофеевым, переводчиками Владимиром Муравьевым и Натальей Трауберг, филологом Сергеем Аверинцевым. Жизнь в православной Церкви, общение со многими представителями православной интеллигенции сформировало его личность и его научное мировоззрение. Наследие русской духовной культуры, в том числе и русской религиозной философии, открылось ему как нить, связующая его эпоху со временем органического развития русской культуры, насильственно прерванного социальным катаклизмом – большевистской революцией. Николай Всеволодович переводил португальских и итальянских авторов, опубликовал ряд статей по итальянской философии в легендарной пятитомной «Философской энциклопедии». Более 20 лет Николай Всеволодович проработал во Всесоюзной государственной библиотеке иностранной литературы, в 80-е годы заведовал отделом редких книг, а затем – отделом «Литературного наследия» в Институте мировой литературы РАН, сменив на этом посту И.С. Зильберштейна. Николай Всеволодович – автор более четырёхсот публикаций, особое место среди которых занимают работы, посвящённые творчеству Владимира Соловьёва и Вячеслава Иванова. Начав систематическое изучение их творчества ещё в юности (одной из первых знаковых публикаций учёного была статья «Вячеслав Иванов – профессор Бакинского университета» («Труды по русской и славянской филологии». Т. XI «Ученые записки Тартуского государственного университета». Вып. 209. Тарту, 1969. С. 326–339)), Н.В. Котрелёв стал составителем (совместно с Е.Б. Рашковским) двухтомника сочинений Вл.С. Соловьёва в приложении к журналу «Вопросы философии» (1989 г.), составил комментированное издание поэзии и публицистики (Соловьёв В.С. Стихотворения, эстетика, литературная критика. М.: Книга, 1990), стал составителем томов Полного собрания сочинений и писем Вл. Соловьёва (М.: Наука. Т. 1–4). Великолепное знание московских, питерских, зарубежных архивов позволило Николаю Всеволодовичу открыть немало текстов Владимира Соловьёва, не учтенных в двух посмертных изданиях Собрания сочинений философа. К числу важнейших трудов Николая Всеволодовича следует отнести изданное под его руководством библиографическое описание библиотеки Л.Н. Толстого в Ясной Поляне, изданную совместно с академиком Г.М. Бонгард-Левиным и Е.В. Ляпустиной комментированную переписку Вяч. Иванова с историком И.М. Гревсом (2006 г.). Составители издания были отмечены премией им. А.Н. Веселовского Президиума РАН. Неоднократно Николай Всеволодо-

вич публиковался и на страницах «Соловьёвских исследований», в выпуске 1 (29) за 2011 г. нашего журнала была опубликована избранная библиография его трудов. Широта научных интересов Николая Всеволодовича, его огромная эрудиция и отзывчивость обеспечили ему высокий авторитет в кругу исследователей-славистов как в России, так и за рубежом. Николай Всеволодович стал подлинным Учителем для целого ряда исследователей, подвигающихся на ниве истории русской культуры. Сегодня Николай Всеволодович активно работает, участвует в научных конференциях в России и за рубежом, продолжает архивные изыскания. Редакция «Соловьёвских исследований» желает ему новых творческих успехов, благоденствия, крепкого здоровья и многая лета!

*Редколлегия журнала «Соловьёвские исследования»*

### **75 ЛЕТ СТАНИСЛАВУ БОРИСОВИЧУ РОЦИНСКОМУ**

3 марта 2016 г. исполнилось 75 лет Станиславу Борисовичу Роцинскому – доктору философских наук, профессору кафедры философии Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, члену редколлегии журнала «Соловьёвские исследования».

*Дорогой Станислав Борисович, мы сердечно поздравляем Вас с этим юбилеем и желаем Вам здоровья, новых творческих успехов в преподавательской и научной деятельности, а также в работе с авторами журнала «Соловьёвские исследования», которую неизменно отличает высочайший профессионализм, внимание и доброжелательность.*

Научная деятельность Станислава Борисовича на протяжении многих лет тесно связана с работой Соловьёвского семинара и журналом «Соловьёвские исследования». Он активно включается в организуемые Соловьёвским семинаром научные мероприятия практически с первых лет его существования, принимает участие в заседаниях, конференциях, «круглых столах», выступая и в качестве докладчика, и в качестве члена оргкомитета. Станислав Борисович одним из первых высоко оценил значение и перспективы деятельности ивановского Соловьёвского центра, что было, безусловно, очень важно для становления научного коллектива, тем более что это была оценка авторитетного исследователя русской философии и философского наследия В.С. Соловьёва. Российским и зарубежным специалистам хорошо известны книги Станислава Борисовича: «Примирение идей и идея примирения в философии всеединства Вл. Соловьёва» (М., 1999), «Владимир Соловьёв и западная мысль: критика, примирение, синтез» (М.; Элиста, 1999), а также статьи, посвященные исследованию философии В.С. Соловьёва и других отечественных и зарубежных философов (Б. Спинозы, Г. Лейбница, И. Канта, Г. Гегеля, О. Конта, Л. Фейербаха, П.Д. Юркевича, П.Л. Лаврова, С.Л. Франка). Исследуя наследие В.С. Соловьёва в контексте отечественной и мировой философской мысли, Станислав Борисович в своих трудах обосновал современное значение учения основоположника русской фило-

софии всеединства, ценность его идей целостности мира, диалога культур, неконфронтационного сосуществования государств, согласования и синтеза различных способов постижения истины, взаимопонимания людей и народов в составе единого человечества.

Научные исследования Станислава Борисовича отличает теоретическая строгость и широчайший историко-философский кругозор. Эти профессиональные качества характеризуют его деятельность и в составе редколлегии журнала «Соловьевские исследования», идет ли речь о рецензировании статей начинающих историков философии или маститых ученых с мировым именем.

*В этот замечательный юбилей примите, дорогой Станислав Борисович, наши слова благодарности за Ваш труд, внимание к коллегам и неизменную заботу о журнале.*

*Редколлегия журнала «Соловьевские исследования»*

**IN MEMORIAM****ПАМЯТИ СВЯЩЕННИКА И ПРОФЕССОРА  
ПАТРИКА ДЕ ЛОБЬЕ**

28 февраля 2016 г. в Женеве скончался священник Патрик де Лобье, социолог религии, почётный профессор Университета Женевы, почетный профессор Ивановского государственного энергетического университета, глава Международного общества В.С. Соловьева, автор многочисленных работ по политической социологии, социологии религии, феноменологии религии, богословских трудов. Целый ряд его работ был переведен с французского и опубликован на русском языке: «Во имя цивилизации любви» (М.: Stella aeterna, 1997); «Аристотель-Маркс. Социологическая альтернатива» (Киев: Дух і Літера, 1998); «Социология религиозного феномена. Э. Дюркгейм, М. Вебер, В. Шмидт» (М.: Изд-во РГГУ, 2000); «Три града. Социальное учение христианства» (СПб.: Алетея, 2001, с предисловием С.С. Аверинцева); «Эсхатология» (М.: АСТ, 2004).

С 1971 по 2000 г. Патрик де Лобье работал на кафедре социологии университета Женевы, которую возглавлял с 1981 по 1990 г. В 1992 году по его инициативе было основано Международное общество В.С. Соловьева, отделения которого работали в Москве, Париже, Женеве. С 1990 по 2000 г. был членом Папского совета справедливости и мира. В 1993–1998 годах был организатором встреч представителей российской православной интеллигенции с Папой Римским Иоанном Павлом II в Ватикане. Патрик де Лобье стал инициатором учреждения премии имени Владимира Соловьева, которая была вручена в Риме Иоанном Павлом II единственный раз в 1998 году поэту и филологу О.А. Седаковой. В 1991–1999 годах организовывал образовательные сессии для молодых людей из России и Украины в Женеве. В 2000 году, уже закончив преподавательскую деятельность в Женевском университете, окончил теологический факультет университета Фрибурга и был рукоположен в сан священника Папой Иоанном Павлом II, с которым его связывала личная дружба.

Хотя маршруты миссионерских поездок донна Патрика пролегли от Сан-Паулу до Тегерана и Пекина, особенно он любил Россию, глубоко интересовался русской религиозной мыслью, часто приезжал в Россию, начиная с 1985 года, когда он выступил с лекциями в Высшей школе профсоюзов. Он любил посещать храмы и монастыри Русской Церкви, побывал в Оптиной пустыне и Дивееве. С 2001 года читал курс лекций по социальной этике в университетах Самары, Саратова, Барнаула, Санкт-Петербурга, участвовал в работе международных научных школ по религиоведению в Казани, Волгограде, Урюпинске, в работе различных научных конференций в МГУ и РГГУ в Москве. В 2003 году дон Патрик впервые принял участие в работе Соловьёвского семинара (г. Иваново), а в 2006 г. прочитал курс лекций по социальной этике в Ивановском государственном энергетическом университете. Он восхищался девизом, начертанным на эмблеме университета, – «Semper in motu» («Всегда в движении»), находя его вполне отражающим характер его деятельной жизни.

Знавшие дна Патрика отмечали его аскетичный образ жизни, подлинный, непоказной характер его благочестия и христианской молитвы. Так, в предисловии к книге «Три града» С.С. Аверинцев писал о нём: «...столь нетривиальное совмещение в одном лице социолога и эсхатологиста ощутимо уже в опыте человеческого контакта с ним. Он – профессор социологии Женевского университета; но решусь на ухо сообщить читателю, что ни один женевский профессор не имеет вокруг себя жилой обстановки, которая с такой очевидностью вопияла бы – *sum tacent, clamant!* – об аскетических устремлениях своего хозяина. (К его парижскому прибежищу в самом низу старого дома на Ile St.Louis это относится в еще большей степени). Профессорство – но без малейшей дозы буржуазности, и это, заметим, в таком буржуазном городе, как Женева! С другой стороны, последовательная непримиримость по отношению к секуляристскому духу времени, –но без всякого априорного отказа прилагать усилия к пониманию времени, без настроений квазисектантской, “интегрისტской” маргинальности, которые нередко встречаешь сегодня в среде почтенных оппонентов духа времени из числа католиков (и, разумеется, не только католиков); его консерватизм – решительный, но достаточно уравновешенный.

Наряду с профессорской деятельностью в Женеве Патрик де Лобье ведет ориентированную на служение его идеалам деятельность в самых разных странах мира, его маршруты пролегают от Латинской Америки до Индии, его жизнь – это в традиционных терминах моральной теологии типичная «деятельная жизнь», *vita activa*. Но в его глазах есть нечто, свойственное скорее созерцателю, нежели деятелю. Его отрешенный взгляд заставляет вспоминать ту аскетическую форму жизни, что запечатлелась в кельеподобном облике его жилья. Тут Мария сохраняет свои prerogatives и перед лицом дел Марфы»<sup>1</sup>.

Принадлежавший по своему происхождению к аристократическому французскому роду из Вандеи, находящемуся в родстве с монархическими династиями Европы, дон Патрик был прост и демократичен в общении, проявлял заботу о ближних, ожидая от них той же отдачи и ревности в просветительском служении, которые постоянно проявлял он сам. Испытывая горечь утраты, мы со светлой печалью провожаем в небесные селенья неутомимого Рыцаря христианской Истины. Он был поистине продолжателем Соловьевского дела и Соловьевской надежды на возможность восстановления христианского единства, и, может быть, символичен тот факт, что он успел узнать о той встрече, что впервые в истории состоялась на Кубе 12 февраля.

*А.П. Козырев*

---

<sup>1</sup> См.: Патрик де Лобье. Три града. Социальное учение христианства / пер. с фр. Л.А. Торчинского; предисл. С. Аверинцева. СПб.: Алетейя, 2001. С. 6–7.

## БЕСПОКОЙНОЕ СЕРДЦЕ, ОТДАННОЕ СЛУЖЕНИЮ БОГУ: ПАМЯТИ ПАТРИКА ДЕ ЛОБЬЕ

*Fecisti nos ad Te, et inquietum est cor nostrum,  
donec requiescat in Te.*<sup>1</sup>

Aurelius Augustinus, Confessiones, I, 1

Мы получили печальное известие о кончине 28 февраля 2016 года Патрика де Лобье, священника Римско-католической церкви, профессора Папского латеранского университета в Риме, Почетного профессора Ивановского государственного энергетического университета имени В.И. Ленина.

Патрик де Лобье, известный ученый-социолог, теолог, автор многочисленных трудов по социальному учению Католической церкви, статей, посвященных философии В.С. Соловьева, был активным участником Соловьёвского семинара – Российского научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьева.

Нам было дорого внимание Патрика де Лобье к научной инициативе, приведенной в 1999 г. к образованию в Ивановском государственном энергетическом университете Центра исследований наследия выдающегося русского философа, а многолетняя деятельность Соловьёвского семинара была созвучна его идеалам диалога культур и сближения христианских церквей, как о том мечтал В.С. Соловьёв.

Автор этих строк, имеющий самое непосредственное отношение к возникновению и существованию Соловьёвского семинара, на протяжении многих лет общался с Патриком де Лобье. Это общение в определенной степени способствовало тому, что известный ученый и авторитетный деятель Католической церкви принимал активное участие в научных проектах Соловьёвского семинара.

Мое знакомство с Патриком де Лобье состоялось благодаря прочтению в начале 90-х годов его статьи «Aspects de l'Eschatologie chez Vladimir Soloviev et St. Bonaventure»<sup>2</sup>. В те годы я жил в Москве, будучи докторантом одного из московских университетов, работал над докторской диссертацией, посвященной историософии Вл.С. Соловьева. Статья настолько заинтересовала меня, что я решил непременно познакомиться с ее автором. Меня поразили не только глубина и тонкий анализ историко-философских параллелей, проводимых Патриком де Лобье, но также его исключительно деликатное отношение к личности Соловьева. Дело в том, что мое обращение к работам В.С. Соловьева было связано с глубоко личными переживаниями и поисками, а чтение его произведений помогло най-



столько заинтересовала меня, что я решил непременно познакомиться с ее автором. Меня поразили не только глубина и тонкий анализ историко-философских параллелей, проводимых Патриком де Лобье, но также его исключительно деликатное отношение к личности Соловьева. Дело в том, что мое обращение к работам В.С. Соловьева было связано с глубоко личными переживаниями и поисками, а чтение его произведений помогло най-

<sup>1</sup> «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе». Аврелий Августин. «Исповедь». I, 1.

<sup>2</sup> Упоминаемая статья Патрика де Лобье опубликована в сборнике: Oecumenisme et eschatology selon Soloviev / Société Vladimir Soloviev. Paris: F.-X. de Guilbert, 1994. P. 142–156.



ти важные жизненные ориентиры. Но в этой погруженности в Соловьева таилась и неожиданная для меня ситуация: читая много лет его работы, я почти ничего не писал, находясь как бы в плену его мысли. И вот что удивительно – статья Патрика де Лобье помогла мне освободиться от этого плена. В характере и стиле его текста я нашел равновесие, свободу и дистанцию, необходимую для собеседования с великим

философом. Для меня это стало неким образцом историко- философского исследования. До сих пор я храню конспект этой статьи.

Мы впервые встретились десятилетие спустя, когда Патрик приехал в Иваново на одну из конференций, проводимых Соловьевским семинаром в 2003 году. Это была удивительная встреча – рано утром, часов в 5, на перроне ивановского железнодорожного вокзала. В аскетичном, худом католическом священнике, вышедшем из вагона, я сразу же узнал Патрика де Лобье.

Нашей встрече предшествовали несколько лет переписки. Патрик не спешил откликнуться на мои приглашения принять участие в наших конференциях. Та, на которую он все-таки приехал, была пятнадцатой! Я понимал, каким непростым для иностранца может быть путешествие в Иваново, в этот провинциальный город, тем более что Патрик де Лобье был желанным гостем в столичных университетах<sup>3</sup>. Тем не менее он искренне полюбил Иваново. Он нашел здесь близких по духу людей, встретился совершенно неожиданно с православным священником отцом Макарием (Маркишем) – сыном своего друга Шимона Маркиша, директора славянского отделения библиотеки Женевского университета. Думаю, что подтверждением этого искреннего, теплого отношения было то, что Патрик де Лобье неизменно называл Иваново – город с богатыми пролетарскими революционными традициями – городом святого Иоанна. Я видел в этом глубокий смысл. Ведь и в самом деле: Соловьевский семинар, о котором Патрик отзывался как о таком центре соловьевских исследований, подобных которому нет «не только в России, но и тем более в Западной Европе»<sup>4</sup>, возникает в этом городе по каким-то тайным велениям судьбы. И вот он живет уже много лет, став визитной карточкой города Иванова для многих исследователей из разных стран, связавших свою профессиональную творческую деятельность с русской философией и культурой.

Патрик де Лобье дважды приезжал на конференции в Ивановский государственный энергетический университет в 2003 году и один раз – в 2005 году. На Международных конференциях, проведенных в рамках Соловьевского семинара в

<sup>3</sup> Патрик де Лобье – Почетный профессор Российского государственного гуманитарного университета (1998 г.), заслуженный профессор Московского городского педагогического университета (2005 г.).

<sup>4</sup> де Лобье Патрик. Влияние Соловьёва // Соловьевские исследования. 2008. Вып. 20. С. 309.

2003 году, – «Россия и Европа в XXI веке и наследие В.С. Соловьёва»<sup>5</sup> и «Владимир Соловьёв как религиозный мыслитель»<sup>6</sup> – Патрик де Лобье выступил с докладами «Самобытность подхода Соловьёва к этике» («Originality of the Soloviev's approach to ethics») и «В. Соловьёв, Лев XIII и Иоанн Павел II» («V. Soloviev, Leon XIII et Jean Paul II»). Содержание этих докладов



продемонстрировало глубокий интерес Патрика де Лобье к наследию В.С. Соловьёва, рассматриваемому в широком историко-философском и богословском контексте. В первом из этих докладов, оценивая сочинение В.С. Соловьёва «Оправдание добра» как его главный философский труд, Патрик де Лобье попытался выявить точки интеллектуального сближения Соловьёва и философов-неотомистов, наметил дальнейшие возможные линии исследования моральной философии Соловьёва, соотнося ее положения с философскими концепциями Августина, Фомы Аквинского и Ф. Brentano. В докладе прозвучала мысль о том, что произведения Соловьёва – это не только философское рассуждение, но, что немаловажно, феномен литературы, требующий особого междисциплинарного исследовательского подхода.

Доклад Патрика де Лобье на конференции «В.С. Соловьёв как религиозный мыслитель» был посвящен сопоставительному анализу концепции социального учения Церкви<sup>7</sup> Вл. Соловьёва, Льва III и Иоанна Павла II. Докладчик остановился на трактовках таких проблем, как церковь и государство, средневековый идеал и современная модель общества, философия истории и теология истории.

Замечательным событием в жизни Соловьёвского семинара было участие Патрика де Лобье в Международной конференции «Философская публицистика Вл. Соловьёва» (26–27 сентября 2005 г., ИГЭУ). Его доклад «Вызов секуляризма» («Le défi du sécularisme») был посвящен не только анализу публицистической деятельности русского мыслителя, откликнувшегося на самые насущные и острые вопросы общественной и церковной жизни России конца XIX столетия, но и, прежде всего, вызовам секуляризованной культуры XX–XXI вв. Может быть, как ни в каком другом выступлении, в этом докладе Патрика де Лобье проявились его качества блестящего оратора и христианина, принимающего беды современного общества своим беспокойным сердцем.

<sup>5</sup> Конференция была посвящена 150-летию со дня рождения В.С. Соловьёва. Она состоялась 11–12 апреля 2003 г. в ИГЭУ.

<sup>6</sup> Конференция состоялась 4–5 декабря 2003 г.

<sup>7</sup> Обстоятельному исследованию социального учения христианства посвящена книга Патрика де Лобье «Три града. Социальное учение христианства» (пер. с фр. Л.А. Торчинского; предисл. Сергея Аверинцева. СПб.: Алетейя, 2001. 412 с.).

На одном из пленарных заседаний конференции была представлена книга Патрика де Лобье «Эсхатология», опубликованная в переводе на русский язык в Москве, в 2004 г.<sup>8</sup>

Патрик де Лобье с большим вниманием относился к печатному органу Соловьевского семинара – журналу «Соловьевские исследования» – единственному в мире специализированному научному изданию, посвященному В.С. Соловьеву, которого он считал самым крупным русским философом. В «Соловьевских исследованиях» он опубликовал несколько своих статей на русском и французском языках<sup>9</sup>.

В дни конференций, проходивших в Ивановском государственном энергетическом университете, Патрик де Лобье не только выступал с докладами и участвовал в дискуссиях, он встречался с преподавателями кафедры философии, с удовольствием участвовал в экскурсиях по городу, поездках в музей Плеса, прославленного творчеством выдающегося пейзажиста И. Левитана, посещал православные храмы и монастыри.

В один из приездов в наш университет Патрик де Лобье совместно с московскими преподавателями А.П. Козыревым и А.В. Михайловским прочитал студентам университета курс лекций и принял зачет по «Социальной этике». Это стало настоящим событием для университета – Патрик де Лобье выступил в качестве профессора, приняв непосредственное участие в учебном процессе.

Участие Патрика де Лобье в научных проектах Соловьевского семинара, во встречах со студентами и преподавателями ивановских университетов было всегда живым, искренним и заинтересованным. Это вызывало огромное уважение у всех, кому посчастливилось общаться с ним.

В сентябре 2005 г. я обратился к ректору университета проф. В.Н. Нуждину с предложением присвоить Патрику де Лобье звание Почетного профессора ИГЭУ. Для этого были очень веские основания – многолетнее и творческое сотрудничество Патрика де Лобье с Соловьевским семинаром – авторитетным научно-образовательным центром, существующим на базе ИГЭУ. Обращение было рассмотрено на заседании Ученого совета университета, и его решением в сентябре 2005 г. Патрику де Лобье было присвоено звание Почетного профессора Ивановского государственного энергетического университета имени В.И. Ленина.

Так распорядилась судьба: известный ученый, на протяжении многих лет являвшийся профессором и заведующим кафедрой социологии Женевского университета, впоследствии – профессор Папского латеранского университета в Риме и священник Римско-католической церкви, Патрик де Лобье стал близок и дорог всем, кто по зову сердца продолжает дело Владимира Соловьева в России, на Ивановской земле.

Я был счастлив, когда Патрик де Лобье бывал у нас дома. Мне дороги наши незабываемые неспешные беседы.

Патрик де Лобье остается с нами, в нашей памяти и в наших сердцах.

*Михаил Максимов*

<sup>8</sup> Патрик де Лобье. Эсхатология. М.: ООО «Издательство Астрель»; ООО «Издательство АСТ», 2004. 158 с.

<sup>9</sup> de Laubier P. Portée et inspiration de la philosophie morale et sociale de Soloviev // Соловьевские исследования. 2003. Вып. 6. С. 18–27; de Laubier P. Vladimir Soloviev, Léon XIII et Jean Paul II // Соловьевские исследования. 2004. Вып. 8. С. 128–134; де Лобье Патрик. Влияние Соловьёва // Соловьевские исследования. 2008. Вып. 20. С. 308–309.

**НАШИ АВТОРЫ**

- Амелина**  
Елена Михайловна  
д-р филос. наук, профессор кафедры философии Государственного университета управления, г. Москва, Российская Федерация.  
E-mail: em-amelina@yandex.ru
- Саушкин**  
Павел Сергеевич  
соискатель кафедры литературы Рязанского государственного университета имени С.А. Есенина, г. Рязань, Российская Федерация.  
E-mail: peshmerga@mail.ru
- Скороходова**  
Светлана Игоревна  
д-р филос. наук, доцент кафедры философии Московского педагогического государственного университета, г. Москва, Российская Федерация.  
E-mail: eleonora\_reut@mail.ru
- Гачева**  
Анастасия Георгиевна  
д-р филол. наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы имени А.М. Горького РАН, г. Москва, Российская Федерация.  
E-mail: a-gacheva@yandex.ru
- Дзема**  
Алексей Игоревич  
канд. филос. наук, доцент кафедры общеправовых и гуманитарных дисциплин Новороссийского филиала Московского гуманитарно-экономического института, г. Новороссийск, Российская Федерация.  
E-mail: alexei.dzema@yandex.ru
- Треушников**  
Илья Анатольевич  
д-р филос. наук, начальник кафедры философии Нижегородской академии МВД России, г. Нижний Новгород, Российская Федерация.  
E-mail: treushnikovilya@mail.ru
- Тимофеев**  
Александр Иванович  
д-р филос. наук, профессор кафедры философии Санкт-Петербургского национального исследовательского университета информационных технологий, механики и оптики, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.  
E-mail: timalex52@gmail.com
- Рощинский**  
Станислав Борисович  
д-р филос. наук, профессор кафедры философии Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, г. Москва, Российская Федерация.  
E-mail: rotsinsky@bk.ru
- Чекер**  
Наталья Валерьевна  
канд. филос. наук, доцент кафедры философии Луганского национального аграрного университета, г. Луганск, Луганская Народная Республика.  
E-mail: tamir73@mail.ru

- 
- Сидорин**  
Владимир Витальевич      канд. филос. наук, научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН, г. Москва, Российская Федерация.  
E-mail: vlavitsidorin@gmail.com
- Таганов**  
Александр Николаевич      д-р филол. наук, профессор кафедры зарубежной литературы Ивановского государственного университета, г. Иваново, Российская Федерация.  
E-mail: shishtag@mail.ru
- Тимашева**  
Оксана Владимировна      д-р филол. наук, профессор кафедры романской филологии Московского городского педагогического университета, г. Москва, Российская Федерация.  
E-mail: Timacheva@List.ru
- Фонова**  
Евгения Геннадьевна      канд. филол. наук, доцент кафедры менеджмента Калининградского института управления, г. Калининград, Российская Федерация.  
E-mail: eugeniefonova@gmail.com
- Фокин**  
Сергей Леонидович      д-р филол. наук, заведующий кафедрой романских языков и перевода Санкт-Петербургского государственного экономического университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.  
E-mail: serge.fokine@yandex.ru
- Максимова**  
Татьяна Михайловна      канд. филол. наук, ст. преподаватель кафедры иностранных языков Ивановского государственного энергетического университета имени В.И. Ленина, г. Иваново, Российская Федерация.  
E-mail: tmmaxima@yandex.ru
- Козырев**  
Алексей Павлович      канд. филос. наук, доцент кафедры истории русской философии, зам. декана по науке философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.  
E-mail: a.kozyrev@bk.ru
- Максимов**  
Михаил Викторович      д-р филос. наук, профессор кафедры истории и философии Ивановского государственного энергетического университета имени В.И. Ленина, гл. редактор журнала «Соловьёвские исследования», г. Иваново, Российская Федерация.  
E-mail: mvmaximov@yandex.ru

**О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»**

**О журнале «Соловьёвские исследования»**  
“Solov’evskie issledovaniya” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издаётся с 2001 г., в состав его редколлегии входят специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов, Польши, Болгарии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресу: <http://www.ispu.ru/node/6623>

*Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук.*

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Адрес редакции:

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

т. (4932) 26-97-70

(4932) 26-98-57

e-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru)

[koroleva@ispu.ru](mailto:koroleva@ispu.ru)

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также на: <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Главный редактор

Максимов Михаил Викторович,

д-р филос. наук, профессор

т. (4932) 26-97-70

факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96

e-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru); [mvmaksimov@yandex.ru](mailto:mvmaksimov@yandex.ru)

## О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»).

**Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.**

Копию квитанции необходимо высылать на адрес редколлегии:

153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии, Максимову М.В., или по E-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru); [mvmaximov@yandex.ru](mailto:mvmaximov@yandex.ru)

## ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

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

Для публикации в «Соловьёвских исследованиях» принимаются научные статьи, обзоры, рецензии и другие материалы, соответствующие тематике журнала и научным направлениям – философия, филология, культурология.

Обязательным условием публикации является **годовая** подписка на журнал «Соловьёвские исследования».

Плата за публикацию статьи в журнале не взимается.

Аспиранты, магистранты и студенты предоставляют на присылаемые статьи отзывы научного руководителя.

## ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ, ПУБЛИКУЕМЫХ В ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

1. Объем статьи – до 1 п.л. (40000 знаков с пробелами, включая аннотацию, список литературы и References), обзоров и рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD с распечаткой либо по электронной почте [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru) (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см; нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см; высота – 23,5 см.

2. *Структура статьи* должна быть следующей:

– в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;

– через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, прописными (заглавными) буквами, шрифт полужирный, кегль 11, перенос запрещен (на русском языке);

– через 1.0 интервал ФИО автора/авторов (инициалы ставятся перед фамилией) по центру, прописными (заглавными) буквами, без указания степени и звания, кегль 11, (на русском языке); ниже строчными буквами указывается полное название организации, ее адрес с почтовым индексом, страна (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;

– через 1.0 интервал печатается аннотация (от 200 до 250 слов (1500–1800 знаков без пробелов)), кегль 9, курсивом (на русском языке);

– через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсивом (на русском языке);

– через 1.0 интервал на английском языке печатаются: название статьи, автор/авторы (с указанием полного названия организации, ее адреса, страны и адреса электронной почты автора), аннотация и ключевые слова – в той же последовательности и в соответствии с теми же требованиями, что и на русском языке;

– через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, межстрочный интервал по всему тексту – одинарный, отступ абзаца – 1 см (5 знаков), автоматический перенос слов включён, кавычки по всему тексту *только* угловые;

– через 1.0 интервал печатается библиографический список на русском языке (название «Список литературы») и список литературы на латинице (название References) (включают использованную литературу; в библиографическом описании указываются все авторы).

### 3. Содержание и структура аннотации.

Аннотация должна отражать основное смысловое содержание статьи и её характеристику (с использованием глагольных форм и словосочетаний следующего типа: рассматриваются..., излагаются..., утверждается..., предлагается..., обосновывается...; используются методы..., обосновываются положения (концепции, идеи)..., дается обзор ...; рассмотрены..., изложены..., выявлены..., предложены...; дан анализ..., сделан вывод..., изложена теория (концепция)... и т. п.).

Структура аннотации: 1) состояние вопроса, указание на предмет исследования (Background); 2) материалы и/или методы исследования (Materials and/or methods); 3) результаты (Results); 4) выводы (Conclusion).

*В связи с подготовкой журнала к индексированию в Международной информационной аналитической системе Sciverse Scopus редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.*

### 4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). Нумерация Списка литературы и ссылки на нее в тексте выполняются **без применения автоматической расстановки ссылок**.

В библиографическом описании в разделе References заглавия статей из журналов и сборников опускаются (при сохранении заглавий статей необходимо включать в описание их перевод на английский язык); оригинальные названия книжных изданий (монографии, сборники, материалы конференций), изданных на кириллице, даются в транслитерации (курсивом) и на английском языке (в квадратных скобках); выходные данные (город (для книжных изданий), том (vol.), номер (no.), страницы (pp., p.)) переводятся на английский язык. Обязательные выходные данные: для статей из журналов – год, том, номер, страницы; для книжных изданий – место издания, год, количество страниц. Если «Список литературы» содержит все ссылки только на латинице, то раздел References может отсутствовать.

Применяется одна система транслитерации, которая доступна по адресу <http://translit.ru> (в раскрывающемся списке «Варианты» выбираем вариант BGN). Примеры оформления библиографических описаний в разделах «Список литерату-

ры» и References размещены на сайте журнала: <http://solovyov-studies.ispu.ru> и на странице журнала на сайте ИГЭУ: <http://www.ispu.ru/node/6623>

5. *Оформление ссылок.* Ссылки на цитируемую литературу оформляются в тексте при использовании прямого цитирования в квадратных скобках, например [1, с. 15] – первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника. Если используются приемы непрямого цитирования, то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9, дается библиографическое описание цитируемого источника, например: <sup>1</sup>См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 15–25 [1]). Так же, как подстрочная ссылка (верхним индексом), оформляются и авторские примечания.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объемом 4500 знаков без пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

- Ф.И.О. полностью;
- ученая степень и ученое звание;
- должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;
- название организации (полное) / места работы;
- почтовый индекс и адрес организации / места работы;
- почтовый индекс и адрес для переписки;
- телефон;
- E-mail.

*Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.  
При отклонении материалов рукописи не возвращаются.*

Гл. редактор, профессор Михаил Максимов  
E-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru) ; [mvtmaximov@yandex.ru](mailto:mvtmaximov@yandex.ru)

Главный редактор  
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ  
2016. Вып. 1(49)

Редактор С.М. Коткова  
Компьютерная верстка и макетирование  
Н.В. Королева

Обложка А. Лебедев

Регистрационный номер ПИ N ФС77-64667 от 22.01.16 г.

Подписано в печать 13.03.2016. Выход в свет 31.03.2016. Формат 70x100 1/16.  
Печать плоская. Усл. печ. л. 18,21. Уч.-изд. л. 18,92.  
Тираж 350 экз. Заказ № 652

ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический  
университет имени В.И. Ленина»,  
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,  
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39.