

Федеральное государственное автономное образовательное
учреждение высшего образования
«Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы»

На правах рукописи

Матвейчев Олег Анатольевич

ФИЛОСОФСКОЕ ТВОРЧЕСТВО АКИМА ВОЛЫНСКОГО
В КОНТЕКСТЕ РУССКОГО РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОГО РЕНЕССАНСА
КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX в.

5.7.2. История философии

Диссертация
на соискание учёной степени
доктора философских наук

Научный консультант
доктор философских наук, профессор
Кирабаев Нур Серикович

Москва – 2025

Оглавление

Введение.....	4
Глава 1. Формирование философских взглядов А. Л. Волынского: источники и специфика.....	23
1.1. Генезис философского мировоззрения Волынского и ортодоксальный иудаизм.....	23
1.2. Спиноза как методологический источник Волынского. Герменевтика телесности – спинозистская основа исследовательской методологии Волынского	34
1.3. Критика Волынским философии Милля, Спенсера и Вундта. Борьба с позитивизмом как мировоззренческая установка Волынского	54
1.4. Учение Канта как философский источник «борьбы за идеализм» Волынского – программной идеи русского религиозно-философского ренессанса	66
1.5. Был ли Волынский антиницшеанцем? Особенности рецепции А. Л. Волынским идей Ф. Ницше в контексте философских дискуссий рубежа XIX–XX вв.....	78
Глава 2. Волынский в философских дискуссиях Серебряного века.....	100
2.1. Метафора «Серебряный век»: проблема определения концептуальных рамок.....	100
2.2. Специфика философских дискуссий конца XIX – начала XX вв.	109
2.3. Роль А. Л. Волынского в смене умонастроения эпохи Серебряного века от идей революционного демократизма к идеализму «Вех».....	134
2.4. Идеализм Волынского против утилитаризма Льва Толстого: философские основы идейных противоречий.....	145
2.5. Волынский и Владимир Соловьев. Противоречия во взглядах на сущность идеализма и роль государства в жизни общества.....	160
2.6. Волынский и Мережковский. Дискуссия о проблеме западноевропейского Возрождения	181

2.7. Волынский и Розанов. Дискуссии о еврействе и христианстве	198
2.8. Волынский и Блок. Дискуссия о природе гуманизме и об иудаизме как одном из источников христианства.....	209
Глава 3. Философия позднего Волынского	225
3.1. Концепция космизма Волынского – ее генетическая связь и различия с учением Н. Ф. Федорова	225
3.2. Метафизические основания эстетики Волынского. Философия искусства в книге «Рембрандт»	248
3.3. Историческая философия Волынского, проблема этногенеза и происхождения религий. Волынский как предтеча архиевразийства	264
Заключение	289
Список литературы	297

Введение

Актуальность исследования

Последние десятилетия для России стали временем особо пристального внимания к отечественной истории, временем восстановления культурной памяти и философской преемственности. Огромный интерес, в частности, вызывают русская философия и, шире, культура эпохи религиозно-философского ренессанса конца XIX – начала XX в., которая стала огромным событием не только для России, но и для всего мира. Переиздаются писатели, поэты и философы той эпохи, о них пишутся диссертации, монографии, научные статьи. Мы вновь и вновь убеждаемся, что вопросы, поднятые в те годы русской философией, важны и для современного мира. Эпохальные события, которые сегодня переживает российское общество, поставило нас перед необходимостью осмысления своей истории и исторического предназначения, поиска духовных оснований жизни – а это те самые вопросы, ответы на которые искали философы рубежа XIX–XX вв. – эпохи также переломной и не менее сложной и противоречивой. И это **первая причина**, по которой будет неизменно актуальным любое исследование на тему русского религиозно-философского ренессанса.

Вторая причина связана с обескураживающим дефицитом внимания исследователей к одной из важнейших фигур того времени – к философу, литературному критику и теоретику искусства Акиму Львовичу Волинскому (Флексеру), чье влияние на культурную жизнь отмечали все его современники. Значение Волинского резко контрастирует с тем забвением, которое началось после его смерти (1926 г.) и длилось все последующее столетие; это забвение само представляет собой научную загадку, и в настоящей работе будет дано авторское видение ее разгадки.

Заслуги А. Л. Волинского трудно переоценить. Издатель и главный редактор одного из популярнейших журналов своего времени «Северный вестник», в котором публиковались А. П. Чехов, Д. С. Мережковский, К. Д. Бальмонт, Ф. К. Сологуб и др. Корреспондент Л. Н. Толстого, у которого

Волынский бывал в Ясной Поляне. Собеседник Лу Андреас-Саломе (подруга Ф. Ницше и ученица З. Фрейда). Предшественник «Вех» в критике революционной демократии, и сам – предмет критики Г. В. Плеханова и В. И. Ленина. В свою очередь, В. В. Набоков написал роман «Дар», вдохновленный публицистикой Волынского. Бескомпромиссный полемист с такими разными философами, как В. С. Соловьев и В. В. Розанов. В то же время Волынский – человек, который открыл для Европы Достоевского, благодаря его статьям о нем, переведенным в Германии. А нашей читающей публике Волынский вернул творчество Н. С. Лескова. Именно Волынский ввел «иерархию русских писателей», которая стала в XX в. для всех нормой (Пушкин, Гоголь, Достоевский, Толстой, Лесков, Чехов и т. д.). До Волынского Пушкин считался дворянским писателем, несколько устаревшим, Гоголь – религиозным мракобесом, Достоевский и Толстой – ренегатами и реакционерами. Их творчество считалось недостаточно революционным, интеллигенция обвиняла их в увлеченности теологическими вопросами, вопросами психологии, которые русской критикой не ценилось. Позже Волынский также подвергал обструкции заигрывания интеллигенции с ницшеанством и, в частности, с ницшеанским дионисийством, отстаивая сторону классического искусства и классического идеала (аполлонизма), и он тоже оказался непонятым современниками, склонившими голову перед Ницше.

За работу о Леонардо да Винчи Волынский удостоился почетной медали от города Милана. Дань Волынскому как ученому отдал сам старейшина немецких филологов У. фон Виламовиц-Мёллендорф, с которым Волынский встречался лично. Дискуссии Волынского с А. А. Блоком и Вяч. И. Ивановым становились самыми обсуждаемыми в русском культурном сообществе. Поклонниками были К. И. Чуковский, М. С. Шагинян, К. Н. Федин. Труды Волынского по балету ценили балерины М. Ф. Кшесинская, И. Л. Рубинштейн, Т. П. Карсавина, О. А. Спесивцева, Г. С. Уланова и др. Волынский стал прототипом героев нескольких художественных романов эпохи Серебряного века как персонаж, в котором авторы видели воплощенный дух эпохи. Таковым Волынский предстал и в современном фильме А. Е. Учителя «Мания Жизели». В конце жизни авторитет

Волынского был таков, что он даже в постреволюционное время был избран председателем правления Петроградского отделения Всероссийского Союза писателей.

Все вышеперечисленные заслуги показывают нам, насколько серьезным было значение Волынского для своего времени. Забвение частично можно объяснить тем фактом, что мыслитель умер слишком рано и не попал, что называется, в среду советских философов, равно как и не попал в когорту эмигрантских авторов.

Третья причина актуальности данного исследования связана со стереотипным представлением о Волынском как, прежде всего, балетном и литературном критике, а не как о философе. Именно так Волынский представлен, например, в Википедии. Большинство исследований о Волынском (притом, что общее их число мало в сравнении с количеством исследований, посвященным его современникам) написаны филологами. Как философа Волынского практически не изучают, тем более нет работ посвященных всесторонней идентификации его философских взглядов. Данная диссертационная работа призвана восполнить этот пробел, т. е. выявить именно философские воззрения Волынского, тем более что сам Волынский по своим духовным истокам был философом и оставался прежде всего философом до конца своих дней. Та высота, с которой он критиковал своих современников, – это философская высота, которую он набрал в молодости, усиленно занимаясь философией Спинозы и Канта, а позже также увлекшись философией Ницше.

Можно смело сказать, что в той части биографии Волынского, в той части его творчества, которые связаны с общественной, литературной и художественной критикой, уже многое сделано, а вот что касается философских взглядов Волынского, то точная идентификация их и анализ эволюции – не произведены. Более того, ряд исследователей отмечают некую абстрактность этих взглядов, иногда даже их противоречивость, либо просто ссылаются на некое «влияние Спинозы и Канта», еврейской талмудической философии, хасидизма, ницшеанства, психоанализа и т. д. Но какую констелляцию составили эти

влияния? Какова была внутренняя иерархия ценностей Волынского? Каков был его творческий метод? На все эти вопросы ответов в рассмотренных работах нет, и это призвано выявить данное исследование.

И, наконец, **четвертая причина** актуальности данного исследования – необходимость введения в научный оборот и всестороннего изучения работ Волынского позднего периода. Они практически неизвестны даже специалистам, поскольку не были изданы. Речь идет о книгах «Гиперборейский гимн» (1923) и «Рембрандт» (1925). В 2022–2023 гг. эти книги подготовлены к изданию и изданы соискателем; спустя сто лет после написания они были введены в научный оборот. В этих трудах Волынский заглянул на многие десятилетия вперед. Работа о Рембрандте стала событием в эстетике и художественной критике, поскольку этот 900-страничный труд самым скрупулезным образом исследует творчество великого голландского художника. «Гиперборейский гимн» лежит у истоков движения, которое сейчас еще только оформляется, но которое могло бы назвать Волынского своим предтечей. Речь идет о движении, которое соискатель предлагает назвать «архивразийством» и которое является следующим шагом в осмыслении цивилизационной роли России после евразийства и неоевразийства.

Степень разработанности проблемы

В своем исследовании мы опирались на исторический и теоретический материал самого широкого спектра – от крупных исследований творчества А. Л. Волынского до мемуаров его современников, статей в периодической печати и даже беллетристики.

Для изучения идейного контекста теоретической деятельности Волынского большое значения имели труды по истории русской идеалистической философии – от работ мыслителей первой половины XX в. (В. В. Зеньковского, Н. А. Бердяева, Г. В. Флоровского, Н. О. Лосского, Н. М. Зёрнова, Б. В. Яковенко¹) до исследований современных авторов – Б. В. Емельянова и А. И. Новикова, М. А.

¹ [Зеньковский 2001; Бердяев 2020. С. 5–240; Флоровский 2009; Лосский 2011; Зёрнов 1974; Яковенко 2000; Яковенко 2003].

Маслина, Л. Е. Шапошникова, А. А. Федорова, А. П. Козырева, Б. В. Межуева, В. В. Ванчугова, И. И. Евлампиева, И. Ю. Матвеевой, П. П. Гайдено, В. В. Сербиненко, В. Н. Белова, И. В. Гребешева, М. А. Колерова, Е. В. Бессчетновой² и др.

Мы опираемся в своем исследовании на понимание Серебряного века как феномена интегрального, интерконтекстуального – в его «разноликости и единстве», базирующееся на исследованиях М. А. Маслина³. Отдельные вопросы истории Серебряного века – как общетеоретические, так и касающиеся тех или иных аспектов литературной, театральной, культурной жизни интеллигенции того времени – прорабатываются в книгах и статьях М. Л. Гаспарова, В. Н. Топорова, В. В. Бычкова, В. П. Шестакова, М. Соколянского⁴, а также коллективных монографиях, таких как, например, «Предсимволизм – лики и отражения» (2020)⁵.

Отдельно необходимо выделить исследования по истории русской журналистики конца XIX – начала XX в., прежде всего, журналов «Северный вестник» и «Аполлон» (П. В. Дмитриев⁶), а также символизма как одного из ведущих течений в литературе, философии и искусстве Серебряного века (А. Пайман, Л. А. Колобаева, А. В. Лавров⁷).

Бесценным документом эпохи и анализа еврейской среды конца XIX – начала XX вв. является классическая книга С. Дубнова⁸.

Значительный интерес представляла для нас и биографическая литература, посвященная жизни и творчеству современников и коллег Волынского, в т. ч. таких авторов, как М. М. Ситковецкая, Н. В. Мотрошилова, Ю. В. Зобнин⁹ и др.

С 1930-х по 1990-е гг. имя Волынского появлялось в отечественной литературе исключительно редко. Среди немногих исследователей, изучавших в

² [Емельянов, Новиков 1995; Маслин 2016; Шапошников 2006; Шапошников, Федоров 2006; Козырев 2015; Межуев 2023; Ванчугов 2024; Евлампиев 2000; Евлампиев, Матвеева 2020; Гайдено 2001; Сербиненко 2020; Белов 2012; Белов 2021; Гребешев 2017; Колеров 2020; Бессчетнова 2021].

³ [Маслин 2017] et al.

⁴ [Гаспаров 1993; Топоров 2004; Бычков 2007; Шестаков 2017; Sokolianskii 2014].

⁵ [Предсимволизм 2020].

⁶ [Дмитриев 2009].

⁷ [Пайман 2000]; Колобаева 2000; Лавров 2007; Лавров 2015].

⁸ [Дубнов 2014].

⁹ [Ситковецкая 1978; Мотрошилова 2007; Зобнин 2008].

этот период творчество Волынского – Д. Е. Максимов, А. В. Крутикова, П. В. Куприяновский, Е. В. Иванова, Е. К. Созина¹⁰. Из широчайшей палитры научных интересов Волынского достойной изучения считалась лишь его деятельность на поприще литературной критики. Лишь в 1980-х гг. увидели свет первые работы, где Волынский рассматривался и как балетный критик (см. в первую очередь книги и статьи искусствоведа В. М. Гаевского¹¹; изучение наследия Волынского как теоретика танца продолжает А. А. Государев¹²).

Перелом в отношении к творчеству Волынского наступает в 1990-х гг. Впервые с середины 1920-х гг. начинают публиковаться его сочинения, в периодических изданиях выходят материалы о мыслителе. Расширяется и спектр изучаемых вопросов: изучается театральная деятельность Волынского (В. В. Иванов, Е. Д. Толстая¹³), его работа в области искусствоведения (С. В. Ясюнас, Л. А. Сугай, В. А. Котельников, Т. А. Кошемчук¹⁴). В 1998 г. профессор С. Рабинович публикует статью о русском литературном критике в американском журнале¹⁵. К наследию Волынского обращаются в своих исследованиях тартуская исследовательница Л. Пильд¹⁶, филологи Н. М. Раковская (Одесса)¹⁷, С. А. Кочетова (ДНР)¹⁸, О. В. Шалыгина¹⁹.

В статьях и монографиях израильского филолога Е. Д. Толстой подвергается глубокому анализу творчество Волынского во всех его ипостасях – от филологии и искусствоведения до сравнительного религиоведения и иудаики²⁰.

В 2000–2010-х гг. в российских вузах подготавливается и защищается целый ряд диссертационных исследований о творчестве Волынского – как в области филологии (И. С. Тяпков, В. А. Паршутина, А. В. Быков, Ю. В. Зверева,

¹⁰ [Максимов 1930; Крутикова 1965; Куприяновский 1968; Куприяновский 1970; Куприяновский 1978; Иванова 1982; Созина 1983].

¹¹ [Гаевский 1981; Гаевский 2000; Гаевский 2008].

¹² [Государев 2007].

¹³ [Иванов 1999; Толстая 2002].

¹⁴ [Ясюнас, Сугай 2000; Котельников 2021; Кошемчук 2019].

¹⁵ [Rabinowitz 1998].

¹⁶ [Пильд 2000].

¹⁷ [Раковская 2014; та же статья под другим названием: Раковская 2017].

¹⁸ [Кочетова 2022].

¹⁹ [Шалыгина 2021].

²⁰ [Толстая 1993; Толстая 2002; Толстая 2013].

П. В. Булахова, А. С. Кириллова²¹), так и в сферах истории (И. И. Пименова²²) и культурологии (М. Ю. Красильникова, Т. Г. Фурман, Н. А. Коршунова²³).

Как ни удивительно, особенно если учесть громадный и с каждым годом все увеличивающийся массив литературы, посвященной интеллектуальному наследию Серебряного века русской культуры, тема творчества А. Л. Волынского остается наименее разработанным местом, особенно в той ее части, которая касается его философских воззрений. Тем не менее, философские (чаще всего – религиозно-философские) аспекты творчества Волынского изучаются в работах таких авторов, как П. В. Куприяновский²⁴, И. Д. Якубович²⁵, Б. В. Межуев²⁶, В. А. Котельников²⁷, О. В. Шалыгина²⁸. Можно заметить, что данных исследователей больше интересует эмпирическая сторона взаимодействия Волынского с философским творчеством его предшественников. К сожалению, до сих пор практически отсутствуют работы, в которых бы детально и всесторонне рассматривались проблемы рецепции Волынским философских идей мыслителей прошлого на фундаментальном уровне и особенности развития этих идей на протяжении его творческой жизни.

Глава настоящего исследования, посвященная истокам и базисным понятиям оригинальной историософской концепции позднего Волынского, названной в диссертации архиевразийством, опирается на работы трудов евразийцев и их исследователей.

Движение евразийцев, продолжившее процесс «ориентализации» русской мысли, было сформировано вскоре после революции в среде русской эмиграции. Его историю принято отсчитывать со дня выхода в Софии книги «Европа и человечество» (1920) Н. С. Трубецкого²⁹, который провозгласил в ней

²¹ [Паршутина 2003; Быков 2004; Зверева 2006.; Булахова 2012; Кириллова 2021].

²² [Пименова 2013].

²³ [Красильникова 2008; Фурман 2009; Коршунова 2010].

²⁴ [Куприяновский 1978].

²⁵ [Якубович 2000].

²⁶ [Межуев 2004].

²⁷ [Котельников 2006; Котельников 2007; Котельников 2015; Котельников 2020а; Котельников 2020b; Котельников 2023 и др.]

²⁸ [Шалыгина 2019].

²⁹ [Трубецкой 1995].

необходимость преодоления «европейского эгоцентризма» и поиска для России новых путей развития взамен скомпрометировавшей себя ориентации на романо-германский мир. В 1921 г. увидел свет сборник «Исход к востоку»³⁰, авторы которого – Н. С. Трубецкой, П. П. Сувчинский, П. Н. Савицкий и Г. В. Флоровский – сформулировали идейную основу евразийства. Ею стал тезис о том, что Россия есть страна-цивилизация, не сводимая ни к Западу, ни к Востоку; ее специфическое положение в истории определено, прежде всего, самой географией – климатом, особенностями рельефа. К числу евразийцев относились также Г. В. Вернадский, Н. Н. Алексеев, Р. О. Якобсон, В. Э. Сеземан, С. Я. Эфрон, Д. П. Святополк-Мирский, Л. П. Карсавин. В конце 1930-х гг. евразийство как социально-культурный феномен перестало существовать.

Значительный теоретический интерес представляют работы таких исследователей творческого наследия евразийцев, как Н. И. Толстой, С. М. Половинкин, В. Я. Пашенко, А. В. Соболев, А. В. Иванов, С. М. Соколов, Р. Р. Вахитов, В. В. Ванчугов, Н. В. Кузнецов³¹, а также исследования по кросскультурному взаимодействию западных и восточных цивилизаций, прежде всего, Н. С. Кирабаева³².

В качестве предшественников архиевразийства как нового течения в гуманитарной мысли рассматривались такие авторы, как Ж. Байи, В. В. Капнист, П. А. Лукашевич, А. Н. Афанасьев, Е. А. Елачич, Г. Чайлд, Б. Г. Тилак, Ж. Дюмезиль, Н. Д. Андреев, Д. Энтони, М. Л. Серяков, С. А. Петров, К. Беквит³³.

Источниками настоящего исследования послужили тексты А. Л. Волынского и его современников, мыслителей эпохи религиозно-философского ренессанса конца XIX – начала XX в., а также свидетельства «из первых рук» – воспоминания современников Волынского, участников и очевидцев событий, к которым критик имел непосредственное отношение. Среди них Л. Я. Гуревич, З.

³⁰ [Исход к Востоку 1921].

³¹ [Толстой 1995; Половинкин 1995; Пашенко 2003; Соболев 2010; Иванов 2007; Соколов 2003; Вахитов 2019; Вахитов 2023; Ванчугов 1999; Кузнецов 2015].

³² [Кирабаев 1996; Кирабаев 2007].

³³ [Байи 2003; Капнист 1960; Лукашевич 1846; Афанасьев 2008; Елачич 2010; Чайлд 2007; Тилак 2001; Дюмезиль 1986; Андреев 1986; Серяков 2012; Петров 2022b; Беквит 2024].

Н. Гиппиус, А. Н. Бенуа, Л. Андреас-Саломе, Э. К. Пименова, Ф. Ф. Фидлер, П. П. Перцов, С. К. Маковский, М. М. Фокин, Ю. П. Анненков, К. И. Чуковский, К. С. Станиславский, М. С. Королицкий, М. С. Шагинян, О. Д. Форш, Э. Ф. Голлербах, Е. Грекова, К. А. Федин, А. А. Гизетти, М. А. Фроман, М. Л. Гаспаров³⁴ и др.. Отдельного внимания заслуживает литература справочного и библиографического характера, в т. ч. работы И. В. Владиславлева, С. А. Венгерова, Б. Веккера, Э. М. Бескина, Е. В. Ивановой, И. И. Скуридиной, Л. А. Сугай, Ю. Н. Безелянского³⁵.

Особое значение было придано работам современников Волынского, содержащим анализ его творчества, прежде всего, в области литературной критики, в т. ч. Н. К. Михайловского, М. М. Филиппова, В. В. Розанова, Г. В. Плеханова, М. О. Меньшикова, А. М. Скабичевского³⁶. Необходимо заметить, что эти работы, как правило, имели резко полемический характер, причем полемика эта имела партийную окраску, и отторжение у критиков вызывала сама позиция Волынского, а не его аргументация. Редкие комплиментарные по отношению к Волынскому труды (например, Н. Г. Молоствова³⁷), большей частью касались личных качеств критика – его эрудиции, красноречия и т. п. С большим сожалением приходится констатировать, что серьезных научных исследований творчества Волынского в то время так и не появилось.

Объект и предмет исследования

Объектом исследования являются философские, историко-культурные, религиозные концепты, характеризующие своеобразие русского религиозно-философского ренессанса конца XIX – начала XX в. в истории русской культуры.

³⁴ [Гуревич 2004; Гиппиус 2001а; Гиппиус 2012; Бенуа 1990; Андреас-Саломе 2002; Пименова 1929; Фидлер 2008; Перцов 2002; Маковский 2000; Фокин 1981; Анненков 1991; Чуковский 2012а; Чуковский 2012b; Чуковский 2013а; Чуковский 2013b; Станиславский 2007; Королицкий 1928; Шагинян 1923; Форш 1988; Голлербах 1998; Голлербах 1928; Грекова 1928; Федин 1973; Федин 1928; Гизетти 1928; Фроман 1928; Гаспаров 2001].

³⁵ [Владиславлев 1913; Венгеров 2004; Веккер 1928; Бескин 1929; Иванова 1989; Скуридина 1990; Сугай 2007; Безелянский 2007].

³⁶ [Михайловский 1891; Филиппов 1893; Розанов 2014а; Розанов 2016; Плеханов 1925; Меньшиков 1902; Скабичевский 1903].

³⁷ [Молоствов 1903].

Предметом исследования является проблема эволюции философских воззрений А. Л. Волынского в контексте формирования и развития культуры русского религиозно-философского ренессанса конца XIX – начала XX в.

Цели и задачи

Основная цель работы: на основе системного подхода и комплексного анализа творческого наследия А. Л. Волынского раскрыть его философские воззрения в контексте дискуссий с современными ему философами, писателями, деятелями культуры и искусства.

Для достижения указанной цели поставлены следующие задачи:

1. выявить теоретические источники формирования философских взглядов А. Л. Волынского и выяснить степень их влияния на его философское мировоззрение;
2. проследить эволюцию философских взглядов А. Л. Волынского в контексте наиболее значимых философских дискуссий конца XIX – начала XX в. и предложить ее периодизацию;
3. выявить роль А. Л. Волынского в становлении отечественногоスピノゾведение;
4. определить роль А. Л. Волынского в развитии отечественного кантианства;
5. выяснить особенности рецепции А. Л. Волынским идей Ф. Ницше в контексте философских дискуссий рубежа XIX–XX вв.;
6. показать специфичность трактовки А. Л. Волынским западноевропейского Возрождения и выяснить степень ее влияния на мыслителей Серебряного века;
7. раскрыть роль А. Л. Волынского в смене умонастроения эпохи Серебряного века от идей революционного демократизма к идеализму «Вех»;

8. реконструировать историческую концепцию А. Л. Волынского развития человеческого духа, его «философию истории», представленную в его поздних работах.

Результаты исследования, содержащие научную новизну

Новизна исследования определяется тем, что данная работа является первой системной и комплексной работой в отечественной и зарубежной историко-философской литературе, позволяющей идентифицировать именно философские взгляды А. Л. Волынского, опирающейся в т. ч. на прежде неизвестные и находящиеся в архивах поздние работы Волынского, которые диссертант подготовил к изданию и ввел в научный оборот³⁸, в том числе:

1. Определены теоретические источники формирования философского мировоззрения А. Л. Волынского. Выяснена степень влияния на его философское мировоззрение традиционного иудаизма, философских систем Б. Спинозы, И. Канта, Ф. Ницше и учений отечественных мыслителей конца XIX – начала XX в.

2. Выявлена ключевая роль А. Л. Волынского в философских дискуссиях конца XIX – начала XX в. Установлено, что Волынский создал оригинальное философское учение и оказал существенное влияние как на общественное сознание, так и на развитие отечественной философской мысли. Дана периодизация творчества Волынского и показана творческая эволюция его философских взглядов в контексте философских дискуссий конца XIX – начала XX в.

3. Выявлена роль А. Л. Волынского как пионера отечественного спинозоведения. Установлено, что его работы о Б. Спинозе вышли раньше, чем первые переводы Спинозы на русский язык и работы других российских авторов, посвященных голландскому мыслителю. Показано, что Волынский является не только исследователем учения Спинозы, но и «практикующим спинозистом», использовавшим его основное положение об атрибутах единой субстанции для

³⁸ Волынский А. Л. Гиперборейский гимн. – М.: Книжный мир, 2022. – 236 с.; Волынский А. Л. Рембрандт. – М.: Книжный мир, 2023. – 922 с.

решения исследовательских задач в области литературной и художественной критики.

4. Выявлено, что А. Л. Волынский является одним из пионеров отечественного кантианства. Доказано, что именно рецепция скептицизма Канта в отношении возможностей познания и науки заставила Волынского отказаться от позитивистских идеалов поколения разночинцев и провозгласить необходимость «борьбы за идеализм», ставшей программной идеей русского религиозно-философского ренессанса.

5. Дана критическая оценка стереотипного представления об антинищезанстве А. Л. Волынского. Продемонстрировано, что, защищая, в противовес Ницше, аполлоническое начало в культуре, Волынский сам находился под властью ницшеанской модернизационной дихотомии «аполлонического» и «дионисийского», не имевшей место в Древней Греции. Показано, что Волынский воспринял у Ницше определенные мотивы критики христианства, а также представления о Гиперборее – исторической прародине цивилизации.

6. Показан новаторский подход А. Л. Волынского в критической оценке трактовки феномена западноевропейского Возрождения, со времен Ж. Мишле и Я. Буркхарта имевшего у европейских интеллектуалов исключительно позитивную коннотацию. Раскрыто положение об упаднической природе Возрождения, которое сформировалось у Волынского на основе интерпретации живописи Леонардо да Винчи и в ходе полемики с Д. С. Мережковским, энтузиаста т. н. Третьего Ренессанса.

7. Установлено, что А. Л. Волынский первым, еще за 15-20 лет до выхода эпохального сборника «Вехи», провозгласил требование приоритета духовной жизни над внешними формами общежития, подверг критике кумиров русской интеллигенции XIX в. – В. Г. Белинского, Н. Г. Чернышевского, Д. И. Писарева и др., выступил с осуждением русской интеллигенции за ее бездуховность, утилитаризм и нигилизм. Показано, что заслуги Волынского в подготовке «веховского» поворота были забыты современниками, в то время как

авторы сборника Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, М. О. Гершензон и др. в одночасье вошли в историю русской философии начала XX в.

8. Реконструирована «философия истории» А. Л. Волынского, его концепция этногенеза и происхождения религий, основанная на т. н. «арктической гипотезе». Предложен новый термин «архивразийство» (для отличия его от евразийства и неоевразийства), который обозначает широкое интеллектуальное движение, придерживающееся концепции, что на территории Северной Евразии в древности существовала матричная протоцивилизация, давшая начало всем остальным. Показано, что Волынский является одним из предтеч данной концепции, которая год от года становится все более влиятельной и научно обоснованной.

Положения исследования, выносимые на защиту

1. Философское мировоззрение А. Л. Волынского, его этика и методология имеют комплексно-синтетический характер. В юности его взгляды определяла иудаистская традиция, позднее он находился под влиянием Б. Спинозы (методология), И. Канта (этика и теория познания) и Ф. Ницше (сравнительное религиоведение и теория культуры). Ситуативное влияние оказывали на него В. С. Соловьев, Л. Н. Толстой, В. В. Розанов.

2. А. Л. Волынский разработал оригинальное философское учение. Как философ он принял активное участие в большинстве ключевых дискуссий конца XIX – начала XX в., многие из которых он инициировал сам. Творчество Волынского подразделяется на четыре основных этапа: 1) ранний период (до 1888 г.); 2) период «Северного вестника», или идеалистический период (1889–1898); 3) «аполлонийский» период (1899–1917); 4) поздний, «гиперборейский», период (1918–1926).

3. А. Л. Волынский выступил пионером российского спинозоведения. Он создал собственную оригинальную исследовательскую методологию на основе учения Спинозы, связывающего феномен мышления с реальной

деятельностью мыслящего тела. Эту методологию Волынский использовал для анализа творчества Ф. М. Достоевского, Леонардо да Винчи, Рембрандта, на ней же основывалась и его теория танца.

4. А. Л. Волынский (наряду с И. В. Л. Мельманом, П. Д. Юркевичем, А. И. Введенским) является одним из первых исследователей Канта в России. Кантовский трансцендентализм, который у самого Канта стал основанием для агностицизма, в том числе и в отношении Бога, для Волынского стал агностицизмом только в отношении возможностей естественных наук и, напротив, убедил его в необходимости трансцендентных оснований этики и эстетики. Именно с кантианских позиций Волынский подверг критике прогрессизм и позитивизм русских публицистов 1840–60-х гг. и таким образом способствовал разрыву нового поколения с ценностями предшествующего, что дало начало отечественному религиозно-философскому ренессансу начала XX в.

5. Несмотря на общее неприятие концепции Ницше (в силу ее имморализма и безбожия), А. Л. Волынский находился под влиянием целого ряда его идей. Отстаивая ценность аполлонических принципов в культуре, Волынский признавал законной саму ницшеанскую модернизационную дихотомию «аполлонического» и «дионисийского». Нахождение Волынского «в плену» ницшеанского мышления выразилось также и в сходной с ницшеанской критике христианства как «плебейской» религии, противоположной мировоззрению сверхчеловека. И если у Ницше таким сверхчеловеком был белокурый дионисийствующий гипербореец, то у Волынского гипербореец – синтез строгого аполлонизма и иудаизма.

6. А. Л. Волынский выступил новатором в осмыслении значения эпохи Возрождения, первым в истории дав ей отрицательную оценку. Если Д. С. Мережковский в ницшеанском ключе рассматривал эту эпоху как период возрождения живого, светлого языческого начала, борющегося с сумрачным христианством, то Волынский трактовал Ренессанс как движение антихристианское, демоническое, реставрацию темных языческих начал. Отрицательное отношение к Возрождению перенял у Волынского П. А.

Флоренский, а у последнего – А. Ф. Лосев, у которого эта традиция дошла до предела.

7. А. Л. Волынский сыграл ключевую роль в смене приоритетов в философии и умонастроении русского общества на рубеже XIX–XX вв. от идеологии народников-революционеров до программных статей в сборнике «Вехи». В текстах Волынского, опубликованных за 15-20 лет до выхода сборника, содержались все важнейшие тезисы «Вех» – требование приоритета духовной жизни над внешними формами общежития, критика народников-революционеров середины XIX в. – В. Г. Белинского, Н. Г. Чернышевского, Д. И. Писарева и др., обвинение их в отсутствии философской глубины, осуждение русской интеллигенции за ее бездуховность, утилитаризм и нигилизм, вызванные утратой ею связи с абсолютными ценностями, обличение интеллигентской кружковщины и склонности к фракционным раздорам и т. д.

8. А. Л. Волынский является одним из предтеч направления в культурологии и философии, которое условно можно назвать «архивразийством», отличая его от евразийства и неоевразийства. Волынский доказывал, что идея монотеизма и культ Аполлона как первого монистического бога, по происхождению могли быть только северными, а на Ближний Восток были привнесены гиперборейскими племенами, которые изначально еще не делились на индоевропейские и семитские племена. Эта гипотеза позволяет разгадать загадку «осевого времени» К. Ясперса.

Методологическая и теоретическая основа исследования

1. Работа носит междисциплинарный характер. История русской философии, особенно в период Серебряного века, далеко не всегда представлена в теоретической и академической форме. Даже те авторы, которых мы считаем русскими философами *par excellence*, как например, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский всегда работали на стыке философии и теологии, а Флоренский, например, и на стыке с естественными и даже техническими

специальностями. Каждый из русских философов отдавал дань литературной критике. Н. А. Бердяев писал о Достоевском и Гюйсмансе, Мережковский о Леонардо да Винчи, В. В. Розанов и М. М. Бахтин о том же Достоевском, Л. И. Шестов о Толстом... В свою очередь А. Белый и А. А. Блок, будучи писателями, писали философские статьи. Русский авангард подвергался осмыслению всеми современными ему мыслителями. Евразийство как философская и историческая концепция развилось на стыке истории, политики, географии, филологии. Мы не будем повторять тезис постмодернистов о том, что философия сама является родом литературы, работа посвящена не этому тезису, но отделить философию от искусства в русской культуре не представляется возможным. Не исключением является и творчество А. Л. Волынского, который хотя и писал чисто философские академические работы, большую часть своего творчества посвятил русской литературе, зарубежной живописи, интернациональному искусству танца. Волей-неволей и исследование о Волынском вынуждено обращаться к смежным дисциплинам в области литературоведения, эстетики, филологии, индоевропеистике и иудаики и др.

2. Работа основана на историко-культурном подходе, т. е. изучает творчество исследуемого автора в контексте его хронотопа, т. е. времени и места его творческой биографии, а именно как принадлежащего русской культуре конца XIX – начала XX в.

3. В работе используются методы философской компаративистики, поскольку мировоззрение А. Л. Волынского формировалось под влиянием традиционного иудаизма и хасидизма, а также европейских философов, которые работали на стыке разных традиций (таких, например, как Маймонид, который сочетал иудаизм и философию Аристотеля, и Спиноза, который сочетал иудаизм с картезианством). Последние работы Волынского отмечены влиянием индоевропейских исследований, а именно они в свое время в лице У. Джонса, Ф. Шлегеля, А. Дюперрона и др. привели к созданию философской компаративистики. За истекшие сто лет индоевропейские исследования и исследования в области иудаики сделали огромные шаги вперед, поэтому

появились возможности проверить гипотезы, сформулированные основоположниками в момент возникновения этих дисциплин.

4. В работе анализируются оригинальные тексты А. Л. Волынского, в интерпретации которых применяются методы философской герменевтики, которая занимается выверенной реконструкцией заложенных автором в своих текстах смысловых интенций на основе сопоставления различных фрагментов творчества автора, понимаемых через целостное мировоззрение, которое в свою очередь реконструируется через всестороннее изучение фрагментов, посвященных соответствующим темам (т. н. «герменевтический круг»).

Теоретическая и практическая значимость исследования

Работа позволяет восполнить пробелы в изучении культуры Серебряного века, поскольку без такой значимой фигуры, как А. Л. Волынский «Серебряный век не полон», точнее, его понимание лишается одной из самых ярких граней. В частности, становится ясно, что в начале XX в. в России наряду с христианским богословием было и иудейское, наряду с кантианством, гегельянством, шеллингянством и ницшеанством, был и спинозизм. У модного ницшеанского дионисийства была и альтернатива в виде аполлонизма. Евразийство также имело различные формы, одну из которых представлял Волынский. Исследование позволяет преодолеть предрассудки и стереотипы относительно фигуры самого Волынского, возвращает к нему интерес, помогает глубже понять его эстетические идеи, впервые разъясняет методологические особенности его подхода. Рефлексия по поводу философии и культуры Серебряного века, особенно по поводу идей евразийства, позволяет российскому общественному самосознанию лучше понять свою историю, извлечь из нее уроки и сформулировать идеи для будущего.

Результаты исследования могут быть использованы для совершенствования курсов истории, истории русской философии, культурологии, истории искусства, истории русской литературы, истории танца, истории живописи.

Апробация результатов исследования

Основные результаты диссертационной работы освещались автором в докладах на научных конференциях и других научных мероприятиях, в т. ч.:

1. Герменевтический подход к изучению истории политической мысли исторических свидетельств // Духовные основы государственности и правопорядка. Сборник тезисов докладов и сообщений на всероссийской научно-практической конференции. – Тюмень, 2013. – С. 156–157.

2. Наука против исторического мифотворчества // Наука, общество, личность: проблемы и перспективы взаимодействия в современном мире: сборник статей II Международной научно-практической конференции (3 октября 2022 г.). – Петрозаводск: МЦНП «Новая наука», 2022. – С. 87–94.

3. Аким Волынский и индоевропейские исследования // Философия в полицентричном мире. К 100-летию со дня рождения А. А. Зиновьева: избранные труды VIII Российского философского конгресса. – М.: Изд-во ООО «Сам полиграфист», 2022. – С. 157–178.

4. Индоевропеистика как идеологическая основа Серебряного века русской культуры // Современные образовательные технологии и актуальные модели распространения научной информации. Сборник научных трудов. – Казань, 2022. – С. 104–109.

5. Как генетика помогает будущей философии? // Сборник материалов I Евразийского философского конгресса. Тезисы. Доклады. Статьи. (Москва 16–17 февраля 2024 г.). – М.: Книжный мир, 2024. – С. 185–199.

6. Аким Волынский и русское ницшеанство // Сборник материалов научной конференции «Актуальные проблемы философии». (Москва, 15 февраля 2025 г.). Тезисы. Доклады. Статьи. – М.: Книжный мир, 2025. – С. 101–121.

7. Аким Волынский и Николай Бердяев. Волынский как идейный предшественник «Вех» // Материалы Международного Философского форума «Осмысляя Россию». К 150-летию со дня рождения Н. А. Бердяева. К 20-летию

«Дома А. Ф. Лосева». Сборник статей. (Москва, 23–24 сентября 2024 г.) – М.: Центр им. Н. А. Бердяева, Дом А. Ф. Лосева, 2025. – С. 100–112.

8. Аким Волынский – пионер русского кантианства? // Международный Кантовский конгресс. «Мировое понятие философии». (Калининград, 22–25 апреля 2024 г.) (тезисы в печати. Участие в конгрессе с указанным докладом подтверждено именным сертификатом БФУ).

Структура исследования

Диссертация состоит из введения, трех частей (содержащих в сумме 16 глав), заключения, списка использованной литературы, включающего 455 наименования, одной таблицы и трех иллюстраций. Общий объем диссертации – 339 страниц.

Глава 1. Формирование философских взглядов А. Л. Волынского: источники и специфика

1.1. Генезис философского мировоззрения Волынского и ортодоксальный иудаизм

Для определения истоков духовного и интеллектуального становления А. Л. Волынского на раннем этапе необходимо учитывать специфику его образования и воспитания, особенности гимназического образования того времени, семейный традиции и религиозную среду, в которого он находился. Документальных свидетельств о круге «внеклассного» чтения А. Л. Волынского в гимназические и студенческие времена существует крайне мало. Поэтому его философскую эволюцию в ранние годы мы можем реконструировать лишь по косвенным признакам.

До сих пор нет единого мнения даже относительно года рождения Волынского. Различные источники дают диапазон от 1861 до 1865 г.; наиболее вероятными представляются 1864 или 1865 гг.³⁹ В таком случае год его поступления в гимназию, скорее всего, – 1872, т. е. учился он уже по программе, принятой после реформы гимназического образования 1871 г.⁴⁰ Классическая гимназия (а именно таковой стала в 1871 г. Житомирская гимназия [Павленко 2011: 141]) предполагала восьмилетнее обучение (было два седьмых класса – младший и старший) с упором на изучение древних языков и литературы. Гомеру, например, отводилось в учебном курсе 200 (!) уроков: 100 – «Илиаде» (в шестом классе), 100 – «Одиссее» (в седьмом младшем)⁴¹. Из программы исключалась естественная история и космография, сокращалось число занятий по русской словесности, истории, Закону Божьему, естествоведению, чистописанию,

³⁹ Разбор различных аргументов по этому вопросу см. [Матвейчев 2025d: 10].

⁴⁰ Согласно новому уставу, прежнее деление гимназий на классические и реальные упразднилось. Реальные гимназии с упором на точные и естественные науки преобразовывались в реальные училища; их выпускники уже не могли поступать в университеты.

⁴¹ Прежний период, 1849–1870 гг., характеризовался упадком классических дисциплин: после революции 1848 г. изучение в российских гимназиях греческих и латинских древностей было сокращено до минимума как возможный источник вольнодумства и республиканства, а древнегреческий язык в большинстве гимназий и вовсе был отменен.

черчению и рисованию. При этом увеличивалось количество часов по математике и возвращалась логика, исключенная реформой 1847 г. В университеты выпускники классических гимназий поступали без экзаменов.

По той же самой программе учился и В. И. Ульянов (Ленин). «На протяжении восьми лет его интеллект систематически (латинского и греческого было по шесть-семь уроков в неделю, в полтора раза больше, чем русского и математики) заставляли проделывать изощренную языковую гимнастику; – пишет его биограф Л. А. Данилкин, – формальный строй древних языков и стелющийся за соответствующим дискурсом идеологический шлейф, система ценностей оказались вшиты в сознание Ленина. Именно в гимназии Ленину была привита филологическая культура, умение комментировать тексты (а уж дальше вы сами решали, чей корпус вас привлекает – Гомера или Маркса), чувство языка, риторическая компетенция – способность отбирать из по-разному звучащих формулировок наиболее емкие, ритмически соответствующие внутреннему лингвистическому камертону варианты; подыскивать оптимальный баланс формы и содержания. ... В гимназиях запрещалось пользоваться готовыми переводами – и таким образом поощрялась вовсе не “бессмысленная зубрежка”, а творческий подход к овладению классикой» [Данилкин 2017: 22–23].

Итак, из гимназии Волынский вынес знание древних языков, античной литературы, истории и мифологии, а также античной философии – в первую очередь, Платона и Цицерона, которые входили в программу. Большое влияние оказал на него преподаватель русской словесности А. В. Шавров, пробудивший в нем интерес к писательству. Из живых иностранных языков в Житомирской гимназии преподавали немецкий и французский.

Не надо забывать также, что Аким Волынский был сыном еврейского книготорговца, и в их доме всегда было много книг, в том числе, и по философии. Широкая эрудиция Волынского в вопросах иудаики, которую он демонстрировал уже в студенчестве, позволяет предположить, что с соответствующей литературой он был знаком еще с детства.

В 1881 г. Волынский поступает на юридический факультет Санкт-Петербургского университета. Зная даты его обучения в вузе (1881–1889), можно предположить, что значительное влияние на его философское развитие мог оказать профессор М. И. Владиславлев, который преподавал в то время в Петербургском университете, читал курсы по Аристотелю, Плотину, «Критике чистого разума» Канта, а в 1887 г., еще во время студенчества Волынского, стал ректором.

С 1877 по 1882 г. в Санкт-Петербургском университете преподавал В. С. Соловьев на должности доцента. Волынский слушал его лекции, а на одну из них – о еврейском вопросе, прочитанную 13 февраля 1882 г. – дал развернутую рецензию в протосионистской газете «Рассвет» (1882. № 9). С этой статьи и началась его журналистская карьера.

Решающим толчком для философской карьеры Волынского стало участие в студенческом Научно-литературном обществе, созданном 28 января 1882 г. при Петербургском университете. Во главе НЛО стояли профессор филологии О. Ф. Миллер, известный как первый биограф Достоевского и убежденный славянофил, и его заместитель, профессор права Н. Л. Дювернуа. С работы в обществе начали свою научную карьеру В. И. Вернадский, А. С. Лаппо-Данилевский, А. А. Корнилов, И. М. Гревс, С. Ф. и Ф. Ф. Ольденбурги и др.⁴²

На заседаниях НЛО студенты выступали с рефератами на научные и литературные темы. В качестве реферата можно было предложить научную статью, предназначенную для печати, или даже диссертацию (уровень был обыкновенно очень высок). На выступлениях присутствовали научный руководитель (профессор – специалист в данной области) и оппонент – все серьезно. Всего было 20 отделений, от геологии до политэкономии. Философскую панель возглавляли Вырыпаев и Александровский. Заседания регулярно посещали также М. И. Владиславлев, Н. И. Кареев. По одной теме могло готовиться несколько рефератов (например, выход в 1883 г. книги профессора Н. И. Кареева «Основные вопросы философии истории» стал поводом для подготовки целого

⁴² История общества запечатлена в воспоминаниях его участников [Мельгунов 1904; Корнилов 1916; Гревс 1918].

ряда докладов – об учении Дарвина, Спенсера, Бокля). Можно с уверенностью утверждать, что значительной мере философский тезаурус Волынского сформировался на заседаниях НЛО.

Однако нельзя упускать из вида и такой важный фактор формирования мировоззрения Волынского, как его национальная и конфессиональная принадлежность. Не только семья, но и значительная часть его окружения были еврейскими. Преимущественно еврейским было население его родного города Житомира – к концу XIX в. на 31 тыс. евреев приходилось 17 тыс. русских, 9 тыс. малороссов и 8 тыс. представителей других национальностей. Несмотря на то, что Волынский учился в русской гимназии, он посещал и синагогу, проявлял интерес к еврейскому богословию. О тесной связи с еврейской общиной говорит и ранний брак Волынского, по всей видимости, не вполне для него желанный, но в котором появилась дочь. Переезд в Санкт-Петербург, совпавший с разводом родителей и собственным «бегством» Волынского, ознаменовал для молодого человека разрыв с частью близких людей, но не с еврейством вообще. В университете Волынский изучает Спинозу, а после окончания университета на предложение сделать профессорскую карьеру (для чего надо было принять православие), отвечает удивившим всех отказом.

Он работает в еврейских газетах: «Рассвет», «Русский еврей», «Восход» и активно обсуждает проблемы, волновавшие в то время мировое и российское еврейство. Одновременно он интересуется христианством, что к концу века даже выльется в желание принять православие⁴³.

Много лет испытывавший искреннюю симпатию к христианству, к концу жизни Волынский возвращается в лоно иудаизма. В 1923 г. он пишет статью с характерным названием «Разрыв с христианством», где заявляет: «Есмь иудей и пребуду им навсегда!» [Волынский 1923d: 14] Он завещает рукопись «Гиперборейского гимна» – «труда всей жизни» об исторических судьбах иудаизма, еврейскому национальному театру «Габима»; посвящает свою

⁴³ Весной 1899 г. Волынский отправится в трехмесячное паломничество на Афон, после чего вступит в переписку по поводу крещения с митрополитом Санкт-Петербургским и Ладожским Антонием, но так и не решится на последний шаг.

последнюю книгу – «Рембрандт» – доказательству тезиса о «еврейском духе» в творчестве голландского мастера.

Характерно, что он никогда не скрывал своего еврейского происхождения – наоборот, он позиционировал себя именно как еврейского мыслителя, являясь довольно одинокой еврейской скрипкой в концерте Серебряного века. Он отстаивал еврейскую позицию в наиболее принципиальных дискуссиях своего времени с В. С. Соловьевым, В. В. Розановым и др. (на них мы остановимся ниже). Пожалуй, если брать самые известные имена, подобным образом поступал только Л. И. Шестов (Шварцман).

Как мы можем видеть, еврейская проблематика пронизывал весь жизненный путь Волинского. Поэтому для рассмотрения вопроса о формировании мировоззрения, ранних философских интересов мыслителя, нам необходимо обратиться к внутрииудейским дискуссиям конца XIX в.

Пожалуй, каждый еврей в силу специфики проживания в диаспоре должен был в своей жизни ответить на ряд экзистенциальных вопросов, совершить ряд «выборов» из тех альтернатив, которые действительность ему предлагала. Во-первых, ему надо было разобраться с собственно еврейской идентичностью, которая не является самопонятной и однозначной. Свои расколы, «ереси» да и просто субэтнические деления есть и внутри еврейства. Во-вторых, нужно было решить фундаментальную дилемму, связанную с тем, оставаться ли в вере и традициях отцов или же интегрироваться в окружающую культуру – иногда враждебную еврейству, иногда толерантную.

Этот выбор предполагал пять возможных вариантов:

- 1) жизнь внутри общины с ее традициями (и здесь есть развилки внутри самого иудаизма);
- 2) марранизм, т. е. тайное еврейство, сопровождающееся «фальшивым» крещением;
- 3) полная ассимиляция с окружающей культурой;
- 4) ассимиляция не с окружающей культурой, а с культурой «третьей», или «общемировой»;

5) попытка ассимилировать «мир под себя, а не себя под мир», не отказаться от еврейства, а мир сделать чуть более еврейским;

6) сионизм – переезд в Палестину и строительство еврейского государства (эта альтернатива появилась лишь в конце XIX в.)

Каждая из этих возможностей предполагала внутри и собственные развилки, связанные со степенью и глубиной духовных процессов, с политическими и экономическими возможностями, профессиональными ограничениями и т. д. Каждый еврей так или иначе вынужден был для себя отвечать на большой ряд вопросов и формировать свою собственную, уникальную констелляцию элементов идентичности, выбирать своих собственных героев и идеалов для подражания, выбирать себе оппонентов и врагов в том числе и из числа соплеменников, выбравших иной путь.

Существует огромное количество исследований по истории иудаизма, как старых, так и современных, анализирующих разные развилки и травмы богатой духовной и политической истории иудейского народа. Каждая развилка, травма или победа оставляла свою память, свой след и шрам на культурном теле, в культурном коде и обогащала идентичность. Далеко не разрешенными до конца являются даже вопросы, связанные с возникновением иудаизма (в конце жизни Волинский возвращался к этому вопросу), а ведь начало несет в себе самые главные, управляющие и определяющие атрибуты. Одни исследователи говорят об изначальном племенном монотеизме протоеврейского этноса (см., напр. [Шиффман 2016]). Другие – о существовании у древних евреев целого пантеона специализированных богов, подобного греческому, и постепенном выделении из него Яхве [Day 2000, 30–37, 68–73] и видят в позднейшей истории (например, в появлении каббалы и хасидизма) возвращение языческих и ханаанских культов. Получают все большее распространение версии о возникновении иудаизма из культов Угарита и Ханаана, и даже о привнесении его на Ближний Восток в результате индоевропейского вторжения и последующей трансформации под влиянием зороастризма [Петров 2017].

Мы видим множество течений даже в древнем иудаизме, который и не существовал как оформленная доктрина, а скорее представлял собой конгломерат конкурирующих мировоззрений. Оформление в классический иудаизм произошло в период после Вавилонского плена, т. е. в V в. до н. э. Но даже позже мы видим конкуренцию различных течений, влияние эллинизма и проч. Мы знаем о партиях саддукеев и фарисеев, изучение Кумранских рукописей, относящихся к тому же периоду, дало представление об активно действовавших ессеях. В I в. н. э. добавились и политические партии: zeloty, секарии, иродиане. Уничтожение римлянами еврейского государства, рассеяние иудеев по миру, впитывание влияний разных языков и культур, возникновение христианства, а позже – ислама, отсутствие нормативного центра и власти утверждать те или иные догматы и интерпретации Танаха, все это только больше разнообразило еврейскую мысль. Конечно, всегда оставались священные книги (Тора), канонические тексты (Талмуд), заповеди и законы (Галаха), но история иудаизма подчинена все-таки закону дивергенции, а не конвергенции. Запись «устной Торы» (Мишна) и комментариев к ней (Гемара, Мидраш, Тосефта), затем появление Каббалы, появление «ересей», сравнимых с христианским протестантизмом, таких как караимизм, отрицающий Талмуд и Устную Тору и считающих, что у каждого есть право толковать и применять законы Моисея, а не «искажать» их преданием, все это было выражением расширения иудейской традиции и само способствовало этому расширению.

Однако будет смелым предположение, что в конце XIX в. в Российской империи конкретная еврейская община целиком и полностью впитала в себя это наследие и сознательно им пользовалась. Что-то вообще в принципе осталось за рамками исторического влияния на нее, что-то было в имеющихся современных учениях, говоря языком Гегеля, «в снятом виде», что-то было остро и актуально.

Именно поэтому важно обратить внимание на тот срез самосознания, на тот актуальный для данного времени и места комплекс вопросов, который ставила себе еврейская община в тот исторический момент, пусть даже ее самосознание и представления об историческом процессе и опыте еврейства не совсем совпадают

с научными фактами, тем более ставшими известными значительно позже, в трудах исследователей, которые имели гораздо больше возможностей для изучения соответствующей традиции. К счастью, такой исторический «срез самосознания» мы можем найти у современников Волинского, активно печатающихся в появившихся тогда еврейских газетах и журналах, ведущих полемику по наиболее актуальным, острым, волнующим вопросам и в трудах авторов, где искомый «срез самосознания» представлен более системно. Одним из таких авторов является Семен Маркович Дубнов (Шимен Меерович Дубнов), современник (на год старше Волинского), такой же выходец из еврейского местечка Мстиславь (Могилевская губерния). В 1880-х гг. Дубнов входит в круг молодых еврейских интеллигентов Волинский и Дубнов знакомятся и входят в один круг (в него входят также С. Г. Фруг – ближайший на долгие годы друг Волинского, С. А. Венгеров, Н. М. Минский). Позже, уже в 1890-х гг., Дубнов знакомится в Одессе с великим писателем Шоломом-Алейхемом.

Книга Дубнова «История хасидизма» [Дубнов 2014] была написана на русском языке и публиковалась с 1888 по 1893 г. в журнале «Восход», где в это время печатался и Волинский. Позже Волинский изберет собственный путь, ответив на те «еврейские вопросы», которые мы ставили выше, но с точки зрения передачи атмосферы, царившей тогда среди русского культурного еврейства, и с точки зрения отражения той, почвы от которой отталкивался Волинский – книга не имеет себе равных. Более того, позже, в 1931 г., когда книга вышла на иврите, она была признана и в мировой иудаике классическим произведением, и остается им и по сей день.

Дубнов рисует следующую родословную хасидизма и панораму расколов в еврейском самосознании:

1. Распространение каббалы в XVI в. в Европе;
2. Кризис в иудаизме, вызванный деятельностью лжепророка Шабтая Цви (1626–1676);
3. Появление хасидизма (Баал-Шем-Тов (1698–1760) и его школа);

4. Попытки талмудического иудаизма дать адекватные ответы на основные запросы современности (деятельность Гаона Виленского (1720–1797)) и гонения на хасидов;

5. Торжество хасидизма в Польше и на Украине (1790–1800 гг.)

Мать Волынского Марьяси Янкелевна Флексер была хасидкой. Волынь, откуда был родом Хаим Флексер (он и псевдоним впоследствии взял по названию своей родины), являлась территорией широкого распространения хасидизма. Не ставя себе задачу рассмотреть всю систему хасидизма, укажем лишь на весьма значимый, на наш взгляд, факт, а именно, что хасидизм возник на основе каббалы; сам его основатель Исраэль Баал-Шем-Тов (Бешт) был каббалистом.

Каббала распространилась в Европе в XVI в. после публикации книги «Зоар» («Зогар») в 1558 г. в Мантуе. Сама книга, представляющая собой развернутый комментарий к Торе, гораздо древнее. Испанский каббалист Моисей Леонский (Моше де Леон, XIII в.) утверждал, что обладал оригиналом «Зоара», авторство которого он приписывал Шимону бар Йохаю, танаи (учителю), жившему во II в. Позднейшие исследования, однако, не подтвердили наличие у него древнего текста «Зоара». Крупнейший специалист по еврейской мистике Гершом Шолем обратил внимание, что язык, на котором написана книга (стилизованный арамейский), содержит в себе много арабизмов и испанизмов, характерных для XII–XIII вв. Проведя скрупулезный сравнительный анализ лексики, стилистики и понятийной системы «Зоара» и атрибутированных текстов Моисея Леонского, Шолем пришел к выводу, что автором книги с предельной вероятностью является сам Моше де Леон, мистификатор не менее великий, чем мыслитель и литератор. Шолем склонен видеть в псевдоэпиграфике отнюдь не мошенничество, но особый жанр, позволяющий донести до потомков в литературной форме великие мысли древних: «Чем дальше человек продвигается своим собственным путем в поиске истины, тем больше он убеждается в том, что его путь уже пройден другими, столетия до него» [Шолем 2004: 259]. Книга «Зоар» оказалась инструментом передачи от поколения к поколению идей каббалы, корнящейся в древнееврейском предании, в самих истоках еврейской

духовной жизни (заметим, что «каббала» (קַבְּדָלָה) в переводе с иврита и есть «предание»).

Сам легендарный автор «Зоара» Шимон бар Йохай передавал своим ученикам древние истины в устной форме (каббалисты считают, что запись их он перед смертью доверил рабби Абе, что и стало основой для будущей книги). Шимон бар Йохай, в свою очередь, был учеником рабби Акивы – танаи I в., законоучителя и «Отца Мишны» (Мишна – систематизация Устной Торы). Зять Шимона бар Йохая – Пинехас бен-Яир – придерживался учения ессеев. Многие считают, что Иоанн Креститель и Иисус Христос были близки ессеям. В свою очередь, караимы, которые отрицают Талмуд, почитают Пинехаса бен-Яира. Что мы здесь видим? Известный конфликт (он есть и в христианстве, и в исламе, и во многих других религиях и мировоззренческих течениях) между Писанием и Преданием. В данном случае, между письменной Торой и устной. В «Зоаре» очевидно обсуждается противоречие между Талмудом и Торой, например. Противопоставление предания и писания – это всегда противоречие между неким канонем (который, как правило, отражает конкретно-историческую стадию развития традиции и подавляет альтернативные варианты и течения в традиции, признающиеся апокрифами и ересями) и между этими маргинальными традициями, с одной стороны, и желанием «очистить» традицию от «напластований», «заблуждений» и «неверных интерпретаций», желанием «вернуться к истоку» в его чистоте и истине. Зрелые религиозные и философские традиции стараются признавать и писания, и предания, но в разном статусе. Писание, как правило, все же довлеет как нормативное, а предания разрешаются до определенных границ как маргинальные, как миноритарные ветви или как занятия для «избранных» (например, для высоких богословов). Чистое признание только писания или только предания зрелыми традициями маркируется как еретическое или очень маргинальное. Мы видим, что иудаизм ведет себя как зрелая традиция, и также видим, что корни Хасидизма – Каббалы – Устной Торы уходят корнями в давнюю до-нормативную традицию. Сегодня подавляющее большинство исследователей признает, что каббала испытала решающее влияние

современных ей эллинистических философских учений, прежде всего, неоплатонизма и гностицизма, но в этом случае ее надо понимать как модернизацию в иудаизме, как «чуждое влияние», искажение изначального Канона. Однако это не было признано ни в древние времена, ни сейчас. И это не случайно. Еврейские богословы прекрасно чувствовали и понимали, что корни Каббалы уходят глубоко в бессознательные или забытые слои раннего иудаизма и являются частью и важной частью иудейского культурного кода и религиозной идентичности. Ряд исследователей настаивает, что в каббале мы видим домонотеистические мотивы протоиудаизма [Петров 2017; Петров 2021; Петров 2022а; Петров 2023]. Но еще дальше идут те, кто видит в Каббале мотивы «общечеловеческие» или общиндоевропейские свойственные многим учениям седой древности.

Один из них встречается и в Упанишадах (и в целом в ведической философии), и в буддизме, и в даосизме, и в пифагорействе, а позднее – и в платонизме, и у ряда северных народов (например, у эскимосов, чукчей, коряков) – это представление о переселении душ после смерти. В «Зогаре» содержатся представления о том, что реинкарнация происходит в том случае, если душа человека не смогла выполнить своего жизненного предназначения, что является обязательным условием ее возвращения к своему божественному источнику. Подобное может происходить многократного – до полного очищения души.

Другой устойчивый сюжет связан с образом божественной колесницы, который присутствует как в греческой мифологии (как атрибут Зевса, Гелиоса и Аполлона) и в поэме Парменида, так и в Ветхом Завете, Первой Книге Еноха и Четвертой Книге Ездры (образ Меркавы, колесницы-трона, в которую запряжены четыре крылатых существа). Согласно многим современным исследованиям, архетип колесницы может являться следом исторической памяти о временах экспансии индоевропейских племен (II – начало I тыс. до н. э.), начавшейся с Южного Урала (именно здесь, под Магнитогорском, в синташтинском могильнике была найдена самая древняя в мире боевая одноосная колесница, датируемая 2-й половиной XXI в. до н. э. [Матвейчев 2022d]).

Волынский, выросший в религиозной еврейской семье, был с самого детства причастен к этике и философии иудаизма, интересуясь при этом не только талмудическим богословием, но и его древними истоками, отголосками древнейшего Предания. С самого начала он был погружен не в догматическую, «бюрократическую» традицию, а в историю. И эта широкая трактовка останется с ним до конца.

В части 3 данной работы будет обсуждаться историософская концепция А. Л. Волынского, и мы увидим, как эти важные исторические находки были им предвосхищены только благодаря его глубокой укорененности в иудейской традиции, умению слышать ее и стремлению доходить до самой сути и истока. Конечно, это уже будет «поздний Волынский», в ранний период он не заглядывает так глубоко, и его больше волнуют вопросы, обсуждаемые в тот момент в синагогах и еврейской печати – выше мы обозначили их в связи с книгой С. Дубнова.

Определяя истоки формирования философского мировоззрения А. Л. Волынского на раннем этапе, мы выяснили, что наряду с гимназическим образованием, давшим знание древних языков, античной литературы, истории и мифологии, а также античной философии, на него оказал существенное влияние предзаданный ему в силу места и времени рождения и в силу особенностей семейного воспитания традиционный иудаизм в его хасидской, каббалистической трактовке, с Преданием, уходящим вглубь веков.

1.2. Спиноза как методологический источник Волынского. Герменевтика телесности – спинозистская основа исследовательской методологии Волынского

Исследователи жизни и творчества А. Л. Волынского сходятся в том, что его идейное самоопределение началось в ходе изучения философии Б. Спинозы [Толстая 2013; Котельников 2015]. В настоящем параграфе мы выясним, каким именно образом и насколько глубоко наследие амстердамского мыслителя

повлияло на формирование философского мировоззрения Волынского и в какой мере оно определяло особенности его философствования на протяжении всей творческой деятельности⁴⁴.

Увлечение философией Спинозы началось у Волынского, как считается, в середине университетского курса (хотя знакомство с основными произведениями могло состояться и значительно раньше). В 1885 г. Х. Л. Флексер, активный участник Научно-литературного общества при Петербургском университете, написал свою первую научную работу «Теолого-политическое учение Спинозы». Публикация состоялась в издаваемом А. Е. Ландау ежемесячнике «Восход» (1885. № 10–12) – впервые под псевдонимом «Аким Волынский».

Выбор Волынским Спинозы в качестве «первой философской любви» был небанален. Спинозу изучали мало. В XVII в. он был отвергнут консерваторами как либерал и «атеист» – как еврейской общиной, так и христианскими властями. Из современников мысляще спорил с ним лишь один Лейбниц. В XVIII в. каждый начинающий трудиться на поприще философии считал своим долгом преодолеть Спинозу. По выражению Г. Э. Лессинга, со Спинозой обращались как с «мертвой собакой», прежде грозной, но теперь неспособной никого укусить. Просветители (М. Мендельсон, Кондильяк и др.), поначалу заинтересовавшиеся голландским философом как «диссидентом», «безбожником» и «пантеистом», а стало быть, как возможным союзником, довольно быстро в нем разочаровались, обнаружив в его учении Бога. Если Спиноза не смог вырваться из теней богословия, то какой он ученый и материалист?

«Недосказанность» предпосылок, «догматизм» и «некритичность» находили в учении Спинозы Кант и Фихте. Настоящий интерес впервые вернули к нему лишь Якоби, Шеллинг и Гегель. Ведь критицизм Канта оказался самопротиворечив, в основе этого критицизма все же лежало некое положительное знание. Кант исследовал рассудок, но не разум. Первоначальные же определения Спинозы имеют, по утверждению Гегеля, спекулятивную,

⁴⁴ В настоящем параграфе использованы следующие ранее опубликованные работы: [Матвейчев 2001a; Матвейчев, Беляков 2023a; Матвейчев 2024g; Матвейчев 2025d].

разумную природу. Поэтому уже Шеллинг утверждал, что современное мышление находится у Спинозы «в плену», пытаясь освободиться, но «безуспешно» [Шеллинг 1989: 416]. Гегель высказался еще более резко: «быть спинозистом – это существенное *начало* всякого философствования» [Гегель 1994: 347]. Все, кто всерьез изучал Спинозу – Якоби, Шеллинг, Гегель, Фейербах – демонстрировали, что ярлыки, которые традиционно приклеивались к Спинозе – «пантеист», «атеист», «человек, отрицающий свободу» и т. д. – в реальности не имеют к его философии никакого отношения. Спиноза лишь специфически понимает Бога, не так как, например, католическое богословие.

Русские исследователи Спинозы, однако, в целом оставались на платформе ранних критиков его учения, критикуя его за догматизм, умозрительность, неисторичность (А. И. Галич, П. Д. Юркевич, Б. Н. Чичерин и др.). Юркевич вслед за Кантом объявил Спинозу «догматиком» и не рекомендовал его к изучению. Чичерин объявил спинозизм версией картезианства. Не касаясь метафизики Спинозы, он уделил основное внимание изучению его политической доктрины, которую он нашел «тоталитарной»: «Мы видели, что он отстаивал свободу мысли и свободу политическую; но в сущности его системою подрывалась самая их основа. Личность является у него только видоизменением общей субстанции. В мироздании лицо поглощается природою или Божеством, в государстве – совокупностью общественных сил, перед которыми оно исчезает в своем ничтожестве» [Чичерин 2012: 77].

Несмотря на заметный интерес к Спинозе, самостоятельных работ о нем у русских философов практически не было⁴⁵. Да и первый перевод вышел лишь в 1886 г.⁴⁶, т. е. через год после опубликования статьи Волынского. А работы Э. Л. Радлова, В. С. Соловьева, А. И. Введенского, В. Н. Половцовой вышли еще позже. Несмотря на очевидный приоритет Волынского в отечественном спинозоведении (что косвенным образом подтверждали и его современники, неизменно

⁴⁵ Одно из немногих исключений: Ярош К. Н. Спиноза и его учение о праве. Харьков: тип. М. Зильберберга, 1877. 152 с.

⁴⁶ Бенедикта Спинозы этика, изложенная геометрическим методом. – СПб.: Изд. Л. Ф. Пантелеева, 1886. – 380 с. Строго говоря, это был второй перевод «Этики»; первый был уничтожен в 1860-х гг.

ассоциирующие его с голландским философом), его имя в соответствующей историографии не упоминается уже более ста лет⁴⁷.

Вышедшая в «Восходе» статья Волынского посвящалась «Богословско-политическому трактату» Спинозы (эту работу критик предпочитал «Этике», опутанной, по его словам, «схоластической сетью математически расположенных теорем и положений» [Волынский 1892 (3): 154]). В этом трактате Спиноза едва ли не впервые в европейской философии использует рациональный научный подход к исследованию Библии, рассматривая ее как исторический и литературный памятник. Сущность религии он видит не в следовании церковным догмам и исполнении обрядов, но в любви к Богу. Он требует решительно разграничить разум и религию, подчинить церковь государству, установить свободу вероисповедания и свободу философствования как необходимое условие «благочестия и спокойствия государства».

Приветствуя стремление Спинозы к раскрепощению разума, Волынский подчеркивал отличие философа от его предшественников – Маймонида, Хасдая Крескаса, Ибн Гебириля, Ибн Эзры: «Чтобы обнять вселенную в ее целом, Крескасу достаточно подняться на одни только библейские вершины. ... Для Спинозы же созерцание мироздания с религиозных высот решительно невозможно. Для философского созерцания ему необходим вольный простор свободной мысли, простор, ничем не ограниченный и никакими догмами не стесненный!» [Волынский 1885 (10): 124]. Однако, по мнению Волынского, твердая решимость Спинозы раз и навсегда отделить религию от философии приводит его к теоретическим ошибкам, кроющимся в тексте «Богословско-политического трактата». Взаимоотношения религии и философии гораздо сложнее, между ними «происходит непрерывное общение, непрекращающийся и живой обмен материалами» и, изучая религию еврейского народа, необходимо учитывать и многовековые традиции его размышлений о Боге, долге, добре и зле. «Религия народа, – пишет Волынский, – явление чрезвычайно сложное, явление, в

⁴⁷ Не вошли тексты Волынского и в весьма представительную антологию «Бенедикт Спиноза: pro et contra» (СПб.: РХГА, 2012), составленную А. Д. Майданским.

котором сплетаются догмы, не требующие критики, с чисто философским умствованием, в котором скрыты народная психия и народный ум. Разнообразные догматы каждой религии объединяет не строго логическая связь, а общность происхождения, могучее дыхание народа – народные идеалы и надежды. Изучать религию при помощи нанизывания одного догмата на другой, без соображения с тем философским процессом, который участвовал в их создании, довольно рискованно». Именно поэтому, по мнению Волынского, Маймонид и Хасдай Крескас «стояли отчасти ближе к верному пониманию религии своих предков, чем Спиноза – для них ветхозаветная религия была не известное количество догматов, а яркое выражение философских и нравственных идеалов Израиля» [Волынский 1885 (11): 142].

Вместе с тем, Волынский настаивает на генетическом родстве учения голландского философа с иудаизмом – вопреки расхожему мнению, что Спиноза «предал» веру своего народа, за что и был подвергнут амстердамской иудейской общиной херему – синагогальной анафеме⁴⁸. Он указывает, что все «догматические погрешности» философа при анализе Библии «не дают еще права утверждать, что Спиноза подкапывался под здание иудаизма» [Волынский 1885 (10): 124]. «Мы думаем, – пишет Волынский, – что связь свою с иудаизмом Спиноза увековечил в своей “Этике”, этом замечательном истолковании идеи единобожия. По духу монотеизма мир пребывает и всегда пребывал в Боге. Это монотеистическое начало есть также основной принцип «пантеизма» Спинозы. По истинно пантеистическому воззрению, весь мир – произведение Бога, или Бог есть *fons immanens* мира. Но это пантеистическое начало есть вместе с тем и библейское. Между философией Спинозы и религией Моисея есть связь *логическая*, а не *формальная*. Что же касается теологической критики Спинозы, то она только продолжение тех религиозно-философских работ, которые начаты были с таким успехом Ибн Эзрою, Маймонидом и другими еврейскими мыслителями. Дух высокой терпимости, проникающий все учение Моисея, не

⁴⁸ Именно Волынский впервые опубликовал русский перевод херема в отношении Спинозы, что представляется весьма примечательным фактом [Спиноза 1891: 55–59].

дает нам никакого права считать ересью всякое здоровое отношение к основам нашей веры, всякое желание подвергнуть серьезному критическому испытанию весь Ветхий Завет. ... Спиноза всю свою жизнь оставался истинным евреем, т. е. верным сыном своего народа – не наружно, а внутренне, не по “букве”, а “по духу” и “похвала ему не от людей, а от Бога”» [Волынский 1885 (10): 124–126].

Эту мысль Волынский повторит через семь лет в написанной для «Северного вестника» рецензии «Два сочинения о Спинозе»: «Чистый юдаизм торжествовал величайшую победу в лице Спинозы, а близорукие стражи закона безумно топтали свежие побеги нового учения. Незаслуженное проклятие придает всей участи Спинозы какой-то особенный, трагически-загадочный характер. Этот философ был костью от костей, плотью от плоти своего народа, и однако его учение еще и поныне находится под клеймом отвержения среди правоверного иудаизма. Философ, учивший, что знание само по себе награда, что любовь к Богу не требует никакого воздаяния – такой философ был, конечно, достоин того племени, которое бесстрашно проносит свое знамя среди вечно воинствующих против него народов» [Волынский 1892 (3): 153].

Выдвинутый Волынским тезис о необходимом союзе между религией и философией, совершенно невозможный в эпоху господства позитивисткой и атеистической идеологии, станет актуальным в конце XIX в., на заре Серебряного века. В середине же 1880-х гг. он, как и многие другие мысли критика, оказался несвоевременным.

Ученое сообщество университета признали научную ценность работы талантливого студента. Так, профессор А. Д. Градовский предложил зачесть ее Волынскому в качестве диссертации, если тот останется по окончании университета при его кафедре государственного права. Волынский напомнил ему о своей национальности. «“Но это не имеет значения, – возразил Градовский, – вы можете креститься”. – “Я не крещусь, – ответил Волынский, – и кроме того, я хочу быть не профессором, а литератором”» [Голлербах 1998: 135].

Статья «Теолого-политическое учение Спинозы» была не единственной работой Волынского, посвященной философу-вольнодумцу. В 1886 г. в

«Восходе» вышел его обзор «По поводу русского перевода “Этики” Спинозы» [Волынский 1886], а в 1892 г., уже в «Северном вестнике», – обширная рецензия «Два сочинения о Спинозе» [Волынский 1892]. В сотрудничестве с Л. Я. Гуревич он перевел письма Спинозы, в которых содержались важнейшие разъяснения к его философской системе, и составил к ним научный аппарат [Спиноза 1891].

Позднее Волынский практически не возвращался в своих текстах к философии Спинозы, однако начала ее были хорошо им усвоены и давали о себе знать на протяжении всей его творческой биографии. В Спинозе Волынский видел родственную душу, его привлекала не только его философия, но и сама «замечательная натура отважнейшего искателя истины и справедливости» [Волынский 1892 (3): 138]. Он и сам до известной степени отождествлял себя со Спинозой – одиночкой, изгоем, обвиненным в ереси и изгнанным из иудейской общины Амстердама, но не отрекшимся от веры своих отцов. Он, безусловно, восхищался образом «бледного, худого и скромного изгнанника еврейской синагоги», в котором «таилась такая творческая энергия, такая мощь понимания, пред которой отступали все затруднения научной мысли и как бы рассеивались все загадки мироздания» [Волынский 1892 (3): 138, 141]. Показателен эпизод, относящийся к концу 1880-х гг., когда Волынский, приехав в родной Житомир, пришел в тамошнюю синагогу и начал там толковать... евангелие, объяснять сущность христианского учения. После этого он немедленно же был изгнан из синагоги, на него наложили херем [Боцяновский 2023: 369] – таким образом Волынский (не намеренно ли, не в подражание ли своему герою?) повторил путь Спинозы.

Неудивительно, что к Волынскому накрепко приклеился эпитет «русский Спиноза», хотя зачастую он использовался для издевки. 26 октября 1892 г. в знаменитой лекции «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы» (1892) Д. С. Мережковский отнес к ярким симптомам тяжелой болезни русской литературы появление в ней «молодых мертвецов» наподобие Волынского, который, несмотря на все свои таланты и страстность ума, – не более чем «зловещая карикатура на Спинозу», проповедующая «своими мертвыми

устами, своим деревянно-цветистым языком ... деревянно-мертвого талмудического Бога» [Мережковский 2007: 452].

«Спинозой» дразнили Волынского В. П. Буренин, Б. Б. Глинский и многие другие. А Н. М. Минский посвятил ему эпиграмму, подчеркнув в ней одновременно и любомудрие своего коллеги, и его несносный характер:

Святости доза, нахальства мера;

Не то Спиноза, не то холера

[Фидлер 2008: 152].

Напротив, К. Н. Льдов проводил параллели между двумя мыслителями всерьез и с полной убежденностью, что ощущается в посвященном Флексеру стихотворении «Спиноза» (Восход. 1888. № 5–6).

Спиноза стал настоящей философской «первой любовью» Волынского. Еще в начале XIX в. реабилитированный западной философией (в первую очередь, немецкими классиками и романтиками), голландский философ остался отверженным в среде как ортодоксального иудаизма, так и хасидизма. Со времени изгнания Спинозы из еврейской общины Амстердама, т. е. еще с 1656 г., отношение к нему со стороны еврейских богословов принципиально не менялось⁴⁹. Таким образом, кажется, что Волынский солидаризируется с философией откровенного еретика. Выше мы видели, как он всеми силами стремится доказать, что Спиноза был и остался иудеем, и иудаизм пронизывает всю его философскую систему. Выходит, что либо Волынский слишком вольно и широко трактует иудаизм, либо сам иудаизм ошибочно истолковывает идеи Спинозы.

На самом деле верны и первое, и второе утверждение одновременно. Представления Волынского об иудаизме эволюционировали на протяжении всей

⁴⁹ Попытки снять херем со Спинозы предпринимались не раз. 21 февраля 1927 г. в Еврейском университете в Иерусалиме И. Л. Клаузнер завершил свою лекцию памяти философа тирадой: «Еврею Спинозе! Возвещается через двести пятьдесят лет после его смерти, с вершины горы Скопус, из нашего Храма в миниатюре: Отлучение отменено! Преступление иудаизма против тебя развеяно! Твоя вина перед ним отпущена! Ты наш брат! Ты наш брат! Ты наш брат!» [цит. по: Табак 2021]. Воззвание знаменитого историка действия не возымело, как был проигнорирован и подобный призыв Д. Бен-Гуриона в 1953 г. Безрезультатными оказались и доводы участников весьма представительной конференции по «делу Спинозы», проведенной в декабре 2015 г. Амстердамским университетом и Институтом еврейского образования «Крескас»: главный раввин Амстердама П. Толедано заявил, что решение своих предшественников он отменять не вправе.

его жизни. Можно заметить, что в своих трудах он довольно гибко и зачастую конъюнктурно объявлял что-то истинно иудейским и неиудейским. На момент формирования своих философских взглядов для Волинского были важны следующие составляющие иудаизма. Первое – монотеизм, (что у Спинозы, безусловно, наличествует). Второе – рационализм, отсутствие мистики, таинств (что также присутствует в философии Спинозы). Третье – это морализм, этика, непротиворечащая заповедям Талмуда (что тоже есть у Спинозы).

Спиноза пытался примирить философские открытия Нового времени (Р. Декарт) и традиционный иудаизм, который, в свою очередь, по Спинозе, может решить те проблемы и дихотомии, которые возникли в новоевропейском мышлении. В частности, Декарт, как известно, стоял перед проблемой дуализма субстанций. В его философии две образующие мир субстанции – мыслящая и протяженная (по отношению к человеку – душа и тело) – полностью независимы друг от друга. Но если они не взаимодействуют, то может быть обеспечено единство мира и очевидная связь между ними?

Как же разрешить это противоречие? Как мы помним, у Декарта любая математическая задача может быть решена двояко: либо через систему уравнений, либо через поиск точки пересечения двух кривых, построенных в пространстве. То есть, либо через алгебру – мысленным, вычислительным путем, либо через геометрию – пространство. В результате мы получим одинаковый результат, что свидетельствует о том, что мы разными путями можем прийти к одному и тому же. Природа этого «одного и того же» оставалась загадочной. На разный манер эту загадку пытались решить Н. Мальбранш и А. Гейлинкс со своим «окказионализмом» и другие картезианцы.

Спиноза предложил свое решение проблемы картезианского дуализма, выглядящее, на первый взгляд, простым переименованием. Он объявил, что субстанция – одна, и это – бог, причина самой себя, единая сущность (здесь можно увидеть отражение иудейского принципа монизма, единобожия). А протяжение и мышление – это атрибуты единой субстанции, и между ними существует взаимнооднозначное соответствие. Или, как гласит знаменитая

формула Спинозы, «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей, и наоборот, порядок и связь вещей те же, что и порядок и связь идей» [Спиноза 1999b: 455].

По словам выдающегося советского философа Э. В. Ильенкова, проблема согласования мышления и тела является подлинным «краеугольным камнем» размышлений Спинозы. Ее «неразрешимость» у предшественников – лишь следствие того, что она неправильно поставлена. Тело и мышление не являются изначально противоположными друг другу, и между ними необходимо искать не отношение причины-следствия подобное тому, что возникает между потовыми железами и потом как продуктом их деятельности: «мышление не *продукт действия*, а *самое действие*, рассматриваемое в момент его совершения, как, например, ходьба есть способ действия ног, «продуктом» которого оказывается пройденное пространство» [Ильенков 1984: 31].

От этого вывода – всего один шаг до *мировой воли* как основного понятия неклассической философии. То, что у Спинозы было Богом = субстанцией = природой, у Шопенгауэра, Ницше (а ранее – у Канта) становится *волей*.

Предлагая тело в качестве новой модели для философов, Спиноза показывает в «Этике», что «тело шире имеющегося о нем знания и что мышление точно также шире того сознания, какое у нас есть» [Делёз 2001: 338]. Подобное «обесценивание сознания в отношении мышления», по мнению Ж. Делёза, есть не что иное, как «открытие бессознательного, открытие бессознательного в мышлении [*inconscient de la pensée*] столь же глубокого, сколь и непознанное в теле [*l'inconnu du corps*]» [Делёз 2001: 338–339]. Таким образом, Спиноза в известной мере выступает еще и предшественником З. Фрейда.

Спиноза нередко обвинялся в том, что он считает протяженные фигуры, а, следовательно, материю, неким продолжением Бога. Однако критиков почему-то совершенно не смущало то, что подобным же продолжением Бога объявлялся бы в таком случае и обычный человеческий рассудок вместе с его ошибками и противоречиями. К тому же т. н. «материальный мир», как было сказано выше, вообще объявляется Спинозой миром, не имеющим истинного существования и

существующим в воображении, так как он познается из опыта, который в свою очередь является только первой и низшей стадией познания. Для познания вещи, по Спинозе, необходимо соприкосновение двух начал – познающего и познаваемого. Иначе они друг о друге ничего сказать не могут. Известная формула «слова Петра о Павле говорят больше о Петре, чем о Павле», являющаяся парафразом Маркса более длинного рассуждения Спинозы, означает, что способ восприятия мира зависит от того, на какой стадии развития мы находимся. Петр, удаленный от Бога, видит Павла и прочие вещи иначе, чем тот же Петр, приблизившийся к Богу. Мы видим мир таким, как позволяет нам наше несовершенство. Задолго до Канта Спиноза видел мир исключительно как феномен – в противоположность вещи-в-себе. Для него вещь-в-себе достижима (и с этим потом будет согласен Шеллинг и Гегель) – к ней мы приближаемся в силу все большего и большего познания. Приближаемся к тому, что стоит за всеми этими феноменами – а именно, к Богу.

Спиноза задолго до Канта знал про «мир феноменов», не употребляя этого термина, – этот факт был для Волынского очевиден. И потому для него естественным был последующий транзит к Канту – Волынский не видел между ними противоречия, несмотря на то что кантовская философия имела свою проблематику (об этом пойдет речь в параграфе 1.4).

В своих работах Волынский разоблачает вульгарные интерпретации Спинозы, которые появляются в современной ему литературе, трактуя его учение более глубоко, практически на уровне крупнейших представителей немецкой классической философии. Более же всего его захватила действительно уникальная идея Спинозы о постоянной взаимной конвертации рассудочных форм в пространство (прежде всего, в пространство человеческого тела, которое самоочевидно как декартовское *ego*) и обратно. Эта идея стала основой его методологии.

Анализируя литературные произведения, Волынский всегда видел за каждой материальной пространственной черточкой некую идеальную необходимость, некую идею, которую хочет выразить автор. И наоборот, идеи

автора всегда должны были иметь пространственное воплощение, в противном случае такой автор не удовлетворял бы эстетическим критериям, критериям художественности, за что автор и подвергся бы беспощадной критике Волинского. Художник работает с образами, художник – с пространством, и именно они его язык, который подлежит расшифровке. Подобный метод имеет сходство с философской эстетикой символизма, с которым у Волинского складывались хорошие отношения. Сами символисты, которых Волинский печатал в «Северном вестнике», охотно числили себя учениками Волинского. Однако между ними все же позже возникли расхождения, о чем будет рассказано в следующих частях настоящей работы.

Впервые свой уникальный метод интерпретации художественных произведений путем дешифровки языка пластики, жестов, мимики Волинский применил в книге о Леонардо да Винчи (Северный вестник. 1897. № 9–12; 1898. № 1–4). Этого метода он будет придерживаться и впредь – и при исследовании творчества Ф. М. Достоевского и Рембрандта, и в балетной критике.

При попытке проникнуть в тайны живописи Леонардо, Волинский тщательно проанализировал каждую деталь картины, вплоть до мельчайших элементов, как правило, ускользающих от наблюдателя. Так, на портрете Джоконды, он пытался осмыслить такие «мелочи», как отсутствие бровей, лиловую сосудистую сетку на веках и на шее. Ее манера прикрывать уши волосами, необычные очертания ноздрей с тонкими нервными крыльями, особая форма пальцев («они кажутся не природно-аристократическими, а выхоленными») говорят о преимущественном развитии у нее обоняния и осязания – чувств неблагородных, примитивных, о склонности к эгоистическим тактильным удовольствиям и неспособности к состраданию («чтобы сострадать, нужно отчетливо видеть и чутко слышать»). «Все лицо, в общем, при его интеллигентности, изысканных ощущениях в области обоняния и признаках болезненного разложения, отдает бессилием темперамента и нравственным безволием» [Волинский 1909: 138].

Сама знаменитая улыбка Моны Лизы, несколько сотен лет будоражащая фантазию зрителей, интерпретируется критиком как знак ее душевного бессилия, нравственной глухоты, внутренней смуты. В ней нет ни веселости, ни жизнерадостности. «Это неподвижная гримаса, неприятная, раздражающая, придающая всему лицу Джоконды, при его общей некрасивости, оттенок какого-то особенного уродства, невиданного в искусстве ни до, ни после Леонардо да Винчи. Улыбка Джоконды кажется загадочной только потому, что она не может быть объяснена ни одним из понятных нам божественно-человечных чувств» [Волынский 1909: 144]. Известно, что улыбаться натурщицу Леонардо заставлял с помощью специально нанятых шутов и музыкантов – обыкновенное ее выражение лица его не устраивало. Но в таком случае это уже не портрет – это эксперимент над человеческой душой, а вернее сказать, насилие над натурой (Волынский неспроста называет да Винчи предшественником Фрэнсиса Бэкона), зашифрованное послание к тем, кто окажется способным разгадать секретный код Леонардо. Анализ символического языка Леонардо, явленного в его пластических образах, приводит Волынского к выводу о темной, языческой природе «кудеснического» искусства да Винчи, не вдохновленного божественным началом, а значит, ложного.

Метод герменевтики телесности активно использовался Волынским для толкования образов персонажей Достоевского и выявления скрытых интенций автора. По утверждению Е. Д. Толстой, Волынский «первым в русской литературе ... увязал психику с телесностью, используя язык плоти как код для раскрытия душевных особенностей персонажа» [Толстая 2013: 623–624]. Критик тщательно изучает подробнейшим образом выписанные Достоевским портреты князя Мышкина, Парфёна Рогожина, Настасьи Филипповны, Ставрогина, Федора, Дмитрия, Ивана и Алексея Карамазовых, Грушеньки Светловой, их анатомические особенности, жесты, позы, повадки, элементы одежды. Он рассматривает их как символический шифр, ключ к их характерам, духовной жизни и знаки будущих перипетий в их судьбах, предлагает вникать во все мельчайшие детали пластического изображения героев, сопоставлять между

собой отдельные, разрозненные штрихи, чтобы «уловить ту мысль, которая оживляла творческую работу Достоевского» при создании образов его персонажей [Волынский 2007: 328–329].

Вот, например, портрет Рогожина – в нем важна каждая деталь. Черные волосы (в противоположность белокурым волосам Мышкина) говорят о его яркой индивидуальности, «замкнутой для широкой мировой жизни». «Серые, маленькие, но огненные глаза» выражают суровое одиночество души: «подобно небольшим и редким окнам его дома, они как бы пропускают мало световых и красочных впечатлений». Высокий и хорошо сформированный лоб, скрашивающий «неблагородно развитую нижнюю часть лица» указывает на «мощный природный ум, непреодолимый, упорный и ясный в применении к обычным обстоятельствам жизни, сектантски суровый в вопросах внутреннего убеждения». Все эти детали портрета позволяют сразу почувствовать в Рогожине «личность, высоко стоящую над толпой» [Волынский 2007: 140].

А вот как точными, уверенными мазками Достоевский пишет портрет Грушеньки, наказанья семьи Карамазовых, «самого фантастического из фантастических созданий», обращая внимание читателя на «мягкие, неслышные даже движения тела, как бы тоже изнеженные, до какой-то особенной, слащавой выделки, как и голос ее», на ее неслышную крадущуюся походку, несколько выдающуюся вперед нижнюю челюсть, на ее губы – тонкую, злую верхнюю и – плотоядную, капризную, несколько припухлую нижнюю, на так волнующий Митю Карамазова особый изгиб тела, который «и на ножке у ней отразился, даже в пальчике-мизинце на левой ножке отозвался». «Материал, необходимый для живописного изображения Грушеньки – весь налицо, – пишет Волынский, – и притом – с волнующею яркостью, как это бывает только у Достоевского. В этом истинном волшебстве идеалистического искусства материя начинает говорить живым языком души, становится какою-то особенною речью понятных для человека идей, нарушает свое молчание, вырывается из своей немоты. Линии и краски становятся как бы словами. Вот почему внешний облик Грушеньки как-то гипнотически приковывает к себе внимание: через этот облик говорит сфинкс,

двойственность человеческой природы, единой только в своих метафизических глубинах. Разгадывая Грушеньку в ее тихой хищной красоте, мы открываем ее внутреннее демонское неистовство, ее сатанинскую злобу, которая дает ей крылья и для самообороны, и для страстных фантастических капризов. Мы проникаем в таинство борений добра и зла, Бога и красоты и начинаем созерцать загадочное соприкосновение земли и неба» [Волынский 2007: 156–157].

Метод Волынского оказался новаторским для своего времени, Достоевского до него так не изучали. Мы не берем в расчет утилитаристскую литературную критику 1860–80-х гг., но даже В. С. Соловьев подходил к творчеству Достоевского с прагматистских позиций – своей задачей он видел «осмысление отчужденной от художественного мира идеологии творчества Достоевского, абстрагируясь от конкретики произведений писателя» [Якубович 2000: 89]. Напротив, Волынский «пристально вглядывался именно в художественную ткань его романов, выделяя и оценивая психологию и судьбы отдельной личности, героев с их идейными брожениями, поисками и обретениями. ... Художественная практика символистов от З. Н. Гиппиус до Блока была ориентирована на это определяющее духовное начало в художественном творчестве Достоевского, которое провозгласил Волынский» [Якубович 2000: 89]. Многими исследователями будет перенят и сам метод интерпретации художественных произведений через обращение к вопросам телесности, пластики, материальности.

Увлечение Волынского творчеством Достоевского продлится около десяти лет. В силу ряда причин, в том числе, интриг бывших коллег и соратников, он будет отлучен от литературной критики. Однако к герменевтике телесности он продолжит обращаться на протяжении еще многих лет. Свой метод он разовьет в своей философии танца, которую он начнет разрабатывать уже в своем творчестве на новом поприще балетного критика.

Уже в одной из первых своих статей о балете «Священнодействие танца» (Биржевые ведомости. 1911. 17 окт.) Волынский заявил, что содержание балетного спектакля шире и глубже его либретто, оно наполнено самостоятельным смыслом: «Нет па без мыслей, или вернее сказать, каждое

балетное па, сочетанием своих линий и движений, несет с собою определенную идею, из мира души и фантазии, иногда бесконечно возносящуюся над его плоским содержанием, как оно намечено в либретто» [Волынский 2002: 39].

Спинозовскую мысль о том, что танец – это красноречие тела, Волынский проводил во всех своих работах, посвященных балету. Вот, как, например, он описывает танцевальное искусство М. Ф. Кшесинской: «Кшесинская *вещает*. Она поднимается на носок с такою силою, с такою внешнею стремительностью, что идея легкого касания пола, которое должно внести оживление нежной идеальности в танцевальные темпы *terre-a-terre* совершенно пропадает в порыве артистки сделать движение, жест в масштабе колоссального. ... Это – молния огромного риторического таланта, дающая последнее красочное пятно ее легендарно смелым танцам» [Волынский 2002: 56–57].

В своих балетных статьях Волынский дал простор своей экстравагантной манере речи, памятной еще по его знаменитой «новой мозговой линии»⁵⁰. Он писал о «приторно-жидких ногах» А. Я. Вагановой, «квадратных пальцах» А. П. Павловой, о «конском шаге» А. Дункан, о «бьющем на смех» одеянии артистов. Совсем не редко он использовал и такое неожиданное словосочетание, как «лицо ноги». Выглядающие зачастую нелепо, его эпитеты на удивление верно передавали особенности движения и пластики балерин.

Революция, по мнению Волынского, открыла для балета новые возможности. В 1920-м же году на базе студии при театре Политуправления Балтфлота он организовывает Школу русского балета (хореографический техникум) – свое главное детище. Именно в балете он видел главный инструмент для поднятия сил социального организма страны, ареной и школой воинственного героического духа.

Принципиально важной для философии танца Волынского была такая пространственно-телесная категория, как вертикальность. Концепцию вертикальности он развивает в «Книге ликований» – вышедшем в 1925 г. учебнике балетного искусства. Сам переход к прямохождению Волынский (вслед

⁵⁰ См. параграф 2.3 настоящего исследования.

за Кантом) объявляет началом человеческой истории и величайшим актом духа, вознесшим человека над природой. Сущность классического балета – вставание на пальцы, апофеоз вертикальности, который сродни непроизвольному вскакиванию на цыпочки ребенка, когда он взволнован или обрадован. Символом и родоначальником балета как формализованного пластического искусства выступает у Волинского Аполлон. В гомеровском гимне Аполлон Пифийский, играя на кифаре, выступает впереди хора критян красивым движением на высоких пальцах, те же спешат ему вослед, «топая дружно ногами» (Hymn. Hom. II 337–339), т. е. ступая всей ступней и этим отличаясь от лучезарного бога, «как отличается проза от поэзии, будни от праздников, как отличается лицо от лика» [Волинский 1925: 20].

После греков тело, как выражается Волинский, «потеряло свой язык», «онемело». Однако грядет новый балет, который будет определять абсолютная вертикальная доминанта; в нем «из каждого мускула должно сквозить напряжение волевой силы, самоощущение порыва и подъема, взрыв внутренних устремлений не в даль и не в ширину, а именно в высоту, к вершинам Олимпа» [Волинский 1923f: 4].

Спинозистской герменевтике тела Волинский остается верен и в своей последней книге «Рембрандт» (1925). В ней автор обстоятельно разбирает две с половиной сотни произведений Рембрандта, доказывая свой главный тезис – о возможных еврейских корнях великого голландца. Скрупулезно анализируя телесные особенности персонажей картин, манеру держаться, жестикулировать, мельчайшие детали их одежды и т. д., Волинский доказывает, что все это – приметы еврейского религиозного духа, сама правда еврейского народа. В этом отличие Рембрандта от прочих европейских живописцев. Их работы – чистая стилизация и театральщина с музицирующими ангелами и т. п.; религиозный опыт не находит в них адекватного выражения. К такой шаблонной атрибутике Волинский относит, например, непременною свечу в руке умирающей Богородицы, присутствующую едва ли не на всех картинах на эту тему. На офорте Рембрандта «Успение Богоматери» (1639), напротив, мы не видим

никаких свечей, с бытовой точки зрения, совершенно неуместных и бессмысленных, зато на себя обращает внимание фигура апостола, ощупывающий пульс умирающей. «Этот жест почти кардинален в картине, – утверждает Волынский. – Если вспомнить высокие свечи, которые влагали в руки лежащей Богоматери другие мастера, придавая своим произведениям церковно-стилизированный характер, то естественное движение человеческой помощи и участия покажется почти тривиальным любителям сакраментального письма. Но эта-то тривиальность и составляет одну из главных прелестей несравнимого офорта. Простыми чертами, взятыми из реальной жизни, Рембрандт достигает эффектов гораздо более потрясающих, чем иконописные живописцы рассмотренных школ» [Волынский 2023: 120].

Рядом находится фигура другого апостола; склонившись к Марии, он подносит к ее лицу платок с нюхательною солью или уксусом. «Вот опять черточка из того же мира тривиальностей и столь же потрясающая. Вместо фимиама и ладана христианских курений, обонянию умирающей женщины предлагается насыщенное оживляющей влагою простое полотенце: всякую икону, с каким бы чувством ее не писать, победоносно заменяет единая и вечная жизнь. Петр правой рукой охватывает при этом подушку, слегка приподнимая таким образом голову Марии. Все в общем трогательно, чутко, безманерно в своем индивидуально-человеческом рисунке. Не песнопенье к небу, а крик на земле, в сдержанном звуке и рыдании. ... Все это – еврейское, только еврейское» [Волынский 2023: 121].

Удивительная способность Рембрандта выражать глубокие истины через телесное делает каждое его живописное полотно, рисунок, офорт, по выражению Волынского, «трактатом на интеллектуальную тему» («это сугубо иудейская черта», – не преминул добавить критик) [Волынский 2023: 155]. Таким «трактатом» является, например, картина «Давид, играющий на арфе для царя Саула» (ок. 1630). Интересно, что самого Давида мы на ней не видим – видны лишь две играющие руки. «Эта деталь, – пишет Волынский, – изумительна по своей гениальности. Рембрандт так сложил пальцы рук, что воображение как бы

улавливает звуки, несущиеся со струн. ... Вы отчетливо видите своими глазами, что Давид указательным пальцем левой руки тронул одну струну и ведет ее растянуто-проникновенную мелодию, а другими четырьмя пальцами захватывает струны аккорда. Музыки нет, но музыка все-таки есть» [Волынский 2023: 637].

Мелодичным звукам внимает усталый, измученный жизнью царь. Мы почти физически ощущаем, насколько обременителен для Саула даже его плащ, давящая лоб чалма и тяжелая цепь на груди. «Когда смотришь на картину Рембрандта и видишь лицо Саула, как бы понимаешь, о чем думает это злосчастный царь. В звуках арфы он слышит осуждение себе, своему настоящему и прошлому, тому или другому своему поступку. ... Вся тяжесть царской власти вдруг оказывается чепухой в сознании высокого ума, которым, несомненно, обладал Саул. Рядом с ним с певучих струн Давида несутся волшебные звуки, которые раздирают сердце. С непостижимой проникновенностью еще молодой Рембрандт поставил две темы в своей картине, я бы сказал, поставил совсем по-иудейски, больше в нигне, в символическом намеке, в неслышимой, но ощущаемой мелодии, чем в реальной конкретности изображения. Эти две темы: стихия власти и стихия музыкальности. Но музыкальность и молитвенность совершенно одно и то же. Еврейский народ, в своей имманентной мудрости, и не искал никакой власти над собою как в царях и князьях. Он вышел на узко-государственную дорогу, вынуждаемый к этому окружающими ханаанскими народностями и соседством с грозной кушито-хамитской культурой. Но и вложив голову в ярмо, он все же никогда не терял верности внутреннему своему музыкальному первородству. Душа иудейская музыкальна. В ней всегда поется бессловесный нигн, дуют ветры с сионских высот, идет трепетание нежнейших предчувствий в созвучиях дымного оркестра. Никогда в душе еврейского народа не смолкает арфа Давида, и даже в вавилонском изгнании его плач сливается с песней. Свое государство народ этот потерял. Он вошел микроскопическим ингредиентом в состав других и чуждых ему государств – на длинном пути изгнания, навязанного рабства и гладиаторства со зверями. но диаспора его в целом одно сплошное синагогальное пение. Вот какие темы поставил перед нашими глазами Рембрандт. В минутной

музыкальной экзальтации Саул как бы отрекается от своего трона, от своих пышных царственных доспехов и погружается в лоно общенародных израильско-иудейских мечтаний. На смену царству идет молитва. ... Царства проходят, проходят и храмы, рушатся иерусалимские стены, но остается молитва навсегда. И молитва поет в синагогальных напевах – человеческая, сочная, смолистая, не ипокритная, а своя и бессмертно-личная. Вот она музыка веков. Вот она – арфа Давида» [Волынский 2023: 638–639].

Волынского восхищало не только творчество Рембрандта, но и сама его личность. Как и Спиноза, Рембрандт был человеком сложной судьбы, и Волынский не раз сравнивал их между собой. «С какой бы стороны ни дул ветер, – писал он, – банкротство ли, потеря ли жены, судебный ли процесс, или же великая неудача с продажей шедевра, – дерево не гнулось. Его сломила только смерть. Таким же купцом был, пожалуй, да и наверно, сам Спиноза, достойный современник Рембрандта. Он продавал шлифуемые им оптические стекла, доводя в то же время до чистоты этих стекол философские идеи своего времени и освобождая от дуализма богословскую мысль. И этот человек тоже никогда не сгибал шеи, оставаясь жестоковейным даже под громом синагогальной анафемы. Но жестоковейность Спинозы, как и благородная вертикаль Рембрандта, принадлежат к явлениям одного и того же порядка» [Волынский 2023: 237].

Спинозу и Рембрандта роднила и их отношение к религиозной жизни. Известно достаточно вольное, граничащее с иронией, обращение голландского художника с каноническими библейскими сюжетами (на которое не раз обращал внимание и Волынский). Спиноза же просто принципиально отвергал необходимость следования религиозным ритуалам. Подобное отношение характеризовало и Волынского – никто никогда не видел, чтобы он соблюдал кашрут, талмудические заповеди и пр., что было обязательным для ортодоксального еврея, в т. ч. хасида. Оставаясь в иудаизме и считая себя иудеем, Волынский и тут, в личной жизни, равняется на Спинозу. Примечательно, что оба мыслителя, укорененных в иудейской традиции, испытывали глубокую симпатию к Христу (Волынский пронес ее до начала 1920-х гг., лишь к закату жизни

вернувшись в лоно иудаизма; Спиноза называл Христа единственным, кто «имел общение с Богом душой к душе» [Спиноза 1999а: 22] – в отличие от многочисленных пророков).

Ключ к духу – материя, телесность; ключ к материи – дух. Этот спинозианский принцип на многие годы определил творческий метод Волынского. В параграфе 3.2 настоящего исследования мы еще вернемся к книге «Рембрандт» в связи с содержащейся в ней оригинальной эстетической теорией.

Итак, мы выяснили, что влияние Спинозы на философское мировоззрение Волынского не ограничивалось лишь периодом его молодости, но стало определяющим на протяжении всей его жизни. Волынский – не просто пионер российского спинозоведения, но и практикующий «спинозист». Он создал собственную оригинальную исследовательскую методологию на основе учения Спинозы, связывающего феномен мышления с реальной деятельностью мыслящего тела. Вклад Спинозы в философию состоял, в частности, в решении знаменитой проблемы Декарта, проблемы связи двух субстанций – протяженной и мыслящей. Объявив протяженность и мышление двумя атрибутами единой субстанции, Спиноза обосновал таким образом закономерность перехода от мышления к пространственным выражениям и обратно, чем в свою очередь пользовался Волынский, исследуя творчество писателей (Ф. М. Достоевский, Н. С. Лесков), художников (Леонардо да Винчи, Рембрандт) и классический танец.

1.3. Критика Волынским философии Милля, Спенсера и Вундта. Борьба с позитивизмом как мировоззренческая установка Волынского

Во время учебы в университете Волынский познакомился с новейшей европейской философией, в т. ч. с доктринами английских позитивистов и экспериментальной психологией В. Вундта. В данном параграфе мы оценим степень влияния этих учений на формирование философского мировоззрения Волынского и выясним его отношение к данным учениям.

Учениями О. Конта, И. Бентама, Дж. С. Милля, Г. Спенсера увлекались в 1880-е гг. едва ли не все преподаватели университета, считавшие всю прочую философию «умственным развратом» и почитавшие «настоящими» только точные науки. Философия позитивистов часто становилась темой докладов в студенческом Научно-литературном обществе при Санкт-Петербургском университете (НЛО).

В начале 1887 г. Волынский выступает в НЛО с докладом «О споре Милля со Спенсером по вопросу о всеобщем постулате». Свое сообщение он давал экспромтом, без подготовки – по какой-то причине на заседание не явился докладчик В. В. Бартенев, известный как утилитарист и поклонник И. Бентама, и профессор Н. Л. Дювернуа попросил Волынского заменить отсутствующего референта. Тема доклада была, с одной стороны, довольно узкой, но с другой – принципиально важной для английского позитивизма. Напомним суть спора.

Согласно Канту, пространство и время не существуют объективно, являясь только априорными формами чувственности; они даны нам от рождения и служат лишь условиями существования вещей как явлений. Эмпирист Милль спорит с Кантом, утверждая, что человеку не прирождены вообще никакие общие законы познания. Спенсер считает, что неправы оба. Определенные первичные интуиции протяженности, количественного различения, причинности в сознании человека имеются. Однако их априорность мнима, поскольку они являются продуктом человеческой эволюции. У простейших организмов нет никаких форм познания, они возникают постепенно одна за другой по мере усложнения живых существ. Чтобы они смогли закрепиться в человеческом сознании и восприниматься как «априорные», нужен наследственный опыт огромного множества поколений. То, что априорно для индивида, – апостериорно для вида [Спенсер 1997: 207].

Факт происхождения основ человеческого познания из опыта не отрицает необходимости принятия на веру коренного критерия познания – всеобщего постулата, согласно которому истинным следует признать то, отрицание чего для нас невозможно. Например: нечто сопротивляющееся имеет протяженность – отрицание этого суждения немыслимо (мы не можем мыслить сопротивление

отдельно от протяжения) и потому ложно. «Немыслимость отрицания какого-нибудь познания, – пишет Спенсер, – есть признак того, что это познание принадлежит к познаниям самого высшего разряда» [Спенсер 1997: 226].

Милль подвергает критике тезис Спенсера о немости отрицания суждения как критерии его истинности, напоминая, что многие суждения, когда-то выдержавшие испытание всеобщим постулатом и потому принятые за истинные, оказались потом ошибочными – таковым оказался в свое время вопрос об антиподах. Спенсер на это отвечает: «предложения, ошибочно принятые, потому что они, по-видимому, выдержали испытание, были сложными предложениями, к которым это испытание неприменимо; и что никакие ошибки, возникшие вследствие неправильного применения этого испытания, не могут считаться доводом против правильного его применения» [Спенсер 1997: 226].

Всеобщий постулат – это результат накопленного наследственного опыта бесчисленного множества поколений животных и людей и потому – явление историческое. Сегодня он обеспечивает нам максимальное приближение к истине, но через тысячи лет эволюционировавший ум может выработать новые формы познания, которые мы еще не можем себе и представить.

Эволюционный принцип Спенсер распространяет на все сферы существования (сам термин «эволюция» он впервые употребил еще в 1857 г. – на два года раньше Ч. Дарвина). Его картина мира оптимистична – все сущее, по его мнению, эволюционирует от гомогенного состояния к гетерогенному, от простых форм к сложным и высокоорганизованным, а человеческое общество – по пути все большего приспособления к внешним условиям существования и устранения антагонизмов в направлении всеобщего благоденствия и счастья⁵¹. Эволюционирует и мораль, являющаяся инструментом приспособления человека к среде. Некоторые моральные нормы (априорные для индивида, но апостериорные для вида) по мере развития общества теряли свой безусловно

⁵¹ О стремлении к счастью как цели человеческого существования писали и другие утилитаристы – и И. Бентам, и Дж. С. Милль, – но Спенсер онтологизирует стремление к счастью, представляя его как главную движущую силу природы и условие всемирной эволюции. Напротив, Кант тщательно избегал в своей науке о нравственности понятий счастья, благосостояния и т.п.

императивный характер (например, «Береги жену свою и детей своих»), заменяясь новыми, более актуальными.

В этом пункте видно кардинальное отличие позитивистских учений Милля и Спенсера от философии Канта, который стремился построить систему нравственности на исключительно априорных основаниях. По Канту, содержание моральных категорий, коль скоро они являются фактами чистого разума (например, долга), является общим для всех разумных существ, неизменным и раз и навсегда данным; философ изучает его в чистоте, вынося за скобки всякую эмпирию. По Миллю и Спенсеру, понятие добродетели и содержание нравственного долга выводятся из эмпирических данных о природе и поведении человека (предшественник Милля Бентам даже рассуждает о некоей «моральной арифметике», которая бы позволила «научно» рассчитать степень общественной приемлемости того или иного поступка)⁵².

То, что Волынский делал свой доклад по всеобщему постулату экспромтом, говорит о том, что он был хорошо знаком с учениями английских позитивистов. Но разделял ли он их взгляды? Весь дальнейший творческий путь Волынского продемонстрировал, что как минимум не все. Косвенным образом он вел с ними полемику на страницах своих статей и книг, оспаривая их основные положения, в том числе, об эмпирическом происхождении форм чувственности и нравственных норм – в этом и в других вопросах он находился, как мы продемонстрируем в следующем параграфе, на стороне Канта. Вместе с тем, в его творчестве заметно влияние утилитаристской концепции Спенсера о добре как наилучшей приспособленности к цели, оптимальной целесообразности, хотя высшая цель, по Волынскому, вполне идеалистическая – постигаемое в вере понятие Бога.

У Спенсера Волынский воспримет и тезисы о Непознаваемом и о совместимости науки и религии, однако Спенсер сам позаимствовал эти тезисы у Канта, переосмыслив их в соответствии со своей философской концепцией.

В целом отвергший философские взгляды английских позитивистов и утилитаристов, Волынский, однако, разделит их либеральные воззрения, особенно

⁵² О концепции морали в философии Спенсера см. ранее опубликованную работу [Матвейчев 2001с].

касающиеся свободы слова и свободы вероисповедания. Так, реагируя на обвинения Милля со стороны Н. Г. Чернышевского в «отсутствии гражданского мужества, в политической трусости, в готовности отстаивать эгоистические интересы своей среды», Волынский напоминает, что величие английского теоретика либерализма и состоит в том, что он смело боролся как против режимов, ограничивающих индивидуальную свободу, так и против деспотических идеологий, нетерпимых к иным мнениям, нежели «единственно верное» (в данном случае Волынский имеет в виду «деспотическую» революционно-демократическую критику, установившую в России господство над прочими течениями мысли). «С проницательностью человека, умеющего разбираться в сложных культурных и умственных явлениях, предугадывать будущие судьбы прогресса, он решительно выступает против европейского государственного и общественного режима, давящего свободное развитие личных сил, личных талантов, всякую самобытность и индивидуальность. Современное направление общественной мысли, говорит он, можно по праву упрекнуть в яростной ненависти ко всему, что выходит из установленных рамок, что не согласуется с традиционными умственными привычками и понятиями. Оригинальной личности нечем дышать. В политической жизни установился шаблон, обязательный для всех без исключения. Деспотизм общепринятых взглядов не дает пробиться свежим протестантским силам. Люди всех классов, от высших до низших, живут под враждебным надзором общей цензуры, задача которой – установить однообразный этикет в самых различных областях социальной деятельности» [Волынский 1896с: 275–276].

Волынскому не просто импонирует позиция Милля – он стремится быть на него похожим, приуготовляя для себя, по словам Е. Д. Толстой, роль «истинного героя свободы» [Толстая 2013: 150]. Однако, несмотря на свой декларируемый либерализм, Волынский останется в стороне от политических дискуссий и, тем более, политической борьбы. Свое политическое кредо он изложит в статье «Вражда и борьба партий» (Северный вестник. 1894. № 5). Ее главная мысль состоит в утверждении, что распри между партиями, какого бы ни были они

окраса – от либералов и радикалов до консерваторов, касаются лишь поверхности явления – вопросов экономических и юридических. «Гражданственность, которая должна была бы быть только орудием духовного совершенствования, – пишет Волынский, – начинает служить сама себе и превращается в какую-то грубую социальную стихию, требующую слепого подчинения, культа кровавых жертвоприношений во имя своих идолов, уже не символизирующих более никакого высшего начала» [Волынский 1894: 140]. Волынский призывает партии руководствоваться в борьбе не «внешними, жизненными желаниями» а перенести ее на теоретическую почву, и тогда «политическая борьба, смягченная научными понятиями, превратится в тончайшую полемику мировоззрений» [Волынский 1894: 142].

Записей лекции Волынского в Научно-литературном обществе о понятии всеобщего постулата у английских позитивистов, к сожалению, не сохранилось (известно лишь, что в ней он «энергично защищал воззрения Спенсера» [Голлербах 1998: 135]), однако существует сообщение самого автора о реакции на его выступление. В своей поздней работе «Русские женщины» он вспоминает: «Доклад мой, сделанный по приглашению профессора Дювернуа экспромтом, имел необычный успех. Всем тогда показалось, что во мне заключен эмбрион теоретического философа» [Волынский 1994: 249]. О том же свидетельствует и историк искусств Э. Ф. Голлербах: «Успех этого выступления был огромен. На дебютанта обратили внимание входившие в состав совета общества профессора Платонов, Водовозов, Лаппо-Данилевский, заинтересовалась и публика» [Голлербах 1998: 135].

После доклада с Волынским решил познакомиться студент Д. С. Мережковский, также участник НЛЮ. Вскоре он представил своего нового приятеля А. А. Давыдовой⁵³, в квартире-салоне которой собирался кружок народников (Н. К. Михайловский, Н. В. Шелгунов, Г. И. Успенский, С. Н. Южаков), а позднее – раннесимволистов (Н. М. Минский, Ю. Безродная,

⁵³ А. А. Давыдова – жена директора Санкт-Петербургской консерватории К. Ю. Давыдова, секретарь редакции «Северного вестника», с 1892 г. – издательница журнала «Мир Божий».

Мережковский и др.) Здесь же состоялось знакомство Волынского со слушательницей Бестужевских курсов Л. Я. Гуревич, будущей издательницей журнала «Северный вестник».

Тогдашние руководительницы «Северного вестника» А. М. Евреинова и А. А. Давыдова разглядели в Волынском талантливую автора и пригласили его к сотрудничеству. В мае 1889 г. вышел его первый материал в журнале – рецензия «Вильгельм Вундт. Этика. Исследование фактов и законов нравственной жизни» (Северный вестник. 1889. № 5. Отд. 2. С. 72–78). С творчеством Вундта Волынский к этому времени уже был знаком и цитировал его в работе «Теолого-политическое учение Спинозы» [Волынский 1885 (11): 144, 145].

Волынский хвалит немецкого ученого как «выразительного» психолога, логика, аналитика. «Движение мысли, развитие воли из внимания, быстрота душевных реакций – это настоящая стихия Вундта. Кроме того, он с успехом следит за возникновением психических процессов из их первоначального физиологического источника, описывает волокнистые тракты между различными частями центральных мозговых масс, дает подробное истолкование психофизическому закону Вебера и Фехнера – словом, он работает во всех отделах научной психологии и логики и работает с неистощимым терпением, как умный и проницательный гистолог» [Волынский 1889а: 72–73]. Однако при этом, по словам критика, «мысль Вундта нигде не окрыляется настоящим, философским вдохновением. Возьмите все его работы: ряд превосходных, строго продуманных сочинений, блистающих богатством фактических данных, большою остротою кропотливого, детального разбора и ни одной оригинальной, творческой концепции, ни одного смелого обобщения в ширь, в простор философского раздумья. Не ищите у Вундта всеобъемлющего философского мировоззрения, метафизической системы» [Волынский 1889а: 73].

Волынский вкратце пересказывает содержание рецензируемой им книги. Согласно Вундту, существуют два крупных раздела наук: науки экспликативные, т. е. объясняющие (психология, естествоведение, история и т. п.), и науки нормативные (логика, грамматика, эстетика, этика, отчасти политика и

юриспруденция). Экспликативные науки подчинены наукам нормативным. Главный признак, который отличает нормативные науки – *повелительность*.

Своей задачей Вундт видит поиск нравственных норм как идеального начала. Для этого, говорит он, нужно антропологическое исследование, изучение психологии народов, первобытной истории и истории культуры. Так мы выявим нравственное сознание, которое и является первоначальным источником нравственных понятий. (Эта мысль потом станет для творчества Вундта определяющей; в своем opus magna «Психология народов» он будет исходить из генетического приоритета «национального духа» перед индивидуальным – вопреки просвещенческой убежденности, что первичны отдельные личности, *вынужденные* соединяться в общество).

Существует индивид, у него есть воля (Вундт отождествляет ее с сознанием), которая дает единство всем мыслям, чувствам и аффектам. Личность сталкивается с другими личностями и, «постепенно просветляясь», осознает, что его индивидуальная воля – только элемент одной общей воли, что в нем отражаются мотивы и цели, которыми наполнено целое. Поначалу выделяя себя, личность сливается с обществом в более полно сознаваемом единстве. Выражением общей воли являются культура, язык, нравы, а особенно – государство, «лучшее творение общего сознания, сглаживающее капризные шероховатости личной воли буквою закона» [Волынский 1889а: 77].

Волынскому данная идея Вундта не нравится, он считает ее упрощением. «Незачем прибегать “к отдаленным мотивам, или сложным размышлениям” ни для объяснения эгоизма, ни для объяснения явлений симпатии и чувства общности. Еще бы! Каждый человек одновременно и личность, и часть общей воли! Ясно и просто!» [Волынский 1889а: 77]. Раздражает Волынского и указание Вундта на преемственность ряда его идей по отношению к философии Канта. «Мы готовы признать, – пишет он, – что, в общем, взгляды “Этики” гораздо более оригинальны, чем это думает автор. ... Чтобы следовать за гениальным мыслителем по этому пути, мало, слишком мало одной учености, одного обширного аппарата знаний» [Волынский 1889а: 75].

Осанну Канта как пламенному борцу с догматизмом в области познания Волынский повторит в своей следующей большой философской статье «Наука и философия. Критический обзор главнейших произведений Вильгельма Вундта» (Северный вестник. 1890. № 1–5). «Критический идеализм – напишет он, – лучшее создание человеческого таланта. Границы науки и философии указаны раз навсегда, бесповоротно, неоспоримо, и указаны именно критическим подвигом Канта. Философия Канта – великий переворот в истории человеческого мышления. Догматические призраки прошлого рассеяны. Вся работа прошедших веков подвергнута беспощадной критике. Немногими взмахами своего философского молота Кант сокрушил все то, что мешало свободному развитию человеческой мысли» [Волынский 1890 (5): 45].

Волынский замечает, однако, что «Канты и Гегели не могут рождаться слишком часто», что «есть века широких порывов, с могучим разбегом, с великими начинаниями – в такие века философия яркою и свежей волною льется в общем потоке умственных стремлений, льется быстро и шумно», но «за большими напряжениями неизбежно следует утомление умственных и физических сил» [Волынский 1890 (1): 79].

В такие времена (а сейчас, считает Волынский, именно такое) и правит бал философия «безымянная, массовая», в которой господствует разделение труда. Об учении Вундта он говорит дипломатично: «философская сторона в произведениях Вундта, менее яркая и менее оригинальная, но несомненно очень интересная и поучительная» [Волынский 1890 (1): 81].

Напомним, что Вундт считается основоположником экспериментальной психологии. Отсчет ее ведется с выхода его работы «Душа человека и животного» (1863), благодаря которой в психологической науке «получили право гражданства» мера и вес. Но как «положить на весы» человеческую душу, эту нематериальную сущность? Непосредственно нельзя, но опосредованно можно. «Производящая основа» явлений от нашего восприятия ускользает, но сами явления – наблюдаемы и измеримы. Можно мерить мышечные движения, скорость реакции и т. п. и таким образом открывать законы души, от которых

зависят все психические явления. «Физиологическая психология должна разложить процессы, происходящие в нервной системе, на их составные элементы, должна определить физические свойства этих процессов и затем исчислить все материальные явления, сопровождающие ощущения» [Волынский 1890 (1): 95].

Убежденный в тождественности мысли и времени («сознание времени есть верный признак, что мы мыслим»), Вундт замеряет среднюю продолжительность быстрой мысли и обнаруживает, что она равна 1/8 секунды. Это открытие открывает для ученого важное следствие: «если быстрая мысль занимает определенное, измеримое протяжение времени, значит – никакие психические акты не могут совершаться одновременно. Если нам говорят: Юлий Цезарь умел в одно и то же время диктовать несколько писем, то здесь быстрая, очень быстрая последовательность выдается за одновременность. Одновременных мыслей нет. Единство мышления – коренной закон нашей психической организации» [Волынский 1890 (1): 91–92].

Рассуждая о, казалось бы, чисто психологических вещах, мы постоянно приходим к вопросам метафизическим. Вот что такое, например, пространство? Пытаясь отыскать ответ методами психофизиологии, Вундт с неизбежностью приходит к знаменитому кантовскому вопросу: почему мы видим предметы именно *в пространстве*, а не в какой-либо другой форме? И в этих размышлениях, по выражению Волынского, «нетрудно заметить светлый прилив кантианского идеализма» [Волынский 1890 (2): 64].

Но все абстрактнейшие понятия философии не даются нам априорно. Волынский разбирает теорию познания Вундта и демонстрирует, как, по мнению последнего, «от простых и частных представлений сознание, развиваясь все дальше и дальше, доходит до представлений общих, а затем и до эмпирических и абстрактных понятий, т. е. до крайних вершин знания, до высших ступеней абстракции» [Волынский 1890 (3): 42].

Во времена Волынского в ходу было остроумное определение, присвоенное новейшей психологии А. Ланге: «психология без души». Оно не было

ругательным: Ланге имел в виду лишь то, что задача психолога – изучение собственно психических явлений, а не их «субстрата», некой души как метафизической сущности. Вундт – типичный представитель (а точнее – основоположник) такой психологии; он не исходит из какого-то заранее придуманного и предшествующего всем эмпирическим данным общего философского положения – он формулирует философские гипотезы лишь отталкиваясь от фактов и точных наблюдений. Там же, где нельзя экспериментировать, Вундт прибегает к помощи векового опыта, статистики, истории нравов, верований народов, их языковой деятельности – тех областей, содержание которых превышает объем индивидуального сознания. Именно Вундт предложил культурно-исторический анализ в качестве метода психологии.

Волынский разделяет позицию Вундта, который в эпоху торжествующего позитивизма и нигилизма «пишет систему философии и отводит в этой системе метафизике виднейшее место» [Волынский 1890 (5): 47], указывая при этом, однако, что метафизика – это наука, возникшая на основе опытных фактов, а не абстрактная «поэзия понятий». Еще больше Волынского радует, что немецкий ученый находит в научной картине мира место вере, считая разделение между наукой и религией внутри философии ложным. «Вера не может исчезнуть из философии, – пишет он. – Наука и вера сливаются в философии в одно высшее, метафизическое единство. ... Философия, сделавшая чисто научное открытие, что мир есть только явление, только представление, философия, доказавшая, что пространство и время есть только некоторый *principium individuationis*, эта самая философия сделала и предмет веры, непознаваемое, незыблемым научным постулатом» [Волынский 1890 (5): 48–49].

Борьба с позитивизмом, утверждение единства веры, науки и философии станет для Волынского важнейшим принципом жизни. Один из первых его резких выпадов против воинствующего позитивизма содержится в опубликованной в «Северном вестнике» (1889. № 10) заметке «Новые книги» о сборнике «Свое слово» философа А. А. Козлова: «В живых, талантливых диалогах, написанных бойко, с многочисленными оттенками и нюансами, простою, общепонятною

русскою речью, г. Козлов защищает два коренных своих убеждения: теорию абсолютного бытия и существование независимой, духовной субстанции. Защита ведется против разных Калгановых, Красоткиных, Шугаевых и др., самодовольно и решительно выступающих под щитом положительного знания и пылающих слепую, неразумною ненавистью ко всяческим глупым метафизическим бредням» [Волынский 1889с: 86].

Многими годами позже Волынский писал, что эта заметка, в которой он «провозгласил себя метафизиком» «вызвала сенсацию, много толков и пересудов в правоверных кружках того времени», неверно припоминая, что выпады его были направлены против В. В. Лесевича (на самом деле, в своих заметках в «Северном вестнике» Волынский выражал Лесевичу только симпатию). Одним из последствий публикации стал увольнение из редакции публициста С. Н. Южакова, самоуверенно выдвинувшего издательнице Евреиновой ультиматум: «или я, или Волынский». Выбор Евреиновой был сделан в пользу Волынского, «конфликт разрешился уходом из “Северного вестника” одного из главных его столбов» [Волынский 2011].

Доктрины английских позитивистов Дж. С. Милля и Г. Спенсера оказали лишь опосредованное влияние на формирование философского мировоззрения А. Л. Волынского, оспаривавшего их основные положения, в том числе, об эмпирическом происхождении форм чувственности и нравственных норм. Вместе с тем, Волынский в целом разделял их либеральные воззрения, особенно касающиеся свободы слова и свободы вероисповедания. Учение В. Вундта также было объектом критики со стороны Волынского, одобрявшего, однако, то, что немецкий психолог находит в научной картине мира место религии и метафизики. Борьба с позитивизмом, утверждение единства веры, науки и философии станет фундаментальной мировоззренческой установкой Волынского.

1.4. Учение Канта как философский источник «борьбы за идеализм» Волынского – программной идеи русского религиозно-философского ренессанса

Решающее влияние на формирование мировоззрения А. Л. Волынского оказало изучение философии И. Канта. В данном параграфе изучаются особенности рецепции идей Канта Волынским и доказывается, что, в условиях обескураживающего отсутствия внимания в России к творчеству великого немецкого философа, он стал, фактически, одним из пионеров отечественного кантоведения⁵⁴.

Первые сведения о Канте занес в российское ученое сообщество приглашенный в 1786 г. из Германии профессор И. В. Л. Мельман. Его трактовки кантианского учения о религии были, однако, столь смелы и несвоевременны, что в 1795 г. он был уволен из Московского университета и выдворен из страны, чего не смог вынести и застрелился на пути в Восточную Пруссию [Круглов 2010].

18 июня 1789 г. с посещения Канта в Кенигсберге (без всякого, надо сказать, приглашения) начинается свой европейский вояж Н. М. Карамзин. Свою трехчасовую беседу с великим философом он изложил в одном из «Писем русского путешественника», которое было опубликовано в «Московском журнале» (1791, ч. 1). Из него, кстати, явствовало, что с философией Канта молодой русский дворянин был хоть и поверхностно, но знаком. Именно публикация писем Карамзина, сначала в журнале, а затем отдельным изданием (1797), послужила знакомству с кантовской мыслью широкого круга российской образованной аристократии [Энеллис 2008]. В 1797 г. Кант принял у себя дипломата И. М. Муравьева-Апостола, отца трех декабристов, и имел с ним беседу о немецких писателях Г. Э. Лессинге, И. Г. Гердере, Ф. Шиллере и Ф. Г. Клопштоке.

В 1794 г. Кант избирается в Петербургскую академию наук – за заслуги в области физической географии (а вовсе не философии!) [Круглов 2009: 52]. В

⁵⁴ В настоящем параграфе использованы ранее опубликованные работы [Матвейчев 2024f; Матвейчев 2025d].

начале XIX в. издаются первые переводы работ ученого на русский язык⁵⁵ – они и прежде имели хождение, но «в самиздате», в рукописном виде. К 1810-м гг. Кант в России уже хорошо известен, он активно читается, цитируется, на его тезисах преподаватели вузов основывают учебные курсы. Появляются и первые оригинальные работы, излагающие философию Канта (А. И. Галич, В. Н. Воскресенский, С. С. Гогоцкий). Отдельные элементы кантианского учения обнаруживаются в сочинениях П. Я. Чаадаева, А. И. Герцена, Н. В. Станкевича и М. А. Бакунина.

Однако широкого увлечения Кантом и тем более моды на его учение (как это случилось с системой Гегеля, а в особенности – Шеллинга) не случилось. Показательно заявление анонимного автора учебника «Введение к познанию философии», изданного в 1848 г.: «Канта я сам не имел случая читать; восхваляют в немецкой Энциклопедии его какие-то категории, какую-то критику ума, но из всего об нем писанного как-то и охоты не рождается приняться за чтение оригинала, ... и многие из тех, которые пытались узнать так называемую германскую новейшую философию, сознаются, что мало что могли понять в ее часто мистических, и ужасно новословных умствованиях» [цит. по: Круглов 2009: 142].

Во второй половине XIX в. интерес к кантианству в российских ученых кругах и вовсе иссяк – в связи с широким распространением позитивизма и материализма, сделавшим ругательным само слово «идеализм».

Среди немногих русских философов, серьезно занимавшихся в те времена Кантом, были профессор М. И. Владиславлев, читавший в Санкт-Петербургском университете курс о «Критике чистого разума» и первым переведший ее на русский язык (1867), и профессор Московского университета П. Д. Юркевич. Последний ставил Канта как строителя фундамента для всей последующей философской мысли вровень с Платоном, вместе с тем, аттестуя его (в отличие от афинского мудреца, стремившегося понять высшее назначение человека) как строителя некой не науки даже, а формальной *дисциплины*, само назначение

⁵⁵ Подробную библиографию см. [Зверев, Емельянов 1979].

которой – удерживать человека от попыток утверждать что-либо о существовании человеческой души [Юркевич 1990: 496]). Эту мысль впоследствии развивали В. С. Соловьев (1897), называвший Юркевича своим учителем, а затем и Г. Г. Шпет (1916).

«Россия не знает Канта, – горько констатировали в 1896 г. А. Л. Волынский и Л. Я. Гуревич, – а это то же самое, что не знать Коперника в представлениях о мироздании. Даже руководители интеллигенции, т. н. служители науки имеют самое смутное понятие о том, что философский идеализм стал со времени Канта источником всякой сознательной критики в области научного знания, эстетики и практической морали» [Гуревич, Волынский 1896: I].

Тем более заметным событием стало появление весьма объемного трактата Волынского «Критические и догматические элементы в философии Канта», печатавшегося с продолжением в течение полугода в «Северном вестнике» (1889. № 7, 9–12). Работа была написана по материалам лекций, которые Волынский, недавний выпускник университета, читал Л. К. Давыдовой⁵⁶. Поводом для публикации статьи стал выход в Германии двух трудов Канта – «Лекций по психологии», выпущенных в 1889 г. немецким оккультистом К. Дюпрелем и на деле представлявших собой выдержку из опубликованного в 1821 г. К. Х. Пёлитцем курса по метафизике⁵⁷ [АА 28, S. 221–301; Кант 2000: 136–218], и отрывка из *Opus postumum* «О переходе от метафизических начал естествознания к физике», изданного в 1888 г. А. Краузе [АА 22, S. 543–615; Кант 1966].

Два этих произведения представляли два периода творчества философа: курс «Метафизика L1» был прочитан во второй половине 1770-х гг., т. е. еще в докритический период, а оставшийся незаконченным *Opus postumum* писался Кантом до самой смерти. Рассматривая эти труды, эти «не проникнутые общим началом ... великолепные обломки Колосса Родосского, воздвигнутого на двух берегах», в их диалогичности, Волынский попытался продемонстрировать как сложность кантовской духовной эволюции, так и непреходящую

⁵⁶ Лидия Давыдова – дочь А. А. Давыдовой; впоследствии – жена известного экономиста М. И. Туган-Барановского.

⁵⁷ Этот текст ныне известен под условным названием «Первая лейпцигская запись».

«двойственность» его мировоззрения, которая «послужила Канту основанием к разделению своей философии на философию теоретического и практического разума» [Волынский 1889b (7): 67].

«Двойственность» кантовской философии заключается, по мнению Волынского, в парадоксальном сосуществовании в ней двух начал – критического и догматического («левой» и «правой» половин). «В “Критике чистого разума”, – пишет критик, – революционные элементы, дышащие большою философскою энергией, мирно уживаются с элементами чистого догматизма. ... Надо было обладать гением Канта, его критическим талантом, его бескорыстною любовью к правде, чтоб, написавши трансцендентальную эстетику и логику, т. о. подкопавшись под всякую догматику в области теоретической философии, сейчас же за этим сделать нуменальную, непознаваемую основу природы и человека руководящим началом для своей практической философии. Тут нет прямолинейной последовательности и строгой выдержанности, но есть зато очаровывающая чуткость к вечным запросам мыслящего духа, свободный, неудержимый порыв в область идеального, к таинственному источнику вечного света и непреходящей правды. Практическая философия Канта проникнута чистейшим догматизмом. Мыслитель, с необыкновенною ясностью обнаруживший элементы человеческого мышления, указавший на крайние границы человеческого познания, сумевший измерить настоящую глубину философской диалектики, с благоговейным восторгом сооружает здание морали на теоретически негодном догматическом основании» [Волынский 1889b (7): 67–68].

Обосновывая свою идею, Волынский дает подробный обзор основных произведений кенигсбергского мыслителя, начиная с наиболее ранних, естественно-исторических. Изначальный «мистицизм» Канта (проявляющийся, например, в его доверии к «озарениям» Э. Сведенборга; «признаюсь, я очень склонен настаивать на существовании нематериальных сущностей в мире и отнести к их разряду и свою душу», – писал он в «Грезах духовидца [Кант 1964: 304]) стал почвой, на которой выросла его критическая теория познания: «мир

духов в мир телесный получили только новые наименования, нумены и феномены явились на смену прежним мистическим выражениям» [Волынский 1889b (9): 79].

В гносеологии Канта критического периода этот мистицизм был устранен, в то время как в его этической философии он трансформировался в нравственный догматизм. В этом виде догматизма Волынский находит «животворящее начало»: «Жизнь может быть только страдальческой верой в свободу, Бога и бессмертие, и вот почему она не может не быть догматичной в глубочайшем смысле слова» [Волынский 1889b (9): 67]. Возможность самой нравственности, утверждает Волынский, определяется именно тем, что помимо феноменального мира есть также мир сверхчувственный, умопостигаемый. «Без Бога и будущей жизни нравственность была бы произвольной выдумкой воображения. Нравственные законы суть заповеди, в которых есть и диспозиция и санкция, есть догма, и есть обетование, либо угроза. И только в качестве таковых они способны двигать нас по пути добродетели: ибо сами по себе нравственные идеи, каким бы светом ни сияли они, бессильны действовать на нашу волю» [Волынский 1889b (10): 103].

По словам Волынского, революционный переворот в философии, совершенный Кантом, в том и заключался, что, обособив вещи как предметы опыта от вещей-в-себе и установив пределы возможностям человеческого разума, он открыл область, где господствует вера: «раз положен предел чрезмерным притязаниям теоретического разума, вера может вступить в свои права» [Волынский 1889b (7): 72]. Именно вера как фундаментальная потребность разума ориентирует нас в мире умопостигаемом и наполняет смыслом наши действия.

«Коперниканская революция» Канта и в самом деле изменила ход истории мысли, определив облик философии XIX в. Кант (как, собственно, и Коперник) не открыл новый мир, а предложил взглянуть существующий мир с принципиально иной точки зрения и понять, что в процессе познания не мы черпаем законы из природы, а наш рассудок предписываем их ей. Ни время, ни пространство, ни причинность не существуют объективно, как это думала предшествующая эмпирическая философия, – они являются априорными формами, которые субъект познания «набрасывает» на внешний мир, остающийся «в себе» принципиально

непознаваемым. В свою очередь, этика пробивается к миру-в-себе постольку, поскольку сам человек и его свободная воля действуют в ноуменальном мире.

Последующая немецкая философия (Фихте, Шеллинг, Гегель) отказалась признавать кантовскую «вещь-в-себе» и фундаментальный разрыв между феноменальным и ноуменальным миром. Мир не может быть немонистичен. Следовательно, на уровне феноменов и на уровне ноуменов есть опосредующая связь. Эта связь – философский Абсолют, который тождественен априорным категориям, которые Кант мыслил принадлежащими субъекту. Только теперь речь идет о т. н. абсолютном субъекте, который присутствует и в эмпирическом субъекте, т. е. в непосредственной человеческой индивидуальности, и в т. н. природе. Философские категории, которые мы открываем в природе и которые мы находим в себе, в субъекте – суть одни и те же категории и структуры. Мы в природе узнаем самих себя.

Позитивисты предложили кардинально иной взгляд на проблему. У Канта они усмотрели признание бессилия философского разума оправдать действие науки, тем более что наука продолжала в XIX в. поражать мир все новыми и новыми открытиями. И раз философия бесполезна для науки (что якобы доказала и дальнейшая эволюция классической философии, ушедшей в дебри схоластики, то от высокой философии нам нужно спуститься к обычной позитивности, к обычной науке с ее экспериментальными, эмпирическими, индуктивными методами, остерегаясь широких обобщений и туманно-спекулятивных философских конструкций. В неопозитивизме этот проект будет доведен до требования критики языка и требования отказаться от большинства философских концептов [см. напр. Карнап 1993].

Одним из видов позитивизма была марксистская философия, которая также разделяла пафос позитивистов о том, что «“дело логики” загораживает от Гегеля (от немецкой классической философии – О.М.) “логику дела”», как говорил молодой К. Маркс [цит. по: Ильенков 1984: 150]. Также, по его словам, «у Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги» [Маркс 1960: 22]. То есть нужно показать необходимость тех или иных философских категорий как

вытекающих из общественно-политических отношений, складывающихся в процессе производства в соответствующей экономической формации.

Другой реакцией на кантовский агностицизм была философия А. Шопенгауэра, которая признавала заслугу Канта в доказательстве неспособности рассудка познавать мир и единственной реальностью видела мировую волю, господствующую над представлением. Мир, по Шопенгауэру, есть воля. Воля неразумна, потому что стоит выше разума, и всякие цели воле разум может только приписывать, причем совершенно необоснованно. Следовательно, у мира нет никакой цели, а разум дает необходимые для жизни иллюзии и ограниченные гипотезы. Мир, который является миром бессмысленной и неразумной воли, – это мир, в котором всякое сущее, в том числе и человек, обречено на страдание. Таким образом, всякая этика может быть только этикой сострадания. Именно через это Шопенгауэр сближается с буддизмом и интерпретирует колесо сансары как бессмысленную волю, а иллюзию и обман, создаваемые нашими представлениями, трактует как индийскую майю. Христианство же у Шопенгауэра сводится, собственно, к состраданию. В философии Шопенгауэра берут начало движения всевозможных иррационалистов, которые видели сущность мира либо в «воле-к-власти» (Ф. Ницше), либо как «жизнь» (Э. фон Гартман, А. Бергсон), либо как «свободу» (С. Кьеркегор).

Волынский тоже смотрит на Канта глазами Шопенгауэра. Как мы видели выше, из первой кантовской критики («Критика чистого разума») он делает однозначный вывод, что Кант является скептиком и утверждает ограниченность наших способностей познания. Одновременно, согласно Волынскому, Кант является глубочайшим мистиком, коль скоро он признает существование вещей-в-себе, т. е. недоступных для нашего восприятия. Это означает, что Кант признает сверхчувственный мир, который проявляется исключительно в области этики, а значит, в области человеческой свободы. «Доказав» верховенство веры над разумом, Кант, таким образом, открыл путь к переобоснованию догматов религии на почве веры, а не через доказательства.

На протяжении всего последнего десятилетия XIX в. Волынский будет настаивать на возвращении наследия Канта, «в чьей светлой мысли небо сдружилось с землею, научная последовательность с догматическою верою» [Волынский 1889b (7): 70], подобающего ему места в интеллектуальной жизни России. В статье «Наука, философия и религия» (1893) он поставит задачу принятия кантовского критического идеализма перед наукой, которая должна превратиться вследствие этого «из простого опытного знания... в настоящее теоретическое понимание природы с ее символическими красками и законами, ... в разумную, неопровержимую философию природы, в один из отделов философии вообще» [Волынский 1893: 187]. Автор замечает, однако, что сама философия не способна еще завершить всего развития человека; следующий этап – преобразование философии в религию, которая превратит *ощущение* Бога в *идею* Бога. «Наука, философия, религия – три сферы мышления, через которые проносится могучий дух человека, чтобы достигнуть своей последней цели – слияния с бесконечным, – утверждает он. – Дальше идти невозможно. Более высоких задач человек себе поставить не в силах. Бог – наша последняя и притом труднейшая задача, цель всех наших стремлений, заключительное слово человеческого понимания» [Волынский 1893: 181].

Волынский верит, что именно возрождающееся религиозное сознание сможет спасти человечество: «Когда заглушится гражданская энергия людей, когда случится банкротство с политическими стремлениями общества, тогда является на помощь религия – и дух высшей правды проливается на всех и каждого. Общество не умрет в бездействии, свобода не погибнет. Свершится только перелом в истории, который выведет людей на новую и более широкую дорогу» [Волынский 1893: 201].

Знаменательно, что важнейшую роль в мировом идеалистическом движении Волынский отводил своему отечеству. В статье «Что такое идеализм?» (1903) он писал: «В России, которая не имеет ни своего Канта, ни своего Спенсера, – хотя имеет на своих культурных верхах многочисленных имитаторов того и другого, наука, философия и религия находятся еще в какой-то органической, интимной

связи между собою. Здесь всего ярче звучит та идеалистическая нота, которая является связующей силою для широкого и разностороннего процесса человеческого мышления» [Волынский 1922b: 21].

Надежду на скорое религиозное обновление российского общества Волынский выразил за целое десятилетие до начала религиозно-философского ренессанса в России. В то время в среде современной ему русской интеллигенции, увлеченной идеями позитивизма, слова «религия» и «идеализм» были едва ли не ругательными. В 1891 г., едва возглавив «Северный вестник», он начал свой знаменитый поход против русских критиков под знаменем возвращения к идеализму, к религиозным поискам. В 1896 г. в программной статье «Идеализм и буржуазность»⁵⁸ критический идеализм Канта был официально провозглашен идеологической основой и ведущим направлением их журнала. Это подразумевало, во-первых, беспощадную борьбу со «всякими иллюзиями догматического мышления», во-вторых – раскрытие «возвышенного символического смысла» в произведениях искусства (в отличие от утилитаризма демократической критики), в-третьих – отказ от любых компромиссов и апелляций к партийным интересам и «историческим обстоятельствам» в вопросах гуманности и развития человека в его высших, духовных стремлениях [Гуревич, Волынский 1896: IV, VI].

Яростная критика Волынским трибунов демократической интеллигенции и настойчивость в «насаждении» духовно-религиозных ценностей отпугнули от журнала многих его авторов, включая Н. К. Михайловского, А. П. Чехова и В. С. Соловьева. После закрытия «Северного вестника» в 1899 г. с «несвоевременным идеалистом» Волынским отказались работать крупнейшие издания, и он на долгие годы оказался отлученным от литературы.

С середины 1890-х гг. Волынский больше не напишет ни одной работы, специально посвященной философии Канта, однако имя немецкого мудреца еще очень много раз появится в его статьях и книгах, в том числе, посвященных живописи Рембрандта и даже балету. Своего отношения к философу с годами он

⁵⁸ Написана Волынским в соавторстве с издательницей «Северного вестника» Л. Я. Гуревич.

не изменит (как изменил его, например, к Достоевскому) и уже на закате жизни будет по-прежнему утверждать вслед за Жаном Полем (Рихтером), что «Кант не только светило мира, но вся Солнечная система целиком» [Волынский 1923е: 5].

Оптимизм Волынского по поводу скорого торжества учения Канта окажется преждевременен. Призыв, прозвучавший из уст О. Либмана еще в 1865 г.: «Назад к Канту!», станет актуален лишь для довольно узкого круга русских неокантианцев – А. И. Введенского, И. И. Лапшина, Н. Я. Грота, Ф. А. Степуна, Б. В. Яковенко и др. – труды которых, к слову, выйдут уже после статей Волынского о кёнигсбергском мыслителе.

В среде большинства представителей Серебряного века к Канту сохранится настороженное, если не презрительное отношение. По наблюдению А. Н. Круглова, «отличительной чертой русской литературы... представляется насмешка с налетом вульгарности и цинизма: мозоль умнее Канта (Мережковский), мозг мухи не отличается от мозга Канта (Чехов), лекарство от зубной боли полезнее философии Канта (Булгарин), в болоте черта отыщется поболее искомого Кантом (Хлебников), в кантовском чистом пространстве не нужны калоши (Кржижановский), КЧР (“Критика чистого разума” – О.М.) не удобна при переездах (Белый)» [Круглов 2012: 380–381].

Впрочем, философии Канта не удалось стать знаменем и для философов, с чьими именами принято связывать начало и расцвет русского религиозно-духовного ренессанса – В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, В. Ф. Эрн, П. А. Флоренского. За это их упрекал и сам Волынский: «У них нет главного, – говорил он, – критического идеализма» [цит. по: Голлербах 1998: 138].

Философы-идеалисты Серебряного века в большинстве своем не могли полностью принять кантовское учение. В. С. Соловьев, рассуждая о кантовском принципе нравственной автономии, отмечал, что его источник не есть некая отвлеченная формула, как это представляется у Канта: «Бог и душа суть не постулаты нравственного закона, а прямые образующие силы нравственной действительности» [Соловьев 1988: 244–245]. Н. А. Бердяев характеризует критическое учение Канта как «послушное сознание необходимости не природы,

а самого сознания, не материи, а разума, ... послушание необходимости через послушание категориям» [Бердяев 1989: 279] и ставит его в один ряд с материализмом и позитивизмом – как пассивную философию необходимости.

Несмотря на то, что религиозным философам Серебряного века оказалось не по пути ни с Кантом, ни с Воыньским, призыв последнего к борьбе за идеализм и заданный им вектор развития литературы, философии и самого общественного сознания стали значимым фактором русского религиозно-философского ренессанса. По словам С. К. Маковского, «умственная атмосфера русского конца века “изошла” в известной степени от этого писателя, – он первый восстал на нашу радикальную критику и взял под свою защиту литературный “модернизм” в годы, непосредственно предшествовавшие журналу “Мир искусства”» [Маковский 2000: 515]. Приоритет Воыньского в этой области признавал и М. Горький: «в сущности, это он является первой ласточкой возродившегося идеализма и романтизма, и он основоположник того направления, коему столь усердно служат ныне Минские, Мережковский и т. д. Это – его ученики, что б они ни говорили и как бы он ни отрекался от них» [Горький 2000: 238].

Воыньский не суждено было встать у истоков российского кантианства. Не будучи преподавателем учебных заведений, он не имел учеников, которые бы создали собственные школы (как, например, ученики А. И. Введенского И. И. Лапшин, Н. О. Лосский, С. Л. Франк, П. Б. Струве, Л. П. Карсавин, М. М. Бахтин). Его статьи о Канте воспринимались, прежде всего, как философские манифесты самого Воыньского, подведшие мировоззренческую базу под все его дальнейшее творчество. И все же есть резон говорить об их влиянии, пусть даже и опосредованном, на гуманитарную мысль Серебряного века. «Северный вестник» был одним из популярнейших журналов конца XIX в., и публикация в нем крупных работ, посвященных Канту, вряд ли могла оказаться незамеченной читающей публикой.

Следы влияния концепции Воыньского можно заметить в творчестве ряда представителей Серебряного века. Мы видели, что трактовка Канта Воыньским близка к шопенгауэрианской. Подобная интерпретация Канта была характерна

для П. А. Флоренского, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, А. Белого, А. А. Блока, в отличие от А. И. Введенского и других русских неокантианцев, представлявших другую магистральную линию в кантоведении).

До недавнего времени Волынскому отказывалось даже в чести быть упомянутым через запятую в числе русских исследователей Канта – его имя отсутствует в Кантианских сборниках и многочисленных историографических трудах о русском кантианстве (ситуация до известной степени была исправлена благодаря работам В. А. Котельникова [Котельников 2020b; Котельников 2023] и Е. Д. Толстой [Толстая 2013]). Однако необходимо отметить, что статья Волынского «Критические и догматические элементы философии Канта», пусть не прочитанная в свое время должным образом, оказалась первым крупным произведением, посвященным великому немецкому философу. Все значительные труды по кантоведению – А. И. Введенского, В. С. Соловьева, И. И. Лапшина, Н. Я. Грота, Ф. А. Степуна и др. – появятся в России уже позже, на рубеже столетий, когда и в нашем отечестве станет, наконец, актуален призыв, прозвучавший из уст О. Либмана еще в 1865 г.: «Назад к Канту!»

Таким образом, мы выяснили, что Волынский являлся одним из первых исследователей Канта в России. Хотя он не создал собственной школы кантианства, его работы повлияли на восприятие Канта в начале XX в. Именно от Канта Волынский воспринял скептическое отношение к т. н. «прогрессу» и естественным наукам. Кантовский трансцендентализм, который у самого Канта стал основанием для агностицизма, в том числе и в отношении Бога, для Волынского стал агностицизмом только в отношении возможностей естественных наук и, напротив, убедил его в необходимости трансцендентных оснований этики и эстетики. Именно с кантианских позиций Волынский подверг критике прогрессизм и позитивизм русских публицистов 1840–60-х гг. и таким образом способствовал разрыву нового поколения с ценностями предшествующего, что дало начало отечественному религиозно-философскому ренессансу начала XX в.

1.5. Был ли Волынский антинищсеанцем? Особенности рецепции А. Л. Волынским идей Ф. Ницше в контексте философских дискуссий рубежа XIX–XX вв.

Последнее десятилетие XIX в. и первое десятилетие XX в. прошли у А. Л. Волынского, как и у большинства российских интеллектуалов, под знаком Ф. Ницше. Творчество немецкого философа, равно как и дискуссии вокруг него, развернувшиеся в русском обществе, оказали на философскую биографию Волынского значительное влияние. В данном параграфе исследуется влияние наследия Ницше на творчество Волынского. Рассматриваются причины неприятия Волынским ницшеанства. Изучаются особенности рецепции им идей Ницше и интеграции их в свое учение⁵⁹.

По утверждению поэта и художественного критика С. К. Маковского, идеи Ницше впервые попали в Россию благодаря П. Д. Боборыкину, в самом начале 1890-х привезшему из Висбадена «Утреннюю зарю», «По ту сторону добра и зла» и «Заратустру» [Маковский 2000: 515]. Ницше становится самой обсуждаемой персоной в интеллигентских салонах. В 1892 г. в крупнейшем русском философском журнале «Вопросы философии и психологии» появилась довольно объемная статья В. П. Преображенского «Фридрих Ницше. Критика морали альтруизма», в целом дружелюбная, но сопровождаемая редакционным предуведомлением⁶⁰ о назидательных целях данной публикации: «показать, какие странные и болезненные явления поражают в настоящее время известное направление западноевропейской культуры» [Преображенский 1892: 115].

Первой реакцией русской интеллигенции на Ницше было его резкое неприятие. Его философия характеризовалась преимущественно как упадническая и нигилистическая (Н. Я. Грот «Нравственные идеалы нашего времени» (1893), В. В. Чуйко «Общественные идеалы Ф. Ницше» (1893), Д. Н. Цертелев «Критика вырождения и вырождение критики» (1897)). Воззрения Ницше аттестовались как

⁵⁹ В настоящем параграфе использованы следующие ранее опубликованные работы: [Матвейчев 2020d; Матвейчев 2021a; Матвейчев 2021b; Матвейчев 2024b; Матвейчев 2025b; Матвейчев 2025d].

⁶⁰ Автором предуведомления был, вероятно, редактор журнала Н. Я. Грот.

«мрачные и беспощадные ко всему, что до сих пор было самым святым для людей, человеконенавистнические до цинизма» [Лопатин 2001: 65]. Е. Н. Трубецкой, Н. К. Михайловский, Ф. И. Булгаков, Н. Ф. Федоров, Л. Н. Толстой и многие другие видели в немецком мыслителе врага русской христианской идеи, безбожника и проповедника зла, носителя и инфлюэнсера чуждого западного менталитета, а В. С. Соловьев само появление философии Ницше воспринимал как симптом кризиса европейской цивилизации. Заметим, что заочной полемикой с Ницше пронизаны практически все поздние работы Соловьева, в целом принимавшего идею сверхчеловека, но трактовавшего ее как объединение людей во вселенской церкви для возвышения над неполносушим бытием и воссоединения человечества с Богом во имя окончательной победы любви над смертью. *Übermensch*'а же Ницше Соловьев считал прообразом антихриста, противопоставляя ему богочеловека Христа, победившего смерть телесным воскрешением.

В конце XIX в. с большим запозданием вышли первые работы Ницше в русском переводе – «Так говорил Заратустра» (1898 г., нем. изд. 1884 г.) и «Рождение трагедии из духа музыки» (1899 г., нем. изд. 1872 г.) В 1900 г. увидело свет первое собрание сочинений немецкого мыслителя на русском языке под редакцией А. И. Введенского. Последующие десять лет стали временем подлинного триумфа Ницше в России.

Популярность мыслителя, воспевшего языческую древность, полную ярости, отваги и воли, была беспрецедентной. Среди представителей Серебряного века, вдохновлявшихся ницшеанскими идеями, были А. Белый, Ф. К. Сологуб, И. Ф. Анненский, К. Д. Бальмонт, Л. Н. Андреев, А. И. Куприн, М. П. Арцыбашев, С. М. Городецкий, М. М. Пришвин, М. М. Зощенко, В. В. Маяковский («крикогубый Заратустра», как он назвал себя в «Облаке в штанах»), и, конечно, М. Горький. Ницшеанство лежало в основе такого влиятельного течения в русском марксизме, как богостроительство, представленного А. А. Луначарским, В. А. Базаровым, А. А. Богдановым и тем же Горьким.

Необходимо, впрочем, отметить, что трактовки Ницше в России и, например, Германии или Франции, существенно разнились. Характеризовавший творчество Ницше как «самое сильное западное влияние на русский ренессанс» [Бердяев 2008b: 273], Н. А. Бердяев отмечает, что русским Серебряным веком «в Ницше воспринято было не то, о чем больше всего писали о нем на Западе, не близость его к биологической философии, не борьба за аристократическую расу и культуру, не воля к могуществу, а религиозная тема. Ницше воспринимался, как мистик и пророк» [Бердяев 2008b: 273].

В отличие от многих своих современников А. Л. Волынский оставался одним из наиболее непримиримых критиков Ницше на протяжении всей своей жизни. С творчеством Ницше Волынский впервые познакомился, по его словам, летом 1892 г., когда правовед А. Я. Пассовер дал ему почитать поэму «Так говорил Заратустра». На следующий день критик принял участие в ее обсуждении на загородной даче Д. С. Мережковского в Сиверской. «Вышел большой, захвативший нас всех диспут, – вспоминал Волынский. – Мои указания на то, что в умствованиях Ницше, пусть и блистательных по своей форме, пусть даже в некотором роде и биологичных, нет имманентного морального зерна, заложенного в самой природе, Мережковский отбрасывал почти с негодованием» [Волынский 2011].

Имморализм, крайний индивидуализм и безбожие были главными претензиями, которые Волынский предъявлял к Ницше и его последователям в России, замороженным лишь внешней привлекательностью ницшеанства. Само это время, прошедшее под знаком Ницше, Волынский вспоминал впоследствии, по его выражению, «с тоскою и горечью»: «Были слова, но слова эти, занесенные ветром в наши болота и равнины из очагов и пожаров Европы, звучали пустозвонно, занимая на миг, иногда даже пленяя, но никогда не волнуя по-настоящему. Никакой морали, ни явной, ни скрытой, в них не было ни следа» [Волынский 2011].

Дополнительным толчком к изучению Ницше стала для Волынского встреча с немецкой писательницей русского происхождения Лу Андреас-Саломе,

ближайшей подругой автора «Заратустры», его первым биографом и популяризатором. Критик познакомился с ней в Санкт-Петербурге зимой 1896 г., а в 3–5 номерах «Северного вестника» за тот же год опубликовал ее книгу «Фридрих Ницше в своих произведениях». Летом следующего года Волынский гостил по приглашению Саломе в ее доме в Вольфратсхаузене (альпийский курорт под Мюнхеном), где в то же время проживал и влюбленный в нее молодой поэт Р. М. Рильке. От Саломе Волынский получил множество ценнейших сведений о личности Ницше, с ней он вел бесконечные дискуссии относительно аполлонического и дионисийского начал в современной и древней культурах, ей же дал сюжеты для ряда работ по русской литературе. Беседы с Саломе, однако, не изменили отношения Волынского к ницшеанству, что, в частности, заметно по его статьям о Ф. М. Достоевском, вышедшим уже в том же 1897 г., в которых подвергается резкой критике ницшеанская трактовка творчества автора «Бесов». Сама же Саломе выступила прототипом героини очерков Волынского о Леонардо да Винчи (Северный вестник. 1897. № 9–12; 1898. № 1–4) – коварной женщине-ницшеанке «с болезненными ощущениями современной эпохи», в которую не посчастливилось влюбиться – любовью, «которая более похожа на ядовитую болезнь» [Волынский 1909: 213–214] – Юноше, в котором угадывался Рильке.

Необходимо отметить, что отношение Волынского к Ницше определялось не только моральной подоплекой работ немецкого мыслителя. Русский критик считал Ницше попросту слабым философом, что он неоднократно подчеркивал в отзывах на произведения Ницше, регулярно печатавшихся в рубрике «Литературные заметки» в «Северном вестнике» (через непродолжительный срок эти отзывы были запрещены цензурой, которая парадоксальным образом нашла, что «они, в сущности, являются не чем иным как замаскированной агитацией против христианства» [Волынский 1994: 272]).

В рецензии на «Антихриста» (Северный вестник. 1896. № 10) Волынский предрекает, что труды Ницше будут забыты уже в обозримый период. «Отрицая совместно с христианской философией и христианскую мораль, автор, в сущности, ведет борьбу против всякой религии, – пишет он. – Ницше доводит

демоническую теорию до самых колоссальных размеров. Но надо сказать правду, сочинение это, несмотря на огромный писательский талант, никогда не будет иметь серьезного значения, потому что его основная мысль, пустая и парадоксальная, лишена содержания и даже не находится в полном логическом соответствии с другими сторонами демонической критики» [Волынский 1896а: 248–249].

Слабость философии Ницше, по мнению Волынского, состоит в ее приземленности и бездуховности, в демонстративном неприятии идеализма. Ницше, по словам критика, выставляет немецкую идеалистическую философия как позор нации, Канта – идиотом, Евангелие – книгой, которая заглушает в человеке инстинкты жизни. «Порвав с метафизическим стремлением к божеству, – пишет он, – демонизм становится в этих рассуждениях ничем иным как буржуазностью, в самом грубом смысле слова. Его светлая задача – бороться с житейскими истуканами – вдруг исчезла в тумане конвульсивно-парадоксальных изречений» [Волынский 1896а: 249].

Утилитаристские обвинения христианства в том, что оно якобы разрушает героизм и аристократизм, лишает человека жизнерадостности и т. п., по мнению Волынского, несостоятельны и одномерны. Важнейшие вопросы – об отношении личного и божественного начал, о задаче человека по отношению к истине – остаются у Ницше открытыми. «Но нельзя быть не только мудрым, но и просто талантливым философом, – восклицает Волынский, – оставляя в тумане жизнь, с ее психологическими трагедиями, и предаваясь бесплодному красноречию на тему о том, что при христианской истине из мира исчезает веселье» [Волынский 1896а: 253].

Глубоко ошибочно, по мнению Волынского, и ницшеанское представление о коренном антагонизме христианства и язычества: «При всей новизне своего учения, – пишет он, – христианская философия рядом восходящих ступеней соединяется с греко-римскими верованиями в неразрывное целое. ... В идеальных типах некоторых греческих богов, с их разумными свойствами, уже предносились в неясном, слабом свет черты позднейшего мышления. ... Ни единая черта

языческого мира не миновала и не пропала для новейшего человека, но изменилось его отношение к жизни, потому что углубились его религиозные потребности» [Волынский 1896а: 253, 255].

Отношение к Ницше стало одним из поводов для разлада Волынского и с Мережковским, и с символистами, с появлением которых, по словам литературоведа Д. Е. Максимова, он связывал «надежды на возникновение чисто идеалистического искусства. Но вскоре окончательно определилось, что символисты не есть эстетически нейтральные последователи идеалистической философии. ... Стало ясно также, что идеализм их не помещался в рамках учения Канта или Гегеля, и что они чувствуют себя гораздо более склонными к восприятию идей Ницше, в котором Волынский видел силу чуждую и враждебную себе. Эти обстоятельства, а кроме того, личное расхождение критика “Северного Вестника” с символистами способствовали тому, что его отношение к последним в 1897–1898 гг. приобретало все более и более неприязненный характер» [Максимов 1930: 118].

Один из важнейших представителей символизма Н. М. Минский писал по этому поводу: «Читающая публика и даже критика ... представляли себе Г. Волынского как теоретика русского символизма. Это неверно. Г. Волынский той же книгою Канта, которой он прежде побивал Белинского и Чернышевского, теперь намерен сокрушить Ницше и всех его последователей» [цит. по: Максимов 1930: 124].

Намереваясь лишить русское декадентство его идейного фундамента, в ноябре 1896 г. Волынский публикует крупную работу «Аполлон и Дионис», в которой подвергает критике любимую символистами метафору дионисийства как символа необузданной радости, природной силы и спонтанного творчества. Именно Волынскому принадлежал приоритет переноса на российскую почву Ницшевой концептуальной пары, вскоре расколовшей нашу читающую публику на два лагеря – «аполлонийцев» и «дионисийцев»⁶¹.

⁶¹ Об особенностях рецепции и бытования в среде российской интеллигенции эпохи Серебряного века ницшевской антитезы «аполлоническое и дионисийское» см. [Матвейчев 2021а].

Разделение культур, способов мышления и самих начал бытия на «аполлонические» и «дионисийские» сегодня кажется естественным, самым собой разумеющимся, пришедшим от самих греков. До наших дней многие писатели, публицисты и даже ученые пользуются этой дихотомией как готовой формулой для всех случаев жизни. Между тем, это противопоставление имеет сравнительно недолгую историю, хотя оно и старше едва ли не на целое столетие, чем знаменитый труд Ницше «Рождение трагедии из духа музыки», с которым чаще всего и связывают появление этих парных категорий⁶².

В качестве разнящихся психологических типов аполлонизм и дионисийство впервые развел в своей программной статье «Об изучении греческой поэзии» (1797) Ф. Шлегель, описывавший многостороннюю личность Софокла, в душе которого «гармонично сливались божественное опьянение Диониса, глубокая изобретательность Афины и тихая разумность Аполлона» [Шлегель 1983: 148]. С помощью этого метафорического противопоставления Шлегель и другие романтики позднее станут демонстрировать коренное различие между «олимпийской» поэзией позднего Гёте и их собственным творчеством. В ответ Гёте ввел свою дихотомию, представившую романтизм как течение больное – в отличие от «здорового» классицизма [Эккерман 1981: 300–301].

Среди предшественников Ницше был Гёльдерлин, противопоставивший в одном из своих писем аполлоновскую «огненность» и юноновскую «трезвость», и Й. Я. Бахофен, писавший в книге «Материнское право» (1861) о смене эпоха Диониса эпохой Аполлона, знаменующей крушение системы материнского господства и окончательное закрепление норм патриархата [Бахофен 2018: 89].

Метафорическое противоположение типов культуры и мышления (Аполлон/Дионис, разумное/пьяное, больное/здоровое), очевидно, пришлось по душе молодому Ницше. В «Рождении трагедии», решая вполне конкретную филологическую проблему исторического развития жанров древнегреческого театра, он противопоставил аполлоническое (закосневшее в мертвых формах) и

⁶² Генезис, развитие и исторические судьбы знаменитой ницшевской антитезы «аполлоническое и дионисийское» подробно рассматриваются в статье [Матвейчев 2021b].

дионисийское (живое, витальное) начала в европейской культуре. Эта антитеза накрепко связалась именно с именем Ницше, хотя уже для многих его современников было очевидно, что эта концепция, развивающаяся и в позднейших произведениях, служила для философа каркасом для общей критики европейского декаданса. Его корни Ницше обнаружил в классической Греции, в творчестве Еврипида и «деспотического логика» Сократа, убивших греческое в греках, отвергших дионисийское начало в трагедии и философии в пользу рассудочного, мещанского, морализаторского аполлонизма. В оживлении подавленного дионисийского начала – оргаистического, телесного, спонтанного – Ницше видел выход из культурного кризиса.

Выход «Рождения трагедии» вызвал ожесточенную полемику, повлиявшую на дальнейшее развитие всего комплекса гуманитарных наук, от филологии до психологии. Будущий «старейшина» классических филологов Германии У. фон Виламовиц-Мёллендорф обвинил своего товарища по Пфорте в модернизации древности. По его мнению, Ницше, руководствуясь «презумпцией конечного результата», подгоняет под свою схему противоположения «аполлонического» и «дионисийского» все античное наследие – вместо того, чтобы «постигать любое исторически сложившееся явление лишь на основании условий эпохи, в какую оно развилось» [Виламовиц-Мёллендорф 2001: 246].

На модернизационный характер ницшевской антитезы, а также на тот факт, что противопоставление «культа Аполлона» и «культа Диониса» никогда не имело места в самой Древней Греции, указывали и позднее. Так, К. Юнг находил у Ницше склонность рассматривать вопрос о взаимосвязях древних культов, находящийся в компетенции религиоведов, исключительно сквозь «новомодные очки эстетизма» [Юнг 1998: 184]. А М. Хайдеггер отмечал в лекциях о Пармениде (1942–1943), что в случае с ницшевской трактовкой «дионисийства» «мы имеем дело с грубым навязыванием эллинскому миру того некритического “биологизма”, который был характерен для XIX в.», и что «вопрос о так называемом “дионисийском” начале должен раскрываться только как греческий вопрос» [Хайдеггер 2009: 267].

Приняв ницшевскую дихотомию «аполлоновского» и «дионисийского», большинство представителей Серебряного века заняли позицию последовательного «дионисийства». С подачи Мережковского эта антитеза была спроецирована на традиционные почвеннические бинарные оппозиции Запад – Россия, интеллигенция – народ; эта тенденция впоследствии проявлялась в творчестве многих авторов того времени. Именно дионисизм станет почвой, на которой состоится слияние между греческим и славянским духом, – утверждал профессор филологии Ф. Ф. Зелинский, один из энтузиастов третьего (после романского и немецкого) «дионисийского» ренессанса античности, которое произойдет в славянстве [Зелинский 2016: 357].

Средоточием дионисийства – в отличие от формализованного Запада, в первую очередь, Германии – Россия предстает у Вяч. И. Иванова, воспринимавшего дионисизм как феномен, прежде всего, *религиозный*. В своих трудах он доказывал родственность культа Диониса, который «был изначально и преимущественно богом страдания, богом “страстей”» [Иванов 2014: 12], христианству (у Ницше эти религии, напротив, противопоставлялись). Лидер символистов был уверен, что только реставрация дионисизма, «эллинской религии страдающего бога» как *живого культа* позволит, наконец, преодолеть индивидуализм современного мира и сплотить человечество в глубоком экстазе мистического единства. Идеал Иванова – вселенская община, в которую объединит людей возрожденное дионисийское искусство, основанное на хоровом действии [Иванов 1994: 72]. Влияние дионисийской концепции Иванова испытали такие мыслители, как П. А. Флоренский, В. Ф. Эрн, А. А. Блок.

В целом приняв дихотомию «аполлоновского» и «дионисийского», и, таким образом, оставаясь на ницшевской модернизационной платформе, Волынский, в отличие от большинства представителей Серебряного века, отдал в этой диаде предпочтение символическому Аполлону. По словам В. Н. Топорова, «Волынский трезво оценивал ситуацию, сложившуюся к концу XIX века в русской общественной мысли, в которой ведущее место занимал натурализм...а проблемы духа игнорировались. Волынский взял на себя инициативу апологии высокого

идеализма, понимаемого, по сути дела, как одна из разновидностей проявления светлого “аполлоновского” начала» [Топоров 2004: 98].

По мнению Волынского, не Дионис, но именно Аполлон, бог не оргийного, но созерцательного экстаза, только и может вывести людей светлым путем красоты из миража к свободе. «Служение Дионису, – писал он, – сузило задачу человеческой жизни, которая должна быть чудом, а не преступлением, таинственным подвигом любви, а не чувственным весельем с кровавыми жертвоприношениями в храме жестокого бога. ... Сквозь мираж ослепительных видений одна только спокойная мудрость видит какое-то неясное, бесформенное мерцание, и это мерцание – Бог» [Волынский 2001а: 190–191].

В целом соглашаясь с тезисом о дионисийстве как определяющей черте русского характера, Волынский, тем не менее, видел в русской эмоциональности и экстатичности тормоз на пути к историческому созиданию. Путь России должен вести не к Дионису, а от Диониса – к Аполлону: «На пути старой русской экстазности, с ее самоумалениями и самоуничижениями перед лицом Бога, с ее пьяной слезой и сладко расплывающейся самокритикой, сделано, кажется, все. И надо идти дальше, к людям, в кровавый поток истории, безжалостно разрушая все ветхое и светло созидая все новое. А для такой великой исторической работы нужна, прежде всего, слитность внутренних сил человека, согласованный ритм ума и сердца. Под духовным влиянием Аполлона рождается новый человек. Мы идем к Аполлону» [Волынский 1908а: 16–17].

Волынский протестует против ницшеанских интерпретаций Достоевского, обвиняющих великого русского писателя в «рахитизме духа» и пиетете перед традиционной моралью и «устаревшими преданиями» [Волынский 2007: 79–83] – едва ли не впервые в мировой литературной критике он представляет автора «Братьев Карамазовых» как тончайшего исследователя загадок человеческой души⁶³. Не приемлет Волынский и декадентство, знаменем которого стал в России

⁶³ Трактовка Волынским творчества Достоевского стала базовой для позднейшей западной, прежде всего немецкой, литературной критики. По словам М. С. Шагинян, «Волынский оказался тою призмой, сквозь которую хаотический мир Достоевского был пропущен и разложен. И в этом стройном, “устроенном”, идеальном

Ницше. Бездуховность, манерность, надрывность и пессимизм декадентов он противопоставляет позитивному, проникнутому духовным светом «аполлоническому» символизму – эта антитеза станет со временем мейнстримом. Волынский беспощадно критикует Ф. К. Сологуба за «внутреннюю бедность» и «нравственные извращения», З. Н. Гиппиус – за фальшивость и кокетливость, обличает В. Я. Брюсова, желающего «трубить в трубу сверхчеловека», как лицемера и эротомана, подозревает К. Д. Бальмонта в демонизме [Волынский 1904: 439].

Остро критикует Волынский Вяч. И. Иванова, избегая с ним, однако, открытых публичных дискуссий. Предметом критики становятся попытки поэта-символиста воссоздать для человечества дионисийский культ в качестве религии, которая заменит христианство. В статье 1910 г. «Бог или боженька?» Волынский объявляет тщетными и обреченными на гибель попытки «произвести на свет по программе, предуказанной Ницше, новую расу, оргиастическую, соборно управляющую великое таинство Диониса в “огнестолпных” храмах славяно-германского вдохновения» [Волынский 1910: 29]. Он даже не называет имя автора этой идеи – в нем безошибочно опознавался Иванов.

Разногласия с Ивановым стало причиной отказа Волынского сотрудничать с новым журналом «Аполлон», цель которого, по словам В. Я. Брюсова, собственно, и заключалась в том, чтобы «отстаивать аполлонизм против дионисизма»⁶⁴, т. е. ясное, политически нейтральное и совершенное по форме творчество поэта-мастера, уважающего нормы художественного вкуса – против стихийных и «беззаконных» экзальтаций поэта-пророка. Созданный в 1909 г. по инициативе С. К. Маковского, этот литературно-художественный журнал сосредоточил в себе цвет русского символизма. На роль заведующего литературно-критическом отделом предполагался Волынский, однако сотрудничество с ним не состоялось – Маковский полгода уговаривал критика написать программную статью для первого номера «Аполлона», пока тот не

разложении хаос Достоевского стал *аполлинически* (курсив наш. – О.М.) благообразным и приемлемым для западного сознания» [Шагинян 1923: 66].

⁶⁴ Письмо А. В. Амфитеатрову 10/23 июня 1909 г. Цит. по: [Лавров 2015: 675].

объявил, что «видит затруднения» для своего участия в журнале. Главным «затруднением» было нежелание участвовать в одном проекте с Ивановым, которого Волынский назвал «маниаком Диониса» [Лавров, Тименчик 1983: 124].

Вступительная статья к первому номеру, в котором определялась идеология журнала, в результате была написана самим Маковским в соавторстве с И. Ф. Анненским, А. Н. Бенуа и Вяч. И. Ивановым. В ней греческий бог, именем которого было названо издание, приобрел совсем уж современные черты. Античность, в которую звали «аполлоновцы», находилась не в прошлом, а в будущем. «Аполлон – только символ, далекий зов из еще непостроенных храмов, возвещающий нам, что для искусства современности наступает эпоха устремлений – всех искренних и сильных – к новой правде, к глубоко сознательному и стройному творчеству: от разрозненных опытов – к закономерному мастерству, от расплывчатых эффектов – к стилю, к прекрасной форме и к животворящей мечте» [Анненский 1909: 3–4].

Этот модернизированный Аполлон зачастую представлялся в совсем неожиданном облике. Футурист А. И. Баллиер, к примеру, представлял его так: «Родился с кривыми ногами (на гитаре: кавалеристом был рожден); цветом напоминает ночь – дочь Нубии, а также французскую ваксу; голова его из стало-бронзы: кулаки будущих футуристов не прошибут» [Баллер 1913: 13]. По мнению академика В. Н. Топорова, именно на начало XX в. пришлась смена фазы доминирования в русской культуре «аполлинического» начала на фазу «антиаполлинизма». Изменяется и сам образ Аполлона – возвышенный и светлый в пушкинскую эпоху, теперь он «приобретает черты будничности, сомнительности, развенчанности. Происходит ... своего рода “дисгармонизация” бога гармонии, и вырисовывается ... гибельная перспектива его» [Топоров 2004: 49].

Волынский был, конечно, не единственным «аполлонистом» своего времени. К ним можно отнести и символистов «второго призыва» – в первую

очередь, А. А. Блока⁶⁵, и акмеистов во главе с Н. С. Гумилевым, в 1912–1913 гг. издававший вместе с Городецким журнал «Гиперборей». Само название этого журнала говорило о стилистических и метафизических предпочтениях Гумилева: Гиперборея, в греческой мифологии – вотчина Аполлона, – синоним северной строгости, а не южных страстей. И сам акмеизм (от ἀκμή – «расцвет», «вершина») есть не что иное, как стремление к высокому олимпийскому классицизму. Волынский симпатизировал Гумилеву и даже стремился его опекать. В 1916 г., возглавивший критико-библиографический отдел в «Биржевых ведомостях», Волынский предложил Гумилеву место постоянного автора в своей газете. А в 1920-м, заняв пост председателя правления Петроградского отделения Всероссийского Союза писателей, пытался хлопотать за Гумилева, арестованного ЧК (спасти его, как известно, так и не удалось).

Критикуя «дионисизм» Иванова, Волынский обращает внимание на модернизационный характер его концепции, а стало быть, и ее теоретическую слабость и ненадежность. Дионис Иванова – это не тот Дионис, которым вдохновлялся греческий демос: поэт апеллирует к неистинному, придуманному Дионису – «Дионису, томящемуся на страницах “Geburt der Tragödie”, непонятному и искаженному болезненно-гениальным Ницше. Ведь теперь, в исторической перспективе, уже отчетливо видно, что Дионис Ницше был для него не больше, чем тараном в бою с немецким филистерством, в борьбе за новую трагедию Вагнера» [Волынский 1910: 29–30].

Для самого Волынского Аполлон к тому времени представляет уже не только эстетический, но и академический интерес, что стало следствием его увлечением театром. Тесное сотрудничество Волынского с театрами началось в начале XX в., после закрытия издававшегося им «Северного вестника» и вынужденной паузы в литературной карьере («возмутителя спокойствия» отказывались печатать журналы, он фактически стал нерукопожатным в среде

⁶⁵ Симптоматично, что незадолго до смерти Блок, в душе и творчестве которого, по словам В. Н. Топорова, спор «аполлинического» и «дионисийского» горел «высоким и сильным пламенем» [Топоров 2004: 47], в приступе ярости и досады разбил кочергой бюст Аполлона, объяснив жене: «хотел посмотреть, на сколько кусков распадётся эта грязная рожа» [Блок 1980: 186–187].

«прогрессивных» интеллектуалов). В 1905 г. по протекции актера и мецената Н. Н. Ходотова Волынский получает место заведующего репертуарной частью в театре Комиссаржевской, а 1908 г. – в «Современном театре» Ходотова.

Именно с работой в театре связано его обращение к античной истории. В 1907 г. критик в компании танцовщицы И. Л. Рубинштейн едет в Грецию, желая уяснить связь между христианской литургией и эллинской «экстазностью» и собрать информацию для исследования об античном театре, в том числе о его ранней, дифирамбической форме. Здесь он приходит к выводу, что истоком и сердцем античного театра является литургический танец, «высшее выражение духа через плоть». Результаты своих изысканий Волынский показал в Берлине У. фон Виламовицу-Меллендорфу. Тот одобрил работу российского коллеги, тем более что ее выводы перекликались с идеями самого Виламовица, в отличие от Ницше и Вяч. Иванова выводившего истоки греческой трагедии не из дионисийского культа, а из хоровой лирики. Во время греческой экспедиции Волынский начинает работу над большим исследованием об Аполлоне, которое позднее станет составной частью «Гиперборейского гимна».

Увлечение Волынским танцем (вполне закономерное в силу его давнего интереса к «языку тела») стало его новой профессией. В начале 1910-х гг. Волынский занял должность балетного критика в «Биржевых ведомостях», и его статьи и рецензии пользовались большим успехом. В них он выступает за классический танец, принципом которого является «чувство, управляемое по законам логики». Волынский с уверенностью относит его к «царству Аполлона» – «он органически противоположен всему дионисическому. Вакхические струи могут врываться в него только извне, секундными эпизодами, не разрушающими его единой цельности» [Волынский 1925: 224]. Так случается, например, во время исполнения эффектного «па баллон», характеризуемого Волынским как «пластический ямб в честь бога Диониса».

Тема танца как жизнеутверждающей силы проходила красной нитью через все творчество Ницше. «Я поверил бы только в такого бога, который умел бы танцевать», – говорит он устами Заратустры [Ницше 2007: 42]. Судя по всему,

именно произведения Ницше дали Волынскому творческий импульс к изучению танца, однако и здесь он противостоял немецкому философу, описывающему как танцующего бога озорного Диониса. Танцующий бог – это как раз Аполлон, – утверждал Волынский. По словам Е. Д. Толстой, «в пляске он видел не “здоровое” восстание против репрессивных уз морали и религии, а служение высшему духовному принципу, порыв к небу, попытку пересоздания человека духом» [Толстая 2013: 380].

Балет останется для Волынского основной сферой творчества и после революции, в которой критик увидел своего рода аполлонический ответ на едва не уничтожившее русскую культуру и общество декадентство. Сам Аполлон с его священной пляской воспринимался им как бог революции. В обновленном балете Волынский видел школу воинственного героического духа. Он разрабатывает реформу балета и публикует ее проект в газете «Жизнь искусства» (1920. 28, 30, 31 мая), составляет учебную программу для хореографического техникума с новаторскими курсами «художественной анатомии» и биомеханики, пишет учебник балета «Книга ликований» (1925).

Если прежде Волынский в своем творчестве обращался к образу Аполлона, прежде всего, как к культурологической метафоре, корнящейся в знаменитой ницшевской диаде «аполлонического – дионисийского» и характеризующей определенный тип культуры и способа мышления, то в его поздних произведениях Аполлон приобретает новую функцию, олицетворяя собой исторически конкретную цивилизацию – Гиперборею⁶⁶.

Термин «Гиперборея» появляется у Волынского в работах конца 1910-х – начала 1920-х гг. – одновременно с мотивами ницшеанского антихристианства. Более трех десятилетий Волынский питал к христианству искреннюю симпатию, усердно его изучал, совершал паломничества и даже намеревался креститься, теперь же он характеризует эту религию как учение толпы, пронизанное хамитской мистикой, магией и суевериями – «это были именно те токи, которые с древнейших времен стремились подмыть основные устои

⁶⁶ О генезисе образа Аполлона в философском творчестве Волынского см. [Матвейчев 2022g].

семитического духа, незапятнанный гиперборейский монизм, который пронесен им через столько веков, через столько гор и пустынь» [Волынский 1923e: 9]. Волынский видит в христианстве разновидность дионисизма, который он презирает еще со времен повального увлечения им экзальтированной интеллигенцией конца XIX – начала XX в.

В то же время ранний, нативный иудаизм, которому наследовало христианство, заслуживается у Волынского эпитетов, явно ницшеанского характера: «благородство», «чистота» и т. п. По его представлению, именно в иудаизме сохранились черты древнейшей религии – религии гипербореев, которые были единым народом, они исповедовали культ Света, и вся их жизнь определялась принципом монизма. Иудаизм, как преемник гиперборейской веры, – космичен, христианство же свело изначальную широту и дерзновенность к приземленной социальной реформе. Космические идеи сменились в нем «антропоморфными построениями хамитских народностей»; в мире утвердился дуализм «со всеми его построениями и антиномиями, со всеми его видениями и исчадиями, со всеми его антитезами добра и зла, света и тьмы, духа и плоти, со всем трагизмом неразрешимой диалектики, со всем ходульным пафосом безысходных противоречий» [Волынский 2022: 65].

Представление о Гиперборее Волынский почерпнул, вероятнее всего, у Ницше – по крайней мере, очевиден сходный набор образов (горные высоты, снега, ветер, звезды, надмирность, одиночество) в поздних текстах Волынского и знаменитом фрагменте из «Антихриста», где северная страна из древнегреческих сказаний представляется краем чистой витальности и доблести духа, в которых только и может быть воплощен высший тип человека⁶⁷.

Ницшевские гиперборейцы – люди из *другого* мира, и их страну бессмысленно искать где-либо на Земле или даже под толщей океана. Гиперборея для Ницше – это метафора. Волынский, однако, смотрит на проблему несколько шире, как минимум не исключая физического исхода народов с территории

⁶⁷ Развитие представлений о Гиперборее и эволюция этого концепта от античности до наших дней прослеживается в ранее опубликованных работах: [Матвейчев 2017b; Матвейчев 2017c; Матвейчев 2018a; Матвейчев 2018b; Матвейчев 2020a; Матвейчев 2021c; Матвейчев 2021d; Матвейчев 2022c; Матвейчев, Беляков 2023b].

высоких широт и объясняя античные описания Гипербореи как теплой и урожайной страны климатическими особенностями той эпохи: «Гиперборея, страна по ту сторону гор, где нет зимних бурь – тут очевидно мы имеем дело с климатическою картиной доисторических, может быть, неолитических времен» [Волынский 2022: 115]. Впрочем, поиск «изначальной земли» Волынского (в отличие, например, от его современника физиолога А. В. Барченко, предпринявшего экспедицию на Кольский полуостров), не так уж волновал. Его научный интерес заключался в поиске общих корней древних культур и религий евразийского континента. Именно этому и посвящалась его книга «Гиперборейский гимн».

По мнению Волынского, страна Гиперборея существовала в реальности – тысячи лет назад. Из-за изменения климата несколько тысячелетий назад ее жители были вынуждены покинуть свой некогда благословенный край. За столетия долгих странствий большинство из них утратили изначальную веру. Сохранить ее удалось лишь семитам – в основных чертах (монотеизм и пр.) она воплотилась в иудаизме – аристократической, чистой, незамутненной религии.

Для установления маршрута исхода гиперборейцев с Севера, направлений их военной, культурной и религиозной экспансии Волынский привлекает историю распространения культа Аполлона – бога, чей образ с глубокой древности связывался с далекой страной «по ту сторону северного ветра». Именно сюда он прилетел на колеснице сразу после своего рождения (Himer. Orat. XIV 10), здесь же он отдыхал каждую зиму в кругу гиперборейских поэтов, певцов и кифаредов (Diod. Sic. II 47). Отраженное в мифе явление Аполлона из Гипербореи, согласно Волынскому, «было целым шествием народов, получивших впоследствии наименование народов арийского происхождения, без сомнения, заключавших в своем составе будущий семитический элемент». Занесенный в среду «великой черной расы», этот элемент сформировал за многие столетия известный ныне семитский антропологический тип. «С этим же элементом гиперборейская масса, будущая благословенная часть человечества, будущие белые гегемоны земли, носители солнечно монистических идей, двигались на

Кавказ и в Малую Азию» [Волынский 2022: 115–116].

Волынский выделяет три этапа в распространении культа Аполлона.

На первом, архаическом, этапе под влияние «гиперборейской» религии попали Троя, Ликия, Крит, а также Тенедос, Лесбос и Родос. Религия Аполлона складывается в борьбе с отмирающим, по мнению Волынского, культом Диониса «в первоначальной его пеласгической форме». В Трое Аполлон выступает как «небесный полководец», полный энергии и боевого устремления. «Героизм является тем основным фундаментом, на котором построится все будущее здание северного культа» [Волынский 2022: 125].

Второй, аттико-ионический, этап – «захват» Милета с его вещим культом Бранхидов, Колофона и Клароса, а далее – Фракии, Эвбеи, Аттики и, наконец, Делоса, на который, по Геродоту, шли гиперборейские дары. Здесь культ Аполлона еще сохраняет первоначальные героические черты, но уже ощущаются эллинская стилизация и предчувствие будущих научных знаний.

На третьем, криссейском, этапе под влияние аполлоновой веры попадает уже весь греческий мир, а центром нового «богопоклончества» становятся Дельфы. По легенде, чтобы очистить путь в Дельфийское прорицалище, Аполлон убил охранявшего его змея Пифона. Волынский уверен, что под Пифоном следует понимать темную расу пеласгов, а победа над ним Аполлона всего лишь на пятый день от рождения «показывает, что преодоление враждебных сил, встреченных на пути гиперборейскими народностями, произошло в сравнительно короткий срок» [Волынский 2022: 118].

Именно на третьем этапе Аполлон превращается в бога чистоты, ясности, меры, порядка. В то же время на первый план выдвигается такая составляющая его культа, как мантика, «раздвигающая горизонт внешнего и внутреннего зрения», а потому «являющая собой отблеск настоящей гиперборейской мудрости, не потухающей даже в калейдоскопе бесконечных антропоморфных приспособлений, на какие только была способна во всем человекообразная и человекообразующая Эллада» [Волынский 2022: 137].

Волынский находит в культе Аполлона, даже несмотря на несколько веков

«измельчающей эстетической стилизации» в греческой среде, ряд неизбывных гиперборейских, просемитических черт – серьезность, торжественность, солнечность и «кристальную светлость». В наиболее чистом виде семитическое начало в культе сребролукого бога, по мнению критика, сохранилось в древнейшем культе Бранхидов, распространенном в районе Милета. За поддержкой он обращается к труду А. Шёнборна «О существе Аполлона и распространении его культа» (1854), в котором немецкий ученый настаивает на еврейском происхождении многих топонимов и антропонимов, упоминаемых в древней литературе. Так, название горы Фтира (ὄρος Φθειρῶν), упоминаемой у Гомера (Π. II 868), есть не что иное как иудейское выражение Гор Псирон, означающее «гору, на которой устами людей прославлялось имя Яхве» [Schönborn 1854: 72 ff.]. Точно так же замаскированными гебраистическими наименованиями Шёнборн объявляет все имена, связанные с милетскими мифами об Аполлоне в «Повествованиях» древнегреческого мифографа Конона.

Семитические черты Волынский находит не только в аполлоническом культе Бранхидов, но и в метафорах Каллимаха, в ритуале бичевания плетью молящихся на Делосе и, в особенности, в культе Аполлона-Отца, сохранившем память об изначальном гиперборейском (= прасемитическом) монотеизме. Согласно Волынскому, это признак первоначальной общности позднее разделившихся рас, забытой и стершейся в анналах греческой истории. «Несомненно, некогда гиперборейи шли в одной толпе все без различия, – пишет он, – и только впоследствии, в многовековом процессе различнейших эволюций и на различных географических театрах мира произошла та дифференцировка, которая является проклятием современного человечества» [Волынский 2022: 147].

Знаменательно, что если Ф. Ницше, а вслед за ним Ф. Ф. Зелинский, Вяч. И. Иванов и А. А. Блок подчеркивали дионисийский характер северной «гиперборейской» природы, то Волынский делает прямо противоположный ход,

настаивая на северном происхождении именно аполлонизма – эта точка зрения станет доминирующей в науке об античности уже в 1920-е гг.⁶⁸

Свои работы и Зелинский, и Иванов писали задолго до важнейших открытий в исторической науке, отодвинувших времена возникновения культа Диониса в глубь веков. Если в конце XIX – начале XX в. общим местом являлось утверждение о восточном, негреческом и достаточно позднем происхождении культа Диониса, то обнаружение в начале 1950-х гг. имени Диониса (di-wo-ni-so-jo) на пилосских табличках, датируемых серединой XIII в. до н. э., стало доказательством, что этот бог почитался греками еще в крито-микенскую эпоху.

Напротив, Аполлон – бог в олимпийском пантеоне достаточно новый. Имя Аполлона не фигурирует в крито-микенских текстах, распространение его культа в Элладе, как было окончательно выяснено уже к середине XX в., началось в «темные века» и охватило к началу VII в. весь греческий мир [Буркерт 2004: 246]. При этом все более влиятельной на протяжении XX в. становилась гипотеза о северном происхождении культа Аполлона. Еще в начале 1940-х гг. американский религиовед Александр Краппе выдвинул версию о нордическом происхождении Аполлона, проведя ряд параллелей между образом этого бога и религиозными представлениями жителей Северной Европы [Krappe 1942]. Обращаясь к этимологии имени Аполлона, российский лингвист Ю. В. Откупщиков связывает происхождение аполлонического культа с гиперборейцами, имеющими, как он полагает, фракийское происхождение [Откупщиков 1998].

Таким образом, историческая наука получает все больше доказательств о том, что интуиция Волынского о северном происхождении Аполлона и аполлонизма оказалась верной, а антиковедческие концепции и Ницше, и Роде, и Иванова, и Зелинского потерпели поражение.

Очевидно, что свой «Гиперборейский гимн» Волынский рассматривал как гимн иудейской религии. «От начала и до конца, – писал автор, – “Гимн” является разрывом, последним моим расчетом с христологией, которой были отданы мои прежние литературно-критические труды. Вместе с тем книга эта, отвергающая в

⁶⁸ См. об этом: [Матвейчев 2020с].

корне всякую мистику и всякий дуализм, является в некоем высшем смысле апологией иудаизма, вознесенного на принадлежащую ему аполлиническую высоту» [Волынский 2023: 55].

Однако Волынский готов пойти дальше и вслед за Ницше отказаться от самой идеи Бога: «Самое слово “бог”, как бы его ни писать, с большой или маленькой буквы, уже не производит никакого впечатления. Оно противоестественно сдерживает разбег философствующей мысли. Как сухой термин, слово это прикрывает религиозную бессодержательность в человеке. ... Слово “свет” уже гораздо более отвечает нашему самочувствию, воспитанному на тончайших апперцепциях, которые ведь сами по себе являются ничем иным, как огненными озарениями внутри человека» [Волынский 2022: 54–55].

Несмотря на долгую историю приближения к христианству, Волынский так и не понял его. В христианстве он видит одну из теорий, концепций, «религий». А в Христе он видит пророка и учителя на толстовский манер. Но центр христианства – сам Христос как Богочеловек, истинный Божий сын, а не просто какой-то очередной учитель истины, тот самый «образ Божий» (именно поэтому, в отличие от иудаизма и ислама, Бог может изображаться, потому что он «явлен»). Но явился Бог не как царь и господин, чего ждали и ждут иудеи и мусульмане, а как «сын человеческий» именно из «гуманизма» Бога. Путь вверх, обратно к Богу, для человечества должен был начаться не с фикции (как думают в исламе и некоторых ересях), а прочувствования человеческой судьбы реально, с самого дна, с самой страшной человеческой судьбы, со страдания, смерти и ада, откуда потом будут выведены грешники в результате воскресенья.

От неприятия идей Ницше до их интеграции в свое учение – такой была история взаимодействия Волынского с творчеством великого немца. Исполволь или напрямую философия Ницше повлияла на творчество всех последующих мыслителей, сформировав определенную матрицу мышления и заставив их отвечать – каждого по-своему – на заданные им вопросы. А. Л. Волынский, один из самых оригинальных философов Серебряного века, не был в этом ряду исключением.

Анализ гиперборейской концепции Волынского, ее связи с арктической гипотезой, русским космизмом (прежде всего, с философией Н. Ф. Федорова) и ее новом прочтении в контексте современных знаний в области религиоведения, этнографии, сравнительного языкознания и палеогенетики будет продолжен в параграфах 3.1 и 3.3 настоящего исследования.

Итак, проанализировав причины неприятия «борцом за идеализм» Волынским концепции Ницше, мы обнаружили, что основными претензиями к ней были имморализм и безбожие немецкого мыслителя, а также теоретическая слабость (по мнению Волынского) его работ. Кроме того, мы выяснили, что расхожее представление об антиницшеанстве Волынского некорректно. Отстаивая ценность аполлонических принципов в культуре, Волынский признал законной саму ницшеанскую модернизационную дихотомию «аполлонического» и «дионисийского». Нахождение Волынского «в плену» ницшеанского мышления выразилось также и в сходной с ницшеанской критике христианства как «плебейской» религии, противоположной мировоззрению сверхчеловека. И если у Ницше таким сверхчеловеком был белокурый дионисийствующий гипербореец, то у Волынского гипербореец – синтез строгого аполлонизма и иудаизма.

Глава 2. Волынский в философских дискуссиях Серебряного века

2.1. Метафора «Серебряный век»: проблема определения концептуальных рамок

Вынесенное в название данной главы понятие «Серебряный век» требует отдельного прояснения, поскольку в литературе оно используется, как правило, в двух ипостасях – как метафора, рожденная в недрах своей эпохи, и как научный термин, инструмент дескрипции специфического состояния русской культуры конца XIX – начала XX в. Задача настоящего параграфа – определить концептуальные рамки метафоры «Серебряный век» и определить, насколько Волынский способствовал становлению этого периода нашей культуры⁶⁹.

В массовом сознании термин «Серебряный век» воспринимается как нечто само собой разумеющееся. Кажется, что правомочность его употребления не вызывает вопросов, однако в концептуальном отношении оно отнюдь не однозначно, и пользователи термина зачастую нагружают его самым произвольным смыслом.

Разногласия между исследователями начинаются уже в определении хронологических рамок Серебряного века. Его начало чаще всего связывают с появлением движения символистов в поэзии. При этом одни исследователи принимают за точку отсчета лекцию Мережковского «О причинах упадка русской литературы» (1892), другие же считают таковой публикацию в 1895 г. сборника «Русские символисты» под редакцией Брюсова. Нижней границей эпохи объявляют либо 1915 г., оказавшийся «последней ярчайшей вспышкой поэтического Ренессанса; ... в течение этого одного года появилось неправдоподобное множество шедевров – их могло бы хватить на то, чтобы прославить целое столетие любой национальной культуры» [Эткинд 1989: 186], либо Октябрьскую революцию 1917 г., либо 1921 г. (год смерти Блока и расстрела

⁶⁹ В настоящем параграфе использованы следующие ранее опубликованные работы: [Матвейчев 2024k; Матвейчев 2025d].

Гумилева), либо даже выход 23 апреля 1932 г. постановления Политбюро ЦК ВКП(б) «О перестройке литературно-художественных организаций», окончательно ликвидировавшего плюрализм и «групповщину» в советской литературе. Таким образом, сама длительность «Серебряного века» варьируется в разных исследованиях в диапазоне от полутора до четырех десятилетий.

Дискуссионным является и вопрос о принадлежности к Серебряному веку тех или иных авторов. Очевидно, что называть его представителями Чехова, Толстого, Куприна некорректно. Однако сам Серебряный век как феномен культуры внутренне противоречив. Много ли общего может найтись между символизмом Вяч. Иванова, акмеизмом Гумилева и футуризмом Маяковского?

В широкий обиход в нашей стране понятие «Серебряный век» вошло в конце 1980-х гг. В статье 1989 г. «Единство “серебряного века”» Е. Г. Эткинд пользуется им уже как общепонятным и не требующим дополнительного толкования [Эткинд 1989]. В сборнике «Серебряный век. Петербургская поэзия конца XIX – начала XX в.» (1991) заглавное понятие также преподносится как общепринятое: «“Серебряным веком” – в сравнении с “золотым”, пушкинским, – *принято* называть в истории русской поэзии, литературы и искусства конец XIX – начало XX столетия» [Пьяных 1991: 511]⁷⁰. М. Л. Гаспаров дает более точную дефиницию: «Поэтика “серебряного века” ... – это прежде всего поэтика русского модернизма. Так *принято* называть три поэтических направления, объявивших о своем существовании между 1890 и 1917 гг.: символизм, акмеизм, футуризм» [Гаспаров 1993: 7]. В литературоведении это классификационное определение станет классическим, за его же пределами понятие, как правило, так и будет использоваться в хронологическом смысле, распространившись, помимо поэзии, на прозу, философию, театр, живопись, архитектуру и т. д.

Несмотря на достаточно долгую историю употребления термина «Серебряный век»⁷¹, в научной среде он был принят далеко не сразу. Знаменитый

⁷⁰ Данный сборник под редакцией М. Ф. Пьяных был составлен по сомнительному хронологическому принципу – помимо прочих в числе авторов фигурировали А. Н. Апухтин, Тэффи и Д. Бедный.

⁷¹ Об истории понятия «Серебряный век» и изменении его концептуального объема в зависимости от культурно-исторической ситуации см. [Матвейчев 2024k; Матвейчев 2025d: 92–111].

филолог Р. О. Якобсон в гарвардском курсе по русской поэзии XX в. (1967) охарактеризовал его как «неверное и вульгарно искажающее характер этого века, который был великим веком художественного эксперимента» [цит. по: Ронен 2000: 122] и отказал ему в праве применяться в научной работе. А американо-израильский славист О. Ронен и вовсе охарактеризовал его как обманчивый и назойливый фантом и «расхожий штамп, по сути дела лишенный всякого исторического, хронологического и даже ценностного содержания, за исключением того, что он смутно обозначает художественный и духовный расцвет, по времени связанный с началом XX века, а географически почти исключительно отождествляемый с Санкт-Петербургом» [Ронен 2000: 30].

Несмотря на свою концептуальную неопределенность, термин хорошо прижился на древе гуманитарных наук – подобно понятию «Ренессанс», корректность которого была многократно оспорена со времен его введения Ж. Мишле и Я. Буркхардтом. Он общепонятен и применяется почти автоматически, а потому, кажется, уже не требует дополнительной рефлексии по поводу границ своего использования. За сто лет существования он утратил и свою изначальную смысловую связанность с гесиодовской символической градацией металлов, перестав восприниматься как антитеза идеальному «золотому веку». По замечанию А. А. Долинина, «в современном словоупотреблении “серебряный век” с точки зрения семантики – это такая же мелиоративная метафора со стертым значением, как обычные в русской поэзии после Фета “серебряные звуки”, “серебряные звоны”, “серебряные голоса” или “серебряные дни”» [Долинин 2020: 148–149].

Требую отказаться от «затасканного» выражения, О. Ронен и его единомышленники не принимают во внимание тот факт, что он давно живет собственной жизнью, превратившись из метафоры, родившейся в недрах своей эпохи и поначалу всецело ей принадлежавшей, в научный термин, элемент метаязыка, инструмент дескрипции специфического состояния русской культуры конца XIX – начала XX в. К сегодняшнему дню уже сформировалась вполне определенная традиция его использования применительно не только к

модернистской литературе, как это было изначально, но к целому комплексу явлений и процессов эпохи, схватываемому в понятии «серебряный век» как культурно-историческая целостность. Как верно заметил М. А. Маслин, понятие «Серебряный век» интегрально, оно пытается, хорошо ли, плохо ли, но охватить некую «разноликость и единство» – *многообразие*, которое является сущностной характеристикой описанного периода [Маслин 2016; Маслин 2017].

Рискнем предложить свою теорию «Серебряного века», основанную на популярном в социологии поколенческом подходе, представленном, в частности, У. Штраусом и Н. Хау. В своей знаменитой книге «Поколения» они выделили несколько типов поколений: бэби-бумеры, X, Y (миллениалы), Z (зумеры) и описали механизмы их смены [Strauss, Howe 1991].

Много ранее вопрос об отцах и детях поставил в своем одноименном романе И. С. Тургенев. Впрочем, описанный им конфликт хоть и выглядит как поколенческий, на самом деле является конфликтом между уходящей дворянской культурой и вступающей в права культурой разночинской.

Универсальность и необходимость поколенческих конфликтов пытался обосновать З. Фрейд, описавший с помощью понятия «эдипов комплекс» этап взросления мальчика, когда он воспринимает как соперника собственного отца. Таким образом конфликт с предшествующим поколением, поколением отцов рассматривался как неизбежная стадия в жизни человека – так устроена сама человеческая психика; и поколения меняют друг друга вне зависимости от ценностей, которые исповедует его представители.

В качестве фундаментальной и экзистенциальной поколенческую проблематику вводит в книге «Бытие и время» (1927) М. Хайдеггер, анализируя структуры человеческого существования. Последнее, по его мнению, разорвано на поколения согласно самому своему фундаментальному устройству [Хайдеггер 2013: 384–385]. Поскольку человеческое бытие (Dasein) необходимо экзистирует, т. е. набрасывает себя на свои возможности, оно относится к предшествующим поколениям и возможностям как к фактичности и занимает внутреннюю дистанцию по отношению к этому полю фактичности. Хайдеггер употребляет

слово «отзывание», т. е. Dasein как бы отзывает актуальную значимость унаследованных возможностей и в собственном наброске переопределяет значимость предшествующей фактичности, как бы заново ее набрасывает, совершает возобновление усилий. Но в то же время это именно новое возобновление усилий, которое и сохраняет, и разрывает преемственность. Противоположность по отношению к предшествующим поколениям новому поколению необходим, если оно хочет экзистировать подлинно, а не раствориться в анонимном Das Man. Таким образом, Хайдеггер еще раз настаивает на поколенческой структуре как на изначально принадлежащей мировой истории. История дискретна изначально, а континуальность и преемственность нужно каждый раз заново в ней воссоздавать. И каждый раз такое воссоздание связано с определенным духовным движением.

Смена поколений в истории – явление, безусловно, не механическое, и оно не определяется четкими отрезками по двадцать лет. Настоящие исторические поколения формируются за счет исторических событий, к которым причастны эти поколения. А поскольку исторические события в каждой стране разные, то и поколения будут различны. У Штрауса и Хау поколения распределяются в зависимости от событий, которые происходят в Америке. В их анализе упоминается и Великая депрессия, и сухой закон, и американская гражданская война, и события 1968 г., и многое другое. В России, безусловно, события были другие и, соответственно, поколения меняются несколько иначе.

Задолго до Штрауса и Хау на роль событий в формировании поколений обратил внимание В. В. Кожин, сравнивая биографии Пушкина и его младшего брата Льва Сергеевича, не менее одаренного, но не ставшего поэтом. По его мнению, различие их судеб определяется тем, что на период взросления Александра пришлось величайшее событие – победа в Отечественной войне 1812 г. Именно она определила пушкинский гений и сформировала его поколение. Несмотря на разницу в возрасте всего лишь в шесть лет, братья принадлежат к совершенно разным поколениям [Кожин 1970: 3–5].

Победа в Отечественной войне 1812 г. сформировала сам облик «века Пушкина» – золотого века русской литературы, для которого характерны радостное ощущение роста России, ее могучих сил, ее устремленность в вечность, в будущее, в Божественное. Золотому веку свойственен не просто дворянский, а именно имперский размах и возвышенный имперский стиль с его безграничной роскошью.

На век поколения, пришедшего на смену поэтам и героям золотого века, не выпало ярких побед. Единственным крупным событием стало восстание декабристов в начале царствования Николая I – конфликт между «прогрессистами»-западниками и консерваторами-государственниками, который в значительной степени предопределил повестку дня⁷². Этот период ощущался как своего рода эпоха «застоя». Либералы видели ее реакционной или бессобытийной, сетуя, что Россия не движется по пути «передовых» государств: в Европе происходит Весна народов (революции 1848 г.) и другие яркие события, но Россия во всем этом не участвует. Консерваторы же сокрушались о том, что у России нет новых имперских достижений.

Эти достижения появятся при Александре II, давшем ответы и тем, и другим. С одной стороны, было упразднено крепостное право и проведены важнейшие реформы в сфере финансов, образования, местного самоуправления – то, чего давно требовали либералы. С другой стороны, были гигантские территориальные приобретения (в т. ч. в Средней Азии), окончательная победа над Турцией. Но все эти действия воспринимались публикой как запоздалые и совершенные «по общественному заказу», в ее глазах власть выступила не лидером общества, а ведомым, тем, кого нужно постоянно критиковать, подбадривать и, по сути дела, вести за собой.

Сложившийся еще при Николае I негативный консенсус общества по отношению к власти доминировал вплоть до крушения Российской империи. Как же сложился этот консенсус? Первая его причина коренится в восстании декабристов. Наказание их участников дворянство сочло покушением на свои

⁷² Тот же Пушкин, например, проделал путь от западников к патриотам или, скорее, от либералов к консерваторам.

права (царь как бы «ударил по своим») и излишней жестокостью, чрезмерной для наказания заигравшихся в вольнодумство юношей. Николай I как бы превысил свои полномочия, как бы оказался над дворянством (чего не было ни при Екатерине II, ни при Александре I), вообще над собственным государством, и этого ему простить не могли.

Второй причиной явилось расширение Российской империи; сильный экономический и демографический ее рост привел к замещению значительной части дворянского аппарата разночинцами и повышению социального веса третьего сословия. Его представители желали ограничить власть самодержца и самим стать частицей власти, как, по их мнению, и обстоили дела в «просвещенной» Европе. Насаждение третьим сословием своего way of life привело к снижению вкуса, уровня образования, культурных претензий. Изменился сам состав т. н. грамотной публики, а после появления «класса» литературных критиков (в дворянской среде они не были нужны, поскольку разъяснения прочитанного там не требовались) сменился и ее общий настрой. Разночинская интеллигенция стала определять мнения и умонастроения в обществе. Дворянские салоны сменились кружками, в которых царствовали Белинские, Петрашевские, Добролюбовы, Чернышевские, Писаревы.

В поколении середины XIX в. возобладали ценности третьего, буржуазного сословия – прежде всего, экономические, прагматические, социологические, сугубо позитивистские и технократические. К концу XIX в., как пишет Е. Д. Толстая, в российском обществе уже «существовала строгая идеологическая поляризация. Несколько поколений выросло в уверенности, что духовные ценности: Бог, идеализм, красота – означают угнетение, невежество, тьму, феодализм. Атеизм же и естественные науки оказывались на стороне страдальца-народа (пока не подозревавшего об этом союзнике). Толстой в этой системе казался ретроградом и мракобесом, Достоевский – ренегатом, Гоголь – фанатиком реакции. Стихов, кроме Некрасовских, почти не читали. Искусство и поэзия допускались постольку, поскольку приносили пользу, т. е. содержали “дельные

сведения” или “честные идеи”. Все это означало, увы, интеллектуальное и художественное обмеление» [Толстая 2013: 51].

Таким образом, от имперского идеализма золотого века мы резко упали в материализм и мещанство века «глиняного»⁷³ с его пошлым буржуазным, филистерским вкусом, в век, где царствовали Чернышевские и Писаревы, а литературная критика заменила собой литературу. Из этого положения могло быть только два выхода. Первый – идти на еще большее дно, к полному материализму и чистой пропаганде, к литературным вкусам Ленина и Плеханова, к Демьяну Бедному и Ивану Бездомному. Второй выход – признать, что мы находимся на дне, в тупике, и совершить шаг назад к золотому веку, взяв его за образец, попытаться его продолжить, т. е. вернуться к драгоценному истоку.

Мы видим, как эти два пути реализуются в представителях чуть ли не одного поколения. Например, А. Л. Волынский родился в 1861 г., В. И. Ульянов (Ленин) – в 1870 г. Но Ленин пошел по пути радикализации достигнутого поколением разночинцев положения и заявил о Чернышевском и иже с ним как о своих учителях. Волынский же, Соловьев, Розанов, оттолкнувшись от дна, стали искать заново абсолютные идеалы и живо интересоваться вопросами философии, религии и высокого искусства. Они были предтечами того, что потом как раз и назовут «серебряным веком».

Поколение конца XIX в. как бы раздвоилось. Одни ушли в социализм и революцию (революционная интеллигенция), другие – в богоискательство, в русский модернизм во всех его изводах. Именно эту линию, повторим, и называют Серебряным веком русской культуры, тогда как революционную интеллигенцию с ее публицистикой не относят к нему вообще, хотя расцвет ее деятельности пришелся на то же самое время.

Волынский стал предтечей Серебряного века, одним из первых отмежевавшихся от вульгарного социологизма, экономизма и материализма отцов. «Северный вестник», который он возглавил после исхода оттуда народников во главе с Михайловским, выступил трибуной для плеяды новых авторов, не

⁷³ Термин демократического критика середины XIX в. М. А. Антоновича.

желавших более писать об «общественной пользе». А серия его статей о русских критиках претендовала на манифест нового поколения именно потому, что жестоко разделялась с кумирами прошлого поколения. Как это часто бывает с предтечами, Волынский оказался не понят. Сказанное им было слишком скандальным, слишком смелым.

Через пятнадцать лет сборник статей о русской интеллигенции «Вехи», который тоже будет манифестом нового поколения и ознаменует разрыв с предшествующей эпохой революционной интеллигенции, будет встречен в штыки той же самой революционной интеллигенцией, в т. ч., Лениным, назвавшим «Вехи» «сплошным потоком реакционных помоев, вылитых на демократию» [Ленин 1968: 173]. Однако невероятная популярность «Вех» и в одночасье обретенный их авторами «звездный» статус станут знаком того, что Серебряный век созрел, и новое поколение обрело самосознание.

Напрашивается синусоидная теория развития культуры: за взлетом следует падение, а за падением – новый взлет. После «глиняного века» Писаревых и Чернышевских пришел век Блока и Флоренского. А за ним – опять «демяны бедные» и «критики латунские», а потом вновь гении – Шолохов и Булгаков. Конечно, история не механистична, поколения не сменяют друг друга, как календарные листы – бывают опережающие время предтечи, бывают опоздавшие. Но тот период, который мы метафорически называем Серебряным веком, определенно является одной из вершин культурной синусоиды, расположившейся после периода торжества вкусов революционной интеллигенции и перед упадком раннего СССР, когда молодая советская литература была больна пропагандизмом и обслуживала вкусы вчерашнего крестьянства, только что выучившегося грамоте.

В настоящем параграфе была изучена концептуальная специфика понятия «Серебряный век». Сделан вывод, что метафора «серебряного века» может быть прояснена на основе «поколенческого» подхода, который предполагает, что каждое новое поколение в истории определяет себя, отталкиваясь от предшествующего поколения, создает ценности и идеалы, не похожие на

«поколение отцов». Волынский стоял у истоков такого самоопределения, развернув критику мировоззрения предшествующего поколения и в значительной степени сформулировав новые ориентиры для поколения начала XX в.

2.2. Специфика философских дискуссий конца XIX – начала XX вв.

Рубеж XIX–XX вв. был временем острых дискуссий между представителями различных философских школ и общественных движений по самым разным вопросам. Площадками для дискуссий служили «толстые» журналы (как это было заведено еще во второй четверти XIX в.), газеты, кружки, научные общества, кафедры университетов и духовных академий, музеи и театры, где проходили открытые лекции и публичные обсуждения актуальных событий. В самом начале XX в. распространились т. н. идейные сборники, занявшие место пришедших в упадок «толстых» журналов и взявших на себя функции манифестации тех или иных взглядов, идейной консолидации и мобилизации.

Круг обсуждаемых вопросов был предельно широк – от задач искусства до путей развития общества. Эти вопросы захватывали буквально все образованное общество. А. Л. Волынский, один из «культурных героев» своего времени, нередко оказывался в самом средоточии тогдашних полемик и даже инициировал многие из них. Задача данного параграфа – определить наиболее значимые философские дискуссии конца XIX – начала XX в. и выявить роль Волынского в тех из них, в которых он принимал участие.

Интеллектуальную атмосферу накануне Серебряного века задавала революционно-демократическая интеллигенция, представленная, прежде всего, разнообразными **народническими** движениями. Общая для них идея заключалась в необходимости сближения интеллигенции с народом с целью восприятия у него социальных и духовных идеалов, в соответствии с которыми может быть переустроено общество. Методы борьбы различались у разных групп народников от ненасильственных, реформистских (Н. К. Михайловский, А. А. Григорьев, Н. Н. Страхов и др.) до радикальных, направленных на немедленное свержение

режима (М. А. Бакунин, П. А. Кропоткин, П. Н. Ткачев, Д. В. Каракозов, С. Г. Нечаев и др.). Среди революционных народников не было согласия по поводу необходимости террора. Противники террористических методов (Г. В. Плеханов, Л. Г. Дейч, П. Б. Аксельрод и др.) объединились в 1879 г. в группу «Черный передел», сторонники (П. Л. Лавров, А. И. Желябов, С. Л. Перовская и др.) – в организацию «Народная воля». Убийство народовольцами императора Александра II 1 марта 1881 г. стало одной из главных причин падения популярности революционных идей как среди широкой общественности, так и среди самих народников. Народническая идея «хождения в народ» постепенно деполитизировалась, превратившись в «теорию малых дел».

Одним из наиболее острых критиков народнической идеологии был Волынский, весной 1889 г. начавший сотрудничество с петербургским журналом «Северный вестник», в 1880-е гг. служивший трибуной для народников (с ежемесячником тогда сотрудничали Н. К. Михайловский, Г. И. Успенский, С. Н. Южаков, В. В. Лесевич и др.) В январе 1891 г. Волынский опубликовал в журнале первую из своих многочисленных статей, направленных против теоретика народничества Михайловского. В его лице критик атаковал «прогрессивное» безбожие и **позитивизм**, которые господствовали в обществе и в литературе того времени почти безраздельно. Позитивизм в науке одновременно был и «нигилизмом» в отношении предшествующей культурной традиции.

В конце XIX в. приобрел большую актуальность вопрос о **существовании искусства**, в первую очередь, художественной литературы, которая служила средоточием русской общественной жизни на протяжении почти всего XIX в. Писатели и литературные критики считались главными проводниками «правды жизни»; каждое событие в мире литературы приобретало общенациональный характер. В 1840–60-х гг. в интеллектуальной жизни господствовали идеи революционных демократов с их социологизмом и утилитаризмом как методологическими и мировоззренческими принципами. Это направление восходило к В. Г. Белинскому, который учил, что искусство должно служить не только красоте, но и живым потребностям времени, поднимать общественные

вопросы⁷⁴. Эту мысль развил Н. Г. Чернышевский в диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности» (1855). В ней ставился вопрос не только о существе, но и о будущем искусства: останется ли оно достоянием образованных элит («праздных ленивцев»), либо же оно предстанет орудием просвещения широких народных масс. Свою эстетическую концепцию Чернышевский выразил в знаменитой формуле: «Прекрасное есть жизнь».

В начале 1890-х гг. Волынский поднял «восстание» против диктатуры утилитаризма в эстетике, приступив к публикации в «Северном вестнике» серии литературоведческих статей о Белинском, Добролюбова, Чернышевском, Писареве и др. Волынский протестовал против попыток демократических критиков избавить сферу эстетического от «устаревшего» метафизического элемента. Свою эстетическую концепцию Волынский основывал на кантовской теории возвышенного, утверждая его трансцендентальный характер и принадлежность к сфере нравственных идеалов. Как метод критический идеализм использовался Волынским для обоснования нового течения в литературе – символизма как искусства в самой сущности своей религиозного, представляющего собой «художественное сочетание мира явлений с таинственным миром божества» [Волынский 1896b: 253].

С идеалистических позиций Волынский истолковывает и **творчество Ф. М. Достоевского**. Если народническая критика видела в великом писателе лишь продукт социальных отношений своего времени, то Волынский демонстрирует его метафизическую глубину и видит в нем «родоначальника новой эпохи русского мышления». Именно Волынскому (наряду с Д. С. Мережковским и В. В. Розановым) принадлежал приоритет в переосмыслении Достоевского как религиозного мыслителя, с чего, по мнению А. Белого, и начался русский религиозно-философский ренессанс [Белый 2012: 212]. Идеалистическая

⁷⁴ «Отнимать у искусства право служить общественным интересам, – писал Белинский в 1847 г., – значит не возвышать, а унижать его, потому что это значит – лишать его самой живой силы, т. е. мысли, делать его предметом какого-то сибаритского наслаждения, игрушкой праздных ленивцев. Это значит даже убивать его» [Белинский 1982: 367].

трактовка творчества Достоевского позднее будет перенята Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым и др.

Споры о смысле и месте искусства, направление которым было задано Волынским, станут центральными для всего Серебряного века. Их характер определит общая тенденция того времени – **«поворот к идеализму»**. Волынский одним из первых среди своих современников заявил о необходимости вернуться к религиозным поискам, возродить высшие духовные ценности. Провозвестник русского религиозно-философского возрождения, Волынский как минимум на десятилетие опередил богоискательство Д. С. Мережковского, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова.

Неизбежность «власти религиозной веры над всеми вопросами жизни» Волынский провозгласил еще в работе «Критические и догматические элементы в философии Канта» (1889). Таким образом было задано направление развития русской литературы и философии.

Религиозная философия в России, разумеется, существовала и до Серебряного века, однако она редко выходила за пределы духовных учебных заведений. Те немногие философы, кто пытался «проповедовать» философско-идеалистические взгляды, подвергались насмешкам (вспомним сатирические стихи В. Буренина, посвященные П. Д. Юркевичу, или известный пассаж из «Осколков московской жизни» Чехова, высмеивающий К. Н. Леонтьева и В. С. Соловьева). Впрочем, и в начале XX в., в годы религиозно-философском ренессанса, собственно религиозные философы составляли в рядах интеллигенции довольно малочисленную группу. Однако их влияние на умы неизменно росло. «Философский идеализм не был уходом в мир мечтаний, – пишет А. П. Козырев, – Он становился программой социальной революции/реформ, альтернативной марксизму. Идеалисты пропитали философской атмосферой всё поле социального опыта. Даже марксистам пришлось задуматься об отсутствии собственной философии и пытаться отыскать ее не у Маркса – у него ее нет – а, например, у Маха и Авенариуса. Это была реакция на идеализм» [Козырев 2007: 404].

Одним из важных событий в распространении религиозной философии стал выход сборника «Проблемы идеализма», изданного в мае 1902 г. Московским психологическим обществом⁷⁵. Разнообразные по тематике статьи объединяла общая идея, сформулированная десятилетием ранее А. Л. Волынским: борьба за идеализм – как в философии, так и во всех прочих областях жизни, в том числе, в политике.

На рубеже XIX–XX вв. принял новое звучание **спор западников со славянофилами**. Как совершенно правильно отметил российский историк философии В. Н. Белов, «пространство русской философии несправедливо полностью отдавать лишь религиозной философии. Скорее оно всегда оставалось местом агонального противостояния двух направлений: славянофильского, делавшего акцент на самобытности и неповторимости русской философской мысли, которая опирается на исконно русскую религиозность, и западнического, пытавшегося на равных войти в традицию философствования, ведущую свое начало с древней Греции» [Белов 2021: 200]. По свидетельству русского философа-неокантианца, одного из редакторов знаменитого журнала «Логос» Б. В. Яковенко, возрождение славянофильства пришлось на конец 1910 г., это движение составили вчерашние марксисты во главе с Н. А. Бердяевым и С. Н. Булгаковым; их главным органом стало издательство «Путь». Неославянофильству противостояло «новое западничество», преимущественно, неокантианцы, в Москве группировавшееся вокруг журнала «Логос» (Ф. А. Степун, С. И. Гессен, сам Б. В. Яковенко), а в Санкт-Петербурге возглавляемые основателем Санкт-Петербургского философского общества А. И. Введенским. «Его представители вполне определенно объявили себя сторонниками и защитниками новой философии и критического идеализма. Они решительно отклонили подчинение философского мышления религиозному учению или вероисповедничеству (т. е. телеологизму и мистицизму), равно как и научной теории (т. е. позитивизму или сциентизму), декларировали и утверждали

⁷⁵ Авторами сборника стали Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, П. Б. Струве, Е. Н. Трубецкой, С. Н. Трубецкой, С. Л. Франк, С. А. Аскольдов, П. И. Новгородцев, Б. А. Кистяковский, А. С. Лаппо-Данилевский, С. Ф. Ольденбург и Д. Е. Жуковский.

автономию и высший суверенитет философского мышления» [Яковенко 2000: 851]. Творчество и мировоззренческая позиция «новых западников» стали одним из объектов жесткой критики со стороны Бердяева, Булгакова и других авторов идейных сборников «Проблемы идеализма» (1902), затем сборниками «Вехи» (1909) и «Из глубины» (1918).

Наиболее влиятельные представители религиозной философии Серебряного века за редким исключением не были богословами в собственном смысле слова. Приход к религии бывших народников, марксистов, позитивистов стал результатом их духовных исканий, которые не всегда удовлетворяло каноническое православие. Кто-то из них примкнул к той или иной **секте**, кто-то – к **католичеству** (как В. С. Соловьев). Но и те, кто остался в лоне православной церкви, нередко исповедовал идеи, которые официальной Церковью признавались еретическими (как, например, **имяславие** – учение, доказывающее, что в имени Бога присутствует Сам Бог; получившее распространение среди русского монашества на Афоне, оно снискало последователей в лице крупнейших философов Серебряного века – С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, А. Ф. Loseва и др.)

Одним из важнейших и наиболее дискуссионных понятий философии Серебряного века было понятие **Софии**. В русскую философию его привнес В. С. Соловьев, развивавший идеи неоплатонизма, гностицизма и шеллингианства. В нашумевшем курсе лекций «Чтения о богочеловечестве» (1878) он выдвинул идею всеединства – цельности всего существующего, единства Бога и сотворенного им мира. Связующим звеном между Творцом и тем, что он порождает, является София, Мировая душа, которая впервые осознает себя только в человеке. Результатом грехопадения стал разрыв божественного и природного начал человека, его падение в мир «теней», неполносущего бытия, тюрьму для всей твари. Объединение этих начал может быть достигнуто за счет воплощения Софии во всем человечестве, чему предшествует трудный путь духовной эволюции.

Соловьевское учение о Софии оказало решающее влияние на последующую религиозно-философскую мысль России, в т. ч. на С. Н. Булгакова, почитавшего Софию как начало единства в Святой Троице, П. А. Флоренского, видевшего в Софии «идеальную личность мира», а также Л. П. Карсавина, Н. А. Бердяева, братьев Е. Н. и С. Н. Трубецких, Н. О. Лосского, С. Л. Франка. Философские идеи Соловьева питали и литературу Серебряного века, породив такое влиятельное поэтическое направление, как символизм, представленный творчеством А. А. Блока, А. Белого, Вяч. И. Иванова. Церковь, однако, воспринимала софиологию как учение, противоречащее православной догматике; в 1935 г. она была осуждена как ересь и Московской патриархией, и Русской Зарубежной Церковью.

Влиятельнейшими философско-религиозными движениями Серебряного века были богостроительство и богоискательство.

Богоискательство распространилось после революции 1905 года среди интеллигенции, «уставшей» от борьбы с царизмом. К богоискателям относилась группа декадентов во главе с Д. С. Мережковским, З. Н. Гиппиус и Д. В. Filosoфовым, а также Н. М. Минский, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, В. В. Розанов – круг т. н. Религиозно-философского общества. Основная задача этого движения было не поиск «нового Бога», а поиск «новых путей к Богу». В связи с этими поисками обосновывалось т. н. «новое религиозное сознание» (название работы Бердяева 1907 г.) Богоискатели издавали журналы «Новый путь», «Вопросы жизни», «Весы».

Богоискатели провозглашали «рыцарскую верность богу» (Бердяев) и абсолютную свободу человеческой личности. Свой «аристократизм духа» они противопоставляли нигилизму, мещанству и «самолюбивому бунту против Бога», свойственным современному обществу. Богоискатели критиковали материализм – за то, что он превращает человека в раба необходимости («фортепианную клавишу»); марксизм – за умаление личностного начала «ради чечевичной похлебки умеренной сытости»; социал-демократию – за его мещанство и «плебейскую обиду на мир».

Богоискатели остро критиковались как «справа» (А. Л. Волынский), так и «слева» (Г. В. Плеханов). Последний заклеил их «евангелие от декаданса», основанное на ложном чувстве превосходства над «бездуховным» и «помешанном на материальном благополучии» рабочем классом: «в их презрении к мещанству голодного пролетария обнаруживается мещанство, – истинное, неподдельное мещанство! – сытого буржуа» [Плеханов 1957: 433].

В острых дискуссиях с богоискателями было сформировано **богостроительство** – течение в русском марксизме, представленное А. В. Луначарским, В. А. Базаровым (Рудневым), А. А. Богдановым (Малиновским), П. С. Юшкевичем, М. Горьким. Его философской базой стала популярная среди левой российской интеллигенции теория эмпириокритицизма (махизма), а также – в той или иной степени – взгляды на религию и ее социальную роль Вольтера, А. Сен-Симона и О. Конта.

Богостроители исходили из неизбывной психологической потребности человека в вере, в жажде счастья, в религии, которая связывает идеал и действительность – эта потребность сохранится и при социализме. А значит, необходимо «построить» новую, совершенную религию, которая объединит трудовые массы в едином эмоциональном порыве – религию без Бога, религию победы человека над природой, «религию научного социализма». Для этого надо очистить «традиционную» религию «от шлаков, нелепых гипотез и ложных приемов», сохранив в ней «все ценное» (Луначарский). В этой новой религии место Бога займут Человечество и Космос.

Богостроители активно пропагандировали свои идеи. В 1908 г. Луначарский издал двухтомник «Религия и социализм»; в том же году вышел сборник «Очерки по философии марксизма» со статьей Базарова «Мистицизм и реализм нашего времени». В 1909 г. Луначарским, Богдановым, Базаровым и Горьким был выпущен сборник «Очерки философии коллективизма». В августе 1909 г. при поддержке Горького на о. Капри (Италия) была организована школа для рабочих, а в декабре 1909 г. – группа «Вперед», объединившая богостроителей с т. н. отзовистами, выступавшими против легальных средств революционной борьбы.

Идеи богостроительства критиковались как с консервативных позиций (А. Л. Волынский), так и со стороны ортодоксальных марксистов. Плеханов в работе «О так называемых религиозных исканиях в России» настаивал, что идея Бога не организует народные массы, а усыпляет, отвлекает их от борьбы за свое освобождение. Ленин в письме к М. Горькому (14 ноября 1913) назвал богостроительство «любовным самосозерцанием тупого мещанства» и подчеркнул, что «богоискательство отличается от богостроительства, или богосозидательства, или боготворчества и т. п. ничуть не больше, чем желтый черт отличается от черта синего» [Ленин 1970а: 226].

Период конца XIX – начала XX в. характеризовался экзистенциальным скептицизмом, обусловленным глубокими потрясениями традиционных устоев основ русской жизни, в т. ч. православия, служившего основой государственного устройства России на протяжении многих веков. Среди образованной части населения широкое распространение получили **альтернативные формы мировоззрения**, выходящие за рамки научного знания, такие как оккультизм, магические практики, алхимия, новые религиозные течения и **мистико-философские учения** вроде теософии, антропософии, мартинизма и пр.

Массовый характер приобрело обращение фрондирующей интеллигенции к **эзотерике и «тайным наукам»**, к самым разнообразным формам экстранаучного познания, к спиритизму, магии, алхимии, к новым религиям и мистическим учениям, таким как теософия, антропософия, неомартинизм и т. д. Философы и поэты первой величины, такие как В. В. Розанов, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, В. Я. Брюсов, М. А. Волошин и Вяч. И. Иванов, активно осваивали астрологию, каббалу, нумерологию. Традиционное православие стилистически проигрывало «передовым» эзотерическим доктринам Е. Блаватской и Р. Штейнера с их пафосом теургического творения нового мира. Одной из центральных тем русского Серебряного века было «паломничество на Восток». Творчество тогдашних «властителей дум», от Е. П. Блаватской до Н. К. Рериха, было пронизано поиском изначальной Истины, первоисточника всех учений и

места пребывания великих учителей – Махатм, которые управляют всеми мировыми процессами⁷⁶.

Интерес к потустороннему захватил и людей науки. Так, крупнейшими представителями спиритуализма – религиозного движения, участники которого верили в возможность общения с миром духов, были зоолог Н. П. Вагнер и химик А. М. Бутлеров – оба академики, ученые мирового уровня.

Переосмысление религиозного наследия выводило в зону пристального внимания общественности новые темы, в т. ч. те, что в прошлом были табуированы. Так, в философском творчестве В. В. Розанова одной из центральных тем на рубеже веков стала метафизика **половых отношений**.

Отсутствие внимания к половому вопросу было, по Розанову, наиболее существенной чертой христианства, которое разделило человека на две враждебные друг другу части – чистую душу и грешную плоть. «Бессеменному» христианству философ противопоставляет иудаизм с его половым культом, проникающем во все сферы деятельности евреев и дающем им возможность веками сохраняться как народ и приумножать свои силы. Розанов ставит перед собой задачу реабилитировать пол, он утверждает, что христианство, чтобы сохраниться, «должно хотя бы отчасти стать фаллическим» («Уединенное»). «Проповедь пола» у Розанова существенно отличалась от рассуждений о сексе В. С. Соловьева и О. Вейнингера. Если Соловьев пишет об абстрактной Вечной женственности, а Вейнингер пропагандирует однополые отношения, то у Розанова речь идет о естественной, здоровой сексуальности, о любви, семье, продолжении рода.

Тема сексуальности не прошла и мимо Волынского. В 1908 г. Волынский редактирует перевод книги «Пол и характер» О. Вейнингера и пишет к ней предисловие. Творчество австрийского философа Волынский рассматривает как признак духовной смуты, вызванной «натуралистической агитацией» Ницше. В целом негативно оценив последствия выхода книги Вейнингера (самоубийства девушек, подъем движений гомосексуалистов), Волынский, однако, отметил и ее

⁷⁶ См. об этом ранее опубликованную работу [Матвейчев 2017а].

научную и философскую ценность: «она ставит перед нами живого человека во всей его сложности. Она как бы дает нам ключ к раскрытию многих тайн интимного существования человека, всего того, что до последнего времени окутано было густой тенью, что пряталось от человеческих глаз и от контроля свободного человеческого разума» [Волынский 1908b: XVI].

Непримиримую оппозиционность Волынский обнаружил и по отношению к взглядам на вопросы пола и семейных отношений Розанова, о чем мы расскажем в параграфе 2.7 настоящего исследования.

К проблемам секса обращался вошедший в моду в 1910-х гг. и на протяжении двух десятилетий остававшийся одной из важных составляющих русской интеллектуальной жизни **психоанализ**. «В многоцветной мозаике быстро развивавшейся культуры необычные идеи Зигмунда Фрейда воспринимались быстро и без того ожесточенного сопротивления, которое они встречали на Западе. В годы, предшествовавшие Первой мировой войне, психоанализ был известен в России более, чем во Франции и даже, по некоторым свидетельствам, в Германии. В России, писал Фрейд в 1912 г., “началась, кажется, подлинная эпидемия психоанализа”» [Эткинд 1994: 9].

Своеобразной «новой религией» выступила для интеллигенции Серебряного века философия Ницше, первые сведения о котором появляются в русских изданиях в 1892 г. Творчество философа с трудом пробивало себе дорогу к российской читающей публике. Несмотря на то, что подавляющее количество русских интеллектуалов знали европейские языки, читать на них Ницше они почти не имели возможности из-за жесткой цензуры. «Человеческое, слишком человеческое» и «Антихрист», например, в России были попросту запрещены из-за их резко антихристианской направленности. Выпуск «Антихриста» в 1908 г. издательством М. В. Пирожкова вылился в двухнедельное тюремное заключение для издателя.

«Нигилист и декадент» Ницше не сразу был принят русской интеллигенцией. В начале 1890-х даже получил распространение эпитет «ницшеанец», которым клеймили всех без разбору – как ранее прозвищем

«вольтерьянец». Лишь после публикации первых переводов Ницше в конце века началось его триумфальное шествие по России. Учение Ницше о сверхчеловеке стало философской базой для новой антропологии, постулирующей необходимость «преодоления человеческого» (к этой цели стремились и декадентствующие поэты, и всевозможные теософы, масоны и эзотерики, и революционеры-марксисты – спор между ними шел лишь о средствах ее достижения).

О преобразовании человеческой природы рассуждали и русские космисты. К. Э. Циолковский мечтал, что когда-нибудь человек превратится в некую эфирную сущность, питающуюся звездной энергией, а начать работу над выращиванием новой космической расы он предложил с построения орбитальной станции. Идеологи русской революции взяли эти идеи на вооружение. В условиях нового типа общества, считали они, должен быть создан новый тип живой материи. Им станет коммунист – сверхчеловек, изменивший свою природу в экстремальных космических условиях.

Ницшеанство стало одним из важнейших источников русской революции. Другим оказалось учение **Маркса**, с середины XIX в. постепенно захватывавшее умы русской интеллигенции⁷⁷. Рождение русского марксизма связывают с именем Г. В. Плеханова. В 1883 г. в Женеве бывшие активные народники-чернопередельцы Г. В. Плеханов, В. Н. Игнатов, В. И. Засулич, Л. Г. Дейч и П. Б. Аксельрод, ознакомившиеся в эмиграции с опытом европейского рабочего движения и теорией марксизма, создали группу «Освобождение труда». Первая

⁷⁷ Читать Маркса в России начали уже в 1840-х гг. В 1844 г. Герцен и Белинский читают «Немецко-французские ежегодники»; в 1846 г. П. В. Анненков лично знакомится с Марксом и вступает с ним в переписку. В общении с немецким мыслителем находился и ряд других русских интеллектуалов, от М. А. Бакунина и П. Н. Ткачева до Н. К. Михайловского, В. И. Засулич и Н. Ф. Даниельсона, консультировавшего Маркса по аграрным отношениям в России. В 1869 г. появляются первые русские переводы Маркса – «Манифест Коммунистической партии» и Устав I Интернационала. В 1872 г. опубликован первый том «Капитала» в переводе Даниельсона (первый перевод «Капитала» на иностранный язык), что стало толчком к многолетней дискуссии о применимости теории Маркса к российским реалиям. В дискуссии участвовали народники, западники-либералы, а затем и первые российские марксисты. В 1870-х гг. к творчеству Маркса обращаются В. С. Соловьев и Л. Н. Толстой. Соловьев никогда не примет социализм за его материализм, отрицающий любые нравственные идеалы, однако ему импонирует его борьба против имущественного неравенства. Толстой, по его собственному признанию, трижды садился, чтобы прочесть «Бастия, Милля, Прудона, Маркса», и каждый раз бросал книги, приходя к выводу, что «все, что написано в этих книгах, есть величайший вздор» [Толстой 1937: 633–634]. Позднее, однако, он вернулся к наследию Маркса. В 1895 г. он заявил: «Я внимательно прочел “Капитал” и готов сдать по нему экзамен» [Поссе 1960: 50–51]. Марксизм он находил теорией ложной и безнравственной, сводящей жизнь человечества к одной только экономике.

русская марксистская организация поставила две задачи – перевод на русский язык важнейших трудов Маркса и Энгельса⁷⁸ и критику народничества. Плеханов стал первым теоретиком марксизма и идейным вождем русского социал-демократического движения.

В начале 1890-х главным теоретиком русского марксизма на целое десятилетие становится П. Б. Струве; как марксисты начинают и два его ученика – С. Н. Булгаков и Н. А. Бердяев. Одновременно формируется поколение марксистов, соединяющих теоретическую деятельность с практикой подпольщиков – В. И. Ленин, А. Н. Потресов, Ю. О. Мартов. Позднее к движению присоединятся А. А. Богданов, А. В. Луначарский, Л. Д. Троцкий и др. Они ведут ожесточенные споры с легальными марксистами П. Б. Струве и М. И. Туган-Барановским, объединяясь с ними для борьбы с народниками, которые считали невозможным развитие капитализма в России. К концу 1890-х гг. марксисты окончательно выигрывают борьбу с народничеством: молодежь уходит от Михайловского к социал-демократам.

В марте 1898 г. несколько марксистских групп («Союза борьбы за освобождение рабочего класса», еврейский Бунд и др.) сливаются в единую партию, которая получает название Российская социал-демократическая рабочая партия (РСДРП); манифест пишет Струве⁷⁹. Состоявшийся 17 июля 1903 г. II съезд РСДРП открывает многолетнюю внутривнутрипартийную дискуссию о стратегии и тактике революционной борьбы между «большевиками»-ленинцами и «меньшевиками», которых возглавил Плеханов.

Критики марксизма отказывали ему в праве называться философией, утверждали, что он научен не более, чем утопический социализм, что его экономическая составляющая устарела, а социологическая описывает реалии лишь одного конкретно-исторического типа общества, а потому однобока и пр.

⁷⁸ К 1900 г. было опубликовано около 30 работ.

⁷⁹ Марксисты той поры не были единым движением. Согласия между ними не было ни в определении целей борьбы и форм организации, ни в вопросах выбора союзников рабочего класса (крестьянство? либеральная буржуазия? нацменьшинства?) «Марксистов разделяла даже терминология: например, легальные теоретики (М. И. Туган-Барановский – О. М.) переводили Марксово понятие Wert как “ценность”, в то время как «партийные» деятели (и будущие меньшевики, и большевики) употребляли слово “стоимость”» [Карпи 2016: 37].

При этом нередко признавалась социально-преобразующая сила марксизма и его соответствие русскому этосу и ментальности, что и обеспечило его победу в России (Бердяев). После революции 1917 г. марксизм становится господствующей идеологией в Советской России.

В рамках внутривнутрипартийной борьбы состоялась и **дискуссия о махизме**, получившая известность по работе Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» – полемическому произведению, направленному против набиравшего популярность в русской революционной среде позитивизма махистского толка. Это направление представляли А. А. Богданов, А. В. Луначарский, В. А. Базаров, А. С. Юшкевич, Я. А. Берман, А. О. Гельфонд – авторы сборника «Очерки по философии марксизма» (1908).

Опасность этого направления для русского революционного движения заключалась в теоретическом обосновании тактики «отзовизма». Наиболее яркий русский махист А. А. Богданов понимал социальную действительность как коллективно организованный опыт и считал, что ее преобразование возможно за счет смены ее организующего начала, установления монополии над организационным опытом. То есть революционным путем, не дожидаясь, когда сложатся какие-то «объективные предпосылки», и не сотрудничая с чуждыми классами, в т. ч. в составе Государственной Думы.

Именно в этом вопросе Богданов принципиально расходился с Лениным, занимавшим более прагматичную позицию и считавшим, что форсировать в сложившейся после революции 1905 г. ситуации смену организующего гегемона несвоевременно и опасно. «Философски» доказать несостоятельность идей Богданова была призвана книга Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» (1909). Несмотря на довольно наивные для начала XX в. представления об «объективной реальности, данной нам в ощущениях», напоминающие взгляды Гольбаха и других наивных материалистов XVIII в., книга Ленина произвела должный эффект. Учение Богданова было признано субъективно идеалистическим и реакционным, а сам он был исключен из партии за

фракционную деятельность. Важным результатом дискуссии стало создание ленинского учения о «революционной ситуации».

Возможность, методы и цели русской революции были предметом широкого обсуждения в среде интеллигенции конца XIX – начала XX в.

До 1905 г. Россия не имела революционного опыта – в отличие от Англии, Америки, Франции и других «передовых» стран. Еще в 1848 г. Ф. И. Тютчев, служивший в ту пору старшим цензором Министерства иностранных дел, писал в статье «Россия и революция» об антихристианской сущности всех революций, утверждая вместе с тем, что православный русский народ в силу своей нравственной природы не допустит у себя подобного безобразия. Ту же мысль высказывал в книге «Россия и Европа» (1869) Н. Я. Данилевский. В интеллигентской среде, однако, идеи насильственного переустройства русского общества находили с каждым годом все больше приверженцев. В начале XX в. едва ли не большинство поэтов и мыслителей буквально болело идеей слома существующего строя и грядущей революции, которая представлялась им, прежде всего, как революция духа, призванная напоить мир новой музыкой, разбудить «всю человеческую душу во всем ее объеме» [Блок 1962а: 156].

Революционной романтикой оказались захвачены и многие философы. В феврале 1905 г. В. П. Свенцицкий и В. Ф. Эрн создают Христианское братство борьбы», задачей которого провозглашалась борьба с самодержавием, «кощунственно прикрывающимся авторитетом Церкви, терзающим народное тело и сковывающим все добрые силы общества». Они издают журнал «Свобода и религия», участвуют в издании журналов «Вопросы религии», «Живая жизнь», «Религия и жизнь», «Век».

В 1908 г. в Россию после двухлетнего проживания во Франции возвращаются Мережковские и Д. В. Filosoфов. За границей они тесно общались с представителями католического модернизма и эсерами, что привело их к убеждению, что целью русской революции должно быть низвержение не только самодержавия, но и православия, догматически связанного с идеей единовластия. Эта идея проводилась ими на заседаниях Санкт-Петербургского Религиозно-

философского общества, руководство которым они «подмяли под себя», едва вернувшись из Европы.

Непримирим к режиму был С. Н. Булгаков, в студенчестве даже мечтавший о царевубийстве. Грядущую революцию он видел как русскую реформацию, которая освободит Церковь от духовного гнета самодержавия («цезарепапизма»). Лишь в 1909 г., уже выйдя из Государственной Думы, он приходит к идее «священной царской власти». Либерализм в его мировоззрении уступает место консерватизму, охранительству.

Анализ причин поражения революции 1905 года стал главной темой знаменитого сборника **«Вехи»** (1909)⁸⁰. Его издание инициировал литературный критик М. О. Гершензон; в круг авторов были включены Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, участвовавшие в «Проблемах идеализма», а также П. Б. Струве, Б. А. Кистяковский и публицист А. С. Изгоев. В неудаче революции 1905 года авторы обвинили радикальную интеллигенцию с ее нравственным нигилизмом и страстью к разрушению.

Авторы «Вех» доказывали, что преобразования в обществе должны осуществляться не революционно-насильственным образом, а постепенно, путем самовоспитания общества. Если в «Проблемах идеализма» критиковался «всего лишь» позитивизм и материализм, то «Вехи» атаковали главную священную корову радикальной интеллигенции – «революционализм». Это воспринималось как «дерзновенная, безусловно нестерпимая измена вековым священным заветам русской интеллигенции, как измена традиции, завещанной “пророками” и “святыми” русской общественной мысли – Белинским, Грановским, Чернышевским, Писаревым, как предательство векового стремления к свободе, просвещению и прогрессу и переход на сторону черной реакции» (С. Л. Франк). В ряду самых непримиримых критиков «Вех» оказались чета Мережковских и Д. В. Filosoффов, обвинявшие авторов сборника едва ли не в черносотенстве. Как «энциклопедию либерального ренегатства» заклеил «Вехи» В. И. Ленин. Красной тряпкой для радикальной интеллигенции стал похвала в адрес сборника

⁸⁰ Подробнее о «Вехах» см. следующий параграф.

со стороны архиепископа Антония – монархиста и государственника, сиречь – «мракобеса».

Роль русской интеллигенции в жизни общества являлась одной из главных дискуссионных тем рубежа XIX–XX вв. Во второй половине XIX в. понятие интеллигенции, первоначально обозначавшее социальную группу, занятую умственным трудом, получило в России специфический нравственно-этический смысл. Признаками интеллигента стала высокая умственная и этическая культура, гражданская ответственность, обостренное чувство справедливости, критическое отношение к власти. Автором новой трактовки понятия считал себя П. Д. Боборыкин. В новом смысле слово было заимствовано из русского иностранными языками.

Уже в конце XIX в. вопрос о роли интеллигенции в жизни российского общества породил острые дискуссии. В зависимости от исторической ситуации менялось и общее настроение в интеллигентской среде. И если до 1905 г. в ней господствовали революционные, антивластные настроения, то поражение революции привело к «поправению» значительной части интеллигенции и резкому снижению градуса социальной критики. Позднее это дало Ленину основание характеризовать интеллигентов, «мнящих себя мозгом нации», как прислужников капитала [Ленин 1970b: 47]. Буржуазность интеллигенции (в несколько ином смысле) ранее подчеркивал и Волынский.

Сборник «Вехи» стал образцом саморефлексии интеллигенции второй половины 1900-х гг. Общий пафос его статей состоял в призыве к покаянию, переоценке пройденного пути, в «обличении духовной узости и идейного убожества традиционных интеллигентских идей» (С. Л. Франк), в требовании вернуться к духовным, религиозным истокам. После выхода сборника Мережковский назвал их авторов «семью смиренными».

В 1918 г., уже после победы революции, был выпущен сборник «**Из глубины**», где авторы, костяк которых составляли веховцы Бердяев, Булгаков, Струве и Франк, констатировали правоту своих предупреждений о

разрушительной природе интеллигентских утопий и призывали интеллигенцию сплотиться в нечто подобное церковному братству.

Одной из наиболее острых тем, обсуждавшихся в конце XIX – начале XX в., был **еврейский вопрос**. Дискуссия о положении евреев в обществе и отношении к ним имела в России несколько иной характер, чем в Европе. В Российской империи жило подавляющее большинство европейских евреев, при этом они были наиболее бедными, незащищенными в гражданских правах и с наименее развитым чувством национальной идентичности. Частым явлением была *погромы* (в то время это слово вошло практически во все европейские языки). В результате к концу столетия евреи начали эмигрировать из России сотнями тысяч.

Антисемитские высказывания позволяли себе даже мыслители первой величины. Ф. М. Достоевский считал евреев огромной опасностью как для экономики, так и для духовной жизни России и славянского мира, порицал их космополитизм и безнравственную жажду обогащения. Само существование евреев является, по его мнению, вызовом христианству.

В. С. Соловьев, напротив, активно выступал против притеснения евреев в России, в 1890 г. он составил декларацию против антисемитизма, которые подписали Л. Н. Толстой, В. Г. Короленко, профессора Тимирязев, Виноградов, Грот, Фортунатов и другие знаменитые писатели и ученые. По его мнению, еврейский вопрос будет решен после грядущего воссоединения иудаизма с православием и католичеством.

Противоречивым было отношение к евреям со стороны Розанова, совмещавшее, с одной стороны, искренний интерес к религии евреев, восхищение их жизнестойкостью, ветхозаветным бытом, а с другой – столь же страстный антисемитизм и попытки подвести под него «научную» базу.

Весьма популярной являлась в то время тема деструктивной роли в истории иудейских институций, стремившихся воплотить в реальность чуждую христианству хилиастическую идею рая на земле, куда попадут все правоверные евреи. Эта идея, по мнению ряда русских мыслителей Серебряного века, роднит иудаизм с социализмом, представляющим собой переложение хилиазма на язык

политэкономии (С. Н. Булгаков), распространением мессианской идеи с еврейского народа на пролетариат (Н. А. Бердяев), и потому неудивительна столь высокая доля евреев в верхушке революционных партий (в 1903 г. С. Ю. Витте в беседе с Т. Герцлем утверждал, что среди революционеров около половины – евреи, хотя их всего 6 млн в 136-миллионном населении России [Будницкий 2005: 53]).

На рубеже XIX–XX вв. евреи, в самом деле, с энтузиазмом включились в политическую борьбу. В 1897 г. был основан Всеобщий еврейский рабочий союз в Литве, Польше и России (Бунд) – первая социал-демократическая партия в России, которая станет кузницей кадров для многих экстремистских революционных партий. Затем появилось сразу несколько партий, как сионистской, так и социалистической направленности – Цеирей Цион, Поалей Цион, Социалистическая еврейская рабочая партия (СЕРП), Фолкспартей и др. Все они преследовали, прежде всего, национальные либо же классовые цели и имели сугубо светский и даже антиклерикальный характер. Религиозный фактор в политической борьбе ими практически не использовался. Тем более «не в моде» был иудаизм и у большевиков, эсеров и анархистов, значительное количество которых также составляли евреи. Ортодоксальные же иудеи в большинстве своем осуждали антиправительственные настроения среди евреев и занимали в целом лояльную позицию по отношению к власти.

Дискуссии по еврейскому вопросу обострились после т. н. дела Бейлиса (1913). Искушая «грехи России перед еврейством» (выражение Мережковского), Санкт-Петербургское Религиозно-философское общество провело в сезоне 1913/1914 г. три заседания, посвященных еврейскому вопросу, на одном из которых выступил известный неокантианец и проповедник иудаизма Г. Коген, а на другом был исключен из РФО Розанов. По еврейскому вопросу высказывались в своих статьях и книгах Д. С. Мережковский, Вяч. И. Иванов, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Л. П. Карсавин, Г. П. Федотов и др.

В первой части данной работы мы видели, насколько важным являлось обращение к иудаизму и его истокам для формирования Волынского как

оригинального мыслителя. Нам еще придется не раз убедиться, что Волынский не терял своих корней и продолжал живо интересоваться вопросами как иудаики, так и политической жизни евреев. Даже в революции 1917 г. он увидел еврейское начало, посчитав ее движущей силой именно еврейство [Межуев 2004: 208–209]. Уже после революции Волынский предложил оригинальную концепцию «гиперборейского» происхождения иудаизма, о которой мы подробно расскажем в параграфе 3.3 данного исследования.

Рубеж XIX–XX вв. был временем поиска Россией национальной идентичности, поиска корней, выяснения своей родословной. Актуализировали проблему **исторической прародины** и все новые попытки западных интеллектуалов представить Россию страной вне истории, без собственной территории и даже языка.

В XII–XIX вв. в русской историографии доминировала т. н. дунайская гипотеза исторической прародины, восходившая к «Повести временных лет». Проблема «этногенеза» славян увязывалась в летописи с библейским сюжетом о вавилонском столпотворении и разделении народов на 72 языка. Среди них был, согласно Нестору, и народ славянский, воссевший по Дунаю и оттуда уже разошедшийся по земле. Дунайской гипотезы придерживались С. М. Соловьев, В. О. Ключевский, Н. И. Костомаров. Существовали и альтернативные версии: М. В. Ломоносов считал колыбелью славян Трою и Мидию, А. С. Хомяков – Бактрию, Д. И. Иловайский и И. Е. Забелин – Скифию. В конце XIX – начале XX в. в рамках школы индоевропеистики появились европейская и центральноазиатская гипотезы. Влиятельной была полярная (арктическая) гипотеза, сторонники которой дислоцировали прародину всех этносов в высоких широтах или на исчезнувшем северном континенте. Под влиянием арктической гипотезы находился и Волынский, посвятивший ее доказательству книгу «Гиперборейский гимн» (1923)⁸¹.

⁸¹ О проблеме исторической прародины славян см. ранее опубликованные работы: [Матвейчев 2024h; Матвейчев 2024j].

С проблемой исторической прародины идеологически и концептуально связан **вопрос о русской идее**. Понятие «русская идея» появляется в самом начале 1860-х гг. у братьев Достоевских, в равной мере дистанцировавших себя и от западников, желающих натянуть на русских людей «чужой кафтан», и от славянофилов с их идеализацией древнего быта. Ф. М. Достоевский рассуждает о русском народе как нации «высокосинтетической», способной к «всечеловечности» и «всемирной отзывчивости» – в отличие от европейцев, преследующих один и тот же идеал, но все более расходящихся по разным путям. Эта идея получила свое развитие в знаменитой «Пушкинской речи» Достоевского (8 июня 1880 г.)

В 1888 г. в прочитанном в Париже докладе «Русская идея» В. С. Соловьев провозгласил, что «смысл существования наций не лежит в них самих, но в человечестве», и единственная истинная миссия всякого народа состоит в отказе от национального эгоизма и участии в развитии всей цивилизации [Соловьев 1911: 18–19, 37]. По мнению философа, высший смысл человеческой истории состоит в возникновении «Богочеловечества» – объединении людей во вселенской церкви. Важнейшую роль в примирении и объединении Востока и Запада, скреплении любовью всего человечества должна сыграть Россия – в этом и состоит ее историческая задача или, другими словами, «русская идея» – философ понимал ее не как апологию национальной исключительности соотечественников, но как идею, «во имя которой защищаются и освобождаются народности, слабые и угнетенные» [Соловьев 1912b: 272]. Требование Соловьева отказаться от своей национальной и цивилизационной самобытности во имя некоего глобалистского проекта сделало соловьевское понятие русской идеи мишенью для полемических атак.

В начале XX в. вопрос о русской идее становится едва ли не главным вопросом русской философии. И если Е. Н. Трубецкой и Вяч. И. Иванов вслед за Соловьевым провозглашали приоритет всеобщих задач человечества над национальными интересами, то В. В. Розанов выступил с критикой соловьевского образа «русского всечеловека», болеющего за весь мир, но стыдящегося своей

национальной идентичности. Свое понимание русской идеи было у Н. А. Бердяева, И. А. Ильина, С. Л. Франка, Г. П. Федотова, евразийцев и многих других мыслителей.

Поиск и концептуальное обоснование особого пути России как отдельной цивилизации стали задачами **евразийства** – идейного движения, сложившегося в эмигрантской среде уже после революции.

Предтечей евразийства был Н. Я. Данилевский (1822–1885), автор теории культурно-исторических типов, на несколько десятилетий опередившей формально схожую с ней концепцию О. Шпенглера. Данилевский отверг господствовавшую в европейской мысли идею о едином историческом пути человечества, представленную, в частности, в учении Гегеля о мировом духе. Русский ученый настаивал, что как нет единого закона, который управляет историей, так не существует и никакого магистрального пути развития цивилизации: у каждой цивилизации свой путь. Отдельный, уникальный «культурно-исторический тип» (наряду с египетским, китайским, еврейским, греческим, римским, европейским) представляет собой и Россия, с характерными только для нее образом мышления, социальным устройством, историческими задачами. Эта концепция прямо противоречила глобалистской доктрине В. С. Соловьева, который уже после смерти Данилевского опубликовал серию направленный против него полемических статей.

Историю евразийства принято отсчитывать со дня выхода в Софии книги Н. С. Трубецкого «Европа и человечество» (1920). Автор провозгласил в ней необходимость преодоления «европейского эгоцентризма» и поиска для России новых путей развития взамен скомпрометировавшей себя ориентации на романо-германский мир. В 1921 г. увидел свет сборник «Исход к востоку», где лингвист Н. С. Трубецкой, музыкальный критик П. П. Сувчинский, экономист П. Н. Савицкий и философ Г. В. Флоровский сформулировали идейную основу евразийства. Ею стал тезис о том, что Россия есть страна-цивилизация, не сводимая ни к Западу, ни к Востоку; ее специфическое место в истории определено самой географией – климатом, особенностями рельефа. Положение о

географическом детерминизме, восходящее к Ш. Монтескье и Г. Боклю, получило развитие в работах Савицкого, рассуждавшего о природе евразийской степи как главном факторе формирования психологии русского человека. Именно ширь степей и полей сформировала у нас характер воинов и кочевников, но не торгашей, и тягу к имперскому порядку, который только один и может обеспечивать связанность гигантских пространств. От географического ландшафта зависит даже структура языка – этот тезис впоследствии будет развит Трубецким, одним из основоположников структурализма и фонологии.

Евразия как цивилизационный феномен, связанный с Россией, не совпадает, в представлении авторов, с одноименным материком. Его территория ограничена тремя равнинами – Среднеевропейской, Сибирской и Туркестанской – и представляет собой центр континента, или, как выразился бы Х. Макиндер, Хартленд, «сердцевину мира». Здесь возникали, наследуя друг другу, великие евразийские империи – Хазарская, Монгольская, Российская, а теперь – наднациональная Советская. Все они выполняли некую единую историческую миссию, воплощавшуюся в разные времена в различных формах. Та же Европа, а также Индия, Китай, Юго-Восточная Азия – это окраины континента, а в цивилизационном отношении – совершенно другие миры. В этом смысле мы гораздо ближе народам Турана, чем, например, полякам, которые вроде как братья нам по славянской крови, но не по духу и не по моделям мышления.

Идея обращения русских на Восток с целью обретения собственной национальной идентичности была близка и знаменитому художнику и мыслителю Н. К. Рериху. Именно на Востоке он искал объяснение специфических черт русского характера. Во время своей экспедиции в Центральную Азию (1923–1928) он собрал множество данных, доказывающих культурное и историческое единство культур этого региона с русским миром. Всю свою жизнь Рерих посвятил развитию культурных связей между Россией и странами Центральной Азии, будучи уверен в их грядущем объединении. Н. К. Рерих вел оживленную переписку с историком-евразийцем Г. В. Вернадским (а его сын Ю. Н. Рерих позднее станет близким другом Л. Н. Гумилева).

Среди подавляющего большинства белоэмигрантов взгляды евразийцев не нашли поддержки, особенно идея об исцеляющем действии пролетарской революции на русскую цивилизацию. К концу 1930-х гг. евразийство как социально-культурный феномен перестало существовать.

В последние годы жизни Волынский разрабатывал оригинальную концепцию происхождения культур и религий, которую можно отнести к течению, названному нами **архиевразийством**. Это течение объединяет приверженность новой парадигме взаимоотношений России и Европы, представляющей их как разные изводы единой индоевропейской цивилизации, зародившейся на территории современной России.

Если евразийцы размышляли об особом месте России в мировой истории, то представители другого самобытного идейного движения – **русского космизма** – размышляли об особом месте человечества в космосе.

Русским космизмом называют сформированное в конце XIX – начале XX в. направление в русской философской и научной мысли, в основе которого лежит совокупность представлений о вселенной как едином, целостном, разумно устроенном организме и о человечестве как разумной и активной составляющей космоса, способной поставить себе на службу не только природные ресурсы Земли, но и космическое пространство⁸².

Предтечей русского космизма считается Н. Ф. Федоров, видевший важнейшую задачу для человечества в борьбе против смерти, достижении человеком бессмертия и способности воскрешать всех умерших людей. Всеобщее воссоединение ради возвращения жизни всем предыдущим поколениям «отцов» и заселения ими «ныне бездушных звездных миров» позволит человечеству победить смерть и избежать Страшного Суда. Задачам «общего дела», по

⁸² Русский космизм был весьма неоднородным течением. Среди ее представителей условно можно выделить религиозных космистов (Н. П. Петерсон, В. А. Кожевников, А. К. Горский, Н. А. Сетницкий), космистов из «творческой интеллигенции» (А. В. Сухово-Кобылин, В. Я. Брюсов, А. Белый, В. В. Хлебников, В. В. Маяковский, А. П. Платонов, Ф. К. Сологуб, К. Д. Бальмонт, Н. А. Заболоцкий, К. С. Малевич, М. А. Врубель, М. В. Нестеров, Н. К. Рерих, А. Н. Скрябин, С. В. Рахманинов и др.), космистов-ученых (геохимик, основатель учения о ноосфере В. И. Вернадский, основатель гелиобиологии А. Л. Чижевский, физики Н. А. Умов и А. К. Красин, биологи Н. Г. Холодный и В. Ф. Купревич, а также К. Э. Циолковский). Кроме того, идеи русского космизма оказали огромное влияние на философское творчество В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, П. А. Флоренского и др.

Федорову, должна служить новая наука, которая сможет осуществлять переустройство организма человека, управлять атмосферными и космическими процессами, обеспечивать расселение человечества по всей Вселенной.

В творчестве К. Э. Циолковского идеи Федорова получили развитие от религиозной утопии к научно-технической. Ученый исходит из идеи о неизбежности катастрофы планетарного масштаба, к которой приведет перенаселение Земли, истощение ресурсов или природные катаклизмы. Однако это случится не вдруг, и у человечества есть шанс подготовиться. «Горы хлеба и бездну могущества» принесет человечеству проникновение в космос. Сначала появятся реактивные приборы, которые позволят преодолеть земное тяготение. Затем на орбите Земли будут сооружены «звездные домики» – орбитальные станции, на которых будет изучаться влияние на человека силы тяжести, которая, по мнению ученого, является главной причиной всех классовых неурядиц и международных раздоров. С развитием науки люди устроят обширные поселения сначала в пределах Солнечной системы (они будут сооружены из материала астероидов и планет, в том числе, и Земли, которая постепенно будет полностью демонтирована), а затем – всего Млечного Пути. Постепенно люди эволюционируют в «эфирные существа», которые будут способны непосредственно перерабатывать энергию звезд и приобретут бессмертие⁸³.

Схожее будущее видел для человечества и Волюнский. Большой поклонник Федорова, Волюнский подверг критике основные постулаты его учения, которое он считал апофеозом западного технократизма. Волюнский согласен, что всеобщее бессмертие неизбежно, однако, по его мнению, оно наступит не в результате глобального технологического проекта, который объединит силы всего человечества, а как следствие полного одухотворения материи (подробнее см. параграф 3.1 настоящего исследования).

В данном параграфе к наиболее значимым философским дискуссиям конца XIX – начала XX в. мы отнесли дискуссии о роли народничества (и внутри народничества), о позитивизме, о существовании искусства, о творчестве Достоевского,

⁸³ См. также ранее опубликованную работу [Матвейчев 2001b].

об идеализме, о религиозном самоопределении и роли государства в религиозной жизни (в т. ч. о традиционном православии, о сектантстве, о католичестве, об имяславии, о понятии Софии, о богостроительстве и богоискательстве, о «новых религиях», нетрадиционных культах и «тайных науках»), по половой проблематике, о психоанализе, о нищезанятости, об учении Маркса и марксизме как общественном движении, о махизме, о возможности, методах и целях русской революции, о «Вехах», о роли русской интеллигенции в жизни общества, по еврейскому вопросу, по вопросу исторической прародины, о русской идее, о евразийстве, о космизме. Установлено, что из 27 вышеперечисленных дискуссий Волынский принимал участие как минимум в 17, что свидетельствует о его значительной вовлеченности в обсуждение актуальной социальной и философской проблематики своего времени. При этом подчеркивается, что многие из упомянутых дискуссий Волынский инспирировал сам, тем самым оказывая существенное влияние как на общественное сознание, так и на развитие отечественной философской мысли.

2.3. Роль А. Л. Волынского в смене умонастроения эпохи Серебряного века от идей революционного демократизма к идеализму «Вех»

Как уже подчеркивалось выше, проблематика «Вех» (1909) и выводы его авторов были предвосхищены в работах Волынского, вышедшими на полтора-два десятилетия раньше. В настоящем параграфе мы выясним роль Волынского как предтечи «Вех» и определим пути его влияния на авторов влиятельнейшего сборника.

К 1909 г. жанр идейных альманахов окончательно утвердился на литературном рынке. В свет вышли такие сборники, как уже упоминавшиеся выше «Проблемы идеализма» (1902), полемизировавшие с ними марксистско-позитивистские «Очерки реалистического мировоззрения» (1904, среди авторов – А. В. Луначарский, А. А. Богданов, В. А. Базаров) и наследовавшие им «На очереди» (1908), «Литературный распад» (1908), «Очерки по философии

марксизма» (1908), «На рубеже» (1909) и др., мистически-анархические «Факелы» (1907, среди авторов – Л. И. Шестов, С. М. Городецкий, Вяч. И. Иванов) и многие другие.

В начале октября 1908 г. литературовед М. О. Гершензон решил издать сборник, посвященный русской интеллигенции, и разослал письма с предложением предполагаемым авторам, большая часть из которых (Струве, Булгаков, Бердяев, Франк, Кистяковский) ранее участвовала в «Проблемах идеализма». Немаловажным, как представляется, был и территориальный фактор – большинство из адресатов Гершензона (все, кроме Струве, Франка и Изгоева) жили, как и он, в Москве. Встречу по поводу готовящейся книги авторы провели в начале ноября 1908 г., и то неполным составом – Гершензон приурочил ее к приезду из столицы Струве, пришли Булгаков и Кистяковский. Именно тогда была определена главная линия (в письме к брату Гершензон сформулирует ее так: «мы хотим сказать, что русская интеллигенция со своим политиканством, сама того не замечая, зашла в тупик, погрязла в болоте» [цит. по: Проскурина, Аллой 1992: 282]), распределены темы. Полным составом авторы не встречались ни разу – Гершензон решил, что они должны работать независимо друг от друга, и с окончательным текстом сборника философы познакомились уже после его выхода.

Авторы, однако, находились между собой в плотной переписке, ведя, в том числе, споры относительно названия будущей книжки. Так, Струве предложил назвать ее «На гору!», Булгаков – «К русскому обществу», Франк – «На перепутье», Изгоев – «К русской молодежи», сам Гершензон – «Московские думы», затем – «Вехи и межи». Последнее название и было сокращено до «Вехи» [Проскурина, Аллой 1992: 251].

Гершензон собирался привлечь к сотрудничеству и Р. В. Иванова-Разумника, однако вовремя понял (очевидно, с подачи Франка⁸⁴), что этот «борец за счастье народное» – не кто иной, как типичный и даже доведенный до абсурда

⁸⁴ В письме Гершензону Франк назвал возможное сотрудничество с Ивановым-Разумником «нежелательным»: «он сам слишком “современный интеллигент” со всеми недостатками этого типа» [Франк 1992: 252].

представитель той самой «интеллигентщины» (термин Бердяева), против которой и затевались «Вехи». Был отсеян и петербургский философ Л. Е. Галич (Габрилович), а также критики Ю. И. Айхенвальд и А. Г. Горнфельд. Н. О. Лосский отказался сам. Вопрос же о кандидатуре Волынского даже не поднимался. Во-первых, он был старше веховцев на десять-пятнадцать лет, т. е. фактически принадлежал к другому поколению. Во-вторых, имел репутацию неуживчивого и нелюбимого в суждениях критикана, дотошного моралиста, с которым никто не хотел связываться. А в-третьих, отдельные веховцы испытывали к нему личную неприязнь. Бердяев, например, нападал на страшно раздражавшего его Волынского еще со времен своего литературного дебюта в «Мире Божьем». Только в 1898 г. он опубликовал там две рецензии, в одной из которых негодовал, что автор новейшей биографии Спинозы С. Г. Ковнер не смог обойтись в ней без цитирования «полуистерических выкрикиваний г. Волынского» [Бердяев 2008с: 341], а в другой возмущался, что критик в своей известной книге о Леонардо да Винчи только и делает, что кичится своей эрудицией, впрочем, «внешней и свежеприобретенной» [Бердяев 2008а: 347].

Упреки Бердяева в адрес Волынского касались и якобы нехватки у последнего «исторического чутья»: критикуя «шестидесятников» за отсутствие у них философского идеализма, он не увидел в них идеализма практического, по сути своей прогрессивного. А. В. Луначарский отметил тогда, в 1904 г., что эти упреки Бердяев поместил в статье, само название которой, «Борьба за идеализм», он позаимствовал у Волынского – равно как и множество своих идей и аргументов. Будущий нарком искренне недоумевал, почему участники «Проблем идеализма», практически не отличающиеся от Волынского «по содержанию своих взглядов», отрицают всякую связь между ним и собой: «Почему, спросим мы, сами гг. “неоидеалисты” так старательно избегают соседства с г. Волынским и, невинно пожимая плечами, самым решительным образом отрекаются от него? Скажем откровенно, – нам в таком их отношении к г. Волынскому чувствуется что-то чрезвычайно трусливое и предательское» [Луначарский 1904: 227].

Отказывался замечать принципиальную разницу между Волынским и Бердяевым и Н. К. Михайловский, объект острой критики со стороны обоих мыслителей. При этом Бердяева он называл чуть ли не марксистской реинкарнацией Волынского: «когда г. Бердяев развивает свой взгляд на телеологический характер космического процесса, – я вспоминаю г. Волынского: тому все это близко, он с абсолютами, субстанциями и целями мирового процесса на короткой ноге. Я же только ничего не имею против возрождения г. Волынского среди якобы марксистов» [Михайловский 2008: 581].

Несмотря на предвзятое отношение к нему со стороны веховцев, Волынский выглядел бы более чем уместно среди авторов сборника. Практически все главные тезисы «Вех» содержались в текстах Волынского, опубликованных за десятилетие, а то и два до выхода сборника.

Диагноз русской интеллигенции – бездуховность, утилитаризм и нигилизм как следствие утраты ею связи с абсолютными ценностями – Волынский поставил еще в 1890-е гг. Его знаменитый поход на позитивизм и социологизм в литературе начался с атак на Н. К. Михайловского. В первом номере журнала за 1891 г. он опубликовал фельетон, в котором намекнул на то, что стареющий ум теоретика народничества не поспевает за темпом новых времен: «Силой обстоятельств возник целый ряд вопросов и запросов, на которые нет ответа в талантливейших произведениях былых авторитетов. Время обнажило новый угол души, открыло *новую мозговую линию*, которой нужны жизнь, свет, яркие впечатления, свежие краски» [Волынский 1891: 152]⁸⁵.

Волынский имел в виду, разумеется, не извилину на поверхности головного мозга, на чем позднее настаивали Михайловский и другие шутники, а новую тенденцию в интеллектуальной жизни – *поворот к идеализму*, к возрождению высших духовных ценностей, возвращению к религиозным поискам. Все это казалось почти невозможным после нескольких десятилетий доминирования в

⁸⁵ Михайловский не стал оправдываться за свою анахроничность, а просто высмеял в ответной заметке особенности стиля своего оппонента. Досталось и «письмам, писанным развязным, размашистым языком», и, конечно, той самой «новой мозговой линии» [Михайловский 1891: 205]. Цель была достигнута: над Волынским потешался весь читающий Петербург. Невольный каламбур вошел в поговорку и еще долго припоминался его автору.

интеллектуальной жизни России революционно-демократической литературной критики. Именно в слабости последней Волынский видел причину упадка литературы и в целом духовности.

Эту мысль Волынский повторит в предисловии к книге «Русские критики» (1896), заявив, что русская критика и публицистика даже в своих лучших представителях – Белинском, Добролюбове, Чернышевском, Писареве, Аполлоне Григорьеве – «никогда не углублялась до истинно философских идей, волнующих всякого крупного художника» и оказалась неспособна укрепить гуманные стремления, которыми она вдохновлялась, на «непоколебимых основаниях», сосредоточившись на вопросах общественной пользы [Волынский 1896с: II].

Ровно то же самое, но применительно к русской интеллигенции, утверждал в своем веховском очерке «Философская истина и интеллигентская правда» Н. А. Бердяев, когда писал, что ее «отношение к философии было так же малокультурно, как и к другим духовным ценностям: самостоятельное значение философии отрицалось, философия подчинялась утилитарно-общественным целям. Исключительное, деспотическое господство утилитарно-морального критерия, столь же исключительное, давящее господство народолюбия и пролетаролюбия, поклонение народу, его пользе и интересам, духовная подавленность политическим деспотизмом – все это вело к тому, что уровень философской культуры оказался у нас очень низким, философские знания и философское развитие были очень мало распространены в среде нашей интеллигенции» [Бердяев 2017: 7].

В октябре 1893 г. «Северный вестник» приступает к публикации очерков о В. Г. Белинском (1893. – № 10. С. 120–156; – № 11. С. 129–171; – № 12. С. 146–196), которого Волынский обвинил, что тот «заносит свою бестрепетную руку на славы родной литературы», доказывая, «что у нас нет литературы, что история русской словесности не что иное, как история неудачных попыток создать литературу посредством слепого подражания иностранным образцам, что русское общество не освободилось еще от европейской опеки» [Волынский 1896с: 84]. Отдавая должное Белинскому как общественному деятелю, Волынский

продемонстрировал его философскую приземленность, описывая его сознание следующим образом: «Искусству оно не дает самостоятельной роли в жизни людей; философское исследование, обращенное на раскрытие смысла внутренних движений души и запросов ума, ищущих невещественного блага, оно отрицает ради ближайших интересов общества; религиозное сознание – при первом ошибочном движении в сторону догматики – оно готово осудить как лицемерие и ханжество. Это мировоззрение отрицательное ко всему, что не лежит на поверхности человеческой жизни, враждебное по отношению ко всякому чисто духовному порыву, не дающему чисто осязательных результатов» [Волынский 1896с: 127].

Эту оценку фактически повторяет в своей статье Бердяев («Белинский, один из отцов русской интеллигенции, плохо знал философию и не обладал философским методом мышления, но его всю жизнь мучили проклятые вопросы, вопросы порядка мирового и философского» [Бердяев 2017: 11]), а кроме него – и Булгаков, и Струве, и Гершензон, возложившие вину за впадение русской интеллигенции в атеизм, бездуховность и утилитаризм на «неистового Виссариона», отрестившегося от философского идеализма.

Очерки о Белинском открыли цикл литературоведческих статей, который сделал Волынского одновременно знаменитым на всю страну и нерукопожатным среди либеральной интеллигенции. По словам британской исследовательницы А. Пайман, Волынский «подготовил почву для нового искусства, бросив вызов прославленному “сонму мучеников”, утверждавших традицию радикальной литературной критики, – Белинскому, Чернышевскому, Добролюбову, Писареву и их последователям в 80-х и 90-х годах. И все это он делал по-донкихотски, пренебрегая собственной литературной репутацией» [Пайман 2000: 25]. В своих статьях автор демонстрировал, как демократические критики – такие, как Добролюбов, Чернышевский, Писарев и пр. на протяжении десятилетий насаждали идеологию социологизма и позитивизма, что и вызвало нынешний кризис как в литературной жизни, так и в самом обществе. Эта критика, по словам Волынского, «и теперь не ушла еще дальше узких, буржуазных, чисто

утилитарных рассуждений в тех самых литературных вопросах, которые требуют глубокого психологического разбора, гуманного взгляда с высоты определенных философских или научных идей. Эта критика бессильна именно потому, что она элементам второстепенным, историческим, житейским подчиняет то, что главенствует над всем, что важнее всего – метафизическое начало нравственной свободы, общефилософское мирозерцание человека. ... Для этой критики нет иного блага, кроме блага материального, хозяйственного, поддающегося измерению обычным житейским аршином» [Волынский 1896с: II].

Ровно то же самое пишет в веховской статье «Этика нигилизма» С. Л. Франк: «Вся история нашего умственного развития окрашена в яркий морально-утилитарный цвет. Начиная с восторженного поклонения естествознанию в 60-х годах и кончая самоновейшими научными увлечениями вроде эмпириокритицизма, наша интеллигенция искала в мыслителях и их системах не истины научной, а пользы для жизни, оправдания или освящения какой-либо общественно-моральной тенденции» [Франк 2017: 258].

Волынский требовал от современных писателей рассуждений о вечных истинах, но не того ли самого требовали авторы «Вех»? Волынский провозгласил задачей своего журнала и своей личной задачей содействие «вечному прогрессированию» человека в его высших, духовных стремлениях, считая, что общественное благо достигается за счет духовного совершенствования, а не путем «принудительного воздействия одних общественных сил на другие» [Гуревич, Волынский 1896: II–VI]. Веховцы объявили своей общей платформой «признание теоретического и практического первенства духовной жизни над внешними формами общежития в том смысле, что внутренняя жизнь личности есть единственная творческая сила человеческого бытия и что она, а не самодовлеющие начала политического порядка, является единственно прочным базисом для всякого общественного строительства» [Гершензон 2017: 4].

За пятнадцать лет до «Вех» Волынский обличал интеллигентскую кружковщину и склонность к фракционным раздорам. В пятом номере «Северного вестника» за 1894 г. он опубликовал статью «Вражда и борьба

партий» – свое политическое кредо. В ней он, в частности, продемонстрировал, что распри между партиями, какого бы ни были они окраса – от либералов и радикалов до консерваторов – касаются лишь поверхности явления – вопросов экономических и юридических, но не их подлинной сути. Эта перманентная и бессмысленная вражда, по мнению Волынского, приводит к тому, что «гражданственность, которая должна была бы быть только орудием духовного совершенствования, начинает служить сама себе и превращается в какую-то грубую социальную стихию, требующую слепого подчинения, культа кровавых жертвоприношений во имя своих идолов, уже не символизирующих более никакого высшего начала» [Волынский 1894: 140].

О том же и слова С. Н. Булгакова, написавшего в статье «Героизм и подвижничество»: «Хотя все чувствуют себя героями, одинаково призванными быть Провидением и спасителями, но они не сходятся в способах и путях этого спасения. И так как при программных разногласиях в действительности затрагиваются самые центральные струны души, то партийные раздоры становятся совершенно неустранимыми. Интеллигенция, страдающая якобинизмом, стремящаяся к захвату власти, к диктатуре во имя опасения народа, неизбежно разбивается и распыляется на враждующие между собою фракции, и это чувствуется тем острее, чем выше поднимается температура героизма. Нетерпимость и взаимные распри суть настолько известные черты нашей партийной интеллигенции, что об этом достаточно лишь упомянуть» [Булгаков 2017: 62].

В предисловии к сборнику Гершензон объявил: «мы не судим прошлого, потому что нам ясна его историческая неизбежность, но мы указываем, что путь, которым до сих пор шло общество, привел его в безвыходный тупик» [Гершензон 2017: 5]. Волынский, напротив, начал свою книгу «Русские критики» с предупреждения, что он собирается «не рассказывать, а судить» [Волынский 1896с: II]. Реакция публики на две этих чрезвычайно важных для своего поколения книг была, однако, схожей.

На стороне Волынского оказались такие мощные фигуры, как В. В. Розанов и Л. Н. Толстой, признавший Л. Я. Гуревич: «Я только теперь, благодаря статьям Волынского о русских критиках, начинаю вполне ясно представлять себе, чем жила русская интеллигенция за все последние десятилетия. И как это мне чуждо!» [Гуревич 2004: 150]

Прочая публика приняла позицию Волынского в штыки. Критику досталось и от Михайловского, и от Мережковского, и от многих других литераторов и публицистов. Несогласный с критикой трибунов демократической интеллигенции, с журналом «Северный вестник» прекратил сотрудничать В. С. Соловьев, в свое время самим Волынским туда и приглашенный. М. Горький презрительно охарактеризовал злоязычного Флексера как «малюсенького Соловья-разбойника», что засел в «Северном вестнике» и «во всю мочь оттуда свищет» [Горький 1953: 15]. Г. В. Плеханов обрушился на Волынского за то, что тот учинил над своими предшественниками «философский трибунал», читай: суд и расправу [Плеханов 1925: 175]. Не смог промолчать даже молодой В. И. Ульянов, заявивший, что язвительный критик набрасывается в своей полемике не только на народничество, но и на самое просвещение [Ленин 1967: 544].

Реакция на выход сборника «Вехи» была, напротив, колоссальной. Только за первые 12 месяцев сборник выдержал пять изданий, став самым обсуждаемым событием сезона. Менее чем за год вышло свыше 200 статей, посвященных скандальной книге, и несколько сборников, в т. ч. «В защиту интеллигенции», «Интеллигенция в России» и «“Вехи” как знамение времени». Публичные обсуждения «Вех» собирали огромные аудитории. А, например, лидер кадетов П. Н. Милюков отправился в целое лекционное турне по России, чтобы снизить антиреволюционный эффект «Вех». Критики сравнивали веховцев с семью членами Синода, отлучившими от церкви Толстого, с черносотенцами и — с Волынским, чье имя стало для русских интеллигентов олицетворением реакции. Жалуясь в письме П. Е. Щёголеву на всеобщее осуждение «Вех», Гершензон добавляет: «даже благодушный Венгеров крепко ругается (Вы, говорит, — Волынский; это в его устах хуже матерной брани)» [Гершензон 2016: 436].

Историк русской философии М. А. Колеров объясняет, по какой причине талантливый и эрудированный литературный критик Волынский превратился в жупел для образованного класса: «Для интеллигенции он был плох тем, что именно тогда, когда будущие веховцы еще терзались компромиссами со своим радикальным окружением и прошлым, он призывал “отбросить всякий компромисс между новым идеализмом и старым материализмом”⁸⁶ и пророчески отмечал, что “цельное мышление о человеке и мире” может быть только религиозным и должно полагать свои перспективы мимо культа чисто политической “гражданственности”. Одиночество критика и слабость его “религиозной гражданственности” не в последнюю очередь определялись тем, что он, по его признанию, не мог подобрать себе в русском обществе 1890-х годов единомышленников по вопросам политики и социологии. Такими единомышленниками вполне могли стать авторы “Вех” – профессиональные экономисты, юристы и социальные теоретики, активно практикующие политики и образованные политические аналитики – появившись они не в годы революции 1905–1907 годов, а прежде. Не зря в своей веховской статье Булгаков писал, что сама критика интеллигенции является достаточным основанием для идейного объединения» [Колеров 2020: 240].

В 1904 г., через два года после выхода сборника «Проблемы идеализма», А. В. Луначарский сравнил его авторов с Волынским, используя сюжет известного тургеневского стихотворения в прозе – «Два четверостишия». Поэты Юний и Юлий выступили перед жителями своего города с совершенно идентичными стихотворениями, но первый, пришедший раньше, был освистан и проклят, второй же – ославлен. Лишь один мудрый старец сумел объяснить незаслуженно ошельмованному поэту, что же произошло: «Юний! Ты сказал свое – да не вовремя; а тот не свое сказал – да вовремя. Следовательно, он прав – а тебе остаются утешения собственной твоей совести» [Тургенев 1982: 141].

«Нечто совсем подобное разыгрывается у нас на глазах по отношению к “идеалистам”, – пишет Луначарский. – Лет пятнадцать назад г. Волынский поднял

⁸⁶ [Волынский 1904: 153].

в “Северном Вестнике” знамя “борьбы за идеализм”. Его освистали и осмеяли, читатели отшатнулись от “Северного Вестника”, и журнал вскоре погиб от отсутствия подписчиков. Г. Волынский остался без приюта; журналы его чураются; он выпускает в свет книгу за книгой, но никто о них не говорит, никто не знает, и в публике г. Волынский известен единственно лишь, как автор “новой мозговой линии”, вызвавшей в свое время так много смеху. Но вот недавно знамя той же “борьбы за идеализм” подняли гг. Бердяев, Булгаков и пр. И толпа рукоплещет им, вокруг их имен кипит горячая полемика, изданная ими тяжеловесная книга “Проблемы идеализма” быстро расхватывается читателями. А г. Волынский, по-прежнему всеми отвергнутый, стоит в стороне, и никто им не интересуется» [Луначарский 1904: 226–227].

В 1928 г. нечто подобное напишет о Волынском и литературовед А. А. Гизетти: «Он, как поэт Юний, пришел чуточку раньше времени, сказал свое и был освистан. За ним очень скоро пришли другие, часто более легковесные и меньше выстрадавшие свою идею, сказали почти то же, только немножко иначе и стяжали шумную славу. Волынский – сын “переходного времени”, он – начинатель, он стоит у неразделимого русла многих потоков позднейших десятилетий. Поэтому, с одной стороны, он кажется несколько наивным и провинциальным, в его книгах еще нет даже той, быстро оформившейся у нас, блестящей философской терминологии, которая зато в дурном уже изобилии наполняет писания последующих “идеалистов”» [Гизетти 1928: 76–77].

Не только «Вехи», но целый ряд других важнейших текстов религиозно-философского ренессанса были написаны под явным влиянием философских и литературоведческих произведений Волынского. Так, еще Н. Г. Молоствов доказал путем сопоставления цитат, что работы Бердяева и Булгакова о Достоевском вторичны по отношению к написанным раньше книгам Волынского [Молоствов 1905].

Волынский оказался зачинателем новых тенденций и традиций и в других сферах знания, о чем мы подробно расскажем ниже.

Итак, установлено, что Волынский был предтечей «Вех», выход которых стал одним из важнейших событий для Серебряного века. В текстах Волынского, опубликованных за десятилетие, а то и два до выхода сборника, содержались все важнейшие тезисы «Вех» – требование приоритета духовной жизни над внешними формами общежития, критика народников-революционеров середины XIX в. – Белинского, Чернышевского, Писарева, обвинение их в отсутствии философской глубины, осуждение русской интеллигенции за ее бездуховность, утилитаризм и нигилизм, вызванные утратой ею связи с абсолютными ценностями, обличение интеллигентской кружковщины и склонности к фракционным раздорам и т. д. Но если авторы сборника Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, М. О. Гершензон и др. в одночасье вошли в историю русской философии начала XX в., то заслуги Волынского в подготовке «веховского» поворота никто не вспомнил.

2.4. Идеализм Волынского против утилитаризма Льва Толстого: философские основы идейных противоречий

Задача данного параграфа – анализ истории сотрудничества А. Л. Волынского и Л. Н. Толстого, их бесед, дискуссий, точек их соприкосновения и возникших со временем расхождений. Исследуются причины этих противоречий⁸⁷.

Известно, что А. Л. Волынский переписывался и лично общался с Л. Н. Толстым⁸⁸, трижды посещал его в Ясной Поляне. Творчеству писателя он посвятил целый ряд литературоведческих работ, начиная со статьи «Нравственная философия гр. Льва Толстого» (Вопросы философии и психологии. 1890. № 5), которая обсуждалась всей литературной общественностью Петербурга. В октябре

⁸⁷ В настоящем параграфе использованы материалы ранее опубликованной монографии [Матвейчев 2025d].

⁸⁸ В 67–71 томах Полного собрания сочинений Л. Н. Толстого опубликованы 11 писем и одна телеграмма, отправленные писателем Волынскому в период с мая 1894 по февраль 1899 г.

следующего года расширенный вариант этой статьи вышел в «Северном вестнике»⁸⁹, к тому времени уже возглавляемом самим Волынским⁹⁰.

В 1893 г. Толстой по приглашению Волынского начал сотрудничество с «Северным вестником»; первым опубликованным в нем произведением стал рассказ «Суратская кофейная». До 1898 г. этот журнал будет единственным изданием, печатающим Толстого. Писатель опубликует в нем семь произведений.

Писатель и критик при каждом удобном случае выражают друг другу взаимные симпатии. Так, Толстой горячо приветствовал разгромный отзыв Волынского⁹¹ о статье Соловьева «Смысл войны. Из нравственной философии» (1895), в котором критик объявил безнравственными милитаризм и государственничество Соловьева и уподобил их поклонению «медным истуканам, выставленным на стогнах для гипнотизации толпы» [Волынский 1895b: 63]. В письме Волынскому Толстой написал: «Сейчас прочел вашу заметку о соловьевском «Смысле войны» и почувствовал радость сознания того, что есть единомышленный орган. Кроме вас, никто не скажет этого и нигде, кроме как в вашем журнале, а сказать это было необходимо. И мне это было очень радостно и захотелось высказать вам это. И заметка написана прекрасно. Хотелось бы сказать, что она слишком зла, но в глубине души, к сожалению, одобряю и злость. Уж очень скверно то, что написал Соловьев. Дружески жму вашу руку» [Толстой 1954: 192–193].

Волынский ответил немедленно: «Вы поддержали во мне нравственную бодрость и какое-то светлое убеждение, что можно и в форме журнальных статей и заметок, идти Вашим путем, бороться со всеми видами грубой буржуазности и утонченной государственности, служа мировым целям – не злобе дня, а духу

⁸⁹ Обещалось продолжение, однако его не последовало – печатание статьи, содержащей пересказы изданных за границей произведений Толстого, оборвалось из-за вмешательства самого К. П. Победоносцева.

⁹⁰ Прежняя команда «Северного вестника» не только не публиковала Толстого, но и критиковала его. Позиция Михайловского и его соратников в значительной мере импонировала воспитанной на русской критике середины XIX в. российской интеллигенции, которая не восприняла толстовских исканий [Быков 2004]. Не менее негативно к Толстому отнеслись либералы, народники и социалисты [Бычков 1952]. В то время, когда образованной публике кружила голову вера в прогресс и в науку, когда она билась над решением таких актуальных для нее задач, как проблемы электрификации и «женский вопрос», размышляла о том, как накормить голодных и просветить страждущий народ, богоискательство и моралистика Толстого, толкование Евангелий и т.п. воспринималось этой прогрессивной общественностью как ретроградство.

⁹¹ Северный вестник. 1895. № 9.

высшей правды, веющему в людях от века. Может быть, Вы не видите издали, дорогой Лев Николаевич, по моим отрывочным писаниям всей моей беспредельной ненависти к тому истукану, которому Соловьев принес добровольную жертву на глазах читающего общества, и моего самого восторженного чувства благоговения перед тем, что Вы проводите в “Царстве Божиим”» [цит. по: Куприяновский 1981: 63–64].

Толстой горячо приветствует очерки Волынского о русских критиках и признается, что они на многое открыли ему глаза. Волынский регулярно публикует в «Северном вестнике» рецензии на произведения Толстого.

В 1898 г. сотрудничество Толстого и «Северного вестника» внезапно прекращается. По одной из версий, озвученной, в частности, Е. Д. Толстой, причина состояла в антипатии к Волынскому со стороны С. А. Толстой, исподволь настраивавшей своего супруга против критика: «Софья Андреевна заподозрила, что Толстому нравится совсем еще молодая Любовь Гуревич, и начала его ревновать к ней. Еще важнее было то, что передача его произведений “Северному вестнику” подрывала монополию С.А. Толстой на публикации ее мужа» [Толстая 2013: 102].

Это объяснение, однако, представляется нам как минимум неполным: Софье Андреевне на протяжении многих лет был ненавистен и В. Г. Чертков, и тем не менее Лев Николаевич отнюдь не собирался рвать с ним отношения. Более вероятной причиной видится постепенное обострение идейных разногласий, касающихся действительно принципиальных вопросов.

Уже за строками очерка Волынского о поездке в Ясную Поляну 29 июля 1897 г.⁹² ощущается некоторая напряженность, возникающая между собеседниками, особенно в их дискуссиях о Леонардо, Ницше, о существовании искусства [Волынский 2013]. Через много лет, уже на склоне своих дней, в своем эссе «Лица и лики» (1923) Волынский, отдавая должное величине личности автора «Войны и мира» («не часто судьба балует человечество Толстыми»

⁹² Подробный отчет о визите Волынский представил в письме Н. Г. Молоствову от 1 августа 1897 г.; тот перепечатал его в своей газете «Прибалтийский край» (1901, 17 ноября).

[Волынский 1923b (2): 14]) и сравнивая его с Шекспиром, Сервантесом, Мольером, да Винчи, подчеркнул, что Лев Николаевич – все-таки больше Человек, чем писатель и философ [Волынский 1923b (2): 14]. В выступлении на одном из собраний литераторов в сентябре того же 1923 г. он охарактеризовал роль Толстого уже в более резких словах: «Лев Николаевич Толстой никогда не был центральным человеком своего времени, в историческом потоке идей и фактов, которыми столь богат XIX век» [цит. по: Котельников 2007: 61]. К причинам разочарования Волынского в Толстом как в мыслителе мы еще вернемся.

Каким же образом могли пересечься, в общем-то, совсем разные жизненные пути Толстого и Волынского, и что их развело? Попробуем разобраться.

В параграфе 1.1 мы указывали на сложности, с которыми столкнулся молодой образованный русский еврей Флексер-Волынский, определяя, кто он – прежде всего, иудей или христианин, религиозный фундаменталист или светский мыслитель и т. д. При определении своей идентичности для такого человека возможны два крайних варианта – «нулевой» и «синтетический вариант».

«Нулевой» вариант абстрагируется от всех различий между религиями и культурами в пользу некой универсальной «материи»; он предполагает материализм, атеизм, веру в науку – то, что исповедовала в те времена российская революционная интеллигенция. С ней Волынскому было не по пути – и не только в силу его глубоко религиозной натуры. Из учения Канта, которое, как мы помним, Волынский изучал усердно и внимательно, он почерпнул его скептицизм в отношении возможностей разума вообще и науки в частности. Наука, на которую так уповает «прогрессивная общественность», – это просто наука, не знающая еще о своем бессилии, а ее уверенность в своем всеисилии – не что иное, как догматизм. Верить в науку Волынский полагал ниже своего достоинства.

Второй, «синтетический» вариант предполагает не абстрагирование от различных культурных идентичностей, религий и т. п., а их синтез. Подобный вариант в свое время предложил Гегель в «Философии религии», изобразив человеческую историю как процесс восхождения от примитивного колдовства,

фетишизма, язычества к антропоморфным религиям и, наконец, к монотеизму, высшей стадией стало христианство, «абсолютная религия» в которой «неразрывны всеобщее и отдельный дух, дух бесконечный и конечный» [Гегель 1977: 202]. Таким образом, все различные религии находят идентичности, обретают свое место на ступенях лестницы мироздания и человеческой истории.

Свой вариант такого синтеза дали Шеллинг в «Философии откровения» и его последователь в России В. С. Соловьев, создатель философии всеединства. О единстве католичества и православия мечтал П. Я. Чаадаев. Поиски некой универсальной внеконфессиональной религиозности можно обнаружить у Достоевского. Идея религиозного синтеза пронизывала и учение Н. Ф. Федорова, которым увлекся в конце 1910-х гг. Волынский. Религиозный синкретизм отличает бахаизм и учение преподобного Муна.

Волынский выбрал «синтетический» вариант определения идентичности. Предприняв немало попыток синкретизирования различных религий, Волынский в конце своей жизни нашел собственный путь. Созданную им концепцию мы назвали «архивразийством»⁹³.

Перед Толстым вопрос культурной самоидентификации стоял, безусловно, не с такой остротой, как перед Волынским – его место в социуме определялось принадлежностью к помещичьему сословию. Однако Новое время вообще характеризуется распадом монолитных культурных идентичностей и нарративов, и формирование мировоззрения Толстого шло в условиях диалога конкурирующих доктрин, культур, религий. «Я был крещен и воспитан в православной христианской вере, – вспоминает он в своей «Исповеди». – Меня учили ей и с детства, и во все время моего отрочества и юности. Но когда я 18-ти лет вышел со второго курса университета, я не верил уже ни во что из того, чему меня учили» [Толстой 1957: 1].

Значительное влияние оказало на Толстого философия Шопенгауэра, основанная, как уже отмечалось выше⁹⁴, на положении о том, что в «Критике

⁹³ См. параграф 3.3 настоящей диссертации.

⁹⁴ См. параграф 1.4 настоящего исследования.

практического разума» Кант решил те вопросы, которые не смог решить в «Критике чистого разума». Констатируя бессилие человеческого разума, Кант выступил с утверждением, что человек может быть горд своей свободой. Знаменитый пассаж из КПП о «звездном небе над головой и нравственном законе во мне» должен пониматься так, что эти вещи работают исключительно в паре. Звездное небо указывает человеку на его ничтожность, что он является всего лишь песчинкой во вселенной. Как сказал веком ранее Б. Паскаль, человек – это всего лишь мыслящий тростник. Но если для Декарта, Спинозы и того же Паскаля компенсировало ничтожность человека его мышление, то Кант показал, что мышление тоже бессильно, а компенсировать его ничтожность может только всеобъемлющий моральный закон.

Развивая идеи Канта, Шопенгауэр утверждает, что если воля господствует над разумом, то и сама воля является неразумной, а, следовательно, мир как таковой бессмыслен, и в нем ничего не остается иного, как сострадать друг другу, а лучшей этикой является этика сострадания. Эта мысль глубоко поражает Толстого, в чем он признается в «Исповеди»; позже он попытается и решить антиномии Канта и Шопенгауэра.

Скептику, поклоннику философии Канта и Шопенгауэра, Толстому было не по пути с прогрессистами, верящими во всемогущество науки и техники, социального прогресса, и прочими «догматиками», не читавших Канта и оставшихся в своем развитии на уровне Просвещения. Для Толстого все демократические публицисты 1860-70-х гг. – это люди, отставшие от своего века минимум на сто лет. Как философ Толстой, безусловно, не только более велик по сравнению со Чернышевским и Добролюбовым, но и более современен.

Здесь Толстой, однако, попадает в тенета иррационализма шопенгауэровского типа. Поскольку мир теперь сводится к практическому разуму, к морали, к состраданию, к добру, понимаемому как помощь людям, все богословские «надстройки» над этой простой моралью надо отвергнуть как рационалистическую спекуляцию. Разум, показавший свою слабость в науке, оказался еще и обманщиком, усложняющим простые вещи и запутывающим народ

своими богословскими спекуляциями. Таким образом, отказавшись от атеистическо-материалистического нулевого варианта, Толстой уходит в нулевой вариант иррационально-моралистского толка,

Все философские учения, религии, мифы, сказки говорят об одном и том же – о добре, которое в чистом виде представляет собой сострадание, самопожертвование, помощь людям. Все прочее, что их различает, – надумано, все это надо вынести за скобки, отринуть. Толстовское «Четвероевангелие», пересказы Дао дэ цзина, эпоса разных народов и работ того же Канта – это, по сути, их схематические конспекты, из которых удалено все «лишнее», «ложное», все религиозное и мистическое и оставлена только этическая составляющая. Таким образом происходит своеобразное обнуление на уровне морализма. Из толстовского философского опрощения позднее выросло глобальное движение экуменизма, суть которого и есть абстрагирование от различий, то, что Э. В. Ильенков называл абстрактно-всеобщим, которое в свою очередь он противопоставлял конкретно-всеобщему [Ильенков 1997].

Избавленный «от всего лишнего», Христос предстает у Толстого обыкновенным учителем нравственности, мудрым человеком из народа (равно как и ветхозаветные пророки, и Будда, и неграмотный Сократ, который предпочтительнее для Толстого, чем заумный Платон). Этой трактовкой Христа писатель поставил вне православной церкви: для православных Христос является Богочеловеком, а не просто очередным учителем истины.

Резкой критике Толстой подвергся и со стороны многих философов и богословов – К. Н. Леонтьева, Н. А. Бердяева, Иоанна Кронштадтского и др. В. С. Соловьев посвятил критике толстовства одно из лучших своих произведений – «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1899). Толстой выведен здесь под именем «Князя», который выступает за неппротивление злу насилием и вообще за абстрактный морализм. В ходе беседы участники диалога приходят к мысли, что Князь, который общался с ними, не просто князь, а «князь мира сего», т. е. антихрист. И сам Толстой предстает для Соловьева не кем иным, как антихристом.

В этом фрагменте можно найти попытку провести параллели между Толстым и Ницше, который буквально провозгласил себя антихристом, противоположностью антиподом Христа [Ницше 2009а: 183]. Аналогии между ними пытались установить многие ученые, в т. ч. обнаруживая общий исток их учений у Шопенгауэра, а в конечном счете, у Канта. К слову, Толстого подобные сравнения удивляли, о чем он доложил в своем разговоре с Волынским, пояснив, что Ницше он презирает [Волынский 2013: 109, 106].

Философия Ницше оказалась одной из главных тем, обсуждаемых Толстым с Волынским. Одна из мыслей Волынского пришлась особенно по вкусу писателю: «Ницше довел до последнего выражения бессильную борьбу человека с собственной внутренней правдою – освобождения, смирения и спасения» [Волынский 2013: 108]. Другими словами, Ницше идет против человеческой сущности, которая «по природе» добра, и таким образом он совершает своего рода самоубийство. Толстой же считает, что сущность человека – это моральная воля. «Моральная» в том смысле, что поскольку смысл единичной воли состоит в том, чтобы раствориться во всеобщности, то сама единичность не имеет никакого собственного смысла, а значит, задача ее и состоит именно в этом растворении во всеобщности. Стремление же к растворению и самопожертвованию можно называть «добром». Поэтому в этом смысле сущность единичной воли – это добро.

Для самого Ницше (как и в трактовке Шопенгауэра, которую он разделял) воля не может быть названа ни доброй, ни злой – она должна лишь непрестанно возрастать. А добрыми или злыми могут быть для нее различные предметы, обстоятельства и любая среда – в зависимости от положения, которое воля занимает в тот или иной момент. Соответственно, воля пребывает в состоянии постоянной переоценки всех ценностей: то, что было для нее добром вчера, сегодня может стать злом.

В этом плане между Толстым и Ницше, несомненно, имеется различие, на которое указывали некоторые авторы. Л. И. Шестов, например, посвятил этой теме книгу «Добро в учении графа Л. Толстого и Ф. Ницше» (1899). Однако,

подчеркнем еще раз, данное расхождение укладывается в рамки общего шопенгауэровского тренда. Более того, с точки зрения православного богословия Толстой гораздо опаснее Ницше, который осыпает проклятиями Христа и христианство, в то время как сам Толстой формально не отрицает Христа и даже готов признать Его добрым нравственным проповедником, несущим людям истину. Атеизм – хоть марксистский, хоть ницшеанский – мальчишество, безвредное для Бога; замысел же дьявола состоит в том, чтобы исказить образ Бога и Богочеловека, а истинное Евангелие подменить евангелием ложным. Толстой же не выступает против Христа открыто, но проповедует ложного «Христа», и потому (как подчеркивает и Соловьев в «Трех разговорах», и православное богословие) он и есть Антихрист, притом Антихрист куда более опасный, чем Ницше⁹⁵.

Именно в роли пророка ложного евангелия – Толстой использовался спецслужбами Великобритании – геополитической соперницы России. Связь английских протестантских кругов с Толстым осуществлялась через В. Г. Черткова, секретаря и издателя писателя и лидера толстовства как общественного движения⁹⁶.

Исследователи, изучавшие отчет Волынского о визите в Ясную Поляну как правило не уделяют большого внимания тому факту, что свидетелем его разговора с Толстым был некий англичанин (предположительно, «журналист» Эйлмер Мод [Толстая 2013: 102]). Этот англичанин, якобы не знающий русского языка, все время находится рядом с собеседниками, сопровождает их на всех прогулках и проявляет тихое высокомерное неудовольствие визитером. Создается впечатление, что у приставленного надзирателя прибавилось лишней работы.

К тому времени Л. Н. Толстой уже несколько лет находился под неусыпной опекой англичан. С одной стороны, они делали из него всемирно известного писателя, с другой – формировали вокруг Толстого обширный координационный

⁹⁵ Идея о «ложном евангелии» развивается в романе «Мастер и Маргарита» М. А. Булгакова; его герой описывает в «пилатовых главах» не настоящего Христа-Богочеловека, а Иешуа Га-Ноцри – «Иисуса по Льву Толстому». Именно такой подмененный слабый «Иисус» и нужен дьяволу [см. Кураев 2016: 215–217].

⁹⁶ См. об этом [Матвейчев 2025d: 137–143].

центр из собственно «толстовцев», а также множества протестантских и старообрядческих сект. Общее между всеми ними заключалось в том, что, ратуя за «непротивление злу силою», они выступали также против службы в армии (мечта любого государства – чтобы в стане его противника возобладали идеология пацифизма), за неуплату налогов, за «свободу совести» и другие антигосударственные «ценности». Англичанам было выгодно распространение толстовства и в их колониях (меньше бунтов), но так, чтобы при этом «идеология ненасилия» исходила не от самих англичан-угнетателей, а от некоего «русского пророка» – тогда она могла распространяться без подозрений. Так, именно у Толстого (с которым состоял в переписке) М. Ганди перенимал свою этику, хотя массовое сознание ложно уверено, что принципы «ненасилия» имеют индийское происхождение. Нет, они вполне западные и берут начало в протестантских сектах. То, что Ганди сумел обратить «ненасилие» против самих англичан в момент их слабости, – уже отдельный разговор, но сама идея распространять идеи пацифизма среди как своих подданных, так и своих геополитических противников была блестящей.

Но как же получилось, что именно Толстой оказался подходящей фигурой в игре, о которой он сам не подозревал?

Как говорилось выше, толстовское мировоззрение коренится в учении Шопенгауэра, которое в свою очередь представляет собой вариацию философии Канта. Кант построил свою философию в значительной степени в полемике с предшественниками – Г. Лейбницем и Х. Вольфом. Последнего также критиковал А. Г. Франке, один из лидеров пиетизма. Сам Кант не только воспитывался в пиетистской семье (о набожности его матери ходили легенды), но и учился у пиетистов (известный пиетист Ф. А. Шульц был ректором Кёнигсбергского университета, когда в нем учился Кант). Основателем пиетизма был Ф. Я. Шпенер, его основными идеями были следующие:

а) знатоки богословия ничуть не ближе к Богу, чем простые крестьяне, если они ведут праведный образ жизни, пусть даже и не различают «правильное учение» и «ереси», ибо спасаются не благодаря знаниям, а благодаря истинной

вере и праведной жизни; сами же знания и догмы весьма сомнительны, вера же и благочестие – несомненны;

б) богословские споры и диспуты только отдаляют от любви, которую заповедал Христос, следует стремиться к миру между собой, проявлять учтивость и такт, а не вести религиозные войны;

в) проповеди должны отвечать на практические вопросы прихожан, с которыми они сталкиваются каждый день, а не мудрствовать о вещах, которые и от самих проповедников часто очень далеки;

г) верующие должны быть аскетичны и скромны, дисциплинированы в быту и в жизни, ибо только их жизнь, поступки и мораль и имеют значение перед лицом Бога;

д) изучение латыни, греческого и иврита возможно для чтения Ветхого завета, евангелий и вообще Библии, но не являются самоцелью и не нужны для тщеславной эрудиции; чтение всяких риторов и поэтов античности вообще предосудительно;

е) разделение на клир и паству не должно быть резким, ибо клир зачастую ничему не может научить паству, если их различия лишь в «учености», истинное различие должно быть в благочестии, а не в статусе в церковной иерархии;

ж) поскольку простому люду – беднякам и прочим – из-за меньшего количества искушений легче оставаться благочестивыми, Христос прежде всего помогает именно им, поэтому истинно христианское поведение состоит в подражании Христу и помощи этим людям.

Во всем этом уже угадывается основная интенция всей кантианской философии: разум бессилен и впадает в антиномии, поэтому все богословские споры – пустой догматизм, тогда как мораль автономна, зиждется на человеческой свободе и подчинена «категорическому императиву» и долгу. Нужно только понять, что дело обстоит не так, что на Канта повлиял пиетизм и он его «переложил» в философских терминах, а так, что Кант философски обосновал пиетизм, а это большая разница. Кант, собственно, никогда не отказывался от старой средневековой максимы, что философия – служанка богословия, он лишь

настаивал, что она не тот слуга, что «несет позади шлейф», а тот, что «несет впереди факел» [Кант 1994: 36]. Взаимоотношения Канта с пиетизмом не является предметом данной диссертации, о них есть отдельные исследования⁹⁷. Важно то, что совершенно неслучайно из кантианства и шопенгауэрианства впоследствии вытекает толстовская религиозная философия. Но она «вытекла» не сразу, ей надо было еще помочь родиться. Главное же заключается в том, что почва для нее уже была подготовлена.

Духовный путь Толстого имел иную траекторию, чем у большинства его знаменитых современников. Мы можем видеть на примерах и Чехова, и Соловьева, и того же Волынского, что великие люди со временем духовно эволюционируют, становятся мудрее, глубже. В случае же с Толстым мы имеем довольно редкий случай прогрессирующей примитивизации. Именно в момент «заката» гения Толстого и все большего попадания его под внешнее влияние и происходит его встреча с Волынским – буквально в преддверие прекращения отношений. Конечно, можно считать, что примитивизация коснулась лишь мировоззрения Толстого и не затронула его художественный талант. Однако эти вещи взаимосвязаны.

Расхождение взглядов на существо искусства стало еще одной причиной разрыва отношений Толстого и Волынского. Напомним, что у Канта была и третья «критика» – «Критика способности суждения», в которой он развил свою эстетическую теорию. Для представителей посткантовского романтизма именно третья «критика» Канта была основным его произведением. Здесь, по мнению Шлегеля, Шеллинга, Новалиса и др., Кант дал ответы на те вопросы, которые были не решены в двух предыдущих критиках. Для Толстого же дело обстояло иначе. Волынский передавал мысли писателя на этот счет следующим образом: «Он оспаривал старых эстетиков и, чего-то не видя, может быть, чего-то не зная, он могуче, но бессознательно обнимал и заключал в тесные слова бесконечные горизонты. Можно было спорить, но спорить не хотелось. А Толстому хотелось возражений. Он требовал, добивался их. Он опасался за будущие мои книги, в

⁹⁷ См. напр. [Грибенко 2019].

которых, я, пожалуй, не приму в расчет того, что – ему кажется – уже доказано в его книге. Главное – надо понять, что эта хваленая троица: красота, добро и правда – составлена из понятий, не имеющих между собой ничего общего. Что такое красота? Красота – это то, что мне нравится. Что такое истина? Истина – значит простая точность словесного изображения верной или неверной мысли, скверного или прекрасного предмета. Обе – условны. А добро? Добро – это самопожертвование, действительный подвиг, который нравится всем одинаково, который определяет отношения человека к Богу. Эстетики – от Баумгартена до наших дней, перепутали разные вещи, между которыми нет ничего общего.

– Нет, возразите мне, скажите мне Ваше мнение, – настаивал Толстой. Но возражать решительно не хотелось» [Волынский 2013: 109–110].

Известно, что в это самое время Толстой работает над книгой «Что такое искусство?» (1897–1898). Ознакомься с ней книгой Волынский до ее опубликования, он пришел бы в ужас, ведь там было изложено именно то, против чего он боролся все последнее десятилетие. В своем трактате Толстой полностью подчиняет художественную ценность любых произведений искусства вопросам морали и фактически реабилитирует теорию «печного горшка» Д. И. Писарева, которую в свое время пересказал Н. А. Некрасов в своем стихотворении «Железная дорога».

В споре, что ценнее – печной горшок или Аполлон Бельведерский, для Толстого однозначно побеждают сторонники горшка, поскольку тот функционален, прост и служит людям. Красота же «искусства для искусства» вне моральных норм – это бесполезное баловство. Более того, Толстой в письмах к С. В. Гаврилову утверждал, что и поэзия как таковая – занятие бессмысленное: «Я вообще считаю, что слово, служащее выражением мысли, истины, проявления духа, есть такое важное дело, что примешивать к нему соображения о размере, ритме и рифме и жертвовать для них ясностью и простотой есть кощунство и такой же неразумный поступок, каким был бы поступок пахаря, который, идя за плугом, выделял бы танцевальные па, нарушая этим прямооту и правильность борозды» [Толстой 1956: 20].

Естественно, для Волынского, всю жизнь посвятившего критике подобного взгляда на искусство, все это было бы неприемлемым. Поэтому, повторим, расставание Толстого и Волынского оказалось закономерным. Более того, в конце жизни, в 1923 г., Волынский характеризует Толстого как «совершеннейший фантом», а его философию называет «младенчески наивной» [цит. по: Котельников 2007: 62], возмущаясь тем, как, создавая свою христологию, он «со всею дикарскою решительностью русского кустарного самоучки расчелся не только со всем европейским богословием, но и со всею философией мира» [цит. по: Котельников 2007: 64]. С точки зрения Волынского, жизненный путь Толстого – это деградация. От человека с великолепным дворянским образованием и высокими ценностями, в т. ч. и эстетическими, которые были реализованы в его лучшие годы в писательском ремесле, Толстой уходит в примитивную моралистику, которая негативным образом сказывается на художественных качествах его последних произведений.

Мастерство художника проявляется в его умении быть неагрессивным и ненавязчивым, а задача его состоит в том, чтобы дать возможность читателю самостоятельно прийти к мыслям, которые вложил в свое произведение автор. Это совершенно согласовывается с эстетикой Канта. «Для Канта, – пишет французский философ Ж. Бофре, – красота тем больше символизирует мораль, чем больше она красота, а не мораль» [Бофре 2007: 139]. Мы получаем удовольствие (а на этом у Канта держится вся эстетика), когда нас не принуждают ни природная необходимость, ни «логика морализаторства». Сталкиваясь с незаинтересованной, свободной игрой сил в природе или художественном произведении, свобода (на которой держится нравственность) встречается с самой собой. Так красота открывает нам нравственность. Истинно прекрасное постигается вкусом, который требует от своего предмета красоты и свободы. Поэтому морализаторство в художественных произведениях – признак дурного вкуса. Воспитанный на хорошей классике Толстой знал или чувствовал это – примером может послужить его роман «Анна Каренина», в котором автор умело скрывает свою неприязнь к заглавной героине.

В письме от 25 марта 1873 г. Толстой признавался Н. Н. Страхову, что замысел «Анны Карениной» родился у него благодаря перечитыванию повестей Пушкина, которым он в ту пору искренне восхищался [Толстой 1953: 16]. Напротив, на позднем этапе своей творчества, времен работы над книгой «Что такое искусство?», Толстой в беседе с Волынским настаивал, что Пушкин крайне переоценен, а вот Тютчев – «вот это поэт» [Волынский 1923а: 2]. Волынский, который всегда считал Пушкина величайшим гением русской литературы, с подобной оценкой согласиться, конечно, не мог. Зато поздний Толстой очень нравился продолжателям дела Чернышевского, Писарева и Добролюбова, а именно социалистам Плеханову и Ленину. Лестную оценку его жизни и творчества, данную Лениным, зафиксировал М. Горький: «Какая глыба, а? Какой матерый человечище! Вот это, батенька, художник... И – знаете, что еще изумительно? До этого графа подлинного мужика в литературе не было» [Горький 1974: 41].

Таким образом, если, например, для Чехова его жизненный и творческий путь – это путь восхождения от его интеллигентских «ёрничаний» ко все более глубокой экзистенциальной рефлексии, то путь Толстого – это путь деградации настоящего художника, гения к примитивному морализаторству, за которым стоит вселенских масштабов гордыня.

В настоящем параграфе было продемонстрировано, как развивались отношения между А. Л. Волынским и Л. Н. Толстым. Подчеркнуто, что «Северный вестник» Волынского стал единственным журналом в стране, публиковавшим произведения великого русского писателя в период его опалы, с 1893 по 1898 г. Начавшись с взаимных симпатий и восхищения, отношения между Волынским и Толстым со временем деградировали, причиной чего стали, в частности, взгляды писателя на искусство и религию, которые критик счел утилитаристскими и примитивными.

2.5. Волынский и Владимир Соловьев. Противоречия во взглядах на сущность идеализма и роль государства в жизни общества

В. С. Соловьев, как и А. Л. Волынский, принадлежит к предтечам Серебряного века. Как на своего учителя, на Соловьева указывало большинство религиозных мыслителей и культурных деятелей начала XX в. В данном параграфе анализируются взаимоотношения между Волынским и Соловьевым и причины возникших между ними противоречий⁹⁸.

В соответствии с гипотезой, изложенной в параграфе 2.1 настоящего исследования, Серебряный век и сопровождающий его культурно-религиозный ренессанс манифестируется разрывом с материалистическим, позитивистским поколением русской интеллигенции середины XIX в., и Соловьев, несомненно, был тем мыслителем, который осуществил этот разрыв в собственной интеллектуальной биографии. Если для А. Л. Волынского «шестидесятники» уже были «отцами», и сам он никогда не испытывал к ним пиетета и критиковал их, как любое молодое поколение отмежевывается от своих «отцов», то Соловьев, бывший старше Волынского на восемь лет, напротив, ощущал духовную связь с предшествующим поколением. Для него представители этого поколения были не столько отцами, сколько старшими братьями, на которых он стремился равняться в юности.

Л. М. Лопатин, друг детства Соловьева, позднее вспоминал: «Я никогда потом не встречал материалиста, столь страстно убежденного. Это был типичный нигилист 60-х годов. ... Было время, когда он зачитывался Писаревым и, проникшись его критическими взглядами и требованиями, яростно ратовал против Пушкина и его чистой поэзии, которую впоследствии так высоко ценил» [Лопатин 2002: 790]. Поэт и русский националист В. Л. Величко вспоминал: «После вечера, проведенного в горячих рассуждениях с единомышленными товарищами, Соловьев сорвал со стены своей комнаты и выкинул в сад образа, бывшие свидетелями стольких жарких детских его молитв» [Величко 2000: 237].

⁹⁸ В настоящем параграфе использованы материалы ранее опубликованной монографии [Матвейчев 2025d].

Биограф философа К. В. Мочульский отмечал: «В безбожии Соловьева было исступление. Он глумился над святынями с болезненным упоением, с кем-то боролся, на кого-то восставал, кому-то мстил» [Мочульский 2000: 569]. Д. Е. Галковский саркастически вопрошает: «Соловьев писал, что в то время позитивно крошил бритвой пиявок. Уж не на иконах ли и крошил?» [Галковский 2023: 676].

Таким образом, отказ Соловьева от идеалов своей молодости (тем более что в юности он был буквально влюблен в Д. И. Писарева) мог произойти у него лишь в результате глубокой внутренней эволюции. Если для следующего поколения такая внутренняя эволюция вовсе не обязательна – новое поколение и само по себе ищет новых идеалов и кумиров, а критика «отцов» происходит у него как нечто само собой разумеющееся, – то для Соловьева духовное развитие и отход от прежних идеалов стали результатом действительно серьезной внутренней работы.

Несмотря на то что первые признаки отхода В. С. Соловьева от позитивизма и материализма заметны уже в его магистерской диссертации «Кризис западной философии» (1874), этот отказ от юношеских увлечений представляется еще поверхностным. В этой работе Соловьев претендует на необходимость объединения эмпиризма и рационализма в науке. Однако подобное механистическое объединение скорее свидетельствует о тщеславном желании прославиться легким путем, вознесшись над противоборствующими крайностями. Очевидно, что подлинная интеллектуальная работа, напротив, разбирается с истоками всех подобных «разделений» в философии, пытается понять, почему возникают различные философские школы, из какого источника они берут начало, на какой вопрос отвечают, в чем ограниченность каждого такого вопроса и как следует формулировать новые философские вопросы.

Методологическое кредо Соловьева заключалось в постоянных попытках подняться на ступень выше различных философских школ и течений и объединить их, растворяя крайности в некоем «всеединстве». В рамках этого всеединства Соловьев стремился выработать определенную онтологию – своего рода всеобщность бытия, – хотя на деле эта онтология рождается скорее из методологического принципа (восходящего к Шеллингу и Гегелю; Впрочем,

Соловьев мог почерпнуть его и у немецких мистиков эпохи классической философии, к которым он проявлял интерес, например у Ф. Баадера). Суть этого методологического принципа заключается в стремлении мысли занять зачастую вымышленную, фантастическую «постпозицию» – своего рода позицию «последнего слова», призванную примирить все предшествующие позиции и крайности. Само желание оказаться самым «последним», самым «современным» и, следовательно, самым «возвышенным» по своему характеру носит амбициозно-инфантильный характер. Именно эта тенденция, пожалуй, наименее интересна в творчестве Соловьева. Поскольку большинство исследователей этого философа делают упор именно на его всеобъединяющую софийность, справедливости ради следует отметить, что после Шеллинга и Гегеля, а тем более после того, как их идеи были доведены до логического предела С. Кьеркегором, Н. Ф. Федоровым или Ф. М. Достоевским, предаваться очередным «синтезам, синтезирующим все предшествующие синтезы» представляется столь же банальным, как, к примеру, торговля рецептами «успеха» на курсах личностного роста.

Показательным примером служит заявление Соловьева о необходимости объединения мировых религий, из которого вытекали его постоянные заигрывания с католицизмом и отдельные жесты в сторону иудаизма. Именно по этому поводу в полемику с Соловьевым вступил молодой Волынский, указав мэтру на утопичность его унионистского проекта. После лекции, прочитанной Соловьевым в 1882 г. в Петербургском университете, Волынский опубликовал в протосионистской газете «Рассвет» (1882, № 9) статью «Историческая роль еврейства», где заявил, что в нынешних условиях (Волынский здесь намекает на еврейские погромы в Российской империи) «не может быть и речи о том слиянии», о котором мечтает Соловьев, поскольку «слияние это не соответствует ни русскому духу, ни еврейской национальности» [Волынский 1882: 336]. Разгул черносотенства, по мнению Волынского, свидетельствует скорее о непреодолимой пропасти между еврейством и православием. Но если бы даже никакого разгула черносотенства не было, т. е. если бы это исторически и эмпирически случайное явление не препятствовало воссоединению религий в

единой мировой теократии, соловьевская «конструкция» и отведенное в ней место для иудаизма все равно не устраивали Волынского.

Еще один тезис, с которым Волынский прямо или косвенно полемизировал на протяжении десятилетий, был сформулирован Соловьевым в статье «Еврейство и христианский вопрос» (1884), написанной по материалам упомянутой лекции. Рассуждая о различиях между иудейством и христианством, Соловьев выделяет среди характерных черт евреев их «крайний материализм» [Соловьев 1912а: 142], оговорившись, впрочем, что этот материализм – особого рода, отличного от присущих европейцам практического и научно-философского материализмов. Речь идет не о сребролюбии и не о рассуждениях в духе сенсуализма; суть в том, что «евреи, верные своей религии, вполне признавая духовность Божества и божественность человеческого духа, не умели и не хотели отделять эти высшие начала от их материального выражения, от их телесной формы и оболочки. ... Для всякой идеи и всякого идеала еврей требует видимого и осязательного воплощения» [Соловьев 1912а: 148]. Не желая оставлять Бога в некой сверхмирной области, иудеи стремятся воплотить божественное на земле, стремятся к «святой телесности»; их материализм носит характер «религиозного».

В том же 1884 году Волынский совместно со своим университетским товарищем В. Л. Берманом (будущим известным сионистом) издал сборник «Палестина», в котором опубликовал свою рецензию на манифест Л. Пинскера «Автоэмансипация». В этой рецензии молодой публицист, очевидно полемизируя с В. С. Соловьевым, утверждает, что важнейшей чертой иудейского менталитета является именно идеализм, который в условиях «исторического гнета, постоянно тяготевшего над еврейством» служил залогом выживания народа. «Кто внимательно изучал историю еврейского народа, – писал Волынский, – тот не мог не заметить, что идеальный элемент играл всегда самую видную роль в его жизни, что этот именно элемент служил ему броней, спасавшею его от того меча,

который постоянно точила против него ненависть народов» [Волынский 1884: 21]⁹⁹.

Впрочем, едва ли корректно утверждать, будто, приписывая еврейству особый идеализм, Волынский тем самым идеализирует евреев. Спустя полвека после того, как К. Маркс отождествил еврейство с капиталом, социологи – такие, как М. Вебер, В. Зомбарт, Г. Зиммель и др. – подчеркивали присущую евреям «формальную рациональность» или одержимость «духом количества», которые, по их мнению, способствовали успехам евреев в хозяйственной деятельности и накоплении богатства. Возможно, именно этот «формальный рационализм» и имел в виду Волынский. Во всяком случае, подобный «формальный рационализм» ничуть не противоречит его тезису об идеализме иудаизма.

Более того, М. Хайдеггер, развивая идеи Зомбарта и Зиммеля, в своих «Черных тетрадах» (1930-е гг.), рассуждая о формальной рациональности евреев, иудаизма или, как он ее называет, *Machenschaft* («махинация»), подчеркивает принципиальную внемировую природу этой формальной рациональности, которая способствует, по его мнению, негативной глобализации. Еврейский капитал, по Хайдеггеру, – это мировой капитал, противопоставленный всему национальному, всему укорененному, и именно он ведет к разукоренению наций и народов. В этих утверждениях справедливо усматривают своеобразный хайдеггеровский антисемитизм [см. напр. Томэ 2018].

Как будет показано ниже, позиция Волынского в вопросе патриотизма в точности соответствует указанной вненациональной «еврейской» позиции. Эту установку он проявляет как в полемике о Г. Гейне, которую вел на страницах еврейской прессы, так и позднее – в споре с Соловьевым, когда

⁹⁹ К слову, материалистический элемент в иудаизме подчеркивал не только Соловьев. Потомок нескольких раввинов К. Маркс со знанием дела писал в своей ранней статье «К еврейскому вопросу» (1843): «Постараемся взглянуть на действительного еврея-мирянина, не в еврея *субботы*, как это делает Бауэр, а в *еврея будней*. Поищем тайны еврея не в его религии, – поищем тайны религии в действительном еврее. Какова мирская основа еврейства? *Практическая* потребность, *своекорыстие*. Каков мирской культ еврея? *Торгашество*. Кто его мирской бог? *Деньги*. Но в таком случае эмансипация от *торгашества и денег* – следовательно, от практического, реального еврейства – была бы самоэмансипацией нашего времени. Организация общества, которая упразднила бы предпосылки торгашества, а следовательно, и возможность торгашества, – такая организация общества сделала бы еврея невозможным. ... *Эмансипация евреев* в ее конечном значении есть эмансипация человечества от *еврейства*» [Маркс 1955: 408].

солидаризировался с позицией Л. Н. Толстого, изложенной в его трактате «Христианство и патриотизм» (1893–1894).

В мае 1890 г. Волынский фактически возглавляет «Северный вестник» и начинает в нем свой знаменитый поход против литературной критики 1860–1870-х гг., которая, по его словам, лишена философской глубины и идеалистических устремлений и потому «элементам второстепенным, историческим, житейским подчиняет то, что главенствует надо всем, что важнее всего – метафизическое начало нравственной свободы, общефилософское мирозерцание человека. ... Для этой критики нет иного блага, кроме блага материального, хозяйственного, поддающегося измерению обычным житейским аршином» [Волынский 1896с: II].

Соловьев числился среди авторов, которых Волынский особенно желал привлечь к сотрудничеству в «Северном вестнике». В письме издательнице журнала Л. Я. Гуревич Волынский писал: «Соловьева ласкайте, сколько возможно. Это наш союзник в хорошем смысле слова. С ним мы могли бы работать с успехом на общую пользу, особенно если он отрешится от своих приспособительных тенденций» [Павлова, Богомолов 2021: 42].

Приведенная цитата свидетельствует о том, что Волынский считал Соловьева своим союзником – по крайней мере, в борьбе против прежней материалистической интеллигенции. Их разногласия во взглядах на иудаизм могли быть сколь угодно глубокими, но отношение к материализму, по мысли Волынского, должно было их объединять. И действительно, Соловьев опубликовал в «Северном вестнике» семь своих стихотворений (1892, № 7, 9, 10) и две публицистические статьи: «Наш грех – наша обязанность» (1891, № 10) и «Враг с Востока» (1892, № 7). Однако сотрудничество долго не продлилось. После публикации в «Северном вестнике» первой части очерка Волынского о Н. Г. Чернышевском (1892, № 10) Соловьев направил Гуревич письмо: «Что касается до Чернышевского, то, нисколько не сочувствуя его идеям, я полагаю, однако, что постигшая его судьба не позволяет давать ему щелчков хотя бы даже за непонимание Гегеля. Понимать Гегеля никто не обязан, но уважать исповедничество идеи и жертву ценой жизни обязательно для всякого» [Соловьев

1989: 227]. Несмотря на доброжелательный тон этого письма и выраженную в нем симпатию лично в адрес Волынского («у А. Л. Флексера кроме гордости есть литературное дарование и образованность (не говоря уже о практической порядочности)» [Соловьев 1989: 227]), вскоре сотрудничество Соловьева с «Северным вестником» прекратилось. Вряд ли события могли развиваться иначе: едва ли Волынский стал бы ради одного Соловьева сворачивать давно задуманный им цикл критических очерков, позже оформившийся в отдельную книгу («Русские критики», 1896).

Впрочем, едва ли мог поступить иначе и сам Соловьев, имевший среди друзей сторонников и даже родственников Чернышевского, в т. ч. Его двоюродного брата А. Н. Пыпина. «Не желая портить отношения с либералами, – пишет Б. В. Межуев, – Соловьев как бы отстранился от некогда прославившей его “критики материализма и позитивизма”» [Межуев 2004: 196].

Следует полагать, что у Соловьева имелись и личные основания воспринимать выпады Волынского болезненно. Критику позитивизма и собственный переход к идеализму Соловьев пережил как глубоко личную историю и считал, что моральное право критиковать позитивизм имеет лишь тот, кто сам мучительно его преодолел.

Кроме того, у Соловьева была еще одна – и, возможно, главная – причина не принимать на свой счет выпады Волынского. Воспоминания Э. Ф. Голлербаха содержат упоминание о письме Соловьева С. А. Венгеру, в котором философ «говорил, что мысли, высказываемые Волынским, талантливы, но вредны, так как он льет воду на мельницу русского антисемитизма» [Голлербах 1998: 137]. Разумеется, открыто заявлять об этом Соловьев не мог и ограничивался общими фразами, указывая лишь на то, что статьи Волынского «неуместны» и «несвоевременны». Любви Гуревич он пояснял, что нельзя высказывать истины так, как будто они существуют где-то на Луне, т. е. вне контекста современности, ибо такого не бывает. Эту мысль философа истолковали совершенно неверно, приписав ему некий «метафизический релятивизм». Ясно, однако, что как идеалист Соловьев никак не мог отрицать существование вечных истин. Он

указывал не на их отсутствие, а лишь на то, что неизменно важен тот контекст, в котором эти истины пребывают и воспринимаются. Так, даже столь радикальный «идеалист», как Иисус Христос, в Евангелии предупреждает: не следует бросать бисер перед свиньями (Мф. 7:6). Но вряд ли кто-то станет упрекать Христа в нравственном релятивизме!

В самом деле, картина была бы совсем иной, если бы на кумиров русской интеллигенции и литературной критики нападали кто-нибудь другой из русских критиков, а не еврей. Волынского же воспринимали прежде всего как еврея. В итоге ситуация представлялась так, будто «евреи нападают на русских классиков», а значит, национально ориентированная интеллигенция должна была в ответ возненавидеть все еврейство. Диспут о материализме и идеализме оказался вынесен за скобки, превратившись в спор об отношениях русских и евреев – тем более что общая межнациональная и межрелигиозная обстановка в России конца XIX в. была крайне накаленной.

По мнению Соловьева (правда, открыто он его старался не высказывать), своими зачастую резкими и бестактными нападками Волынский лишь лил воду на мельницу черносотенцев. А уж в содействии черносотенным кругам Соловьев никак не хотел быть замешан. Заметим, что опасения Соловьева были не беспочвенны: даже А. П. Чехов намекал на некий «чесночный дух», исходящий, по его ощущению, от «Северного вестника» [Чехов 1976: 233]¹⁰⁰. Публицист Ф. Э. Шперк и вовсе укорял Волынского в том, что тот требует от русской критики «перемены русского паспорта на еврейский» [Шперк 2010b: 170]. Сам же Волынский, войдя в полемический раж, не замечал намеков Соловьева.

Во время одного из собраний, на котором присутствовали оба мыслителя, Волынский, реагируя на упрек Соловьева в несвоевременности его критики революционных демократов, заявил: «Если вы пророк, то предскажите, когда же настанет время, – я готов подождать осуществления вашего пророчества». Как и следовало ожидать, Владимир Соловьев не стал пояснять свои слова о «евействе»

¹⁰⁰ Об истории сложных взаимоотношений Чехова и Волынского см. ранее опубликованную работу [Матвейчев 2024с].

Волынского и его «подарке черносотенцам». Его молчание было воспринято как признак слабости, и «аудитория поддержала Волынского бурными аплодисментами» [Голлербах 1998: 137]. Этот инцидент привел к окончательному разрыву: с тех пор оба автора не упускали случая критиковать друг друга – как лично, в глаза, так и заочно, в печати.

В 1895 г. в журнале «Нива» был опубликован нашумевший текст Соловьева «Смысл войны. Из нравственной философии», в котором философ выступил против пацифизма, популярного среди российской интеллигенции, и напомнил, что «пока Каиновы чувства не исчезли в сердце людей, солдат и жандарм будут не злом, а благом» [Соловьев 1895: 458]. Подобный аргумент ранее высказывал еще И. Кант в трактате «К вечному миру». Действительно, признавая наличие зла в мире, нельзя не признать и необходимость полицейских функций государства как во внутренней политике, так и во внешней.

Помимо этого, Соловьев приводит еще один довод – по сути, шеллингианского характера – в оправдание войны. Если признать, что итогом истории должно стать некоторая всемирная глобальная теократия, своеобразное воплощенное всеединство, то подобное всеединство, «государство государств», может возникнуть только путем мирного или военного поглощения существующих государств. По Соловьеву, весь смысл истории состоит в том, что малые народы и языки постепенно поглощаются друг другом: сначала возникают государства, затем империи; империи неизбежно конфликтуют между собой до тех пор, пока не произойдет столкновение целых цивилизаций. В итоге решающая мировая война (Соловьев предполагает, что она должна произойти между Западом и Китаем) установит искомую теократию. Таким образом, войны являются инструментом на пути прогресса [Соловьев 1895: 451].

Как можно видеть, Соловьев смотрит на мировую историю как на марафон, где побеждает сильнейший. Ближайшим аналогом является капиталистическая экономика, где более сильные предприятия постепенно вытесняют более слабые либо путем слияния и поглощения, либо путем разорения, в результате чего «исторические неудачники» выбывают из борьбы. В итоге рыночный капитализм

заменяется государственно-монополистическим, что является предпосылкой перехода к социализму. Точно так же в политике у Соловьева идет игра на выбывание государств и цивилизаций, чтобы в конце концов осталось одно всеобъемлющее и всеединящее. Это вечно неправомерный перенос экономических законов на политические и культурные. Волинский, напротив, видел в истории не конвергенцию, а дивергенцию. Особенно же Волинский не принимал идею о грядущем слиянии религий, что будет продемонстрировано в будущих главах.

Огорченный уходом Соловьева из «Северного вестника», Волинский поспешил откликнуться на соловьевский текст. В сентябрьском номере своего журнала за 1895 год Волинский, заняв кантовскую позицию (т. е. признавая, что все мы живем в реальном, а не идеальном мире), тем не менее утверждает, что этот реальный, исполненный недостатков мир нельзя оправдывать с точки зрения нравственности. Одно дело – рассуждать об идеале, добре, нравственности, и совсем другое – о брэнной действительности, которую можно лишь терпеть. Применение нравственных категорий к брэнной действительности допустимо только в виде критики, но не оправдания, ибо последнее само по себе безнравственно. Безнравственно оправдывать войну какой бы то ни было пользой, которую она якобы может принести мировому прогрессу. Безнравственен в самом основании и этатизм, т. е. оправдание государства, раз уж государство – это «необходимое зло». Соловьева Волинский обвинил в нестойкости, лицемерии и измене идеалам: «еще недавно – борец за правду под знаменем догматического мистицизма, мужественно-самоуверенный полемист с реакционерами за широкие идеалы против мертвых идолов, г. Соловьев ... начинает бойко подвизаться в духе заурядных журналистов известного типа» [Волинский 1895b: 63].

В январе 1896 г. Л. Я. Гуревич и Волинский публикуют совместную статью-манифест «Идеализм и буржуазность», в которой стремятся нанести решающий удар по позициям В. С. Соловьева. В их трактовке буржуазность понимается «как стремление к жизненному благу», а идеализм – как служение идеалу, отвергающее компромиссы с исторической действительностью [Гуревич,

Волынский 1896: II–III]. «Буржуазное понятие о благе, – писали Волынский и Гуревич, – имеет ли это понятие материалистический или спиритуалистический характер, – всегда ограничено и охотно вступает в компромисс с известными формами исторической действительности. Идеалистическое благо – в противоположность материалистическому понятию блага – требует развития человека во всей полноте его умственных и нравственных сил». Буржуа, по словам авторов, «признает необходимым разделение человечества на большие замкнутые группы, называемые народами, государствами. ... Национальность, патриотизм, сословность – это совершенно правильные выводы из определенных посылок буржуазного мировоззрения» [Гуревич, Волынский 1896: III].

По сути, Волынский здесь подготовил для Соловьева наиболее тяжелое обвинение, какое только возможно в его устах: он фактически отказывает Соловьеву в праве называться идеалистом. С точки зрения Волынского, соловьевское оправдание войны – это типичный для буржуазии компромисс, абсолютно недопустимый с позиции подлинного идеализма, не признающего апелляции к обстоятельствам или соображениям исторической целесообразности. Как отмечает Б. В. Межуев, «Волынский явно не замечал, что в своей критике Соловьева он в точности воспроизводил те некорректные риторические приемы политической диффамации оппонента, которые сам же с негодованием разоблачал в “Русских критиках”» [Межуев 2004: 205]. Главный вывод, пишет Межуев, заключается в том, что «стремление автора “России и Вселенской Церкви” предстать в глазах общества “идеалистом” и либералом – насквозь фальшиво и ничем не оправдано. На самом деле Вл. Соловьев стоит не за “идеи”, а за наличную действительность, неотъемлемым атрибутом которой является государство, причем государство, нацеленное на войну, готовое жертвовать жизнями своих подданных и убивать чужих [Межуев 2004: 201].

В изложенном выше явно просматривается тот самый космополитизм, в котором в XX веке обвиняли евреев и немецкие национал-социалисты, и организаторы кампаний против «космополитов» в послевоенном СССР. Но это также именно тот космополитизм, который М. Хайдеггер в своих «Черных

тетрадах» характеризовал как утрату укорененности в мире [Хайдеггер 2022: 79]. И это тот самый идеализм, который Волынский столь высоко оценивал в евреях, но который М. Вебер называет формальной рациональностью, присущей типичному буржуа и без которого капитализм вообще не мог бы состояться.

Разумеется, Волынский тогда еще не осознавал этого противоречия, тем более что работы М. Вебера и В. Зомбарта о роли формальной рациональности и «еврейского» капитала в становлении капитализма (т. е. той самой «буржуазности», которую Волынский так не любил) появятся лишь спустя несколько лет. А развитие этих идей философами Франкфуртской школы (которые, напротив, будут доказывать, что целерациональный инструментальный разум является изобретением не еврейским, а греческим [Хоркхаймер, Адорно 1997]) произойдет и вовсе только через полвека. В конце жизни Волынский, впрочем, найдет способ примирить эти позиции.

Еще один изъян манифеста «Идеализм и буржуазность» заключается в его вульгарном платонизме. Для публицистики столь грубое противопоставление «падшего мира» и светлого «горнего мира идей» может быть и уместно, но для серьезной философии такой подход чрезмерно простоват и примитивен. Особенно он упрощен для Соловьева, который был знаком с немецкой классической философией, провозгласившей устами Гегеля, что идея – вовсе не нечто слабое и безжизненное, просто витающее в воздухе и не способное управлять действительностью. Если идеализм чтит идею (особенно абсолютную идею как абсолютную истину), то он не должен представлять ее слабее действительности. Напротив, идея управляет действительностью, и сама действительность есть явленность идеи.

В то же время Волынский в статье «Идеализм и буржуазность» доходит до утверждения, что «Россия не знает Канта» [Гуревич, Волынский 1896: I], подразумевая под этим и самого Соловьева. Подобный упрек в адрес крупнейшего русского философа своего времени, конечно, выглядит мальчишеством. Скорее, можно упрекнуть самого Волынского в том, что он застрял на Канте и не продолжил систематического изучения немецкой

классической философии – иначе он узнал бы для себя много нового. Между тем Соловьев в своей аргументации активно привлекает идеи Канта (правда, порой интерпретируя их в выгодном для себя ключе), а в более поздних работах, например в «Трех разговорах», блестяще пересказывает кантовскую этику устами одного из действующих лиц, выведенного под именем «Политик».

Если бы Волынский обратился к идеям И. Г. Фихте, он узнал бы, что тенденцию современности можно усматривать не столько в объединении государств в крупные сообщества, сколько, напротив, в увеличении числа государств, поскольку каждая нация стремится обрести собственную государственность. В конечном счете, даже если представить, что на всем земном шаре останется только одно государство или одна нация и воевать будет не с кем, то такое государство вовсе не «отомрет», как предполагал И. Кант, а, наоборот, возьмет на себя функции планирования и обустройства жизни [Фихте 1993]. Именно от Фихте ведет свое начало доктрина немецкого государственного социализма.

Если бы Волынский внимательно прочитал Гегеля, он бы узнал, что государство – это не просто аппарат насилия и принуждения, а воплощенная, объективированная свобода, позволяющая человеку выйти из рабского состояния «войны всех против всех». Именно с появлением государств, согласно Гегелю, начинается собственно человеческая история – движение человека к Богу и абсолютной свободе. Волынский узнал бы также, что государство – это не столько совокупность обязанностей, сколько гарантии прав и свобод. В самом деле, любое право человека, столь ценимое либералами, возникает не иначе как в рамках государства, ибо вне государства говорить о правах вообще не приходится [Гегель 1990]. Таким образом, упреки Волынского в адрес Соловьева в «этатизме» выглядят мальчишеской дерзостью по отношению к мудрому и зрелому мужу.

Наконец, что наиболее существенно: Волынский не замечает, что в своей полемике опускается до уровня тех самых революционных демократов, которых он совсем недавно разоблачал. Ведь каким было мировоззрение революционных демократов середины XIX века? Они, подобно Волынскому, руководствовались

вовсе не материальным интересом, а безусловным общественным идеалом – видением такой общественной системы, где не будет пороков существующей действительности: ни крепостного права, ни деспотической власти, ни государства как аппарата принуждения, ни бюрократии, взяточничества чиновников или мещанского быта того самого «темного царства». Героически и бескомпромиссно (что подтверждается их судьбами) эти революционные демократы боролись именно за идеал и именно против тех явлений, против которых сейчас выступает Волынский.

Схема остается той же. Та же самая вульгарно-платоническая конструкция мироустройства (мрачная действительность vs светлый идеал) присутствовала у Д. И. Писарева, Н. Г. Чернышевского и Н. А. Добролюбова – точно так же, как наблюдается теперь и у Волынского. Разумеется, конкретные идеалы у них отличались: скажем, у Писарева и Добролюбова это был вполне земной социалистический идеал, у Н. К. Михайловского – идеал народнический, а у Волынского – идеал, вообще трансцендентный этому миру. Однако общий подход остается одним и тем же.

И сам стиль обличений и навешивания ярлыков, характерный для Волынского, мало отличается от стилистики революционных демократов. Вспомним, в чем революционно настроенная интеллигенция обвиняла власть и провластную прессу: в казенщине, раболепии перед властью имущими, в бездумном повторении религиозных и «византийских» мантр («православие, самодержавие, народность»), в корысти, угодничестве при прислуживании режиму; и, конечно, в измене идеалам юности, личной трусости, неспособности и нежелании противостоять злу, царящему в жизни. Напротив, воспевался идеализм тех, кто был готов бороться с язвами действительности – как в собственном быту, так и в государственном масштабе – восставая против самодержавия как такового.

Та же идеология просматривается и в статье Волынского – причем не только сам идейный посыл, но и фразеология, и весь стиль полемики, сводящийся к наклеиванию ярлыков и нежеланию вникать в аргументы оппонента. Противоположная сторона у Волынского заранее объявляется аморальной,

коррупцированной, лицемерной и потому не заслуживающей никакого серьезного разбора «на равных», а лишь подлежащей обличению и травле.

Действительно, стиль статьи Волынского изобилует ярлыками и оскорбительными инсинуациями. Например, размышления Соловьева выставляются как «шумный водоворот публицистических недоразумений», который, пройдя «стадию казенного либерализма», вырождается в «какую-то жалкую фальсификацию настоящей религии и морали». Сам же Соловьев, по версии Волынского, вовсе не философствует, а лишь поклоняется «медным истуканам, выставленным на стогнах для гипнотизации толпы» [Волынский 1895b: 63]. Очевидно, что подобные характеристики весьма далеки от норм академической этики.

Неудивительно, что критику соловьевского государственничества с энтузиазмом поддержал Л. Н. Толстой. В конце сентября 1895 г. он в уже упомянутом письме Волынскому выразил свое восхищение стилем и содержанием статьи Волынского, а также радость по поводу обретения единомышленника [Толстой 1954: 192–193].

Соловьев, конечно, прочитал статьи Волынского, но отвечать публично, зная дерзкий, категоричный тон Волынского и его скандальный нрав, посчитал ниже своего достоинства¹⁰¹. Однако последующий ход событий показал, что попытка Соловьева уклониться от прямого конфликта, храня молчание, была напрасной. Любое новое произведение Соловьева вызывало у Волынского приступы «изжоги», и критик не жалел самых резких и обидных эпитетов. Так, Волынский прошелся по высказываниям Соловьева о русских символистах; не преминул отрецензировать соловьевскую статью о Тютчеве, обвинив философа в

¹⁰¹ В своей частной переписке Соловьев, однако, не скрывал своего отношения к своему оппоненту. В июле 1896 г., будучи на отдыхе во Франценсбаде, философ сочиняет стишок, который посылает своим друзьям М. М. Стасюлевичу и М. А. Кавосу, и, возможно, не только им. В эпиграмме Соловьев иронически прошелся по Толстому, намекнул на регулярные задержки гонораров в «Северном вестнике» и походя посмеялся над Волынским, чья худощавая фигура была притчей во языцех.

В печати, кажется, застой / И новостями бедно.

Брошюру издал Лев Толстой / О том, что пьянство вредно.

Гуревич Люба гонорар / У Зиночки стянула;

Волынского задел комар, / И он упал со стула.

[Соловьев 1974: 167].

«демонизме» (!); ну и, конечно, не обошел вниманием очередную книгу Соловьева – «Оправдание добра». В своей рецензии, опубликованной в «Северном вестнике», Волынский отказывает Соловьеву не только в статусе ученого и философа, но и характеризует его как банального и посредственного публициста: «Длинные фразы с тяжеловесными составными словами в определениях богословских и казенными затрепанными выражениями при передаче разных прогрессивных пожеланий, бездушно-поучительный тон, прерываемый вульгарными сатирическими выходками, проповедь добродетельной жизни при равнодушии и даже легком невольном отвращении к дерзкому нравственному героизму, легкомыслие и безразличие в ссылках на авторитеты – причем ничтожные литературные писания выдвигаются в один ряд с классическими трудами философов и отцов церкви – таков характер его статей. Чисто научная работа мысли, без которой никакая книга не может стать сколько-нибудь серьезным явлением в литературе, совсем не чувствуется в произведениях г. Соловьева. В них нет ничего оригинального по идее, по замыслу, никакой душевной сосредоточенности и строгой требовательности к самому себе в разрешении поставленных задач. Они пишутся, по-видимому, легко и самоуверенно, по готовой схеме. Невзыскательная публика, не приученная к серьезным идейным рассуждениям, наверное, сочтет за философию и оригинальное умственное построение этот византийский состав из практического богословия и учения о полновластной государственности» [Волынский 1900: 445]. И вот еще одна оценка: «Незаметно для себя, г. Соловьев, начавший свою деятельность некоторыми довольно смелыми заявлениями, не лишенными вдохновенной самобытности, сделался выразителем мертво-банальных программ и теорий. От прежнего молодого писателя, подававшего надежды в области науки, остался только притязательный журналист с публицистическими приемами обычного типа» [Волынский 1900: 445]. Любой, кто читал «Оправдание добра» Соловьева, согласится, что эта книга никак не журналистская (в отличие от рецензий самого Волынского), и что данная рецензия скорее представляет

собой пример психологической проекции: практически все, в чем Волынский обвиняет Соловьева, в большей мере относится к нему самому.

Впрочем, было бы ошибкой полагать, что острые разногласия между Волынским и Соловьевым сводились лишь к личным отношениям или обидам, возникшим в ходе некорректной полемики. В действительности за противостоянием этих двух мыслителей скрывается принципиально различная онтология, к обсуждению которой мы перейдем чуть ниже. Здесь же важно отметить, что спор о нравственности и безнравственности войны, государства, патриотизма через некоторое время перестал занимать Волынского: он отошел от этой темы. Чего нельзя сказать о Толстом и Соловьеве: эти два великих человека как раз посвятили последнюю часть своей жизни именно обсуждению данного важнейшего вопроса.

В 1900 г. Л. Н. Толстой написал работу «Патриотизм и правительство», ставшую своего рода катехизисом для многих космополитов и анархистов. В этой работе Толстой в самых резких выражениях высказался о всяком патриотизме (в том числе о т. н. «положительном» патриотизме, который обычно противопоставляют шовинизму), объявив патриотизм продуктом деятельности правительств, состоящих из негодяев, заботящихся лишь о своих интересах и благодаря которым на земле и существуют войны и насилие [Толстой 1958: 430].

В том же 1900 году вышло сочинение Соловьева «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», в котором автор в образно-полемической форме заострил тезисы, высказанные им в предыдущих работах. В одном из эпизодов старый боевой генерал называет лучшим днем своей жизни тот день, когда он во время русско-турецкой войны уничтожил несколько сотен башибузуков, которые с особой жестокостью расправлялись с мирным армянским населением, в том числе с детьми. Насилие, таким образом – вопреки аргументам «непротивленцев» – не только должно быть терпимо, но иногда является в высшей степени нравственным, особенно когда оно подавляет другое насилие. Иначе говоря, насилие может выступать своего рода реализацией категории «отрицание отрицания» в духе немецкой классической философии.

Проанализировал ли Волынский этот фрагмент диалога или какой-либо другой? Вступил ли он в полемику с этими тезисами? Нет. Соловьев им был заранее дискредитирован как защитник государства и милитаризма, и все подобные аргументы им априори отвергались. Между тем, в «Трех разговорах» представлены и позиции немецких классических философов: «Генерал» явно олицетворяет позицию Гегеля, т. н. «Политик» – позицию Канта, а «Господин Z» – позицию Шеллинга и Ф. Баадера, т. е., по сути, самого Соловьева. Однако в диалогах присутствует еще и некий «Князь», который, как выясняется, является «князем мира сего», т. е. Антихристом, излагающим позицию Л. Н. Толстого. Примечательно, что впоследствии именно эту позицию «Евангелия без Христа» – Евангелия, от которого осталось только «нравственное учение о ненасилии» – как позицию дьявола представит М. А. Булгаков в «пилатовских главах» своего романа «Мастер и Маргарита» [Кураев 2016: 216–217].

Соловьев и Толстой действительно воплощали два полярно противоположных проекта. Проект Соловьева – это своеобразная цветущая сложность «всеединства» всего исторически накопленного содержания, тогда как проект Толстого – такое же единство, но абстрактное, достигнутое за счет устранения из содержания всех т. н. противоречий, которые, по мнению Толстого, и являются источником страданий и конфликтов. «Отрицательное всеобщее» и «положительное всеобщее» – таковы два полюса, представленные у Соловьева и у Толстого. И если Соловьев – это завершение классической метафизики, то Толстой – это заверченный нигилизм, возникающий через уничтожение всего культурного богатства, через редукцию его к стертым банальностям.

Как же позиционируется здесь сам А. Л. Волынский? Известно, что позднее он тоже очень быстро и окончательно разошелся с Толстым. Однако означает ли это, что он двигался в сторону Соловьева? Несмотря на то, что лежащий в основе волынского мировоззрения идеальный «еврейский» монизм и аполлониизм также не терпит внутри себя никакой сложности и никаких противоречий (т. е. представляет собой, говоря языком немецкой классической философии, совершеннейшую трансцендентную абстракцию), Волынский не превращает эту

абстракцию в цель исторического процесса, как это делают Толстой или Соловьев. Напротив, Волинский помещает данный монизм в «начало истории» человечества – в некие гиперборейские времена, предшествовавшие делению человечества на расы, народы, языки и религии. Затем, позднее, наступили эпохи разделения и порождения цветущей сложности. Лишь одному народу – евреям, по Волинскому, – было дано сохранить изначальный монизм. Благодаря этой близости к Богу евреи остаются «удерживающим народом», предохраняющим мир от самоуничтожения, распада и Божьего гнева. Что произойдет с миром в конце времен, Волинский, по собственному признанию, не знает: этот вопрос он относит исключительно к сфере веры и божественного предопределения.

Таким образом, можно заключить, что различия между Волинским и Соловьевым подобны различию между дивергенцией и конвергенцией, коллекцией и селекцией. Волинский представляет историю как древо, исходящее из единого истока – из единого корневища – и разветвляющееся, причем объединения этих «ветвей» в некое новое всеединство уже не предполагается, поскольку всеединство осталось в начале исторического пути. Однако это историческое древо продолжает питаться от изначального корня. У Соловьева же мир движется от множества «отвлеченных начал»: мир как бы изначально разбился на осколки, которые должны быть собраны в единый пазл окончательного всеединства, окончательной конвергентной Истины. По мнению Волинского, достичь этого невозможно ни «железом и кровью» (методом, которого требовал О. фон Бисмарк), ни «любовью» (как призывал Ф. И. Тютчев в своем известном стихотворении «Два единства» [Тютчев 1957: 249]).

Волинский противопоставляет тютчевской (а также соловьевской) дихотомии между насилием и любовью свое «третье единство» – единство божественного, идеального истока всего многообразия мира, единство всеобщего корня, единство изначального начала, которое вечно пребывает и питает все последующее. Такое «начало» не является продуктом умозрительной абстракции – иначе оно не было бы животворящим и из него не смогли бы возникнуть

человеческие цивилизации. В определенном смысле речь идет о «всеединстве» того же типа, что и у Соловьева, но помещенном в начало истории.

Позиция позднего Волынского весьма схожа с позицией, которую спустя десятилетия займет М. Хайдеггер. Последний также приходит к пониманию, что двигаться «вперед» после немецкой классической философии невозможно – это продемонстрировали нигилизм Ф. Ницше и Л. Н. Толстого, а также позитивизм. По Хайдеггеру, традиция представляет собой лишь набор заблуждений, и попытка объединить и систематизировать эти заблуждения означает создавать фантом в квадрате: «традиция делает ближайшим образом и большей частью то, что она “передает”, так малодоступным, что скорее скрывает это. Она препоручает наследуемое самопонятности и заслоняет подступ к исходным “источникам”, откуда традиционные категории и понятия были почерпнуты отчасти аутентично. Традиция делает даже такое происхождение вообще забытым. Она формирует ненуждаемость в том, чтобы хоть просто понять такое возвращение в его необходимости. Традиция выкорчевывает историчность присутствия с таким размахом, что оно движется уже только внутри интереса к многообразию возможных типов, направлений, точек зрения философствования в самых далеких и чуждых культурах и этим интересом пытается прикрыть свою беспочвенность. Следствием становится, что присутствие при всем историографическом интересе и всем рвении о филологически “объективной” интерпретации уже не понимает элементарнейших условий, только и делающих возможным позитивное возвращение к прошедшему в смысле его продуктивного усвоения» [Хайдеггер 2013: 21]. Любой шаг в будущее, по Хайдеггеру, возможен лишь через возвращение к Истоку и его новую интерпретацию. Необходима «деструкция» прежней «истории Бытия», представляющей собой историю заблуждений и забвения самого Истока.

Для Хайдеггера Исток (Anfang) располагался исключительно в Древней Греции. Волынский также был увлечен античной Грецией и побывал там пять раз. Более того, даже иудейский монотеизм он трактует как изначальную религию Аполлона (!). По мнению Волынского, ранняя греческая философия и иудаизм

находятся в родстве; Волынский не противопоставляет их, как это делал, например, Л. И. Шестов, а, напротив, говорит об общем Истоке в Гиперборее, откуда первоначальный монизм был занесен и в Грецию, и в Палестину – причем рождение такого монизма, по Волынскому, возможно только в северных широтах [Волынский 2022: 115–116]. Примечательно, что Хайдеггер тоже считал библейский дух чуждым греческому – хотя, как утверждает автор, совершенно напрасно. Время, по мнению Волынского, подтвердило большую прозорливость именно его подхода: множество современных научных данных (археологических, лингвистических, палеогенетических и др.) свидетельствуют о привнесении «культуры» на территорию Древней Греции из Малой Азии и Северо-Востока, а также о нашествии северных индоевропейцев в Древнюю Палестину и последующем формировании там монотеистической религии [Матвейчев, Беляков 2023b: 254–269; Петров 2022b].

Итак, установлено, что крупнейшие представители русского религиозно-философского ренессанса В. С. Соловьев и А. Л. Волынский находились в непростых взаимоотношениях. В публикуемых в «Северном вестнике» статьях о творчестве Соловьева Волынский бичевал мистицизм и непоследовательность философа, полемизировал с его тезисами о «крайнем материализме» как фундаментальной черте еврейской ментальности (таковой Волынский считал, наоборот, предельный идеализм), о прогрессивности и «моральности» войн, о неизбежном усилении роли государства в жизни общества. Волынский обвинял Соловьева в буржуазности, доказывал, что его идеализм фальшив, и что, по сути, он является не более чем посредственным публицистом. Полемика между Соловьевым и Волынским отражает два резко различающихся мировоззрения, укорененных в разных интеллектуальных традициях. Соловьев прошел путь от позитивизма к идеализму, стремясь к синтетическому всеединству, и во многом воплотил метафизическое наследие немецкой классики. Волынский же, будучи поборником идеализма как такового, противопоставил соловьевской конвергентной теории собственную дивергентную концепцию истории: мир для

него – разветвляющееся древо, питаемое изначальным божественным монизмом, но не обещающее нового синтеза в финале.

2.6. Волынский и Мережковский. Дискуссия о проблеме западноевропейского Возрождения

В данном параграфе анализируется история взаимовлияния и сложных личных взаимоотношений А. Л. Волынского и Д. С. Мережковского, сопоставляются их литературоведческие концепции, а также трактовки европейского Ренессанса¹⁰².

Как уже было сказано¹⁰³, Мережковский познакомился с Волынским в начале 1887 г. на одном из семинаров Научно-литературного общества при Санкт-Петербургском университете и через несколько дней ввел его в салон А. А. Давыдовой. К моменту знакомства у Мережковского уже имелся опыт духовных исканий. Он получил классическое образование в гимназии Санкт-Петербурга, уже пробовал писать сам, был знаком с С. Я. Надсоном, А. Н. Плещеевым и даже с самим Достоевским. В кружке Давыдовой Мережковский близко сходитя с Г. И. Успенским, они вместе путешествуют по Поволжью и Уралу, общаются с толстовцами и старообрядцами, знакомятся с крестьянским бытом. Мережковский пропитывается народническими идеями настолько, что готов бросить все и уехать в глубинку простым сельским учителем. Он увлекается «народными верованиями» (небогословским христианством), часто смешанным с сектантством. Пропитанный идеологией народничества Мережковский привлек к себе внимание главного на то время народника Н. К. Михайловского, ведущего автора «Северного вестника».

Из-за внутренних противоречий в 1888 г. Михайловский покинул редакцию, за ним ушли Г. И. Успенский, В. Г. Короленко и другие представители либерально-народнической фракции. Возникшие финансовые проблемы

¹⁰² В настоящем параграфе использованы следующие ранее опубликованные работы: [Матвейчев 2024d; Матвейчев 2024i; Матвейчев 2025d].

¹⁰³ См. параграф 1.3 настоящего исследования.

вынудили А. М. Евреинову продать журнал. В апреле 1891 г. его единоличной владелицей стала Л. Я. Гуревич, а его и фактическим редактором – Волынский. Он реформирует «Северный вестник» и делает его форпостом русского литературного модернизма. Мережковский продолжает в нем публиковаться, но к «смене власти» относится с неодобрением.

««Северный вестник» окончательно перешел в руки Гуревич, т. е. еврея Флексера, потому что Гуревич сама вся в руках Флексера, – жаловался он А. Н. Плещееву в письме от 24 сентября 1891 г. – Он необычайно сделался важен» [цит. по: Холиков 2010: 52]. Мережковский недоволен и войной Волынского против народников, из-за которой его как друга «борца за идеализм» перестают печатать либеральные журналы.

Антагонистичными оказались и взгляды двух мыслителей на творчество Ницше, что обнаружилось в ходе их дискуссии о моральной подоплеке книги «Так говорил Заратустра», состоявшейся летом 1892 г.¹⁰⁴. К тому времени Мережковский закончил исторический роман «Юлиан Отступник», в котором явственно чувствовалось влияние Ницше: заглавный герой, сопротивляясь наступающему христианству с его ненавистью к чувственной красоте и плотской жизни, пытается возродить в Византии культ богов-олимпийцев; в итоге его дело трагически гибнет. Опубликовать роман предполагалось в «Северном вестнике», однако Волынский подверг текст нещадным правкам, исключив из него все «ницшеанские» рассуждения. Разгорелся конфликт, в результате чего журнал был закрыт для Мережковского, а в апрельском номере Волынский еще и раскритиковал в своей рецензии поэтический сборник Мережковского «Символы» (1892), назвав его автора «талантом мелкого пошиба с ничтожно-горделивыми мечтаниями», обвинив его в «фальшиво-тенденциозном» эпигонстве и призвав: «попроще, поменьше ломанья, побольше искренности!» [Волынский 2001b: 31, 34].

Лишенный трибуны в «Северном вестнике», Мережковский ответил своему другу устно, выступив 26 октября 1892 г. в Русском литературном обществе со

¹⁰⁴ Эта дискуссия анализировалась в параграфе 1.5 данной работы.

знаменитой лекцией «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы». Среди причин падения российской словесности Мережковский указал, в частности, появление в ней «молодых мертвецов», утомительных педантов и резонеров, от которых «веет уже холодом могилы, страшным запахом смерти и тлена» [Мережковский 2007: 452]. Слова эти – о Волынском, этой «зловещей карикатуре на Спинозу», которая «своими мертвыми устами, своим деревянно-цветистым языком проповедует деревянно-мертвого талмудического Бога» [Мережковский 2007: 452].

Впрочем, по мнению Мережковского, все не так прискорбно, и сквозь тяжеловесное многословие и морализаторство прежней литературы уже пробиваются на свет побегі нового искусства, которое характеризуют три элемента: глубокое мистическое содержание, язык философских символов и художественный импрессионизм.

Лекция Мережковского имела оглушительный успех и была воспринята как манифест нового течения в искусстве – символизма. Далеко идущие последствия лекция имела и для самого Волынского.

Утверждение о том, что литературы, достойной великой поэзии прошлого, больше нет, Волынский оспорил в рецензии на манифест Мережковского (Северный вестник. 1893. № 3), указав, что дело Пушкина продолжает проза Тургенева, Достоевского, Толстого. Упадок же литературного дела, безусловно, имеющий место, Волынский связал с тем, что отечественная литература «не имела своих настоящих истолкователей» [Волынский 1893: 121]. Русским литературным критикам не доставало знания философии, да и элементарно образования, чтобы «разнести по всему необъятному пространству России свет, который хранится в созданиях ее поэзии» [Волынский 1893: 121]. И все, что они делали, – это вели «ожесточенную войну против эстетики, законов искусства, напрягая детские силенки и взывая к “насущным”, “практическим” потребностям русского общества. Умственное развитие России шло уродливым путем» [Волынский 1893: 122]. Во многом именно с подачи Мережковского Волынский начинает свой поход против социологизма и позитивизма в системе

художественной мысли, открыв октябре 1893 г. серию статей о демократических критиках.

Несмотря на очередной публичный обмен колкостями, в 1893 г. Волынский и Мережковский вновь сближаются, а жена последнего З. Н. Гиппиус становится постоянным автором «Северного вестника» и заводит бурный роман с Волынским, который продлится более четырех лет.

В конце марта 1896 г. Волынский отправляется в поездку по итальянским и французским маршрутам Леонардо да Винчи в компании с Гиппиус и Мережковским, который собирал материал для романа об итальянском художнике. Страдая от своего двусмысленного положения, Волынский не стал дожидаться окончания вояжа и отправился обратно в Россию. Уже в сентябре 1897 г. в «Северном вестнике» начинается публикация глав из книги Волынского, озаглавленной им «В поисках за Леонардо да Винчи»¹⁰⁵. Мережковский, рассчитывавший опубликовать в журнале после «Отверженного» вторую часть трилогии – роман «Воскресшие боги. Леонардо да Винчи», – получает от Волынского отказ. Затем следует и его увольнение из редакции. В письме своему другу издателю П. П. Перцову от 6 ноября 1897 г. Мережковский напишет: «Флексер ... не предупредив, исключил мое имя и З. Н. Гиппиус из списка сотрудников ... это после того, как он воспользовался всем моим материалом для статей о Леонардо да Винчи. Смердяковская у него сущность» [Мережковский 1991: 172]. Вскоре в плагиате материалов Мережковского публично обвинял Волынского и В. П. Буренин, его давний недоброжелатель.

Доказано, однако, что Волынский провел в исследовании жизненного пути и творчества Леонардо да Винчи Волынский был вполне самостоятелен, и даже с экспертами он общался во время европейской поездки другими, нежели Мережковские (например, в селении Винчи они беседовали с профессором Уциелли, в то время как Волынский – с Роберто Мартелли) [Холиков 2018: 294–300]. Его разногласия с Мережковским коренились в принципиально разных

¹⁰⁵ Северный вестник. 1897. – № 9–12; 1898. – № 1–4.

позициях в оценке Леонардо и, шире, всего Возрождения и его интерпретатора Ницше.

Обратимся к контексту актуализации проблемы Ренессанса во второй половине XIX в. Сам термин «Возрождение» появляется достаточно поздно – его не знали ни Гегель, ни Гердер, ни Ранке. Общепринятой считалась в то время К. Келлера (1638–1707), разделившего мировую историю на античность (до Константина Великого), Средние века (до падения Константинополя) и Новое время. В качестве историографического термина понятие «Возрождение» впервые было использовано Ж. Мишле в седьмом томе его «Истории Франции» (1855), в предисловии к которому автор написал: «Любезное нашему слуху слово “Возрождение” напоминает друзьям красоты только о пришествии нового искусства и свободном взлете фантазии. Для эрудита – это возобновившееся изучение античности, для законоведа – это свет, который начинает брезжить среди удручающего хаоса наших старых обычаев» [Февр 1991: 380]. Этим частным экспликациям Мишле противопоставляет свое понимание Ренессанса как эпохи, включающей решительно все аспекты человеческого опыта. Содержание ее французский историк описал своей знаменитой формулой «открытие мира, открытие человека».

Окончательно термин «Ренессанс» утвердился в исторической науке после выхода книги швейцарского историка Я. Буркхардта «Культура Возрождения в Италии» (1860), в которой Возрождение было представлено первой в истории эпохой, по-настоящему признавшей человеческое достоинство и превознесшей индивидуализм, истинным началом нового времени, порвавшим с «темным средневековьем». Ее отличительными чертами выступили секуляризм (и даже язычество), культ физической красоты, развитие естественных наук, тяга к новым открытиям, в том числе, географическим, осознание своего места в истории, национальное строительство, демократизация общественной жизни. Этот исторический период характеризовало не только восстановление античных идеалов, но и возрождение в самом буквальном смысле – выздоровление от Черной смерти XIV в., взлет рождаемости и выход из экономической депрессии.

Образ Ренессанса популяризировал почитатель Буркхардта Ф. Ницше, по мнению которого Возрождение унаследовало от античности культ индивидуальной воли, противопоставленной анемичности толпы. Личность эпохи Ренессанса действует без оглядок на моральные ограничения. Таков макиавеллиевский Государь, готовый пойти ради достижения великих целей на жестокость и вероломство. Таков Лоренцо Медичи – «флорентийский Заратустра». Выпестованные Ренессансом индивидуализм и аристократизм Ницше противопоставляет эгалитаризму современности, инстинктам среднего человека, ищущего мещанского благополучия. В представлении Ницше Возрождение – это эпоха титанов и героев, эпоха сверхчеловека.

В конце XIX – начале XX века Ренессанс стал предметом рефлексии русских интеллектуалов. Предчувствие новой эры, «ожидание нового солнца» заставляло многих из них ощущать себя деятелями Возрождения.

Мережковский представлял историю новой эры как чередование периодов «упадка» (*décadences*) и «возрождения» (*renaissances*) живого, светлого языческого начала, находящегося в бескомпромиссной борьбе с сумрачным христианством. Первую, «прометееву» попытку эллинского возрождения предпринял Юлиан Отступник. Спустя тысячелетие его знамя подхватили итальянские гуманисты – Леонардо, Рафаэль, Микеланджело. Однако, утверждал Мережковский, «в XV и XVI веках так же, как в V и VI – попытка возрождения не удалась, противоречие эллинства и христианства не было разрушено, окончательно примиряющая гармония двух начал не была найдена. ... И вот теперь, на рубеже XX века, мы стоим перед тем же великим и неразрешенным противоречием Олимпа и Голгофы, язычества и христианства, опять и надеемся, и опять ждем нового *Rinascimento*, чей первый, смутный лепет называют Символизмом» [Мережковский 1914: 204]¹⁰⁶.

Исследовать Ренессанс вдохновленный Ницше Мережковский решил на примере самой крупной фигуры этой эпохи – Леонардо да Винчи. Идеологические предпосылки этого предприятия Мережковского таковы: с одной

¹⁰⁶ В последующих изданиях данный очерк публиковался с большими купюрами.

стороны, есть бюрократическая, удушливая, критикующая природу и чувственность христианская церковь как один из полюсов, а второй полюс – это телесное, природное, живое (т. е. не вписывающееся ни в какие рамки, а перехлестывающее через них) язычество. Идеальным вариантом для Мережковского представляется некая новая религия, или *Третье Возрождение*, которое бы создало синтез этих двух полюсов.

Противоположное понимание Возрождения демонстрирует Волынский. Его книга о Леонардо, которую он начал публиковать в «Северном вестнике», а в 1900 г. выпустил отдельным изданием, представляла собой цикл диалогов об искусстве итальянского Возрождения между лирическим героем автора и неким Старым Энтузиастом, эксцентричным эрудитом, знатоком и ценителем прекрасного. Еще один персонаж, Юноша, имел прототипом поэта Р. М. Рильке, с которым Волынский познакомился в 1897 г., гостя у Лу Андреас-Саломе. Последняя была выписана в книге как некая молодая обворожительная особа, влюбившая в себя Юношу. В этой коварной женщине Старый Энтузиаст узнал демонические черты леонардовой Джоконды [Волынский 1909: 213–214].

Главный тезис Волынского – ложность и безблагодатность искусства, не вдохновленного божественным началом; именно так он характеризует «кудесничество» Леонардо да Винчи, имеющее темную природу. Величайший художник итальянского Чинквеченто предстает у него в роли демона-искусителя, да и сам Ренессанс у него трактуется отнюдь не в принятом ключе, как возрождение классической красоты и раскрепощение творческих сил индивидуума, но – как движение антихристианское, демоническое, реставрация темных языческих начал.

Можно заметить, что в этом аспекте книга Волынского полемизирует с декадентством Серебряного века (в первую очередь, с тем же Мережковским) с его культом Ренессанса, ожиданием Третьего Возрождения и энтузиазмом по поводу ницшеанского язычества. И интенции автора не прошли мимо внимания его современников. Н. М. Минский назвал труды Волынского о Леонардо «подземной миной, которая должна взорвать на воздух современный символизм»

[цит. по: Максимов 1930: 124]. В целом книга об итальянском гении вызвала в среде российской интеллигенции скорее неприятие – напротив, за границей она была воспринята с восторгом (см. параграф 1.2 настоящего исследования).

Скепсис по отношению к устоявшейся интерпретации Возрождения как светлой эпохе пробуждения индивидуализма и человеческого достоинства был свойственен и крупнейшему русскому филологу А. Н. Веселовскому, за целое десятилетие до Волынского указавшего на сложность и противоречивость этого исторического явления. В статье «Противоречия итальянского Возрождения» (1888) Веселовский доказывает тезис, что Ренессанс в Италии (в отличие от Северной Европы) не принес ничего нового, он был не более чем подражательством античности и послужил лишь тормозом к развитию национальной культуры. Возрождение, по его мнению, имело и другие негативные стороны: 1) заикленность на древностях, притуплявшая живой интерес к жизни; 2) отрыв от христианства, расшатывавший моральные устои (то грешное, «что прежде относилось на счет демонского соблазна», теперь санкционировалось в жизни как нечто относящееся к античности, «являясь в ореоле древнего величия» [Веселовский 2010: 336]); 3) развитие работорговли – на фоне воспеания свободной личности; 4) ослабление института семьи как следствие роста индивидуализма. Волынский, следуя трактовке Веселовского, предельно заострит и даже радикализует его положения, вновь оказавшись на два десятилетия впереди своего века. Первоначальный восторг по поводу Возрождения, поддерживаемый, помимо Мережковского, и такими энтузиастами Третьего Ренессанса, как Ф. Ф. Зелинский, Вяч. И. Иванов, иссякнет уже к концу 1910-х – началу 1920-х гг. Ренессанс все острее критикуется как явление, ответственное за обездушивание и атомизацию западной культуры, именно в нем находят корни все углубляющегося кризиса современного общества. Во многом наследовавшие Волынскому Н. А. Бердяев и П. А. Флоренский объявляют скорый конец мира Возрождения, построенного на принципах гуманизма и индивидуализма, и наступление эры Нового Средневековья. А. Ф. Лосев

живописует Возрождение как эпоху порока и «разгула страстей, своеволия и распущенности» [Лосев 1978: 122].

Насколько же объективны эти оценки? В самом деле, в эпоху Возрождения Европа находится в очень серьезном кризисе. С одной стороны, это кризис внешний, связанный с нашествием османов, а следовательно, с возникновением угрозы захвата Европы. Падение Константинополя-Царьграда вообще мыслилось в абсолютно апокалипсических тонах. С другой стороны, на тот момент в Европе существует и внутренний раскол. В данном случае имеется в виду протестантизм, который от полемики перешел к решительным действиям. В частности, все, что было связано с папством, а это и наука, и богословие, и искусство, которые процветали под сенью католичества, нещадно уничтожалось протестантами-«хунвейбинами». Европа была феодально раздроблена. Если раньше католичество было единым культурным кодом для всех светских монархов, то теперь этот единый культурный код исчез. Перед лучшими людьми Западной Европы возникла проблема пересобирания Европы на основании некоего нового духовного единства. Причем такие лучшие люди были и с протестантской, и с католической стороны, каждая из которых воспринимали идею собирания распавшегося единства на новых основаниях, как свою миссию, как свою историческую задачу.

Необходимо отметить, что философы эпохи Возрождения осмыслили все происходящее в терминах, которые успели устояться за тысячу лет господства христианской Церкви. Имеются в виду понятия «платонизм» и «неоплатонизм», вошедшие в плоть и кровь христианского богословия как на Западе, так и на Востоке. Все воспринималось как конфликт между «горним и дольным мирами». С одной стороны – средневековая монашеская аскеза, идеализм, порыв в небо (особенно широко представленный в готическом стиле), а с другой стороны – мир дольного, мир природного начала, мир витальности и карнавала, мир переходных форм, масок, либидо, мир плоти. Конфликт духа и плоти налицо. Примирение этих двух миров означало бы, с одной стороны, одухотворение плоти, с другой стороны – своего рода натурализацию и физиологизацию духовного. И мы на самом деле видим, что лучшие гении Ренессанса работали именно в этом

направлении. То есть, не Мережковский поставил эту задачу в канун XX в., а тогда, в эпоху Возрождения, ее решали и более того, решили в своем творчестве.

Здесь нельзя не упомянуть Седьмой Вселенский собор¹⁰⁷, который стал важной вехой на пути «натурализации» христианства. Собор был призван поставить точку в дискуссии об отношении к иконам, а точнее даже завершить период иконоборчества в византийской истории. Кстати, само это иконоборчество понималось исключительно в духе победы над плотью, над видимым миром и как торжество платонического, духовного начала в христианстве. Иконы виделись как рудимент язычества и плоти. Но после Седьмого Вселенского собора маятник качнулся в другую сторону. Принятый на соборе Догмат об иконопочитании напрямую предписывает иконописцам натурализм в изображении Бога и святых. Таким образом, Седьмой собор не просто восстанавливает прежнюю икону, но пытается загладить разлад между духом и плотью тем, что рекомендует дух делать более плотским, а плоть – более духовной. Исходя из этого, творчество великих художников эпохи Возрождения нужно понимать не как конфликт с прежней церковной традицией, а как прямое выполнение рекомендаций и постановлений Седьмого Вселенского собора.

Это хорошо понимал такой исследователь истории иконописи, как Н. П. Кондаков [Кондаков 1914–1915]. И это то, что не понял другой исследователь иконописи Л. А. Успенский [Успенский 1997: 265–287]. Сегодня точка зрения Кондакова подтверждается новейшими исследованиями в этой области, например, нашумевшим исследованием Ф. Мешбергера, который в 1990 г. опубликовал в журнале Американской медицинской ассоциации статью, в которой расшифровал образы Микеланджело и доказал, что изображение Бога, создающего Адама, на центральной панели потолка Сикстинской капеллы – это идеальная анатомическая иллюстрация человеческого мозга в поперечном сечении [Meshberger 1990].

Исследования Мешбергера в данном направлении были продолжены целым рядом ученых. В частности, нейробиологи из Медицинской школы Университета

¹⁰⁷ Созван в 787 г. в г. Никее, известен также как Второй Никейский собор.

Джонса Хопкинса Ян Сук и Рафаэль Дж. Тамарго в своей статье, опубликованной в майском номере журнала «Нейрохирургия» за 2010 г., расшифровали еще ряд образов Микеланджело. К примеру, на вышеупомянутой фреске в районе горла Бога они нашли точное изображение спинного мозга и ствола головного мозга человека [Suk, Tamargo 2010].

В настоящее время ученые находят и у Леонардо да Винчи, и у Андреа Мантеньи, и у многих других художников эпохи Возрождения скрытые анатомические смыслы, которые предварительно были обнаружены у Микеланджело. Судя по всему, это стало результатом их попытки, с одной стороны, одухотворить плоть, т. е. доказать божественное происхождение человека, с другой же стороны, натуралистическая живопись эпохи Возрождения стала очеловечиванием Бога.

При этом здесь нет чистого натурализма и реализма, т. е. срисовывания картин с природы или с человеческого тела. Если изображаются какие-то уродства или какие-то фрагменты, связанные с анатомией, то каждый раз ученые-искусствоведы находят в этом определенный символизм и отсылки к религиозному содержанию. Если быть точнее, у титанов эпохи Возрождения речь идет о новом символизме (!), а не о натурализме, т. е. речь идет о совмещении науки, искусства и религии.

Этот новый синтез должен быть понятен всем, вне зависимости от национальности, языка и в каком-то смысле вероисповедания. И деятели эпохи Возрождения пытались дать своего рода новую религию, новый язык, понятные всем, выносящие за скобки богословские различия. Римский папа в свое время объяснял саму необходимость Сикстинской капеллы именно тем, что пока протестанты сеют различия, переводя Библию на разные человеческие языки, изображение Божественной истории, понятной всем без перевода, должно объединять всех под крышей Ватикана.

Таким образом, мы видим, что неправильно представлять Возрождение как триумф плотского начала и бунт против средневекового идеализма. Католическая церковь сама стремилась возглавить этот процесс и интегрировать свою тень,

говоря словами Карла Юнга, интегрировать ранее отвергаемое ею «низшее плотское начало». Отсюда и богословские учения о совпадении макрокосма и микрокосма, о том, что природа – это тоже книга Бога, наряду с Библией и прочее. Таким образом, когда Мережковский видит в Возрождении веселый дерзкий бунт античности против средневековья, он далек от истины. Но когда тот же Мережковский заявляет о том, что нужно построить некую новую будущую синтетическую религию, которая бы синтезировала дух и плоть, он на самом деле не догадывается, что это как раз то, что Возрождение уже осознавало как свою задачу, которую, кстати говоря, оно на свой лад выполнило.

Совершенно противоположна в данном случае точка зрения Волынского. Он абсолютно так же расценивает эпоху Возрождения как возрождение языческого и античного начала, но, повторим, только меняет знаки. Если для Мережковского Леонардо, являющийся символом эпохи Возрождения, – несомненный герой (он воплощает собой синтез науки, инженерии, религии, искусства), то для Волынского он – символ упадка.

Несмотря на резкие и негативные оценки Волынского в адрес творчества Леонардо да Винчи, он сохранял к нему искренний интерес и уважение. В упомянутой выше беседе с критиком 29 июля 1897 г. в Ясной Поляне Толстой прошелся по Леонардо: «Это все квази-философские, квази-эстетические мысли. Какое-то идолопоклонство. Безумный мистицизм. Джоконда! Глупо намазанная баба. Обыкновенный портрет. Репин лучше пишет. ... У Винчи не было никакого мировоззрения. ... Он был инженер, строил машины. Путаный человек – астрологией занимался». В ответ Волынский встал на защиту итальянского гения, заявив, что «у Винчи в его сочинениях рассыпаны перлы такого точного знания и понимания, которое невозможно без философского мировоззрения» [Волынский 2013: 105].

Когда разговор зашел о Макиавелли, Волынский не преминул провести параллель между флорентийским философом и Ницше: «Это была справка в пояснение того, почему меня интересует ренессанс. Ницше грезил ренессансом, и его отличие от Макиавелли заключается только в том, что он был не свободен в

своих излияниях, что его демонизм был искренним излиянием больного духа, тогда как Макиавелли был внутренне здоров и, следовательно, свободен. Один есть предтеча другого, но, при величии обоих талантов, Ницше довел до последнего выражения бессильную борьбу человека с собственной внутренней правдою – освобождения, смирения и спасения» [Волынский 2013: 108].

Здесь Волынский четко строит иерархию. Такие фигуры, как Макиавелли, Леонардо и другие титаны Ренессанса, – это великие предтечи антиидеалистического бунта и позитивной науки, и в качестве предтеч, пусть даже декаданса, они велики. Ницше же не предтеча, а завершение декаданса, самая бессмысленная и, главное, бесплодная его часть – «болезненный Ницше, с его сумасшедшими демоническими излияниями» [Волынский 2013: 104]. Льву Толстому простительно не знать Ренессанс, не иметь четкого представления о Макиавелли и да Винчи, понаслышке знать о Ницше, ведь Толстой, по выражению Волынского, – это «русский океан». Главное же, что сама интуиция Толстого по поводу бесплодности и аморальности всех этих борцов с идеалами верна и совпадает с оценкой Волынского.

В конце января 1898 г. Волынский и Мережковский обмениваются гневными письмами, после чего их пути разойдутся навсегда. В конце того же года из-за финансовых неурядиц прекратит свое существование «Северный вестник».

Мережковские откажутся от ницшеанства и начнут строить свой путь во Христе, чем вызовут насмешки Волынского, уверенного, что «декаденты, подобно двойственным натурам Ренессанса, просто неспособны на глубокое и цельное религиозное чувство. Они и здесь “интересничают”, “едут к Богу на раут” (как Волынский писал о Гиппиус)» [Толстая 2013: 206].

Косвенным образом, не называя фамилии, Волынский продолжит критиковать Мережковского и в новом веке. Так, в статье «Бог или боженька?» (1910) он выступает против религиозного модернизма своих современников с их попытками «социализации неба и Христа» и разными шаткими «богопостройками» (здесь без труда угадывается «богостроительство» Мережковского) [Волынский 1910: 29].

Волынский критикует желание Мережковского совместить христианские и языческие начала, «горнее и дольнее». И здесь нам нужно подчеркнуть его методологическую глубину. Действительно, простое школьное сложение «Бога и природы», «материализма и идеализма», попытка построить на этом основании некую новую религию и даже дать какой-то «Третий Завет» говорит лишь о тщеславии и юношеской нескромности. Волынский же, как Спинозист в основаниях своего философского мировоззрения, уверен, что и природа, и мышление являются атрибутами единой Божественной субстанции. В этом смысле никакая «природа» Богу противоречить не может, ибо Божественное вообще лежит в другой плоскости, а именно в плоскости изначального истока как для всякого богословия, так и для всякой этики. И этот исток ни в коем случае не должен подвергаться сомнению. А вот популярное ницшеанство именно это и делает¹⁰⁸.

В оценках же ницшеанской философии Мережковский и Волынский были одинаково неправы. Ницше вовсе не был очередным антихристианским бунтарем вроде Вольтера или Фейербаха, да и бунтарей помельче в Европе тогда было много. Наоборот, он был критиком декаданса, который проистекал, с его точки зрения, из старой моральной философии, – при этом свою активную волю-к-власти Ницше полагал «по ту сторону добра и зла» старой моральной философии. Быть по ту сторону добра и зла – это вовсе не то же самое, что вставать на сторону зла против традиционного добра в лице христианского Бога.

В книге «Сумерки идолов» Ницше рассуждает о приключениях миров: человечество жило в реальном мире и не знало горя, пока философы (и тут виноват, прежде всего, Платон) не «примыслили» к реальному миру некий «истинный мир», объявив реальный мир «неистинным» и «кажущимся». В течение столетий «истинный мир» объявлялся то миром идей, то миром

¹⁰⁸ Позже различие в методах между собой и немецкой классической философией подчеркивал М. Хайдеггер. Если немецкая классика, в частности в лице Гегеля, стремилась объединить разные точки зрения как односторонние принципы, которые воплощают собой единую мировую идею, как бы накрыть всю человеческую историю единой синтезирующей шапкой из будущего, то Хайдеггер, наоборот, стремился отступить максимально далеко в прошлое, к истоку всей истории, для того чтобы понять, как из этого истока проистекают различные принципы, которые потом у Гегеля подлежали механическому объединению.

божественным, то миром абстрактного долга. Однако сегодня Ницше заявляет об упразднении «истинного мира». Раздел под названием «Как “истинный мир” наконец стал басней» заканчивается словами: «Мы упразднили истинный мир – какой же мир остался? Быть может, кажущийся?.. Но нет! *Вместе с истинным миром мы упразднили также и кажущийся!*» [Ницше 2009b: 34].

Бытует мнение, что Ницше перевернул вульгарный платонизм, объявив чувственный мир – истинным, а мир идей и ценностей – ложным. Почитатели философа, в т. ч. Мережковские, увидели в этом переворачивании философский подвиг, бунт против тысячелетних традиций. У Волынского же, критика Ницше, хватило философского вкуса и чутья не соблазняться подобной эквилибристикой и не видеть в модном бунте объект для восхищения и подражания, как это сделали Мережковские и др. Другое дело, что не попавшийся на эту неправильную интерпретацию Ницше, Волынский не сделал интерпретацию правильную. А ведь Ницше заявляет, что «упразднение вместе с истинным миром» так же «и мира кажущегося» – это ни больше, ни меньше как «кульминационный пункт человечества» (!).

Дело в том, что Ницше понимает целостность «метафизического восприятия мира». Любая метафизика возникает с вопроса «Почему есть сущее, а не наоборот, Ничто?» На фоне возможности полного небытия (ну не было бы мира, было бы одно сплошное Ничто), сущее охватывается все целиком. И внутри этого сущего-в-целом уже возникают различия на то, что «истинно», а что «только кажется». Следовательно, категории истинного и ложного, добра и зла тоже, существуют в паре. И нельзя устранить одну без другой, нельзя реабилитировать, например, чувственный мир, просто устранив мир идеальный, потому что «чувственный мир» – это «свое иное» этого идеального мира, это то, как идеальный мир видит свою противоположность. Идеальный и чувственный мир находятся в отношении со-зависимости. Чувственность, которую пытаются освободить, устранив иго идеального мира, – это та порабощенная чувственность, которая формировалась и наделялась соответствующими предикатами внутри Идеального мира. И «освобожденная», она будет через некоторое время требовать

и восстанавливать Идеальный мир, потому что не знает иного порядка – как раб, вышедший на свободу благодаря бунту против господина, тут же будет восстанавливать господство с собой во главе. Ничто лучше не поддерживает господство моралистки, чем грехи и не оправдывает существование полиции, чем преступность. Поэтому и та и другая культивируют и свои противоположности, борясь с ними. Все это одна и та же игра: борьба моралистки с грехами и бунт чувственности против мертвых догм морали. И в разные исторические эпохи модно то одно, то другое. Весь XX век прошел под знаком эмансипации «угнетенных ранее» «жизни», «вitalности», «природы», «позитивности», «реального мира», «бессознательного», «либидо», «женственности», якобы провозглашенной Ницше. Какое недоразумение! То, что Ницше отвергал «вульгарный платонизм» и все, что с ним связано, вовсе не делало его сторонником бунта и разврата, разрушения традиции. Более того, воля-к-власти для того, чтоб возрастать абсолютно, должна быть целостной, не должна бороться с собой внутри себя, а значит, не должна быть одержима «духом мести», борьбой с прошлым. Наоборот, абсолютная воля-к-власти требует не переделки того, что «было и ничего с этим не поделаешь», а «вечного повторения одного и того же», ни одна черточка Бытия не должна быть изменена. Поэтому Ницше – скорее величайший консерватор, чем величайший революционер.

Искривленный взгляд на Ницше, конечно, испортил оптику при взгляде на Возрождение как у Волынского, так и у Мережковского. Вместо истинного понимания Возрождения они представили модернистские симулякры. Но если у Мережковского это все вылилось в художественное произведение о Леонардо, которое было опубликовано в «Мире Божьем», то у Волынского – в искусствоведческий трактат, который с энтузиазмом был принят даже не столько русской публикой, сколько самими итальянцами.

В 1904 г. в Archivio Storico Lombardo выходит статья профессора Зейдлица о книге Волынского «Леонардо да Винчи» под названием “Un opera magistrale”. Эта статья делает Волынскому имя среди итальянских искусствоведов. В 1908 г. Волынский начал подготовку нового издания книги о Леонардо. Для того чтобы

книга была более солидной и точной, он вновь совершает несколько поездок в Милан, в музей *Raccolta Vinciana*. После окончания работы над новым изданием книги Волынский передал этому музею огромную коллекцию книг и фотографий, касающихся Леонардо. В ответ городское управление Милана поднесло Волынскому почетный диплом и серебряную доску с надписью: «Исследователю Леонардо А. Л. Волынскому за заслуги перед музеем *Raccolta Vinciana*. Муниципалитет Милана». В том же году в газете «Обозрение театров» этот факт был преподнесен таким образом, что Волынский якобы был избран почетным гражданином города Милана, хотя это было не совсем так.

Мережковский и Волынский после расставания пойдут радикально разными путями. Волынский отправится на Афон и потом еще долго будет искать разные способы примирить ценности Сиона и Голгофы, т. е. иудаизма и христианства. Он все дальше будет отступать в прошлое и, в конце концов, найдет примирительный синтез в далеком прошлом, в Гиперборее, которая ранее объединяла аполлонизм и иудаизм. В противоположность ему Мережковские продолжают экспериментировать с модернистскими практиками. Судьба сведет Волынского и Мережковского уже после революции – оба будут работать в издательстве «Всемирная литература», основанном М. Горьким. В 1919 г. Мережковские эмигрируют во Францию, где присоединятся к наиболее радикальной антисоветской части российской эмиграции и дойдут в своем пафосе до поддержки Гитлера.

В данном параграфе была проанализирована история взаимовлияния и сложных личных взаимоотношений А. Л. Волынского и Д. С. Мережковского. Знакомые еще по учебе в Петербургском университете, они на протяжении десяти лет сотрудничали в журнале «Северный вестник», ставшем форпостом борьбы против социологизма и позитивизма в системе художественной мысли, и стали предтечами русского религиозно-философского ренессанса конца XIX – начала XX в. Практически одновременно они переоткрыли читающей публике Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского; идя параллельными путями, они искали пути к новой религиозности. Непрочный союз литераторов разрушился из-за их

разногласий относительно философии Ницше – Волынский не принял ницшеанского имморализма, крайнего индивидуализма и безбожия. Принципиально различными оказались и их трактовки Ренессанса: если Мережковский в ницшеанском ключе рассматривал его как период возрождения живого, светлого языческого начала, борющегося с сумрачным христианством, и жаждал наступления Третьего Ренессанса, то Волынский трактовал Ренессанс как движение антихристианское, демоническое, реставрацию темных языческих начал. Именно Волынский первым в истории дал отрицательную оценку эпохе Возрождения, придя к такой оценке путем анализа культуры той эпохи вообще и интерпретации живописи Леонардо да Винчи в частности.

2.7. Волынский и Розанов. Дискуссии о еврействе и христианстве

В данном параграфе анализируется история взаимоотношений А. Л. Волынского и В. В. Розанова, исследуются степень и формы их взаимовлияний¹⁰⁹.

Волынский и Розанов познакомились и начали дружескую переписку приблизительно в 1895 г. В 1897 г. Розанов пригласил почитаемого им Волынского как, возможно, ярчайшего критика своего времени в качестве арбитра в споре с Ф. Э. Шперком, автором крайне недоброжелательной рецензии на только что вышедшую книгу В. С. Соловьева «Оправдание добра»¹¹⁰ (по словам Э. Ф. Голлербаха, Розанову, несмотря на то, что он близко дружил со Шперком, хотелось, чтобы тот был «разбит в пух и прах» [Голлербах 1922: 33]). Поставленный Волынским в ходе дискуссии на место, Шперк немедленно написал оскорбительнейшую статью, в которой утверждал, что нападки редактора «Северного вестника» на него самого и на демократическую публицистику в целом были обусловлены национальностью Волынского, и именно в силу нее он «подступал с ножом к горлу русских критиков, требуя от них во что бы то ни

¹⁰⁹ В настоящем параграфе использованы следующие ранее опубликованные работы: [Матвейчев 2025с; Матвейчев 2025d].

¹¹⁰ В отношении Соловьева Шперк позволил себе использовать в этой статье такие формулировки, как «простодушный метафизик», «хитрые и слабые доводы», «иезуистика», стремление превратить «все живое в книжное» [Шперк 2010а: 114–115].

стало перемены русского паспорта на еврейский. Или, менее картинно выражаясь, требуя, чтобы они перестали быть здоровыми, жизненными, конкретными русскими умами, а обратились в отвлеченно-риторических писателей семитского племени» [Шперк 2010b: 170].

Свойственная Шперку склонность апеллировать в дискуссиях к еврейскому происхождению того или иного писателя со временем передастся его старшему товарищу Розанову, и Волынский услышит подобные аргументы еще не раз. Но в конце 1890-х Розанов ничего подобного в отношении Волынского пока еще не позволял, мечтая устроиться в его «Северный вестник». Несмотря на свои расхождения с этим журналом «по духу своего направления»¹¹¹ [Розанов 2014b: 487]), живший до этого большей частью в русской глубинке философ справедливо полагал, что сотрудничество с «Северным вестником» могло бы открыть для него двери в большую литературу. Наблюдая, с какой настойчивостью Розанов добивался своей цели, Д. С. Мережковский писал в 1897 г. П. П. Перцову: «перед Флексером он на задних лапках ходит, все надеется и даже прямо эту надежду мне высказывал – печататься в “Северном вестнике”» [Мережковский 1991: 172].

Двух мыслителей, однако, объединяла их критическое отношение к ценностям поколения 1860–70-х гг., воспитанного на народнических идеях. Розанов обвинял его в «грубости мысли, способной лишь к поверхностным наблюдениям и заключениям» [Розанов 2015: 20]. «Неполнота знания, при его верности, – писал он в 1891 г., – отсутствие в этом знании самых глубоких и значительных частей – это было самое важное, чего сходящее с исторической сцены поколение не заметило в себе» [Розанов 2015: 25]. Это союзничество Розанов будет вспоминать еще долго. Много лет спустя, увидев Волынского на концерте Айседоры Дункан, Розанов немедленно направился к нему к нему и поцеловал со словами: «Вспомнил ваш подвиг с русскими критиками и побежал вас поцеловать» [Голлербах 1922: 83–84].

¹¹¹ На это указал сам Розанов в своем письме в редакцию «Северного вестника» – единственном материале, опубликованном им в этом журнале.

Характерно, что в те же самые годы (начало 1910-х) Розанов одобрял роль Волынского в «борьбе за идеализм» уже с оговорками, обнаруживая в ней «чисто еврейскую» предусмотрительность, мол, напал он на шестидесятников «не преждевременно, а “вовремя”, ... когда лев был “слишком мертв”, чтобы ответить биющему. ... Еврей без ”подготовленной почвы” не решится на крупный шаг, — ни в торговле, ни в литературе. ... “Это не безрассудные русские, которые ломают себе шею”» [Розанов 1998b: 227–228].

Трудно сказать, стало ли изменение отношения к Волынскому со стороны Розанова следствием его обиды на отказ принять его в редакцию «Северного вестника», однако факт остается фактом — Розанов довольно быстро охладевает к своему соратнику и сближается с Мережковскими, уже разошедшимися с Волынским¹¹². Он начинает критиковать Волынского по любому поводу — и в книгах, и на страницах журналов, нередко задевая и его национальность.

В свою очередь, Волынский хорошо осознает величину личности Розанова. В сентябре 1921 г., через три года после смерти своего бывшего товарища, Волынский выступил одним из инициаторов (наряду с А. Белым, Э. Голлербахом и др.) создания кружка по изучению его наследия при петроградском Доме литераторов. В Розанове Волынский видел если не великого мыслителя, то уж выдающегося писателя — несомненно. «Всю жизнь он курил самый заразительный фимиам церкви, самовару и быту, а на деле был профессиональнейший из литераторов, — писал Волынский в 1923 г. — Большие темы философии ... ему, в сущности, не давались. ... Не сочинения Розанова, а сам Розанов займет свое место в истории русской литературы. Профессионально неряшливый, идейно-хаотический, с нежными, сентиментально неповторимыми умилениями и вздохами, весь — литератор насквозь, войдет он в летопись скорбных русских дней» [Волынский 1923b (1): 18].

Даже на смертном одре летом 1926 г. Волынский пытался сравнивать себя с автором «Мимолетного», заявив посетившему его в Обуховской больнице

¹¹² В 1901–1903 г. Розанов вместе с Мережковскими участвуют в религиозно-философских собраниях, а позднее основывают Санкт-Петербургское религиозно-философское общество.

секретарю Ленинградского союза поэтов М. А. Фроману: «Розанов. Что такое Розанов? Он называл себя фабрикой мыслей. Но какая же это фабрика мыслей? О чем он писал? О бабах. Об юбках. И только об юбках. Это я могу считать себя фабрикантом мыслей. Посмотрите, какие разнообразные мысли. О чем я только не писал? Русские критики, Лесков, Гиперборейский гимн, Леонардо, Рембрандт и сколько еще других. Это действительно фабрика мыслей!» [Фроман 1928: 72].

Два ярких мыслителя Серебряного века настолько же сильно различались, насколько и походили друг на друга.

Волынский, по крайней мере, в глазах окружающих, – это пунктуалист, резонер, «застегнутый на все пуговицы», ставящий выше всего «абстрактные» принципы, и сам Бог у него – наивысший идеальный принцип. Розанов – человек удобного домашнего быта, поэт мелочей; он сравнивает Бога с фланелевыми штанами (такой же близкий и теплый)¹¹³.

Волынский – это беспримесный идеалист, вззирающий на мирское и плотское с горних высот, и во многих вопросах – попросту ханжа. Розанов – весь в дольном мире; его главный интерес – проблемы пола, секса, деторождения.

Волынский – еврей. Розанов – убежденный и яростный антисемит (хотя и юдофил тоже: обе ипостаси легко в нем уживаются; Розанов вообще соткан из противоречий).

Но налицо и идейные созвучия между Волынским и Розановым. Во-первых, уже упомянутая их общая неприязнь к позитивизму и утилитаризму, господствовавшим в русской критике 1860-70-х гг. Во-вторых, любовь к Достоевскому, которого они оба ставили выше прочих русских писателей. В-третьих, антихристианство, мотивы которого появляются в их творчестве в разное время: у Розанова в начале XX в., у Волынского же уже в 1920-е гг. – по нашему убеждению, во многом под влиянием работ Розанова (об этом пойдет речь ниже).

Оба мыслителя – родом из своего века, оба погружены в один и тот же историко-философский контекст. Где же разошлись их философские пути?

¹¹³ «Бог есть самое “теплое” для меня, – пишет Розанов в «Уединенном». – С Богом мне “всего теплее”» [Розанов 2010b: 34].

Вся философия XIX в. (и немецкая классика, и позитивизм, и марксизм, и шопенгауэрианство, и наследовавшие последнему ницшеанство и «философия жизни») в значительной мере была, если перефразировать известное выражение А. Уайтхеда, «примечаниями к Канту». Трактовки Канта Волынским и Розановым в целом представляли «шопенгауэрианскую» линию, но при этом существенно различались.

Волынский выводит из кантовского агностицизма и признания первенства практического разума непреложность религиозных и нравственных постулатов, на которых должны основываться мышление и сама жизнь. «С тех пор, как мир умопостигаемый, нуменальный признан единственно реальным миром, власть практического разума, власть религиозной веры над всеми вопросами жизни сделалась логически неизбежной», – пишет он [Волынский 1889b (11): 65].

Розанов уходит из того же агностицизма в эмпиризм отдельного факта, единичности, «мелочи». Разочарование в способностях генерализирующего разума наступило у него после провала его попытки создать всеохватывающую систему философского знания – его книга «О понимании» (1886) была принята чрезвычайно холодно. Подражая Гегелю, он, однако, не смог выработать единый методологический принцип классификации идей и явлений (каковым у Гегеля являлась триада «тезис – антитезис – синтез») и пришел к выводу о тщетности любых попыток классификации и обобщений.

С тех пор философским методом (да и в целом way of life) становится для Розанова внимание к личному переживанию, отдельному предмету, фрагменту, акценту, эпизоду, каждой бытовой мелочи – всему тому, что немецкая классическая философия, стремящаяся к предельным обобщениям знания, обыкновенно игнорировала, считая индивидуальные факты, коль скоро они берутся в отрыве от системы, неистинными [Гегель 1970: 268–284]. «У меня есть какой-то фетишизм мелочей, – говорит Розанов. – Мелочи суть мои “боги”» [Розанов 2010a: 182].

Познание единичных, уникальных явлений, согласно баденцам В. Виндельбанду и Г. Риккерт, является существенным признаком гуманитарного

знания (в отличие от наук о природе, ищущих общие законы). С этой точки зрения Розанов, уже в книге «О понимании» сделавший первый шаг в сторону неокантианства, был образцовым гуманитарием. Довольно рано, еще в 1890-х, у Розанова выработался особый афористический стиль письма, который (вкуче с его глубочайшим индивидуализмом и центральными темами его философствования – критикой христианства и церкви, вопросами пола и эротики) дал его современникам основание называть его «русским Ницше» (впервые это сделал Д. С. Мережковский в 1901 г. [Мережковский 2000: 202]).

Но корректно ли это сравнение? Сам Розанов с его апологией кротости и сердечности это сходство отвергал: «Какой же я Ницше! Во мне ничего демонического нет» [Розанова 1995: 84]. При этом он, безусловно, восторгался Ницше и перенял его фирменный стиль письма. Увлекают Розанова и ницшеанские размышления о христианстве. Собственная оригинальная трактовка христианства складывается у него уже в «Легенде о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского» (1891) и окончательно оформляется в более поздних работах. Розанов разделяет христианство светлое, олицетворяемое старцем Зосимой, – и темное, христианство Великого инквизитора. Последнее ассоциируется у него с официальной церковью – бюрократической и косной. Напротив, в старообрядчестве он находит интимное, теплое начало, подчеркивая, что сами крестьяне именно старообрядцев считают людьми истинно верующими, сохранившими настоящий христианский живой дух, «духовное пиво».

Антихристианство Ницше также не абсолютно. Свои претензии автор «Антихриста» адресует не Спасителю, а апостолу Павлу, «жрецу» и «фальшивомонетчику», злонамеренно искажившему в духе платонизма первоначальное Учение, чтобы «тиранить массы, сгонять людей в стада» [Ницше 2009а: 152]. Такое христианство, а точнее сказать, паулианство, подчиняющее жизнь неким идеям и идеалам, противно самой жизни, враждебно свободе и творчеству, ведь, по мысли Ницше жизнь и воля-к-власти сами порождают свои идеалы.

Розанов согласен с Ницше и развивает его идеи. Как и Ницше, он поражается, как быстро религия угнетенных и «нищих духом» порождает в себе властительную церковную аристократию, подавившую человека идеей греха, и утверждает: «Авторитет в христианстве и имеет в себе ту острую и страшную, страшную и сладкую особенность, что в нем “склоненные выи” любят склонившее их ярмо. “Рабы” обливают слезами десницу “господ” своих. Сперва – любя, а потом – уже и невольно любя. ... Идея “греха”, “грешного мира”, созданного и владеемого дьяволом, ниже и ниже погружала мир в темницу, в узы самой мрачной духовной зависимости» [Розанов 1995: 161].

Христианство Розанов противопоставляет религии евреев. Он заворожен их древними традициями, восхищается их способностью веками сохраняться как народ, которую он объясняет подчиненностью всех областей их жизнедеятельности половому вопросу. Вся их история, утверждает он в книге «Юдаизм», есть «история “святого семени”» [Розанов 2009: 17].

Корнем иудейской религии Розанов считает обрезание, которое не просто служит гигиенической процедурой и не только символизирует жертвоприношение, но осуществляет обручение с Богом на телесном уровне, которое, по Розанову, и делает еврейский народ богоизбранным.

Другие столпы полового культа евреев – это праздник шаббата и очистительное погружение в микву, ритуальную ванну для омовений. В канун шаббата происходит ритуальное соитие, которое у евреев означает приближение к Богу, а перед этим происходит ритуальное омовение в микве, где тело как бы очищается и смешивается с родом, потому что в микве очищаются все евреи данной местности – каждый со всеми и все – с каждым [Розанов 2009: 29].

Если у евреев половые отношения сакрализированы, то в христианстве все, что связано с сексом, считается неприличным и вытесняется (эти вопросы Розанов поднимает в книгах «Темный лик» и «Люди лунного света», выход которых в 1911 г. вызвал настоящий скандал). В отличие от Ницше, Розанов считает асексуализм христианства не инновацией апостола Павла и его последователей, а наследием дохристианских восточных деспотических религий –

верований хамитских доиудейских народов, культа Астарты и других языческих божеств. В монотеистическом иудаизме эти культы были искоренены, в христианство же, напротив, они возродились. Мысль о хамитской основе христианства через десять лет будет развита Волынским, по всей вероятности, почерпнувшим ее именно из трудов Розанова.

Неподдельный интерес Розанова к религии и традициям евреев диссонировал с его политическим антисемитизмом. Во время знаменитого дела Бейлиса, когда киевский еврей М. Бейлис был обвинен в ритуальном убийстве тринадцатилетнего А. Ющинского¹¹⁴, Розанов занял позицию черносотенцев, доказывая в своих статьях, что евреи в самом деле склонны к человеческим жертвоприношениям, испытывая непреодолимое влечение к запаху и виду крови [Розанов 1998а: 282–283 et al]¹¹⁵, за что был исключен из Религиозно-философского общества и подвергнут остракизму.

Волынский, считавший себя глубоким знатоком еврейской веры, не принимал ее розановских трактовок в духе пансексуализма. После публикации «Юдаизма» (1903), он поинтересовался у его автора: «Обратили ли вы внимание, что в “Песне Песней” говорится только о поцелуях, но – не далее. Там “дела” – нет» [Розанов 1997: 371]. С ответом тот не нашелся не сразу, лишь в 1914 г. написав («тогда я не мог, а теперь сказал бы»), что говорить в преддверье «дела» о «деле» – это то же самое, что рассуждать, садясь за стол, о том, что вскоре произойдет с едой в желудке. «Так и в “Песне Песней” говорится собственно об “ароматичности” относящегося до еды... Почитать ее – как надышаться ею. Она дана в пятничное (начало субботы, утро субботы, – у евреев начинающееся с первых вечерних звезд кануна) чтение израильтянам и израильтянкам... И с растопыренными ноздрями они приступают к празднику» [Розанов 1997: 371].

В январе 1916 г. в «Биржевых ведомостях» выходит рецензия Волынского на «Уединенное» и «Опавшие листья» под названием «“Фетишизм мелочей”. В. В. Розанов». В ней автор дает волю своему эристическому искусству, назвав

¹¹⁴ Суд счел обвинение бездоказательным, Бейлиса оправдали.

¹¹⁵ С подачи Розанова подобные идеи продвигал и П. А. Флоренский.

Розанова «сексуалистом с карамазовской отравой в крови» [Волынский 1995: 244] и манией величия, считающим, что все ныне живущие писатели имеют «только честь “современничать” В. В. Розанову» [Волынский 1995: 241]. Высокомерие Розанова привело его к тому, что, по его собственному признанию, он «давно уже оставил чтение книг и что вообще чужие мысли его интересуют мало» [Волынский 1995: 244]. Но это не мешает ему судить о вещах, в которых, как считает Волынский, он совершенно не разбирается. Например, в вопросах еврейства.

Так, рассуждая о микве, Розанов рассматривает ее как красноречивейшее доказательство возможности совмещения у евреев в одной вещи святого и неприличного (что невозможно в христианстве, табуирующего все «неприличное»). В ответ Волынский напоминает о существовании подобных мистерий и у других древних народов, объявляя «совершеннейшей выдумкой сексуалиста» приводимые Розановым описания устройства миквы и обряда омовения [Волынский 1995: 247]. По его словам, «сочетание неприличного и святого в одном понятии на почве еврейской религии не больше, как фантасмагория Розанова на эту тему. А расписанное им с фаллическим экстазом зрелище “широко разеваемых ног” и “закругленных животов” абсолютно не входит в горизонт рационально мудрого и сексуально чистого иудаизма» [Волынский 1995: 247].

Волынский рекомендует обратиться к той интерпретации ритуала очищения, что дают картины Рембрандта на библейский сюжет купания красавицы Вирсавии, свидетельством которого стал царь Давид. На них изображен обряд, в котором все подчинено исключительной целесообразности. «Эротомания отсутствует совершенно. Ни тени ее. Морально, чисто и благородно. Не рыхло. Не расшатанно. Крепко и цельно. ... Красота звездных высот. Надежно и вечно» [Волынский 1995: 248–249].

Источник грубых ошибок Розанова, считает Волынский, находится в самой его фундаментальной установке на психологичность, на сиюминутные личные переживания как источник истины, на антисистемный «фетишизм мелочей»,

взятый за основу философствования. Человек с установкой на обожествление личного «атеистичен насквозь», он неспособен на жертвенность, фундаментально негероичен, а без героизма «самое существование людей стало бы чепухой. Дьявол хохотал бы в восторге» [Волынский 1995: 250]. Розановскому «фетишизму мелочей» Волынский противопоставляет духовный порыв «к неподвижным светилам внутренней тверди», к цельной идеальности, который только и способен сделать мировое личным мотивом жизни, открывая для каждой индивидуальности путь к универсальности и стирая «неверные зыбкие психологии, живущие интересами минутного характера» [Волынский 1995: 249].

Отвергая мировоззренческие установки Розанова, Волынский, однако, с большим вниманием отнесся к плодам его исследований в области сравнительного религиоведения, а именно, как уже было сказано, о том, что христианство есть рудимент доиудейских верований, от которых иудаизм когда-то отказался в пользу чистого монизма. Это представление Волынский впоследствии интегрировал в свою историософию, основанную на убеждении, что духовное развитие человечества идет в направлении монизма, и рано или поздно оно непременно откажется от христианства с его «раздвоенностью» и «растроенностью»¹¹⁶. Монизм, согласно Волынскому, был присущ изначальной гиперборейской религии, утраченной после исхода из северной прародины всеми народами, кроме евреев.

Современная наука отчасти подтвердила интуиции Волынского о «гиперборейском исходе». Так, генетические исследования фараонов времен Нового царства, в частности знаменитого Тутанхамона, установили, что он принадлежит к гаплогруппе R1b, появившейся в Сибири. Представители этой гаплогруппы пришли в Палестину, Малую Азию и в Египет в ходе т. н. вторжения гиксосов [Gad 2020]. Указания на это вторжение содержатся и в Пятикнижии, и в апокрифических книгах Еноха. Ошибкой Волынского было признание этих завоевателей семитами, тогда как они относились, вероятнее всего, к

¹¹⁶ Имеются в виду учения о двоичности природы и личности Христа и о Троичности Божества.

индоевропейцам, пришедшим с северо-востока в древнейшие времена – следы их гаплогрупп генетические исследования обнаруживают у современных евреев.

Тем не менее, мысль Волынского о привнесении монистических принципов в Палестину с севера оказалась верной. Древние иудеи не знали монизма; их первоначальная религия была многобожной и языческой [Петров 2017; Петров 2021; Петров 2022а]. Этот привнесенный монизм, однако, за непродолжительный срок был утрачен в Ханаане, и в права вступило прежнее язычество. Принцип единобожия окончательно утвердился лишь в I тыс. до н. э. под влиянием зороастризма и проникающих на Ближний Восток учений греческих философов, прежде всего концепции Филолая о творении сущего из ничего. На протяжении I тыс. до н. э. внутри иудаизма существовал целый ряд политеистических течений, которые частично воспроизведены в каббале [Петров 2021].

Приняв привнесенные в верования евреев арийские и греческие идеи за ее сущностные особенности, Волынский сближает иудаизм и культ Аполлона и утверждает, что и то, и другое является изводом некогда единой гиперборейской религии. Образно выражаясь, Волынский в духовном плане является одновременно и эллином, и иудеем. Этот особый умственный сплав позволил ему сформировать оригинальное историософское учение в рамках течения, которому мы дали название «архивевразийство». Его подробному анализу посвящен параграф 3.3 настоящей работы.

А. Л. Волынский и В. В. Розанов стояли у истоков новой русской литературной критики конца XIX – начала XX в., одинаково яростно критикуя своих предшественников за социологизм и утилитаризм. Вместе с тем, принципиально различным было их понимание иудаизма. Волынский подверг разрушительной критике розановскую пансексуалистическую концепцию еврейства, восприняв из нее, однако, идею о хамитских истоках христианской веры. Розановскому «фетишизму мелочей», торжеству психологизма, обожествлению личного Волынский противопоставил духовный порыв к всеобщему, Единому. Poleмика с Розановым стала толчком к созданию Волынским оригинальной доктрины об иудаизме как «чистом источнике мировой

культуры» и единственной религии, сохранившей изначальную гиперборейскую чистоту и монизм как фундаментальный принцип.

2.8. Волынский и Блок. Дискуссия о природе гуманизме и об иудаизме как одном из источников христианства

В данном параграфе анализируется историческая дискуссия между А. Л. Волынским и А. А. Блоком, состоявшаяся на нескольких заседаниях редколлегии издательства «Всемирная литература» в 1919 г. Эта дискуссия имела далеко идущие последствия: для Блока ее результатом стало написание нескольких основополагающих теоретических работ, для Волынского же она послужила одним из толчков к созданию оригинальной историософской концепции¹¹⁷.

Если Александр Блок является, пожалуй, наиболее ярким символом Серебряного века, то Волынский был его предтечей¹¹⁸, что подчеркивали многие его младшие современники, например, А. Белый, писавший: «имена Волынского, Розанова, Мережковского, Минского – дорогие имена, незабвенные. Это наши учителя. В них находили мы отклики на все то, что волновало нас в дни нашей юности» [Белый 2012: 212].

Хотя Блок нигде не называл себя учеником Волынского, его влияние – в прямой или косвенной форме – он, несомненно, испытал. Вероятно, именно вслед за Волынским он называл Канта, поставившего предел человеческому познанию, «мистиком» [Блок 1962с: XXXX] (А. И. Введенский, например, читавший философию Блоку в Санкт-Петербургском университете, с подобной трактовкой был несогласен). В отличие от Волынского, однако, Блок был убежденным ницшеанцем, что заметно в его последних произведениях – поэме «Скифы» (1918) и эссе «Крушение гуманизма» (1919).

¹¹⁷ В настоящем параграфе использованы следующие ранее опубликованные работы: [Матвейчев 2024i; Матвейчев 2025d].

¹¹⁸ Этот факт доказывался в параграфе 2.1 данного исследования.

К философии Ницше Блок впервые приобщился на т. н. ивановских «средах»¹¹⁹. В 1906 г. он изучает «Рождение трагедии» (сохранился его конспект) и одновременно работает над замыслом символической мистерии под названием «Дионис Гиперборейский». По ее сюжету, Дионис живет на Крайнем Севере (сама эта предпосылка крайне интересна: в греческой мифологии Север является вотчиной, наоборот, Аполлона), и именно туда, в гиперборейские горы, «силою своей пустой воли» ведет свой народ Вождь. Лишь один Юноша не поддерживает иррациональные порывы Вождя и остается в одиночестве в ледяных горах: в нем «поет мера пути» [Блок 1965: 87–91]. Блок, очевидно, симпатизирует ему, приветствуя его аполлонический строй души. В статьях, вышедших в следующем, 1907-м, году («Народ и интеллигенция», «Стихия и культура» и др.) Блок воспекает уже, напротив, дионисизм, просыпающийся, по его мнению, в народном мире – стихию, которую не видит интеллигенция, пребывающая в «вечном аполлоническом сне» [Блок 1962е: 354]. Антагонизм народного дионисийства и аполлонической интеллигенции станет одной из стержневых тем его доклада о конце гуманизма, прочитанного в рамках дискуссии с Волынским.

Если символисты находили в ницшеанстве торжество Творца и Героя над обыденностью, то Волынский видел в Ницше заурядного бунтаря, выступающего не столько против Бога как трансцендентного принципа сущего, сколько против божественной сущности самого человека. «Ницше довел до последнего выражения бессильную борьбу человека с собственной внутренней правдою» [Волынский 2013: 108], – заявил он Л. Н. Толстому, удивляющемуся, что его все время сравнивают с Ницше.

Мы видим, что Волынский в духе библейской антропологии рассматривает человека как образ и подобие Божие. В качестве такового человек ни при каких условиях не должен быть «преодолен», как того требовал Ницше; напротив, он

¹¹⁹ «Ивановскими средами» назывались творческие встречи в квартире Вяч. И. Иванова на Таврической улице, т. н. «Башне» – интеллектуальным центре столицы второй половины 1900-х гг. Постоянными посетителями Башни входили Д. С. Мережковский, Д. В. Filosofov, Ф. Ф. Зелинский, Н. А. Бердяев, В. Ф. Эрн, М. Горький, А. В. Луначарский, С. М. Городецкий, К. Д. Бальмонт, М. П. Арцыбашев, М. А. Волошин, К. А. Сомов, М. В. Добужинский, В. Э. Мейерхольд, Н. С. Гумилев, А. Н. Толстой и мн. др.

нуждается в бережном сохранении. Это и стало главным предметом полемики между Блоком и Волынским по поводу существа гуманизма.

Прологом к полемике стал доклад Блока на заседании редколлегии издательства «Всемирная литература», состоявшийся 25 марта 1919 г. в квартире его заведующего А. Н. Тихонова (Сереброва). Это издательство было открыто при комиссариате просвещения в 1918 г.; в его планах был выпуск двух тысяч массовых брошюр и восьмисот отдельных книг зарубежных авторов разных эпох. Редакционную коллегию издательства возглавил Волынский.

Блок делал доклад о Г. Гейне, которого готовил к печати, настаивая, что на том, что его надо переводить заново – все его старые переводы, даже выполненные такими мастерами, как М. И. Михайлов, Ап. А. Григорьев, П. И. Вейнберг, А. А. Фет, грешат вольностями и не отвечают внутреннему характеру произведений поэта. Гейне-поэт затмевается у них образом Гейне-либерала и народолюбца, «который умер оттого, что был честен» [Блок 1962b: 119]. Настало время «стряхнуть с образа поэта ветхую чешую этих чуждых красок» [Блок 1962b: 119], ведь Гейне стал по-настоящему актуален именно сейчас, в эпоху, наступившую после Первой мировой войны, когда «мир омывается, сбрасывая с себя одежды гуманистической цивилизации», а «гуманное животное Ζῷον Πολιτικόν ... перестраивается в *артиста*» [Блок 1962b: 125–126]. Но почему же голос Гейне оказался так созвучен этой тревожной эпохе? Потому что, говорит Блок, сам Гейне «в основе своей и есть антигуманист, чего никогда еще, кажется, не произносили» [Блок 1962b: 125].

Неожиданные выводы Блока заставили присутствующих забыть о Гейне – дальнейшая дискуссия на коллегии касалась уже только проблемы крушения гуманизма. Как оказалось, в этот термин все вкладывали разный смысл. Блок называл гуманизмом специфический культурно-исторический феномен, корнящийся в эпохе Ренессанса: утверждение безграничной *автономии* человеческой личности, совершенного индивидуализма (именно так понимали европейский гуманизм критиковавшие его С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, П. А. Флоренский). Большинство же его оппонентов подразумевали под гуманизмом

некую вневременную этическую позицию, провозглашающую абсолютную *ценность* человеческой жизни, или, в обывательском смысле, – гуманность, человечность. М. Горький, например, решил, что Блок обеспокоен падением в послереволюционной России ценности человеческой жизни и идеалов сострадания, что, например, выражается в растущей ненависти к «городу» со стороны «деревни». К. И. Чуковский же увидел в послыше поэта противоположное. «Странно, – писал он, – что Горький не почувствовал, что Блок против гуманизма, что он с теми, звероподобными; причисляет к ним и Гейне; что его вражда против либерализма – главный представитель коего – Горький» [Чуковский 2013а: 245].

Со этикоцентристских позиций критиковал Блока и председатель редколлегии Волынский. В своем дневнике Чуковский отмечает: «Волынский на заседании, как Степан Трофимович Верховенский, защищал принципы и Венеру Милосскую. ...

– Это близорукость, а не пророчество! – кричал он Горькому. – Гуманизм есть явление космическое и иссякнуть не может. Есть вечный запас неизрасходованных гуманистических идей» [Чуковский 2013а: 245].

Примечательно, что почти через тридцать лет подобная дискуссия вспыхнет и в западноевропейской философии. В конце 1945 г. Ж. Бофре, прочитав работу Ж.-П. Сартра «Экзистенциализм – это гуманизм», адресовал М. Хайдеггеру вопрос о том, актуально ли еще понятие «гуманизм». В 1946 г. тот напишет в ответ знаменитое «Письмо о гуманизме».

Корни вопроса о гуманизме уходит в древнейшую историю; их можно обнаружить в глубинном протоиндоевропейском космогоническом мифе. Вот как он выглядит в пересказе американского антрополога Д. Энтони: «В начале времен жили два брата-близнеца: одного звали Человек (**Mani* на праиндоевропейском), другого Близнец (**Yeto*). Они странствовали по космосу в сопровождении большой коровы. Потом Человек и Близнец решили создать мир – тот самый, в котором мы теперь живем. Для этого Человек принес в жертву Близнеца (или, в других версиях, корову). Из частей этого жертвенного тела с помощью небесных богов (Неба-Отца, Бога грома и войны, Божественных близнецов)

Человек создал ветер, солнце, луну, море, землю, огонь и, наконец, разные категории людей. Человек стал первым жрецом, создателем ритуала жертвоприношения, который является корнем миропорядка» [Энтони 2023: 188]. В зороастрийском варианте этого мифа Йемо сам вступил в конфликт со своим братом, отказался от бессмертия и стал первым смертным царем и вообще первым человеком. Он же первым стал есть мясо.

Корень **Mani* (man, человек) сохранился почти во всех индоевропейских языках: в германских языках – Mann, в армянском – Манук ('ребенок'). В мифологии германцев фигурирует великан Имир, который питался молоком первобытной коровы. В индийской мифологии есть персонаж по имени Яма ('близнец' на санскрите). В латышской пантеоне присутствует богиня плодородия Юмис (буквально «двойной колос»). Наконец, в римском мифе родного брата Ромула зовут Рем – как установили лингвисты, это имя также происходит от того же праиндоевропейского корня **Yemo*.

Индоевропейцы принесли эти мифологемы и на Ближний Восток. В частности, имя Адама, первого человека, созданного Богом, часто переводят на латынь как *humus* ('земля', 'прах'). На самом же деле оно восходит к тому же корню, что и *human*: оно родственно праиндоевропейскому **Yemo*, обозначавшему человеческий род. Можно сказать, что переводчики Библии на латинский язык в свое время из двух этих слов выбрали правильное, имеющее значение «близнеца»: в Библии прямо говорится, что Адам создан по образу и подобию Бога, т. е. является в определенном смысле его близнецом (Адам – *human* – близнец).

Отсюда же берет начало и термин «гуманизм», подразумевающий своеобразный «близнецизм» человека по отношению к некому изначальному божеству, чьим образом и подобием он является. Нетрудно заметить, что во всех индоевропейских религиях человек видится как некое подобие, копия либо изначального бога, либо некоего первопринципа. То же касается и любой философской системы, даже атеистической. Материализм мыслит человека изнутри природы, как элемент животного мира, просто обладающим неким

специфическим отличием – разумом, речью и т. п. Но и в этом случае сущность человека остается образной (производной): она выводится из какого-то другого принципа, т. е. воспринимается как отражение или «двойник» некоего иного начала.

В «Речи о достоинстве человека» (1486) итальянский философ Дж. Пико делла Мирандола сформулировал идею об особой роли человека во Вселенной, связанной с наличием у него специфических качеств, которых нет ни у животных, ни у ангелов – неопределенности и свободы (именно в них и состоит человеческое достоинство). В Новое время на этой почве возникает антропология как самостоятельная наука о человеке. Л. Фейербах в работе «Основные положения философии будущего» (1843) провозгласил, что грядущая философия сосредоточится на человеке, дав, по сути, ответ на вопрос, названный Кантом последним, заключительным вопросом философии: «Что такое человек?» Ответ был прост: человек – это и есть Бог. Если прежняя философия человека понимала из Бога, то теперь нужно Бога понимать из человека. Все те качества, которыми человек наделил Бога (всемогущество, благость, любовь, красота и т. д.), – на самом деле суть человеческие качества, отчужденные от человека и перенесенные на Небо.

Новую попытку понять сущность человека предприняли представители экзистенциальной философии, которые поставили вопрос: «Что такое человек в отличие от любого другого сущего?» Если мы отказываемся от идеи Бога, то мы должны отказаться и от идеи богоподобности человека. Если же человек не подобен ничему другому, не является маленькой искоркой Мирового разума, не является образом и подобием Бога, не является обычным животным, как говорил, например, М. Шелер, то как искать его сущность?

Сартр отвечает на этот вопрос так: у человека, в отличие от прочих существ, существование предшествует сущности, т. е. он не предопределен ни к чему, он абсолютно свободен, и он создает сам себя. В этом экзистенциализме человека и состоит его сущностная особенность качество, потому-то экзистенциализм и является гуманизмом [Сартр 1990]. Очевидно, что Сартр также пытается найти

некий легкий выход. Дело в том, что свобода как принцип и как Божественный атрибут была разработана в Новое время, но близнецовость человека никуда не исчезает. Просто теперь, как и у Фейербаха, она переносится от Бога на самого человека.

Хайдеггер пытается определить человека не как сущее среди сущих. Он говорит, что ничего не меняет в понимании человека, когда мы над его животной сущностью надстраиваем некую душу, а потом сверху еще и дух [Хайдеггер 1993а]. Это все равно только надстройки. Все равно мы понимаем человека из некоего общего природного целого, тогда как если мы хотим встать на точку зрения человека, то мы всю остальную природу, животных и прочее должны понимать из человека, а еще лучше из сущности Бытия, которое было забыто предшествующей философской традицией.

Особость человека Хайдеггер усматривает в том, что человек – это *Dasein*, *вот-бытие*, т. е. представитель бытия в этом конкретном месте и в этом конкретном времени; в этом самом «вот», здесь и сейчас, бытие *сбывается*. Само же бытие не является сущим или, как говорил Кант, бытие не есть реальный предикат какого-либо понятия. Иначе говоря, когда мы формируем понятие какой-либо вещи, то, добавляя к этому понятию словечко «есть», мы ничего не добавляем к ее понятию, а просто постулируем некую веру в то, что эти определения или предикаты положены, соединены, имеют какую-то действительность и т. д. [Хайдеггер 1993b]. Согласно Хайдеггеру, человек каким-то образом открыт бытию, этому неуловимому понятию, и именно в этом состоит специфика человека. Но и здесь мы видим, что Хайдеггер не отходит от «близнецовости»: в его случае человек и его сущность понимаются теперь пусть даже не из сущего, но из некоего хайдеггеровского *бытия* и т. н. «события» (*Ereignis*).

Таким образом, постичь человека не как вторичную сущность по отношению к чему-либо, а как что-то совершенно уникальное и первичное, пока никому из философов не удастся. Возможно, эта задача в принципе неразрешима по той причине, что человек и не является абсолютно уникальной, ничему не

подобной, первичной ко всему остальному сущностью. Как бы то ни было, вопрос о гуманизме остается одной из важнейших и интереснейших проблем мировой философии, и дискуссия между Волынским и Блоком представляет собой один из примечательных эпизодов этой истории.

В дискуссиях о Гейне и Волынский впервые участвовал еще в студенчестве. В 1887 г. критик В. П. Буренин выступил против русских литераторов еврейского происхождения (Фруга, Минского, Надсона и др.), заподозрив их в непатриотизме и нелояльности. Его аргументация напоминала доводы немецкого критика В. Менцеля, который обвинял участников движения «Молодая Германия», в котором состоял и Гейне, в космополитизме и тайной работе на правительство Великобритании, что было якобы обусловлено их еврейским происхождением. В статье Менцеля наших дней» (Восход. 1888. № 1–2. С. 1–16) Волынский взял под защиту и своих друзей-литераторов, и Гейне как своего идейного предшественника, заявив, что «не расовыми особенностями обусловлен характер поэтического творчества автора, а духом времени, историческим ходом немецкой культуры. ... Понятие “народ”, “национальность” – психологического, а не физиологического, расового происхождения. Лассаль, Маркс, Берне, Гейне – иудеи по *расовым* своим признакам, немцы по *народно-психологическим*» [Волынский 1888: 7].

Волынский утверждает, что Гейне – самый настоящий патриот, но патриотизм его основывается не на идее превосходства в силу одной только национальности, а на доказательстве своего превосходства делом. Только возвысившись в мысли, победив несправедливость, разрушив рабство, считает Гейне, можно будет говорить о возвращении Эльзаса и Лотарингии. Да что там! – «вся Франция станет нашей, вся Европа, весь мир, – весь мир будет немецким! Об этом назначении и всемирном владычестве Германии я часто мечтаю, гуляя под дубами. Таков мой патриотизм» [Гейне 1948: 299].

«Что это: патриотизм или нет? – риторически вопрошает Волынский. – Это не живой только, а *животворящий*, деятельный патриотизм. Вот истинная космополитическая любовь» [Волынский 1888: 5]. Вслед за Гейне он утверждает,

что отдельный народ не должен быть частным народом, который борется с другими такими же частными народами. Народ должен превратиться в универсальный, в космополитический. Не надо бороться за место под солнцем. Нужно самому стать солнцем, чтобы весь мир боролся за место под тобой.

Подобного рода немецкий патриотизм исповедовал и Р. Вагнер, также проповедовавший возможность победить другие нации лишь неким духовным оружием, каковым он считал оперу, универсальное искусство, соединяющую в себе и театр, и музыку, и живопись. В отличие от поэзии, опера не нуждается в переводе, т. е. понятна всем на всех языках. Основав свои оперы на сюжетах германской мифологии, Вагнер рассчитывал таким образом дать возможность немецкому духу покорить все человечество.

Один из духовных наставников Ницше, Вагнер занимал, по сути, пограничную позицию. Сам Ницше упрекал Вагнера в том, что не довел до конца свой бунт против христианства. Буйное язычество раннего Вагнера полностью исчезло в его последней опере «Парсифаль» (1882), наполненной христианскими мотивами. Как своего рода пограничная фигура может рассматриваться и Гейне, и потому, на наш взгляд, в своих трактовке Гейне были правы и Волынский, и Блок – каждый по-своему.

Разумеется, Гейне, в отличие от Вагнера, никогда не заигрывал с язычеством. Говоря о Боге, который живет в людях, поэт твердо стоял на позициях библейской метафизики. Сходство между Гейне и Вагнером можно увидеть только в том, что оба они были энтузиастами некоего универсального культурного проекта, выходящего за рамки узконационального искусства. Поэтому в споре о Гейне более очевидна правота Волынского, настаивавшего, что «иудаизму Гейне не изменял никогда» [Блок 1962d: 144]. Однако у Блока тоже имелись основания для расширительной (в сторону ницшеанства) трактовки образа Гейне.

Первая дискуссия о Гейне и гуманизме не завершилась консенсусом ни по одному вопросу. По предложению Горького был намечен отдельный «теоретический» диспут, посвященный кризису гуманизма – несмотря на

опасения Блока, что все это «превратится в религиозно-философское собрание, в интеллигентский спор об “интеллигенции и народе”» [Блок 1963: 357].

К выступлению на предстоящем заседании Блок готовился тщательно. Результатом стал знаменитый доклад «Крушение гуманизма», прочитанный на той же квартире А. Н. Тихонова 9 апреля 1919 г. Чтобы вновь не допустить недоразумений поэт начал с дефиниций: «Понятием гуманизм привыкли мы обозначать прежде всего то мощное движение, которое на исходе средних веков охватило сначала Италию, а потом и всю Европу и лозунгом которого был человек — свободная человеческая личность. Таким образом, основной и изначальный признак гуманизма — индивидуализм» [Блок 1962с: 93].

Блок утверждает, что гуманистическое движение росло и развивалось до тех пор, пока личность была главным двигателем европейской культуры, а «когда на арене европейской истории появилась новая движущая сила — не личность, а масса, — наступил кризис гуманизма» [Блок 1962с: 94]. Разводя понятия цивилизации и культуры, Блок указывает, что «никогда в мире никакая масса не была затронута цивилизацией». Более того, «цивиловать массу не только невозможно, но и не нужно. Если же мы будем говорить о приобщении человечества к культуре, то неизвестно еще, кто кого будет приобщать с большим правом: цивилизованные люди — варваров, или наоборот: так как цивилизованные люди изнемогли и потеряли культурную цельность; в такие времена бессознательными хранителями культуры оказываются более свежие варварские массы» [Блок 1962с: 99].

Крушение гуманизма Блок рассматривал как явление планетарного масштаба, затронувшее не только революционную Россию, но и всю западную цивилизацию: «во всем мире звучит колокол антигуманизма; мир омывается, сбрасывая старые одежды; человек становится ближе к стихии; и потому — человек становится музыкальнее. ... В вихре революций духовных, политических, социальных, имеющих космические соответствия, производится новый отбор, формируется новый человек. ... цель движения — уже не этический, не политический, не гуманный человек, а человек — *артист*; он, и только он, будет

способен *жадно жить и действовать* в открывшейся эпохе вихрей и бурь, в которую неудержимо устремилось человечество» [Блок 1962с: 114–115].

Здесь вновь проявляется ницшеанство Блока. Напомним, что, согласно, Ницше, сущностью всего является воля-к-власти (*Der Wille zur Macht*) – постоянный неостановимый рост воли, и с этой точки зрения должен быть оценен и человек, и гуманизм. Способствует ли человек росту воли, или же гуманизм является уже чем-то отжившим? Ницше говорит о том, что человек, осознавший свою сущность как волю-к-власти, как непрерывно растущую волю, становится сверхчеловеком, и на этом пути человек (в его прежнем качестве) должен быть преодолен. Сверхчеловек относится к человеку так же, как человек относится к обезьяне. Недаром один из негативных ярлыков, которым оперирует Ницше, – «человеческое, слишком человеческое». В этом же духе Блок провозглашает неизбежный конец европейского гуманизма, на смену которому придут те самые «свежие варварские массы». Эта мысль сквозит в его последнем стихотворении «Скифы», написанном годом раньше.

Как и на прошлом заседании, идеи Блока оказались непоняты. Горький вновь истолковал их в связи с повесткой дня в современной России, упустив из виду указания докладчика на всемирный характер антигуманистических процессов, а столь восторгавшую Блока пробудившуюся народную стихию проинтерпретировал в духе все тех же «Скифов»: «Говорить ... о невозможности и ненужности цивилизации для русского народа – это, очевидно, “скифство”, – и это я понимаю как уступку органической антигосударственности русской массы. И зачем Блоку “скифство”?» [Горький 1973: 224].

Волынский подготовил свой контрдоклад заранее, тщательно обдумав каждый пункт. По воспоминанию А. А. Гизетти, «это была стройная и систематическая защита гуманистической культуры против страстного натиска “музыкальной стихии”» [Гизетти 1928: 79].

Согласно Волынскому, крушение гуманизма – факт несомненный для каждого, кто хоть немного следит за новостями. Однако он настаивал, что кризис затронул не гуманизм как общий принцип, а лишь одну из его исторических форм

– христианскую систему ценностей. «Идеи христианские, – утверждал он, – требуют любовного пересмотра с точки зрения практической их применимости к жизни. Уж слишком очевидно, что вся моралистическая фантастика находится в полнейшем противоречии с тем, что представляет собой история каждого данного момента. Пишется в книгах одно, а читается в действительности другое. Провозглашается принцип непротивления злу насилием, а проводится в жизнь кровавое мордобитие. Проповедуется святая вода смирения, а ведрами поглощается пьяное вино гнева и мести, империализм не только идейный, но и политический, приводящий к неслыханным схваткам народов между собою на арене мира» [цит. по: Иванова 2012: 302].

Сам же гуманизм, считает Волынский – принцип универсальный и вневремененной («космический», как выразился он в предыдущем своем выступлении), он имманентен человеческой культуре: «гуманизм – идейное ядро всякого исторического процесса» [цит. по: Иванова 2012: 301]). Гуманизм несокрушим, как несокрушима сама культура, существующая по закону «пирамидальности»: («культурная пирамида не разрушается никогда. Все ее части лишь обрастают новыми пластами. Каменная обшивка, каменная одежда ширится в своем основании, поднимает все выше и выше свою вершину. Ни одна идея, возникшая однажды в культурно-историческом процессе, никогда не умирает» [цит. по: Иванова 2012: 301]).

Доклад Блока, что не ускользнуло от внимания Волынского, был проникнут духом ницшеанства буквально в каждой строчке. Провозглашенный Блоком идеал «человека-артиста» – буйного, меняющего маски, творящего вдохновляющие фикции, стихийно-энергичного – противопоставляется цельному, гармонически завершенному и в каком-то смысле «застывшему», мертвому идеалу¹²⁰. В свою очередь, Волынский остается верен своим антиницшеанским убеждениям. Если человек – это образ Божий, то гуманизм можно отменить только вместе с Богом, что для Волынского, разумеется, совершенно недопустимо. Ницшевское «Бог

¹²⁰ Мы помним, что Мережковский в своей лекции «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы» (1892) называл «молодым мертвецом» Волынского – не по годам рассудительного педанта и резонера [Мережковский 2007: 452].

умер», символизирующее победу становления над всеми «ставшими», законченными формами, для Волынского неприемлемо в силу амбивалентности самого движения. С его точки зрения движение или становление не является этически нейтральным: это либо падение, либо восхождение, которое должно регулироваться каким-то идеалом. И если добро есть не что иное, как наилучшая приспособленность к цели, высшая целесообразность (здесь Волынский стоит на позиции хорошо изученного им Г. Спенсера [Спенсер 1880: 33–34]), то высшей целью, высшим добром является постигаемое в вере, монолитное и монистическое понятие Бога.

Начавшись с проблемы переводов Гейне и вопросов европейского гуманизма, спор между Блоком и Волынским постепенно перешел в область сравнительного религиоведения. В конце 1919 г. на обсуждении в редакции вступительной статьи В. М. Жирмунского к VII тому собрания сочинений Гейне Блок «неосторожно» обронил фразу о том, что Гейне изменил иудаизму. «Эта последняя, – написал поэт впоследствии, – вызвала страстный и блестящий доклад А. Л. Волынского» [Блок 1962d: 144]. Озаглавленный «Разрыв с христианством», он был зачитан перед коллегами по издательству 26 декабря 1919 г. В нем Волынский, согласно изложению Блока, «указывал на немецкий идеализм как на философскую основу немецкого романтизма, оперировал с именами Канта, Шлейермахера, Лессинга, Мендельсона и протестантских богословов-рационалистов; параллельно с этим Волынский говорил об иудейской сущности христианства и о несродности его арийским племенам; в заключение доклада Волынский утверждал, что иудаизму Гейне не изменял никогда» [Блок 1962d: 144].

В представлении Волынского Гейне, «иудаист насквозь, рационалист первого ранга, чистый осколок гиперборейской изначальной скалы» [Волынский 1923e: 6] оказывался едва ли не пламенным борцом с христианством. Но что же, задает вопрос Волынский, раздражало «семитическую натуру» Гейне «в этом трогательном и возвышенном учении»? И дает за него ответ: «Прежде всего в нем [христианстве] ощущается отсутствие монолитности – цельности и связности

гетерогенных частей. Это сплав разнородных стихий, в котором все бурлит, в котором нет ничего устойчивого в идейном смысле слова. Амальгама хамитской мистики и месопотамской магии с примесью густых яфетидских наслоений, завернутая в эллинский плащ филоновской вышивки – вот что такое христианская идеология в ее популярнейших церковных редакциях. Хамитская мистика на первом плане. Магическая культура, с ее простонародным знахарством, воскрешением мертвых, чудесным исцелением прокаженных, с ее непорочным зачатием в центре всей легенды о Христе, все это в исторической перспективе является ничем иным, как грубейшим барабаном народного суеверия. Это были именно те токи, которые с древнейших времен стремились подмыть основные устои семитического духа, незапятнанный гиперборейский монизм, который пронесен им через столько веков, через столько гор и пустынь» [Волынский 1923е: 9].

В заключении доклада прозвучала мысль, для аудитории довольно неожиданная – Волынский впервые охарактеризовал иудаизм как первичный и незамутненный источник всей мировой культуры: «монистический дух иудаизма, без дуалистических и триалистических расслоений, стоит перед глазами человечества непреодолимой скалой. На высоту этой скалы Гейне и возносит свой дух, прочь от католической мистики и истерики народных суеверий, прочь от средневековых туманов догматики и церковности. Он вернулся к чистому источнику мировой культуры» [Волынский 1923е: 10].

Блок выслушал Волынского с большим вниманием и уже на следующий день подготовил контрдоклад, который так и остался на бумаге. Несколько позже, в конце декабря 1919 года, на его основе он написал статью «Об иудаизме у Гейне». В ней Блок честно признался, что его познаний в теологии недостаточно, чтобы научно опровергнуть гипотезу Волынского о хамитской основе христианства. Однако, по его мнению, достоверно реконструировать все его элементы неспособна пока и сама наука. Волынский же дерзнул сделать это, исходя из довольно сомнительной предпосылки – собственного «внутреннего

опыта», и «на этом пути он увлекся иудейско-рационалистическим элементом христианства и во имя его проклинал все остальное» [Блок 1962d: 146].

Рукопись статьи Блок отдал Волынскому, и тот уже после смерти поэта опубликовал ее в журнале «Жизнь искусства» (1923. № 31) вместе со своими работами на ту же тему, в т. ч. заметкой «Ответ А. А. Блоку», в которой он подвел итоги долгой дискуссии с безвременно ушедшим поэтом и заодно повинился в том, что за всю свою долгую жизнь он «неоднократно поддавался очарованию отдельных учителей христианской церкви» [Волынский 1923d: 14]. «Но горячие мои к ним симпатии, остающиеся до сих пор в моем сердце, – добавил Волынский, – ни на минуту не затуманили моего критического отношения к творчеству богословствующей христианской мысли. Есмь иудей и пребуду им навсегда!» [Волынский 1923d: 14].

Чем же была вызвана его внезапная переоценка христианства на втором году большевистской революции? По мнению В. А. Котельникова, причиной были тяжелые социальные условия: «современная катастрофическая история, с ее стихийной активностью огромных масс, с грубым смешением рациональных, утопических и мистических идей преобразования проектов преобразования мира, оттолкнула [Волынского] от всякого идейного соучастия в таком развитии истории, заставила и в историческом христианстве видеть преимущественно бессознательную массовость, низовую хамитскую религиозность, простонародный магизм» [Котельников 2023: 291–292].

Более вероятным, однако, представляется, что провозглашенный Волынским «разрыв с христианством» и возврат в лоно иудаизма являлись не просто протестом против суровой реальности, но – поиском устойчивых оснований культуры и истории, которые философ теперь искал в легендарной Гиперборее, тесно связанной в его представлениях с иудейской религией.

Тема Гипербореи, впервые поднятая Волынским в его дискуссии с Блоком, станет лейтмотивом всех его дальнейших работ. И Достоевский в своей «Пушкинской речи», и Блок в «Скифах» говорят об «универсальности» русской души: мы – «всечеловеки», «нам внятно все», и потому мы можем быть и теми, и

другими. Но как стала возможной эта универсальность? Один из возможных ответов содержится в уже упомянутой в предыдущих параграфах теории Волынского о происхождении всех культур из «Гипербореи» – матричной протоцивилизации, находившейся на русском Севере.

В данном параграфе была проанализирована дискуссия между А. Л. Волынским и А. А. Блоком, состоявшаяся в 1919 г. Поводом для дискуссии оказался доклад Блока о переводах Г. Гейне, в котором поэт рассуждал о судьбах современной культуры и связанной с ними проблеме гуманизма. Блок понимал гуманизм как специфический культурно-исторический феномен, корнящийся в эпохе Возрождения и утверждающий совершенную автономию человеческой личности и тотальный индивидуализм; напротив, Волынский рассматривал гуманизм как универсальный и вневременной принцип, как «идейное ядро всякого исторического процесса». Вскоре спор перетек в сферу сравнительного религиоведения; его предметом стал иудаизм Гейне и, шире, иудаизм как один из источников христианства. В ходе этой дискуссии была разработана концепция Волынского о хамитской основе христианской веры, в силу этого лишенной мнической монолитности. Эта концепция ляжет в основу его книги «Гиперборейский гимн» (1923), в которой будет переосмыслена модная в те годы гипотеза об арктическом происхождении арийской цивилизации. Эта книга станет одним из заключительных аккордов его творческой жизни.

Глава 3. Философия позднего Волынского

3.1. Концепция космизма Волынского – ее генетическая связь и различия с учением Н. Ф. Федорова

В настоящем параграфе предлагается периодизация философской деятельности А. Л. Волынского, а также анализируются его оригинальная концепция космизма, рожденная в связи с изучением им творчества Н. Ф. Федорова¹²¹.

В двух предыдущих частях диссертационного исследования были изучены основные вехи творческого пути А. Л. Волынского первых периодов его философской биографии. В третьей части работы речь пойдет о заключительном этапе его творческой деятельности. Но прежде нам стоит ненадолго остановиться на проблеме периодизации философского творчества Волынского – это позволит уточнить хронологию повлиявших на него факторов, представить логику его личностного и творческого развития, выявить наиболее важные его тенденции. В основе данной периодизации лежат два базовых принципа: творческий и биографический (очевидно, что важнейшие исторические события, свидетелем которых был Волынский, не могли не повлиять на его философские взгляды и мировоззренческую позицию).

Если говорить о чисто духовной эволюции, то можно выделить шесть этапов. Первый этап – юность, когда Волынский всецело находится под влиянием иудаизма, в котором вырос и которому продолжает следовать в первых статьях и научных увлечениях (Спиноза). Второй этап – этап усвоения современных ему светских европейских философских знаний и систем от Спинозы до Дж. Милля, Г. Спенсера, В. Вундта, А. Шопенгауэра и др. и, наконец, И. Канта. Третий этап: «анафематствование» предшествующего поколения российских мыслителей с опорой, прежде всего, на Канта, понятого как критика вульгарной концепции

¹²¹ В настоящем параграфе использованы следующие ранее опубликованные работы: [Матвейчев 2024а; Матвейчев 2025d].

науки и прогресса. Четвертый этап: поиск религиозных этических оснований, необходимость которых, как считал Волынский, следовала из того же Канта и могла заключаться в некоей универсальной религии, которую Волынский ищет в диалоге Ф. М. Достоевским, Л. Н. Толстым, Н. С. Лесковым, в увлечении христианством и др. Пятый этап связан с критикой христианства у Ф. Ницше и В. В. Розанова и отход Волынского к «чистому монизму» и «классической простоте» аполлониизма (под влиянием Ницше) и монотеистического иудаизма. Здесь ярко проявляется прежний методологический спинозизм Волынского, доходящий до совершенства при анализе искусства танца и балета. И наконец, последний этап, этап гиперборейский, когда Волынский на основе признания тождества аполлониизма и иудаизма в монизме и под влиянием Н. Ф. Федорова формирует свою окончательную историософскую концепцию.

Однако нужно сказать, что в жизни, в биографии, как и в истории логическое далеко не всегда совпадает историческим и конкретно-биографическим. Духовные этапы наслаиваются друг на друга, творческий поиск связан с метаниями и отступлениями, поиском и экспериментами, в духовную жизнь вмешиваются обстоятельства материального, бытового и полового характера. Поэтому хронологически разделить этапы вышеприведенной эволюции мы не можем. С точки зрения именно жизненной хронологии, когда более-менее понятны годы явных духовных переходов, биографию Волынского можно разделить на четыре этапа.

Первый период, **ранний**, относится к 1880–1888 гг. В это время происходило становление Волынского как мыслителя. Его отчет логично начать со времени первой публикации начинающего автора – письма в газету «Рассвет» о бытовых проблемах еврейского сиротского дома в Петербурге [Волынский 1880]. Среди значимых событий данного периода – поступление на юридический факультет Петербургского университета (1881), участие в студенческом Научно-литературном обществе (НЛО) под руководством О. Ф. Миллера, изучение философии английских позитивистов Дж. С. Милля и Г. Спенсера, сотрудничество с еврейскими газетами «Рассвет» и «Восход» (1882–1888),

публикация в «Восходе» научной статьи «Теолого-политическое учение Спинозы» [Волынский 1885], принципиально важной для становления мировоззрения Волынского, знакомство в 1887 г. с Д. С. Мережковским, А. А. Давыдовой, А. М. Евреиновой, Н. М. Минским, Л. Я. Гуревич, отлучение от еврейской журналистики после серии статей о Л. О. Леванде [Волынский 1888].

Следующий период совпадает со временем сотрудничества Волынского с журналом «Северный вестник» (1889–1898), начавшегося сразу после окончания им университета. Условно назовем его **периодом «Северного вестника»**, или **идеалистическим** периодом. Первой крупной статьей Волынского в этом журнале становятся «Критические и догматические элементы философии Канта» [Волынский 1889b]; в ней автор определяет вектор своего дальнейшего философского развития – борьбу за идеализм. В описываемый период Волынский приобретает значительную известность в интеллектуальных кругах как автор статей и книг о русских критиках 1840–1860-х гг.; в них он ведет беспощадную борьбу с позитивизмом, атеизмом и утилитаризмом, господствовавшими в современном ему обществе и литературе. Как один из крупнейших литературных критиков столицы Волынский общается с ведущими писателями и мыслителями своего времени – А. П. Чеховым, В. С. Соловьевым, Л. Н. Толстым, Н. С. Лесковым, В. В. Розановым и др. На страницах своих статей Волынский активно критикует нищезанство, выступает против декадентства в литературе, предлагает оригинальную трактовку творчества Леонардо да Винчи и искусства Возрождения вообще; он углубленно изучает христианство, грезит о создании новой универсальной религии и заявляет, что философия должна утвердиться на религиозных, христианских началах. Именно в это время Волынский становится провозвестником грядущего религиозно-философского ренессанса начала XX в. Продлился данный период до закрытия журнала «Северный вестник» в 1898 г.

Третий, **«аполлонийский»**, период охватывает 18 лет (1899–1917). На него приходятся такие события, как паломничество на Афон, где Волынский глубоко погружается в таинства православия (1899), глубокое увлечение творчеством Ф. М. Достоевского, о котором критик выпустил на данном этапе несколько книг

[Волынский 1901; Волынский 1904; Волынский 1906], обретение известности в Италии, Германии и других европейских странах в качестве специалиста по Достоевскому, Чехову и Леонардо да Винчи. Волынского бойкотируют российские журналы, и он некоторое время зарабатывает на жизнь чтением публичных лекций о современной литературе, стяжав славу великолепного оратора. В 1905 г. Волынский связывает свою жизнь с театром – он работает заведующим репертуарной частью в театре В. Ф. Комиссаржевской, вынашивает идею реформирования театра, который должен стать храмом «высших идейных поучений», а после путешествия с И. Л. Рубинштейн в Европу (в т. ч. в Грецию) и знакомства с У. фон Виламовицем-Мёллендорфом (1907) заинтересовывается философией танца, символом и родоначальником которого выступает у него Аполлон. В 1911 г. Волынский становится балетным критиком; он глубоко реформирует этот жанр и возвращает себе популярность у российских интеллектуалов, став автором около 360 статей на эту тему. Конец данного периода ознаменовывается возвращением Волынского к вопросам иудаизма, что в определенной степени было вызвано полемикой с В. В. Розановым.

Четвертый, **поздний**, или «**гиперборейский**», период приходится на 1918–1926 гг. Его особенность состоит в том, что на этом жизненном этапе Волынский, принявший революцию, активно включается в научную, культурную и общественную жизнь страны. На этот период приходится его работа в издательстве «Всемирная литература» (в качестве председателя редколлегии), руководство «Русско-еврейской энциклопедией», участие в Высшем совете Дома искусств (ДИСКа), руководство Петроградским отделением Всероссийского Союза писателей, организация Хореографического техникума и руководство им. В творческом и мировоззренческом плане наиболее значимыми были такие события, как увлечение философией Н. Ф. Федорова, выработка собственной концепции космизма, дискуссия о гуманизме с А. А. Блоком (1919), публичный разрыв с христианством и возвращение в лоно иудаизма, публикация книг «Четыре Евангелия» (1922) [Волынский 1922a] и «Книга ликований» (1925) [Волынский 1925], завершение работы над книгами «Гиперборейский гимн»

(1923) [Волынский 2022] и «Рембрандт» (1925) [Волынский 2023], разработка оригинальной концепции исторической прародины, этногенеза и происхождения религий.

Философия Н. Ф. Федорова оказало заметное влияние на воззрения А. Л. Волынского в поздний период его творчества. Знакомство Волынского с ней состоялось уже в поздний период его творчества, незадолго до революции 1917 года. В период работы Волынского редактором газеты «Биржевые ведомости» в ней были опубликованы статьи Н. А. Бердяева («Пророчества Н. Ф. Федорова о войне», 1915 г.) и С. Н. Булгакова («Хозяйство и теургия», 1917 г.), посвященные анализу учения Федорова. Решение об их публикации принимал, вероятно, сам Волынский. Прочитав эти материалы, Волынский проявил интерес и к другим трудам Федорова.

Летом 1917 г. Волынский через писателя П. А. Сергеенко обращается к Н. П. Петерсону¹²² с предложением подготовить статью о философе на любую тему по своему усмотрению и обещанием опубликовать ее в «Биржевых ведомостях» [Петерсон 2008а: 246]. Петерсон откликнулся на просьбу и написал статью под заголовком «Вопрос о цели и смысле нашего существования», отправив ее Волынскому; однако напечатать этот материал не удалось, поскольку в ноябре 1917 г. газета «Биржевые ведомости» была закрыта.

В письме от 24 января 1918 г. к сыну Михаилу Н. П. Петерсон докладывал: «Волынский готовит большую работу о Н. Ф-че, горит к нему энтузиазмом, говорит, что в прессе все пути и дороги ему открыты и он может найти и средства, и издателей для третьего тома; предлагает приступить к печатанию немедленно. ... Кроме того, Волынский предлагает тотчас по выходе 3-го тома приступить к переизданию всего произведения в нескольких компактных томах, чтобы всякий их мог купить» [Петерсон 2008b: 246–247].

Этот издательский проект, впрочем, так и не был реализован ввиду чрезвычайно сложных исторических обстоятельств того времени. Тем не менее приведенное письмо свидетельствует об искреннем энтузиазме, с которым даже

¹²² Н. П. Петерсон – ближайший ученик, издатель и популяризатору Федорова.

обычно скептически настроенный Волынский отнесся к задаче популяризации идей Федорова. Возникает ощущение, что в преклонном возрасте Волынский наконец обрел учение, которое, по его убеждению, адекватно выражало его собственные мировоззренческие позиции.

Письмо Петерсона – не единственное свидетельство подобного рода. А. К. Горский также передавал восторженные слова Волынского о Федорове, которые фактически представляли собой высшую похвалу не только по меркам самого Волынского, но и, пожалуй, любого из русских философов, включая ближайших учеников Федорова: «Федоров – единственное, необъяснимое и ни с чем не сравнимое явление в умственной жизни человечества. ... Рождением и жизнью Федорова оправдано тысячелетнее существование России. Теперь ни у кого на земном шаре язык не повернется упрекнуть нас, что мы не бросили векам ни мысли плодovитой, ни гением начатого труда. ... В одном Федорове – искупление всех грехов и преступлений русского народа» [Остромиров 1928: 7].

Увлечение идеями Федорова и тщательное изучение его трудов продолжалось у Волынского в течение нескольких лет. Как будет показано ниже, Волынский читал и многих критиков Федорова, стараясь выявить уязвимые места в его учении. Федоровские мотивы пронизывают многие главы труда Волынского о Рембрандте, где он рассуждает о месте жизни и смерти в духовной традиции еврейского народа. Анализируя картину «Успение Богоматери», Волынский пишет: «Человек умер, ушел от нас куда-то далеко, стал невидимым. ... Он где-то здесь, в обширном смысле слова, но воспринять его тем или иным чувством нет никакой возможности. Он приложился к отцам. Иного слова ветхозаветная библия и с нею вместе иудейство, на всех этапах его развития, в эпоху Моисеева законодательства, в эпохи Габимы и храма Соломона, равно как и в трагические времена духовного Сиона – библия и иудейство не знают. Но если человек приложился к отцам, значит, он жив. Иначе было бы сказано, что он исчез или пропал. Исчезнуть из космоса не дано человеку. Но если умерший, исчезнувший почему-то из поля нашего зрения, приложился к отцам в новом образе существования, то это свидетельствует о том, что мы осиротели. Мы постоянно

сиротствуем, у себя на дому и в общенародном, общечеловеческом смысле слова, слабеем физически и духовно, мельчаем и дифференцируемся в процессе истории, а царство отцов все растет и растет. Умер брат – и стал отцом. Умер сын – и стал отцом. Все переходит в отцовство. ... Вся история человечества ... является ничем иным, как радостно-печальным сиротствованием в умерших отцах – живых, но не видимых. Мы слепнем с каждым часом, с каждой новой разлукой, но слепнем не навсегда. Будет когда-нибудь момент, когда глаза наши, перерожденные в потоке бесконечных веков, вдруг станут видеть все. Вдруг исчезнет время, ночь и смерть, и все засияет в новом каком-то, медленно утончавшемся и наконец окончательно уточнившемся свету. На последней ступени космической трансформации мир отцов внезапно вырастет перед нашими глазами» [Волынский 2023: 115–116].

Весной 1923 г. Волынский пишет статью «Воскрешение мертвых» (окончание работы над ней датировано автором 16 мая 1923 г.). статья должна была войти в состав книги «Гиперборейский гимн», работа над которой входила в те дни в завершающую фазу. Он восхищается масштабностью мышления румянцевского библиотекаря, тем, как набат его философии «встревожил сознание русского общества, погрязшего в вине и картах, взятках и политических счетах, возвышенной мечтой о чем-то большом и всеобщем» [Волынский 2004: 492]. Он видит в его учении, побуждающем людей к достижению великих целей, высочайшую «педагогическую ценность».

Вместе с тем, он относится с большим сомнением к главным постулатам федоровской доктрины. Опасным он считает, например, сам принцип регуляции природы, которую Федоров объявляет слепой, неразумной и враждебной по отношению к человеку – тем, что необходимо преодолеть. В этом моменте Федоров опирается на гегелевское понимание природы как «инобытия духа» или «бытия для другого», т. е. как «чистой внешности», которая должна быть снята (*aufgehoben*) в духе [Гегель 1975: 25–27, 32]. Снятие природы – это и есть ее окончательная «регуляция». В этом отношении идеи Федорова созвучны требованию К. Маркса не только интерпретировать, но и изменять мир (в

формулировке одиннадцатого тезиса о Фейербахе); сам Маркс писал, что в будущем человек будет творить мир «также и по законам красоты» [Маркс 1974: 93–94].

Федоров осознает свою систему как прямое продолжение гегелевской философии и, по сути, не спорит с гегелевским принципом природы как царства необходимости, довлеющего над человечеством, которое обезображено смертью и должно быть преодолено. Однако, по мысли Федорова, Гегель не сделал последнего, решающего шага. У Гегеля история – это поступательное движение к свободе, в ходе которого человечество постепенно освобождается от власти природной необходимости; этот процесс заканчивается условно идеальным состоянием, когда человечество достигает политического и экономического освобождения. Но Федоров задает принципиальный вопрос: может ли такое финальное общество считаться идеалом, если все предыдущие поколения не смогут насладиться достигнутым идеальным бытием, а лишь послужат «навозом» для процветания грядущей утопии? С моральной точки зрения подобный исход истории представляется Федорову неприемлемым и бесчеловечным. Еще И. Кант в своем категорическом императиве завещал, что человек никогда не должен быть только средством, но всегда целью. Если каждый человек – цель, то он не может рассматриваться историей лишь как средство для счастья потомков. Следовательно, последующие поколения обязаны воздать должное своим предкам – включить их в идеальное общество будущего. Это, по Федорову, возможно лишь посредством победы над смертью, поскольку предки уже умерли. Таким образом, природа в системе Федорова воплощает не только внешнюю необходимость и противоположность свободе, но и сам принцип смерти, отрицательности бытия как такового – то, что должно быть устранено посредством окончательного «отрицания отрицания». Это гегелевское отрицание отрицания трактуется Федоровым не только как логический, но и как практический императив, требующий отрицания самой смерти.

Волынский, напротив, не признает за природой статуса «чистой внешности» по отношению к духу. Он не склонен рассматривать природу даже

как простой феномен (в кантовском смысле). Скорее, позиция Волынского близка к натурфилософским взглядам Шеллинга (которого он знал главным образом по трудам В. С. Соловьева) или к пантеистической философии Спинозы, с изучения которого Волынский начинал свой путь в философии. Согласно Спинозе, протяженность (материя) и мышление – равноправные атрибуты единой божественной субстанции; таким образом, природа столь же божественна и субстанциальна, как и дух, и не нуждается в «снятии» или отрицании. Хотя устремление к Богу, по мнению Волынского, и предполагает преобразование телесно-природного начала, однако саму природу отменять не требуется.

Волынский подчеркивает, что попытки «исправить» природу зачастую приводили к катастрофическим последствиям. Он указывает на наивно-антропоцентрический характер федоровской концепции, объявив «младенческим упрощением вопроса» федоровское противопоставление человеку как единственному претенденту на всемирное владычество над «капризно-бездушной» природой [Волынский 2004: 490]). В те времена идеи «улучшения породы» (евгеники) и «управления природой» были весьма распространены среди интеллектуалов, но уже успели подвергнуться критическому осмыслению в культуре. Достаточно вспомнить роман М. Шелли «Франкенштейн, или Современный Прометей» (1818), повесть М. А. Булгакова «Собачье сердце» (1925) и рассказ А. С. Грина «Серый автомобиль» (1925). Безусловно, Волынский был знаком и с еврейской легендой о Големе (эта легенда получила широкую известность благодаря роману Г. Майринка «Голем», 1915 г.).

Таким образом, Волынский продолжает давнюю интеллектуальную традицию критики чрезмерного вмешательства человека в естественный порядок – традицию, берущую начало в далеком прошлом и продолжающуюся и ныне. Недоверие к всемогуществу человеческого разума и науки ему привил еще И. Кант. Эмпирическое, позитивистское научное мышление представлялось Волынскому лишь юношеским максимализмом, начальной стадией в развитии духа. Впоследствии, по его убеждению, дух должен перейти от «школьного» этапа к «университетскому», т. е. от науки – к более высоким уровням

постижения, связанным с этикой и религией, которые для Волынского неизменно стояли выше голого научного «прогресса». Волынский высоко ценил этический пафос Федорова – идею долга перед предками – но решительно не соглашался с позитивистскими, технократическими методами, которыми тот предлагал выплачивать этот долг предкам.

Вторая крупная претензия Волынского к Федорову – его уклонение от православной традиции и скрытое «католичество». Волынский утверждал, что Федоров, сам того не желая, вступает «на католический путь в пункте *filioque*» [Волынский 2004: 497]. На первый взгляд это обвинение выглядит парадоксально, ведь сам Федоров полагал, что в перспективе все религии – не только католичество и православие, но и христианство в целом вместе с иудаизмом и исламом – могут и должны объединиться в созидательном труде по воскресению «павших отцов». Федоров считал богословские споры малопродуктивными; истинность религиозных учений, по его мнению, лучше доказывать общими делами. Религии ценны тем, что задают общую нравственную цель (почитание предков и уверенность во всеобщем воскресении), однако сами по себе они не предоставляют средств для достижения этой цели.

С другой стороны, позитивная наука, по Федорову, располагает необходимыми средствами для грядущего воскресения, но лишена возвышенной цели, поскольку официальная наука отвергает религию и считает религиозные догматы фантастическими и недоказуемыми. Федоров был убежден, что ему удалось примирить науку с религией и снять противоречия как между ними, так и между всеми конфессиями.

Однако обвинение Федорова в католичестве со стороны Волынского имеет глубокие историко-культурные основания: он восходит к принципиальным различиям между католицизмом и православием, коренящимся в истории европейской духовности. Известно, что догмат *filioque* – добавление к Символу веры слов о нисхождении Святого Духа «и от Сына» – возник в богословских спорах первого тысячелетия н. э. Изначально он был предметом академических дискуссий между западными и восточными богословами, однако на Третьем

Толедском соборе 589 г. *filioque* было впервые официально включено в текст латинского Символа веры [Сильвестр 1892: 576–582]. Долгое время римские папы отказывались признать эту новацию, придерживаясь формулировки Никейского символа.

Император Карл Великий предпринимал в IX в. попытки навязать *filioque* римскому престолу и даже созывал для этого целых два Собора, но успеха не стяжал [Лозинский 1986: 66]. Его интерес понятен: коронация Карла в качестве императора Запада была частично нелегитимной (единственный законный император находился тогда в Константинополе), и новая франкская династия Каролингов стремилась обосновать свою власть, порвав с византийской преемственностью. Идея о том, что Святой Дух исходит не только от Отца, но и от Сына (т. е. что история может начаться заново с любой точки, а не обязательно через непрерывную преемственность от некоего первоисточника), была близка сердцу Карла. Принятие *filioque* символически открывало путь к обоснованию новой традиции, независимой от «отцов». Лишь в XI в. Рим окончательно принял добавление *filioque*, и с этого момента различие между двумя богословскими парадигмами переросло в раскол церквей на католическую и православную.

Почему разногласие по вопросу *filioque* оказалось столь принципиальным? Дело в отношении к традиции. Восточное христианство исходит из того, что новое может возникать только на основании традиции и на почтении к ней.

Запад же допустил мысль, что новое может утверждаться в противостоянии традиции и даже путем разрыва с ней, а затем самостоятельно стать основанием новой традиции. Восток сразу увидел угрозу в таком подходе: тот, кто низвергнет своего отца, рискует однажды быть низверженным собственным сыном. Для православного сознания поведение «сына», самовольно начинающего новую линию, напоминает библейский сюжет о Хаме, который насмеялся над наготой своего отца Ноя (Быт. 9:21–25). Существует множество толкований этой истории, но все они сходятся в одном: в осуждении непочтительного поведения сына по отношению к отцу — никакие обстоятельства не могут оправдать хамское нарушение сыновнего долга. Статус отца священен и неприкосновенен.

Православная культура в значительной степени держится на идее традиции и преемственной передачи духовной власти, знания и благочестия от отцов к сынам. Только так возможно поступательное строительство своего рода духовного «дома», восходящего к спасению. Если же каждое новое поколение будет разрушать построенное предками, то, образно говоря, этот дом никогда не вырастет выше второго этажа.

История западного христианства подтвердила опасения Востока. Католическая церковь, допустившая новшество *filioque*, сама столкнулась позднее с «бунтом сыновей» во времена Реформации. Изобретение печатного станка в середине XV в. и появление массового книгопечатания (т. н. «галактики Гутенберга», по выражению М. Маклюэна) привели к тому, что Библия перестала быть редкой рукописью на латыни и стала доступна каждому в печатном виде и на национальных языках. Культура благоговейного чтения священных текстов, требующая особой духовной подготовки читателя, была утрачена. В средневековой христианской эпистемологии господствовал принцип «подобное познается подобным», согласно которому приобщаться к священному тексту можно, лишь самовоспитавшись в святости. Только пройдя через молитвы, посты и очистив себя от греховных поступков, человек обретает способность на должном уровне понять духовное содержание Писания. Если же приступить к чтению святыни без должной духовной подготовки, возникает ситуация, описанная в евангельской притче о жемчуге, брошенном свиньям (Мф. 7:6): если бросить свиньям жемчуг (т. е. святыню), они его растопчут и обратятся против вас.

По сути, именно так и произошло в эпоху Реформации. Любой профан, толковавший Библию по своему усмотрению, мог стать основателем новой протестантской секты или учения — достаточно было обладать харизмой, чтобы увлечь за собой паству. Протестанты зачастую объединялись лишь общей ненавистью к католицизму, а не единым позитивным учением. Главным для них провозглашалось право на неограниченную свободу в интерпретации Библии. Возникновение бесчисленных новых протестантских деноминаций продолжалось

вплоть до новейшего времени: в любом американском городке можно встретить «новоиспеченных» проповедников, которые едва ли не по щелчку пальцев создают собственные общины. Но и протестантизм, в свою очередь, не избежал той участи, которую сам уготовил католицизму. Принцип «всегда можно идти против отца», возведенный в абсолют, торжествует в эпоху Просвещения – и, по сути, продолжает свое торжество по сей день.

После опустошительных религиозных войн в Европе просветители-энциклопедисты XVIII в. заявили, что все конфессии – и протестантская, и католическая – по сути одинаково фанатичны. Они указывали, что верующие противопоставляют друг другу отдельные противоречивые фрагменты Священного Писания и проливают из-за этого кровь. Просветители доказывали, что сама Библия представляет собой собрание противоречий, а из противоречивой системы, согласно законам логики, можно вывести любое произвольное положение. Следовательно, Писание не может служить источником непротиворечивой этики. Библия объявляется сборником мифов, используемых властями в своих целях. Доверять, по мнению просветителей, следует лишь позитивным данным опыта, свидетельствам органов чувств и разуму, который должен подвергнуть критике все доставшееся от предков, особенно религиозные тексты. Поскольку же старый мир сопротивляется, ему надлежит объявить ему решительную войну, не гнушаясь никакими мерами. Антитрадиционный пафос этого периода был напрямую связан с идеей «отцеубийства». Характерный пример – фигура Вольтера, призывавшего современников «раздавить гадину!», т. е. уничтожить религию, и выбравшего себе псевдоним *Voltaire* путем перестановки букв фамилии ненавистного ему отца. «Если Бога нет, то все позволено» – именно в этой хрестоматийной формулировке известный принцип, приписываемый Ф. М. Достоевскому, не встречается ни в «Бесах», ни в «Братьях Карамазовых». Однако обрывки этой мысли содержатся в репликах героев обоих романов: «Только как же, спрашиваю, после того человек-то? Без Бога-то и без будущей жизни? Ведь это, стало быть, теперь все позволено, все можно делать?» [Достоевский 1976: 29].

Принцип «все позволено» одним из первых в новой европейской культуре открыто проповедовал маркиз де Сад – истинное порождение эпохи Просвещения. При жизни его идеи считались маргинальными и скандальными, однако в наши дни их актуальность возрастает. Не случайно творчеству де Сада посвятили много страниц видные философы постмодерна (Ж. Делёз, Ф. Гваттари, М. Фуко и др.). Кульминацией же просветительского культа «освобождения» можно считать феномен т. н. либерального фашизма, черты которого все отчетливее просматриваются в современной политике. (Итальянский режиссер П. Пазолини, анализируя природу фашизма середины XX в., предвидел подобное развитие в будущем: в своем радикальном фильме «Сало, или 120 дней Содомы» (1975) он показал, что фашизм – это вовсе не торжество норм и порядка, как его иногда пытаются представить, а напротив, абсолютный отказ от всяких моральных норм и традиций.)

Разумеется, Волынский не мог предвидеть всех этих последующих проявлений «бунта сыновей». Однако, как внимательный читатель Достоевского (который, в свою очередь, был знаком с творчеством де Сада), Волынский прекрасно понимал, к чему ведет просветительский либерализм в нравственном отношении. Ему было достаточно видеть, что позитивистская наука и техника, праздновавшие свой триумф на рубеже XIX–XX вв. в мире, захваченном технократическими утопиями и фантазиями, исторически происходят из протестантизма, который сам вырос из отпадения от Бога Отца в пользу Бога Сына. Все, что порождено таким «хамским» отступлением, по убеждению Волынского, не может служить орудием высшей спасительной цели, как того хотел Федоров. Наука, по мнению Волынского, не способна помочь в деле истинного спасения человечества – это, говоря языком юриспруденции, лишь «покушение с негодными средствами».

В западной интеллектуальной традиции бунт против отцов к началу XX в. воспринимался почти как нечто естественное и даже получил теоретическое обоснование. Так, З. Фрейд выдвинул психологическую концепцию, по сути онтологизирующую отцеубийство: использовав античный миф об Эдипе,

убившем своего отца и женившемся на матери, он объявил т. н. «эдипов комплекс» универсальным, имманентно присущим психике каждого человека, и попытался на этой основе объяснить вообще развитие личности. С позиций же традиционной культуры подобный «эдипов комплекс» – отклонение, патология, а отнюдь не норма и, тем более, не некий обязательный механизм психики [Фрейд 1997]. Можно спорить о глубинных причинах столь странного отношения Запада к собственной традиции и о том, почему этот эдипов комплекс получил на Западе столь громкое признание – и в психологии, и в культуре, и в истории. Ясно, однако, что для православного богословия истории и эсхатологии подобные идеи радикально чужды; более того, они подрывают сам фундамент православной онтологии и философии истории.

Христианское мировоззрение исходит из доктрины первородного греха (Быт. 2–4). Адам и Ева, будучи сотворены безгрешными, нарушили Божью заповедь и пали, и с тех пор греховность только накапливается в их потомках, пронизывая все человечество. Селекционерам давно известно, что больная родительская пара дает еще более больное потомство; по аналогии предполагается, что и в духовном плане грехи отцов сказываются на детях, и каждое следующее поколение имеет все меньше сил, чтобы противостоять греховному наследию предков. В результате первородного греха человечество неуклонно катится к гибели и не в состоянии спастись собственными силами. Именно поэтому для спасения людей Бог Отец посылает Своего Сына, который приносит Себя в жертву, страдает на кресте и воскресает, открывая путь ко спасению для всех остальных, кто готов последовать за Ним.

Исходя из этой логики, если бы «сыны» (потомки) по своей природе могли превосходить «отцов» (предков) в уме, нравственности или силе, то на них, как и на отцах, почивал бы Святой Дух. Тогда крестная жертва Христа не требовалась бы, а вся христианская онтология и философия истории потеряли бы смысл. Смысл же их заключается как раз в признании онтологического бессилия Сына (человечества) по сравнению с Отцом (Богом). Именно поэтому отцы Восточной Церкви и утвердили Символ веры без *filioque* и до сих пор стойко противостоят

любим попыткам внести эту добавку. Включение *filioque*, по сути, обесмысливает крестный подвиг Христа и знаменует начало духовного падения Запада. По этому поводу Волынский замечает: «Настоящее порывает с прошлым и строит будущее из ничего. Сын убивает Отца, чтобы в свое время быть низверженным собственным сыном. Такова эта культура химических реторт и революционных лабораторий, в общем, при всех ее кричащих лозунгах труда и творчества – кровавый грех и идейная чепуха» [Волынский 2022: 188]. Волынский указывает, что если Федоров столь благородно ратует за «отцов», то надеяться на спасение человечества он должен прежде всего на Отца Небесного, а не на сына (т. е. не на усилия самих человеческих «сыновей»).

Волынский, при всей своей критике, не отвергал саму идею преодоления смерти. Он не был «смертобожником» (так А. К. Горский и Н. А. Сетницкий называли поклонников смерти) [Горский, Сетницкий 1995]. Однако Волынский считал, что федоровская идея о том, что «сын человеческий должен воскресить отцов, не полагаясь на то, что воскресение мертвых есть дело Отца небесного» [Волынский 2004: 497], в корне ошибочна. Критик настаивал, «исходя из христианского и иудейского анастасиса, что человечество воскреснет не вследствие человеческих же стремлений и усилий по воскрешению, а совершится как обетованное Богом общее со всей природой воскресение» [Котельников 2023: 310].

Волынский с сожалением отмечал, что Федоров, мечтавший соединить науку и религию, фактически превратился в «чистого позитивиста, свободного от всякой мистики». Федоров ставит перед людьми исключительно практическую, трудовую задачу, для решения которой требуется лишь «реальный дух»; методы будущего воскресения в его проекте – «исключительно экспериментальные, лабораторно-механические и научные. ... Исчезла всякая вера – остался трудовой путь материализма» [Волынский 2004: 497].

При этом сам Федоров вовсе не был апологетом западного прогрессизма; напротив, он критиковал западную науку, полагая, что та ведет человечество к исчезновению. С его точки зрения, человек для поддержания своей жизни

вынужден потреблять внешнюю среду (пищу, воду, воздух), т. е. он несамостоятелен и несвободен. Ресурсы природы конечны, а современная наука и техника лишь истощают их, не восполняя. Следовательно, гетеротрофный организм, уничтожающий все вокруг себя, закономерно движется к своему концу, а «человек своей деятельностью даже способствует приближению конца, ибо цивилизация, эксплуатирующая, но не восстанавливающая, не может иметь иного результата, кроме ускорения конца» [Федоров 1982: 301].

Как считал Федоров, задача человека состоит в том, чтобы перейти от гетеротрофного существования к автотрофному – т. е. научиться питаться непосредственно «космической» энергией, желательно возобновляемой и практически бесконечной. При этом подразумевается физическая, материальная энергия, что и дало повод критикам именовать философию Федорова разновидностью позитивизма (пусть и «религиозного» [Флоровский 2009: 415]) или даже радикального прагматизма [Бердяев 2004: 431]. То обстоятельство, что Федоров ставит перед наукой религиозно-нравственную цель, по мнению критиков (включая Волынского), принципиально не меняет самой природы науки.

Волынский, анализируя духовные истоки технократической цивилизации Запада, усматривал ее прообраз в античном образе Аполлона Дельфийского, стреляющего из своего серебряного лука в бурную погоду по тучам, чтобы сделать ясным небо. Этот образ Волынский считал относительно новым, до неузнаваемости видоизмененным греческой цивилизацией. По его убеждению, культ Аполлона был привнесен в земли Эллады из далекой северной страны Гипербореи, откуда ее жители начали исход несколько тысячелетий назад. И если древнейшие представления об Аполлоне еще сохраняют изначальные черты Бога-Отца, то на греческой почве его образ трансформировался в символ укрощения природных сил. «Разорвав с Богом-Отцом во имя дальнобойных стрел Аполлона, Эллада заложила основной камень, на котором до сих пор строится просвещение европейских народов» [Волынский 2022: 188].

Аполлоническое вторжение в ход вещей природы, по Волынскому, – это «эмбрион будущей просвещенной Европы, с ее культом науки опытной и

экспериментальной, с дерзновенною мечтою Мечникова, с гениальным бредом Николая Федоровича Федорова, с ее вечным гильотированием традиций духа в области социально-политического строительства». Вся европейская цивилизация, как ни ценить ее завоевания, – это «только блистательный гомункул, вагнеровская культура реторт, пышная и эфемерная в одно и то же время. Вечно сотрясаемая и разбиваемая, от каждого катаклизма повергаемая во прах» [Волынский 2022: 187–188].

Приведенные строки Волынский писал после революционных событий 1917 г., на фоне наиболее радикальных общественных экспериментов по «переустройству» мира. Эти эксперименты затронули и социальные отношения (пропаганда «свободной любви» вместо традиционной семьи), и государственное устройство (замена сословно-монархического строя социалистическим), и искусство (утверждение эстетики авангарда), и, разумеется, науку с техникой, где приветствовались самые смелые утопические проекты.

В частности, в созданном советской властью Центральном институте труда (одном из детищ троцкистско-ленинского периода) т. н. «революционные космисты» всерьез обсуждали способы оживления павших товарищей. Одни, как А. А. Богданов, экспериментировали с переливанием крови; другие предлагали метод гальванизации – пропускание электрических разрядов через нервную систему трупа. Предполагалось, что таким образом можно заставить мертвое тело двигаться и выполнять простую работу (например, рытье грунта), особенно в условиях Крайнего Севера, где низкие температуры препятствуют разложению.

Волынский, узнавая о подобных проектах, приходил в ужас. Западному материализму, технократизму и его логическому апофеозу – идее всеобщего «трудового» воскрешения – он противопоставлял восточное, более духовное и размеренное отношение к проблеме преодоления смерти. «На Востоке Воскресение, естественное и нормальное, с медленным преображением духовного порядка, от поколения к поколению, от одного исторического этапа к другому, без катаклизмов и пожаров, эволюционно и планомерно, ... С одной стороны – мирный процесс воскрешения, идущий невозмутимо светлым путем ... а с другой

стороны: судорожные устремления вперед с роковыми отбегам назад, с целыми эпохами беспомощного изнеможения, завершающими собой – увы – славнейшие из переворотов в жизни человечества» [Волинский 2022: 188], – писал он, противопоставляя духовное «Воскресение» (постепенное возрождение) утопическому «воскрешению» (насильственному оживлению мертвых тел).

Современная наука могла бы возразить самому Федорову, что она вовсе не лишена великой цели. Напротив, она руководствуется конкретным нравственным идеалом – стремлением осуществить заветные мечты человечества, решить социальные проблемы, устранить бедность, неравенство, рабство, обеспечить полную эмансипацию. Все это и составляет программу «конца истории» в гегелевско-марксистском духе, наполненную, однако, вполне реальным содержанием (право на труд, «каждому – по потребностям», освобождение всех классов от эксплуатации, равноправие мужчин и женщин, всеобщее и бесплатное образование, медицина для всех и т. п.).

Подобные идеалы «светлого будущего», популярные среди российских социалистов – современников Федорова, подвергались им критике: насколько нравственно наслаждаться благами идеального общества, если это общество унавожено страданиями всех предыдущих поколений? Именно эту моральную проблему исторического прогресса Федоров ставил в своих размышлениях о недостаточности гегелевской и социалистической схемы истории. Через Н. П. Петерсона эти размышления стали известны Ф. М. Достоевскому, который признавался, что «прочел их как бы за свои» [Достоевский 1988: 14].

Гораздо выразительнее, чем у самого Федорова, федоровские мысли звучат из уст Ивана Карамазова в его знаменитой речи о том, что мировая гармония не стоит слезинки хотя бы одного только замученного ребенка. Н. В. Устрялов так комментировал этот тезис: «мечты о совершенном воплощении во времени абсолютного общественного идеала – не только утопичны, теоретически несостоятельны; – они сомнительны даже и с морально-философской точки зрения. Блаженства грядущих поколений не могут оправдать прогресса, поскольку не оправданы страдания прежнего человечества, погибшего вдали от

совершенства. Если старческая пресыщенность прошлым жалка, то плебейское пренебрежение им неблагородно. Ущербно, убого, несовершенно такое “совершенство”, которое дробит человеческий род, предоставляя одним лишь тернии борьбы, а другим торжество финальных призов. Невозможно для будущих людей состояние безусловной удовлетворенности при наличии у них элементарной исторической памяти и нормального нравственного чутья» [Устрялов 1998].

Западная философия, впрочем, предлагала и более пессимистичные сценарии «конца истории». Так, А. Шопенгауэр утверждал идею вечного возвращения одних и тех же страданий – бессмысленного повтора одних и тех же исторических циклов. Ф. Ницше иронизировал над образом «последнего человека», столь слабого и убогого, что он уже не способен осознать даже собственное убожество [Ницше 2007: 18]. Э. фон Гартман полагал конечной целью исторического процесса всемирное самоубийство, к которому должно прийти все человечество.

Федоров противопоставил всему этому декадентскому кругу идей жизнеутверждающий пафос не всемирного самоубийства, а всеобщего воскресения. Однако именно в этом пункте федоровская склонность доводить идеи до предела изменила ему: раскритиковав западные утопии за их аморализм и забвение предков, Федоров фактически выдвинул новую утопию, в которой предки будут воскрешены, моральный долг исполнен, а дальнейшее историческое движение утрачивает смысл. Именно этот аспект – отсутствие открытого будущего – Волынский и считал главным изъяном учения Федорова. Он иронически замечал: «Представим себе всех предков воскрешенными, все планеты населены, все блаженствуют в сознании исполненного долга. Слепая и злая природа побеждена. Смерти нет. Что же дальше? ... Федоров весь в прошлом. Проект будущего – это только зарница прошедшего» [Волынский 2004: 487].

По мнению Волынского, федоровское идеальное общество будущего оказалось бы неспособным к дальнейшему развитию и к привнесению чего-либо

принципиально нового в человеческую историю. Мир в таком случае застынет, утратив движущий импульс, и, застыв, опять станет «мертвым». Для того чтобы мир оставался живым, ему необходимы не только отцы, но и сыны – носители новаторского начала. Волынский подчеркивал, что у Федорова «пренебрежена из-за фантома бесконечного прошлого верховная ценность будущего. Пренебрежен инициативный дух человека, пренебрежен в сыне будущий отец. ... В самом деле, разве отцы прошлого, лежащие на погостах, одни должны управлять нашим миром? В действительности отечество не есть только совокупность кладбищ. В действительности оно является собранием угасших отцов и отцов живых, творцов новых идей и новых культурных ценностей. Мы – сыны человеческие по отношению к прошлому и отцы живые по отношению к будущему. ... Сын, имманентный отец, со всеми его прибавочными ценностями, со всеми его рычагами реформы и творчества, со всей его изобретательностью и предприимчивостью в духе Аполлона, а не просто труба прошлого, ведет все на свете к светлому пределу, предчувствием которого люди жили и живут до сих пор» [Волынский 2004: 487, 489].

Со своей стороны Волынский верил, что человеческое бессмертие придет не через механистический «всемирный проект», а через внутреннее духовное преображение материи – через изменение самой биологической природы человека. Возможности человеческого организма, по мнению Волынского, безграничны (нечто подобное утверждал в «Этике» и Б. Спиноза, один из любимых философов Волынского). «Нет никакого сомнения, – пишет Волынский о снах в одной из своих статей, – что мы имеем в них туманные дальние отклики того же космического универсального закона, который управляет полетом птиц. ... Может быть, и в сновидениях полета мы имеем дело не с одной случайною игрою воображения, но и с некоторыми предвосхищениями биологического порядка, еще не открывшихся физических возможностей в будущем» [Волынский 2002: 319].

По сути, Волынский предвосхитил идеи современного трансгуманизма, предсказывая радикальную эволюцию человека в информационно-энергетическое

существо: «Тело превратится в схему. Высветлится насквозь. Сделается зрячим без глаз и явно вместит в себя, будучи уже не телом плотского уничтожения, а телом сияющей славы, прежде невидимые божьи черты. Человек делается пучком светов» [Волынский 1922а: 42–43].

Таким образом, Волынский выдвинул собственный идеал светлого будущего, существенно отличный от федоровского проекта. Парадоксально, но в некотором смысле его прогнозируемый «будущий человек» близок к тому образу, который подразумевал и сам Федоров: человек, питающийся космической энергией и преодолевший свою телесную ограниченность (напомним, Ф. Ницше также провозглашал, что «человек есть то, что должно преодолеть»). Тем не менее Волынский делает акцент не на возвращении к жизни умерших предков, а на раскрытии предельных потенциалов новых поколений. «Как же в свете гиперборейского духа, бледно отраженного даже в библейских преданиях, мы можем нарисовать себе картину, наполнившую жизнь Федорова экстатическим восторгом и ожиданием? Бог смерти не создал. Смерть вошла в историю человечества через падение и грех. Она происходит от дисгармонии духа и тела. Когда дисгармония закончится гармонией, смерть исчезнет. Тело одухотворится до такой степени, что оно станет не только транспарантным для духа, но сделается его чистой адекватной формой. В этом состоянии для него уже не будет ни времени, ни ночи, с дурманами которых он последовательно боролся в миллионах веков, освещая ночи из разных источников природы и побеждая время восторгами, музыкой и упоением всех родов. И смерти не будет, преодолеть которую он раньше не мог. Будущий человек увидит все во временах и пространствах. Он будет переноситься, куда захочет, одною волею своею. Творчество его, поражавшее некогда большими достижениями, на поверхностный внешний взгляд, только теперь сделается божественным: подумал – сотворил! Но если человек сможет перенестись куда захочет и увидеть себя и все бывшее во всех временах и сроках, то все и воскресло. Прежние отцы восстали, братья и сестры оказались рядом – по плоти и по духу. В таком свете от культа предков не останется ничего. Смотреть надо не назад, а вперед: предки там, в отдалении

пространств и веков» [Волынский 2004: 516–517]. Здесь Волынский фактически утверждает, что при достижении человечеством высшего духовно-физического совершенства само понятие «культ предков» утрачивает смысл, поскольку и предки, и потомки оказываются едины в вечности, а направлять взор следует не в прошлое, а в открытое бесконечное будущее.

В данном параграфе была проанализирована оригинальная концепция космизма А. Л. Волынского, ранее не причислявшегося к русским космистам. Большой поклонник Н. Ф. Федорова (известно его выражение «в одном Федорове – искупление всех грехов и преступлений русского народа»), Волынский подверг критике основные постулаты учения «московского Сократа». Федоровский принцип регуляции природы он считал опасным и неприемлемым, идею трудового воскрешения предков – чистейшим позитивизмом, а саму философию общего дела – апофеозом западного технократизма. По мнению Волынского, концепция Федорова, обращенная в прошлое, не предполагает появления нового, роста «культурной пирамиды». Западу с его склонностью вмешиваться в ход вещей природы он противопоставляет Восток, склонный к медленному и планомерному духовному преображению действительности. Волынский уверен, что Всеобщее воскресение грянет, но оно будет не трудовым, но дарованным «благодетельным ходом космических сил» [Волынский 2004: 517]. Человек станет бессмертным не в результате всемирного технологического проекта, а когда произойдет полное одухотворение материи. Предвосхищая идеи современных трансгуманистов, Волынский предсказывает, что человек преобразится в некую информационную или энергетическую сущность («пучок света»), которая будет существовать одновременно во всех временах – это и будет всеобщим воскресением.

3.2. Метафизические основания эстетики Волынского. Философия искусства в книге «Рембрандт»

В 1920-е гг. А. В. Волынским была сформирована весьма оригинальная эстетическая концепция, которая, впрочем, была логическим результатом всей его многолетней творческой деятельности и духовного развития. Анализу этой концепции посвящается настоящий параграф диссертационного исследования¹²³.

Эстетика была для Волынского областью приоритетных интересов, определяющей всю его деятельность на ниве литературы, философии и искусствоведения. На протяжении почти всего XIX в. средоточием русской общественной жизни служила художественная литература. Писатели и литературные критики считались главными проводниками «правды жизни»; каждое событие в мире литературы приобретало без преувеличения общенациональный характер. В 1840–60-х гг. в интеллектуальной жизни страны господствовали идеи революционных демократов с их материализмом, социологизмом и утилитаризмом как методологическими и мировоззренческими принципами. Это направление восходило к критику В. Г. Белинскому, который учил, что искусство должно служить не только красоте, но и живым потребностям времени, поднимать общественные вопросы. «Отнимать у искусства право служить общественным интересам, – писал он в 1847 г., – значит не возвышать, а унижать его, потому что это значит – лишать его самой живой силы, т. е. мысли, делать его предметом какого-то сибаритского наслаждения, игрушкой праздных ленивцев. Это значит даже убивать его» [Белинский 1982: 367].

Эту мысль развил Н. Г. Чернышевский в своей магистерской диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности» (1855)¹²⁴. В ней ставился вопрос не только о существе, но и о будущем искусства: останется ли

¹²³ В настоящем параграфе использованы следующие ранее опубликованные работы: [Матвейчев, Беляков 2023а; Матвейчев 2025d].

¹²⁴ Защита диссертации Чернышевского состоялась 10 мая 1855 г. в Санкт-Петербургском университете. Ее защита собрала сотни слушателей из самых разных социальных страт – от студентов до боевых офицеров – и на долгое время стала предметом широких общественных дискуссий. В присуждении степени магистра русской словесности соискателю было тогда отказано; в искомом звании он был утвержден лишь через три с половиной года по личному указанию нового министра просвещения Е. П. Ковалевского.

оно достоянием образованных элит (тех самых «праздных ленивцев» Белинского), либо же оно предстанет орудием просвещения широких народных масс. Свою эстетическую концепцию Чернышевский выразил в знаменитой формуле: «Прекрасное есть жизнь».

Утилитаристская эстетическая парадигма господствовала в интеллектуальной жизни России на протяжении десятилетий – так же как «прогрессивное» безбожие и позитивизм. К концу 1880-х все это привело к кризису как в литературной жизни, так и в самом обществе. В начале 1890-х гг. начал поход против диктатуры утилитаризма, атаковав одну из главных икон демократической критики – Н. Г. Чернышевского.

В 1892 г. в Санкт-Петербурге были переизданы основные работы Н. Г. Чернышевского: «Критические статьи», «Очерки гоголевского периода русской литературы» и «Эстетика и поэзия». Книги вышли без указания имени автора; их появление вызвало бурную полемику в литературных журналах. И если со стороны таких «властителей дум», как, например, М. А. Протопопова и А. Н. Пыпина¹²⁵ прозвучали оценки восторженные, то Волынский обрушился на Чернышевского с резкой критикой. Так, разбирая в рубрике «Литературные заметки» «Северного вестника» (№ 10. С. 119–152) эстетическую концепцию автора «Очерков гоголевского периода русской литературы»¹²⁶, Волынский заявляет, что тот совершенно лишен «оригинального критического таланта» и не обнаруживает «ни знания, ни понимания Гегеля». Философию Чернышевского Волынский видит почти примитивной: «Чтобы стать полезным членом общества, надо ворочать элементами жизни без руководства идеалистической философии. Мышление с завязанными глазами, без руководящего принципа разума, работа над фактами без возможности сделать отвлеченный вывод, признаются выше всего» [Волынский 1896с: 728]. Вывод критика беспощаден: «Когда во главе литературы становятся люди с таким мирозерцанием, можно сказать с

¹²⁵ В случае с Пыпиным это было более чем объяснимо, поскольку он приходился Чернышевскому двоюродным братом.

¹²⁶ В статье Волынский его так и называет: «автор “Очерков”», ни разу не указав его фамилию. Возможно, она действительно была ему неизвестна.

уверенностью: она шибко пойдет на убыль. Когда руководить развитием общества берутся люди, робеющие перед отвлеченными критериями, можно смело предсказать: общество потеряет, по крайней мере, на некоторое время, чутье к истине» [Волынский 1896с: 728].

Статья вызвала много шума. Как мы помним (см. параграф 2.5 настоящего исследования), В. С. Соловьев, сотрудничавший с «Северным вестником», поделился с издательницей Л. Я. Гуревич своим возмущением по поводу неуместного снобизма Волынского в отношении Чернышевского, указав на то, что непонимание демократическим критиком Гегеля отнюдь не отменяет его жертвенности по имя своих идеалов, которую необходимо уважать [Соловьев 1989: 227].

В июле того же 1892 г. Волынский написал для «Северного вестника» статью «Эстетическое учение Чернышевского». В журнале она не вышла – по причинам, о которых остается только гадать; вероятно, цензурным. Позднее автор включил эту статью в книгу «Русские критики» [Волынский 1896с]. Именно здесь Волынский впервые расписал свою эстетическую теорию – в противопоставлении с теорией Чернышевского.

Волынский подробно разбирает диссертацию Чернышевского, демонстрируя, что тот пытается избавить сферу эстетического от «устаревшего» метафизического элемента и рассмотреть ее с точки зрения здравого смысла. Вот что такое, например, прекрасное? Модная в среде русской интеллигенции гегелевская философия определяет его как чистое выражение общей идеи в индивидуальном явлении. Но на самом деле все проще: очевидно, что прекрасное – это то, что всего милее и дороже каждому человеку. То есть *жизнь* [Чернышевский 1986: 76]. По Чернышевскому, все то, что напоминает нам о жизни, и возбуждает в нас чувство прекрасного.

А что такое возвышенное? Гегелевская философия опять-таки учит, что возвышенное есть перевес идеи над формой, или же возвышенное есть проявление абсолютного. Чернышевский возражает: «возвышенный предмет – предмет, много превосходящий своим размером предмет, с которым сравнивается

нами» [Чернышевский 1986: 87]. Например, Монблан и Казбек величественны, потому что выше прочих гор – так же, как возвышенный Юлий Цезарь превосходит величиной своей личности всех прочих мужей своего времени.

В чем же состоит предназначение искусства? В воспроизводстве жизни. Жизнь всегда прекраснее искусства, как море прекраснее его изображения. Когда же нет возможности полюбоваться морем воочию, начинается работа искусства, чья задача – верное изображение жизни, объяснение жизни и обучение жизни (нравственное назидание). Не быть выше действительности, но выступать учебником жизни – вот, по Чернышевскому, истинное и высокое назначение искусства.

Позицию Чернышевского Волынский определяет как «наивно-философский реализм» [Волынский 1896с: 744]. Он жарко протестует против попыток революционного писателя представить метафизику как нечто устаревшее: «Устарела догматическая философия, догматическая метафизика, но философия критическая, метафизика идеалистическая, наследующая законы умственной деятельности, вносит смысл и цель во всякую научную работу» [Волынский 1896с: 748]. Мыслителем, который возродил философию, вырвав ее из «мертвящих оков догматического рационализма», был Кант, чье учение об идеальности пространства и времени, о феноменах и ноуменах открыло новую эпоху в истории человеческой мысли. После его Критик довольно странно выглядят в устах таких умных и талантливых людей, как Чернышевский, рассуждения о тождественности жизни и красоты, возвышенного и физически крупного, истинно-поэтического творения и сборника назидательных анекдотов.

По мнению Волынского, материалист Чернышевский даже не замечает, что его теория прекрасного – в сущности поставленная на голову идеалистическая эстетика: «Только согласие жизни с человеческим понятием порождает чувство красоты. Только гармония жизненного образа с внутренними представлениями порождает эстетическое удовольствие. Критерий красоты не в жизни, а в сознании: не жизнь предписывает условия изящного, красивого, художественно совершенного, а мысль человеческая, творческое сознание. Искусство есть

духовное творчество, созидающее идеальные образцы в двух направлениях: оно дает жизнь внутреннему мерилу красоты и яркими картинками борьбы и страданий вызывает представление о возвышенном духовном призвании человека».

Подобным образом обстоят дела и с понятием возвышенного: «Идеалистическая философия учит, что природа сама по себе не заключает в себе никаких возвышенных явлений, что внешние предметы и явления могут дать только повод к возвышенным настроениям, что возвышенное есть только сознание разума о своем превосходстве над всяким чувственным мерилom».

Итак, реалистическая эстетика Чернышевского, согласно Волынскому, наивна и нежизнеспособна. Но наивность его рассуждений не была бы особенно прискорбна, если бы не оказала «такого сильного воздействия на неразвитое сознание русского общества» [Волынский 1896с: 750]. И эту претензию Волынский адресует не только Чернышевскому, но и всем его единомышленникам и соратникам – литературным критикам из революционно-демократического лагеря. Борец за идеализм, он первым начал требовать от современной ему русской литературы философичности, рассуждений о вечных истинах. В качестве мировоззренческой основы в своей борьбе с позитивизмом, атеизмом и утилитаризмом, на что уже указывалось выше, Волынский выбрал философию Канта.

Канту Волынский посвятил несколько крупных работ, которые были опубликованы в «Северном вестнике» (см. параграф 1.4 настоящего исследования). В них он довольно обстоятельно разобрал онтологические, гносеологические, моральные и религиозные вопросы философии кенигсбергского мыслителя, отведя его эстетической доктрине, однако, лишь несколько страниц. Кантовское понятие эстетического суждения Волынский проанализировал в двух аспектах – прекрасного и высокого. Красоту, понимаемую как гармонию воображения и рассудка, «способности представлений и способности понятия», Кант рассмотрел с точки зрения *критической* теории познания.

Наслаждение красотой сосредоточено лишь на одной только форме предмета; наслаждение высоким имеет дело с бесконечно великим или могущественным, чувственное представление которого невозможно — это доступно лишь мышлению. Отсюда — остро переживаемая дисгармония между ограниченным воображением и могучим рассудком, порождающая чувство высокого, «сознание бесконечного величия моральной основы человека» [Волынский 1889b (12): 60]. Таким образом, кантовский принцип высокого находится в сфере *догматизма* — в области нравственных идеалов, «на поприще свободы». По словам Волынского, «эстетическое чувство высокого переходит в сферу нравственного чувства. Эстетически красивое есть создание только критическое, эстетически высокое без догматического элемента было бы невозможно. Над красотой собрано все сияние критического идеализма, над высоким, возвышенным загадочно трепещет ореол чего-то мистического, непознаваемого, трансцендентного» [Волынский 1889b (12): 60].

Как метод критический идеализм использовался Волынским для обоснования нового течения в литературе — символизма как искусства в самой сущности своей религиозного, представляющего собой «художественное сочетание мира явлений с таинственным миром божества» [Волынский 1896b: 253]. При этом Волынский разводил символизм и декадентство как сознательное отпадение «от прежних святынь, от прежнего бога, от нравственности, — отпадение в то, что противоположно Богу, в эстетику, в злую демонически обаятельную красоту. ... Главная черта декадентства — это его стремление к чистой эстетике, оторванной от всякого иного высшего контроля» [Волынский 1904: 184]. Родственный нынешним декадентам демонизм Волынский находит у Леонардо да Винчи, а непосредственным предтечей декадентов и их идейным вождем Волынский называет Ницше, провозгласившего превосходство красоты над моралью.

В 1895 г. Волынский подверг резкой критике эстетические рефлексии И. Е. Репина, сблизившегося в то время с «мирискусниками»¹²⁷. Недавний апологет гражданственности в искусстве, автор «Бурлаков» и «Ареста пропагандиста», Репин неожиданно начал проповедовать служение чистому искусству, считая, что художник не обязан быть публицистом и тем более философом, его первостепенная задача – воспроизведение совершенных форм как таковых, или (здесь Репин ссылается на Шопенгауэра, которым был увлечен) «созерцание зрелища объективизации воли» [Репин 1953: 328]. Русское искусство, по его мнению, все еще поработщено публицистикой: в то время как, например, в Париже, слово «литератор» в кругу живописцев считается оскорбительным и выступает как «кличка пишущего сенсационные картины на гражданские мотивы», у нас в России «художник не смеет быть самим собою, не смеет углубляться в тайники искусства, не смеет совершенствоваться до идеальной высоты понимания форм и гармонии природы. Его, еще не окрепшего, уже толкают на деятельность публициста; его признают только иллюстратором либеральных идей. От него требуют литературы» [Репин 1953: 316–317]. Ярким примером «художника-литератора» Репин назвал Н. Н. Ге, гениального живописца, который обратился в толстовство и «во имя более важных задач современного общества» пожертвовал «лучшею и самую дорогою ему способностью души своей – талантом художника», став «рабом добродетели» [Репин 1953: 333].

Заступаясь за Ге, Волынский настаивал, что «тенденциозность» критикуемого Репиным живописца не имеет ничего общего с утилитаризмом, царствовавшим в 1860-х гг.¹²⁸ Религиозность его творчества – не просто ответ на изменившиеся запросы общества. К религиозным сюжетам обращались очень многие художники, преследуя разные цели, однако подлинное религиозное

¹²⁷ Дружба Репина с «мирискусниками» продлится, впрочем, недолго. Недовольный их нападка на передвижников и представителей Академии художеств, уже к 1899 г. Репин порвет с ними отношения и уйдет из журнала «Мир искусства».

¹²⁸ Критикуя Репина, Волынский в выражениях, как всегда, не стеснялся: «В неглубоком и неустойчивом уме этого художника идея свободного искусства превратилась в мелкую тенденцию нового рода, с мертвою аргументацией общими, бессодержательными фразами, в крикливую риторику бессильных дарований, стремящихся сказать новое слово в искусстве, но не обладающих творческой оригинальностью» [Волынский 1895а: 272].

чувство давалось отнюдь не каждому из них и не во всех произведениях. Одной из картин, в которой идея Бога нашла совершенное воплощение, Вольтер считал «Распятие» – последнюю картину Н. Н. Ге.

Появление этой картины стало одним из самых обсуждаемых событий 1894 г. Ее публичный показ был запрещен лично императором Александром III, посетившим накануне открытия выставку передвижников, где она должна была экспонироваться, и буквально напуганным ее необычайной экспрессивностью. Некоторое время она демонстрировалась на частных квартирах в Петербурге и Москве, затем – у Толстого в Ясной Поляне¹²⁹. Вот как описывал картину И. А. Бунин: «Это было жестокое изображение крестной смерти, написанное резко, с болью сердца, почти с озлоблением. Все, что вынесло человеческое тело, пригвожденное по рукам и ногам к грубому тяжелому кресту, было передано в лице почившего Христа, исхудалого, измученного допросами, пытками и страданием медленной кончины. И тяжело было глядеть на стриженую, уродливую голову привязанного к другому кресту и порывающегося вперед разбойника, на его лицо с безумными глазами и раскрытым ртом, испустившим дикий крик ужаса и изумления перед смертью того, кто назвал себя сыном Божиим» [Бунин 2006: 361].

Согласно многочисленным свидетельствам, созерцание картины Ге приносило почти физическую боль и одновременно наполняло светом, люди рыдали, кричали от ужаса и... душили друг друга в объятиях. Равнодушной картина не оставила никого. Л. Н. Толстой и Н. С. Лесков горячо поддержали духовный посыл художника, Н. Ф. Федоров, напротив, заявил, что в «Распятии» Ге дошел «до последних, доступных живописи пределов отрицания христианства» [Федоров 1995: 61]. Влиятельнейший критик В. В. Стасов назвал «Распятие» «не только высшим созданием Ге, но одним из высших созданий, новостей и завоеваний всего искусства вообще» [Стасов 1904: 368]. При этом красоты в расхожем смысле в картине было немного. Напротив, всем бросалась в

¹²⁹ В 1900 г. сын Ге Николай увез картину своего к тому времени уже покойного отца в Швейцарию, где ее следы благополучно затерялись. До наших дней дошла лишь ее репродукция, опубликованная в «Альбоме художественных произведений Николая Николаевича Ге» (М., 1904).

глаза поразительная безобразность разбойника, которая вызывала недоумение, поскольку казалась «совсем не подходящей для выражения нравственного обновления» [Волынский 1895а: 276]. Однако перерождение человека, когда в нем «просыпается совесть, просыпается Бог», часто принимает уродливые, дикие формы, далекие от академических идеалов красоты. Подлинное искусство, утверждает Волынский, добивается не жизнеподобия и не красоты ради самой красоты, «опустошенной от всякого содержания», но раскрытия фундаментальных, вечных истин. И красота не есть нечто абсолютное, исчисленное и взвешенное по правилам гармонии. В своих совершенных проявлениях, пишет критик, «красота сливается с высшей правдой, и красота в этом именно смысле откроет новые пути искусству, переживающему в настоящее время период плодотворных сомнений, колебаний и брожений – среди пестрых попыток бессильного декадентства, символизма и прерафаэлитизма, с одной стороны, разрушительного, но титанического искусства Ибсена, с другой стороны и, наконец, не превзойденных по глубине и новизне исканий Толстого. Старая классическая красота умирает для современного человека. Среди мглы и туманов еще неясных дум и бесформенных грез нашего времени зарождается дух иного, грядущего творчества, у которого будет, конечно, свой век яркого расцвета, свои бессмертные герои, свои совершенные, законченные произведения» [Волынский 1895а: 278].

Настоящая красота – та, что освящена божественным началом. Этот тезис Волынский в той или иной форме повторял во всех своих статьях об искусстве, в лекциях, в личных беседах. Персонаж повести З. Н. Гиппиус «Златоцвет» (1896) Геннадий Васильевич Кириллов говорит: «Истинная красота гармонична, она может ... поднять дух на бесконечную высоту, открыть пути к познанию правды... Красота, как я ее понимаю, есть предтеча правды. ... В моем понимании красота и правда уже соединены. Одно без другого быть не может» [Гиппиус 2001b: 272]. Прототипом Кириллова, как известно, являлся Волынский, слова которого Гиппиус и вложила в уста своего героя.

Дихотомия «красота или нравственность» проходит через творчество Волынского красной нитью, в особенности проявляясь в его работах о Леонардо и Достоевском. Анализируя творения Леонардо, Волынский приходит к выводу, что, вопреки убеждению многих его современников, начиная с Мережковского, итальянский Ренессанс не был возрождением классической красоты. Красота классического мира вообще была далека от возрожденческих идеалов – это была красота суровая, холодная, беспощадная. На границе языческой и христианской истории родилась новая красота – отмеченная мягкой, нежной теплотой и «смирненной, искупляющей скорбью». Ренессанс же – есть не что иное как попытка вернуться не столько к античным идеалам красоты, сколько к старым богам, «несмотря на затраченные силы, почти титанические» [Волынский 1909: 82]. То есть, акт богоборчества.

По убеждению Волынского, искусство, не вдохновленное божественным началом, фальшиво и безблагодатно, а виртуозность да Винчи как живописца – не что иное как темное «кудесничество». Некрасива, по мнению Волынского, и знаменитая Джоконда, чей облик и особенности мимики говорят об ее плохо скрываемом гедонизме, порочности, лукавстве и эгоистичности. Да и в других произведениях Леонардо мы сплошь и рядом наблюдаем черты томления и болезненных порывов, раздвоенности, разложения и упадка, в то время как «в настоящей новой красоте, как и в отжившей красоте классического мира, все должно быть цельно, законченно и божественно просто» [Волынский 1909: 201].

Демоническая красота¹³⁰ отличала и некоторых героев Ф. М. Достоевского – ее чертами великий русский писатель наделял Настасью Филипповну, Грушеньку, Ставрогина. Их сверхчеловеческая красота всегда существовала в ущерб одухотворенности, нравственности, хотя с их земными страстями борется божество, которое они носят в своей душе. Но главное, она нередко направляла другие высшие натуры «к богоотступническому дерзновению» [Волынский 2007: 111].

¹³⁰ Это выражение, что любопытно, использует не только Волынский, но и сам Достоевский – в частности по отношению к Настасье Филипповне.

По утверждению М. С. Шагинян, именно идея тождества красоты и зла была центральной для работ Волынского о творчестве Достоевского: «Идея высшего порядка – основная, – на фоне которой Волынский произвел первое расчленение образов Достоевского, есть идея красоты как отъединяющего, замыкающегося на самом себе, а потому и гибельного начала. ... И если злое начало дано в чистой красоте, то благое начало – в чистой духовности, побеждающей и обезвреживающей красоту» [Шагинян 1923: 79].

Особенно ярко тезис о религиозной природе красоты раскрылся в книге Волынского «Рембрандт» – его последнем и самом крупном (более 900 страниц!) труде. Задумал его Волынский еще в 1906 г. во время своего путешествия по Голландии с И. Л. Рубинштейн. Почти два десятилетия он собирал материалы, вынашивал замысел, оттачивал концепцию книги. Ее основная идея – о возможных еврейских корнях великого голландца – доказывается автором не на основе скудных биографических данных, а путем анализа его творчества, в котором, по мнению Волынского, «открываются разные стороны еврейского религиозного духа, во всей его отличительной и характерной физиономии, ... представленные ... в жестах и терминах этого народа» [Волынский 2023: 59]. То есть, с точки зрения все той же семантики телесности, о которой подробно рассказывалось в параграфе 1.2 настоящего исследования. Волынский замечает мельчайшие детали, которые часто ускользают от внимания исследователей. На многих картинах (в том числе, автопортретах!), изображены закрытые книги, повернутые корешком к правой руке персонажа. По мнению Волынского, этот факт весьма красноречив: «если книга читается справа налево, то она естественно и закрывается в том же соответствующем направлении. Так из пустяков иногда выплывают важные и значительные соображения» человек, читающий книгу на древнеиудейском языке, не может не быть евреем [Волынский 2023: 142].

Волынский подчеркивает, что иудаизм как тип психологический и духовной антропологии с его специфическими формами мышления и чувствования не зависит от его непосредственных носителей, будь они хоть евреями, хоть голландцами или французами. И Рембрандта он рассматривает как носителя

иудейского духа именно в этом расширенном смысле, а его картины описывает и интерпретирует исключительно в контексте иудейской религии и культуры, используя для этого собственный терминологический инструментарий. Важнейшая категория, которую автор вводит для сопоставления национальных культур, религий, обычаев, психологии – *габима*. «Габима» (הַבִּימָה) в переводе с иврита означает «возвышение, жертвенный помост, подмости, сцена». Волынский напоминает, что когда на заре своей легендарной истории евреи очутились в ханаанской земле, они нашли расположенные на высоте алтари местных народов. Первоначально пытаюсь бороться с чужой культурой и верованиями, со временем евреи начали искать с ними компромисс, *габимизироваться*, «воспринимать колориты чуждых им идей и чувств. Местные габимы врезывались в иудейское небо, заслоня иногда целые части его чистой синевы» [Волынский 2023: 47]. Габима – это судьба еврейского народа, вынужденного *подыгрывать* окружающей его среде зачастую в ущерб своему существу. Именно эта еврейская габимность, по мнению Волынского, пронизывает все творчество Рембрандта, что выразилось, в частности, в его особом подходе к ветхозаветным сюжетам: «Библейские образы у него лишены монументальности. Отпал монумент, отлетела пластическая работа времени. А голландская комнатная собачка сбегает со ступенек крыльца Авраама» [Волынский 2023: 51].

Габимности критик противопоставляет *ипокритство*, т. е. «лицедейство» западного искусства. Подобно тому, как ипокрит античного театра имел неизменную маску и играл на сцене роль, сообразную этой маске, своему неизменному амплуа, западные художники творили, пользуясь жанровыми шаблонами, сообразными тому или иному сюжету. Так, большинство работ мастеров итальянского Возрождения на библейские темы, выступают лишь наборами аллегорических клише католицизма, нисколько не касаясь ни реального религиозного быта, ни религиозных переживаний. «Религия стояла тут в стороне. ... Расстреливаемый какой-нибудь святой Себастьян предстал публике настоящим ипокритом церковной легенды, со всею театральной каноничностью,

подобающей сценически-художественному моменту» [Волынский 2023: 61]. Сколько-нибудь живого Христа невозможно найти ни у кого, даже у Микеланджело, в «Страшном суде» которого Спаситель «представлен, по правде говоря, каким-то ярмарочным атлетом» [Волынский 2023: 53]. Такие произведения, конечно, лишены подлинно религиозного духа: «Можно развивать свое эстетическое чувство, можно уточнить ощущения формальной красоты, можно постигнуть совершенства идеальных композиций и мудрую гармонию линий и красок, созерцая бессмертные полотна итальянского и голландо-итальянского мастерства. ... Но религиозно мыслить и чувствовать нельзя научиться у итальянцев, даже у таких художников как Джотто и Фра Беато Анджелико. Все эти картины великих мастеров, все эти фрески, рельефы и статуи, не исключая гениальных скульптур Микеланджело, являют собою только широчайшим образом разработанную науку искусства в наглядных образцах индивидуального творчества на протяжении нескольких веков. Религиозная тема в них почти отсутствует, если смотреть на вещи из глубины» [Волынский 2023: 114–115].

Иное дело – Рембрандт: «тот весь был перелит в религию, даже не перелит в религию, а слит с нею неразрывно, в каждой конкретной минутной данности. ... Религия тут у Рембрандта – это я, это – ты, это – мы все вместе в скопе, в чепухе случайного анекдота, в пiske и гвалте детей, в исторических слезах карикатурно-сомнительных эксцессах человеческой нежности. Никакой аллегорички и никакой помпы. Ни котурнов, ни масок. Вот религия, изображенная гениальным живописцем в контраст всему миру, и другой религии для него не существует. ... Все имманентно, всякая трансцендентность отброшена. И читая глазами произведения Рембрандта (его именно читаешь, а не смотришь), переживаешь минутами такой подъем монистических настроений, как если бы мы стояли на высоком пригорке и оттуда взирали на все разнообразие жизни сквозь единое апперцептивное представление. Смотришь и евреизируешься, хочешь или не хочешь этого» [Волынский 2023: 61–62].

Это свойство отличало уже ранние работы Рембрандта. Двадцатилетним юношей он написал картину «Апостол Павел в тюрьме» (1627). Ее персонаж, глубокий старец, сидит с книгой на коленях в большом раздумье. Своей позой, отмечает Волынский, святой Павел напоминает Иеремию с фрески Микеланджело в Сикстинской капелле, однако у Рембрандта все иначе. «Голландский живописец прежде всего стер всякую торжественность, всякую помпу, всякий внешний риторизм. Иеремия Буонарроти – это римский ипокрит, изображающий пророка. Это театральная фанфара, гудящая на религиозно-политическую тему. ... У Рембрандта же это просто еврей, еврей диаспоры, еврей западноевропейского гетто, без малейшего оттенка гордыни и волевого дерзновения. Глава старца склонена уже совершенно по-еврейски: мудро, безмолвно, потрясенно-согбенно и нежно-примирительно по отношению к небу. В ногах – ни следы солдатской боевой энергии, в главе – сознание непреложности верховных сил мира, текущее из глубин бесконечного, доброжертвенного смирения. ... Перед нами чистый иудей, пламенно чувствующий всегда сквозь одну и ту же мысль, во все входящий духом пронзительным и строгим. Никакой экзальтации. Во всем энтузиазм, медленно горящий, как смола [Волынский 2023: 69–70].

Волынский подмечает еще одну очень важную особенность описываемого полотна: «Картина написана с применением изумительной светотени. Старец весь с головы до ног облит остановившимся бестрепетно белым светом. Свет льется как будто бы из окна, но, в сущности, он излучается самим старцем, которого охватила внутренняя какая-то осиянность» [Волынский 2023: 69–70]. Эта особенность – «самозарождение света в людях, во всей *natura naturata* окружающего мира» – впредь будет определять все творчество Рембрандта: «свет у него всегда выливается из глубокой тьмы из метафизической глубины, а не проливается с небесных высот» [Волынский 2023: 469]. Этот свет, излучающийся изнутри – из интеллектуальной сущности человека, из самого его тела, из окружающих объектов, а не откуда-то извне, с небес, выражает у Рембрандта сам дух иудаизма, основанного на представлении об имманентности, а не

внеположности Бога миру. Все бытие принадлежит миру, мир же пребывает в Боге.

Лицедейство, по Волынскому, не чуждо и еврейскому национальному характеру. Однако еврейский лицедей, лец (с идиша – «клоун», «пересмешник») в корне отличен от европейского ипокрит. Ипокрит носит единственную маску и равен ей (и в этом нет притворства – он искренне убежден, что не играет ничью роль); лец, по исторической привычке к ассимиляции, все время меняет маски, осознавая, что их перемена – это лишь озорство, игра. Таким лецем предстает перед нами Рембрандт на своих многочисленных автопортретах раннего периода, в которых автора чувствуешь «всего, в интимнейшем пульсе» [Волынский 2023: 176]. Ипокрит же в любом исповедальном жанре – будь то автопортрет или автобиография – всегда прячется за придуманной им маской. Так, «предельные откровенности» Ж.-Ж. Руссо в его «Исповеди» – не что иное как «ипокритство, вид защиты каких-то идей, каких-то правд» [Волынский 2023: 171].

В самой известной своей картине – «Ночной дозор» Рембрандт ставит в центр композиции, перед идущими парадом доблестными офицерами девочку с петухом в руках. Что это? Странная аллегория? Провокация? Озорство леца? «Здесь все опрокидывает господствующие концепции, – пишет Волынский. – Целому миру, вещному и материальному, грозному в своей призрачной величественности, противостоит нечто едва уловимое, созерцаемое духом и ощущаемое сердцем, светоносное и не плотское. Такие именно идеи всегда возбуждали ненависть и воспаленную вражду. Из-за них дымились костры и строились виселицы. За такие именно идеи умер Сократ и подвергся анафеме Спиноза. На заре мифологической истории за такую мысль Прометей был прикован к скале. ... Духовный Сион всегда являлся и будет являться разлагающим и в то же время созидającym бродилом в истории народов» [Волынский 2023: 282].

Искусство Рембрандта, доказывает Волынский, есть ничто иное как стремление к внутренней правде, раскрытие душевной красоты персонажа: «Этому гению, как и Льву Толстому нашего века, красота в своей полноте, в

своей цельности, совершенно не нужна. Он игнорирует эстетический покров, лежащий на человеке, чтобы заглянуть глазом философа в душевные глубины. В результате получается не портрет в буквальном смысле слова, а тот или иной трактат на интеллектуальную тему. Это сугубо иудейская черта» [Волынский 2023: 155].

Яркий пример – одна из последних картин великого голландца «Возвращение блудного сына» (1666–1669), в которой внимание зрителя приковано, прежде всего, к «прекрасному до слез» отцу. «Изумительно склонение его головы, совсем иудейское, выражающее глубочайшее чувство покорности судьбе, небу и обстоятельствам. По такому склонению головы, как мы указывали на это неоднократно, можно отличить еврея от всякого иного человека. Голова склонена вниз и вбок – и тут все, что есть в душе, целое мировоззрение, полнота слияния с космосом в чувстве легкого, отнюдь не богоборческого, смущения. Эта черта замечательна и в высшей степени благодарна для такого художника, как Рембрандт. Отец в зеленой ермолке склонился над сыном, прикрыв его спину руками защиты, любви и прощения. Такого жеста нельзя выдумать, он мог возникнуть только в душе гениального мастера, вылиться, как песня, как молитва, как старческий вздох сердца» [Волынский 2023: 842].

Вновь и вновь обнаруживая «антиэстетизм» Рембрандта в его полотнах, Волынский приходит к мысли об «архаическом» характере его творчества, корнящемся во временах, когда люди еще не имели понятия о «красоте», как она представляется нам. Красота, утверждает Волынский, – явление историческое, а вовсе не всеобщее. И это особенно отчетливо видно в творчестве Рембрандта, в котором «сквозит что-то очень от нас далекое, ... праарийское, первичное и, несмотря на всю свою значительность, еще рудиментарное. Ни в Библии, ни в Ведантах нет *понятия* красоты. Красота рождена не праарийскою культурою и не в лоне ее великих восточных наследниц, а в позднейшей Европе, в Греции, в художниках, писателях и философах, среди новоарийских культурных завоеваний, как утверждение на веки веков индивидуального принципа совершенства совершенной личности» [Волынский 2023: 193].

Фундаментальный труд о Рембрандте был окончен автором в 1925 г., но так и остался неопубликованным, несмотря на обращение автора за поддержкой к наркому Луначарскому. Волынский возлагал на свою последнюю книгу большие надежды, он считал свою работу над ней государственным делом. Книга о Рембрандте была опубликована лишь спустя столетие после ее написания. Нет сомнений, что, будучи вовремя прочитанной научным сообществом, она стала бы предметом широких обсуждений и дискуссий и позволила бы открыть Волынского с новой стороны – как крупнейшего специалиста по Рембрандту и автора оригинальной эстетической теории, который мог бы создать собственную научную школу.

Итак, в настоящем параграфе мы выяснили, что взгляды А. Л. Волынского на существо и задачи искусства начали формироваться в заочной полемике с его предшественниками, прежде всего с В. Г. Белинским и Н. Г. Чернышевским, пытавшимся избавить сферу эстетического от «устаревшего» метафизического элемента и считавшим, что предназначение искусства – служение общественным интересам. Борец за идеализм, Волынский утверждал, что подлинное искусство добивается раскрытия фундаментальных, вечных истин, и настоящая красота – та, что освящена божественным началом. Особенно ярко тезис о религиозной природе красоты раскрылся в книге Волынского «Рембрандт». Здесь же был доведен до совершенства метод интерпретации художественных произведений, основанный на герменевтике телесности – дешифровки языка пластики, поз, движений и т. д. Доказывая основной тезис книги о Рембрандте как носителе иудейского духа, Волынский приходит к мысли об «архаическом», «праарийском» характере его творчества.

3.3. Историософия Волынского, проблема этногенеза и происхождения религий. Волынский как предтеча архиевразийства

В заключительном параграфе третьей главы диссертации ставится задача реконструировать историческую концепцию Волынского развития человеческого

духа, его «философию истории», представленную в его поздних работах, в первую очередь, в книге «Гиперборейский гимн» (1923), путь которой к читателю составил целое столетие¹³¹.

Летом 1919 г. Волынский дал интервью работнику журнала «Вестник литературы», в котором поделился творческими планами на ближайшее будущее. Он рассказал, что последние пятнадцать лет он активно изучал проблемы семитизма и христианства, и для завершения этой многолетней работы ему осталось лишь совершить экспедицию на Восток – в Месопотамию, Малую Азию, Египет и на Синайский полуостров, чтобы «постичь аромат античной культуры, самую психологию иудаизма и христианства, которая так ярко сказывается в памятниках седой древности, еще не тронутых духом все разрушающего времени» [Волынский 1919: 4].

В этом интервью впервые очертились контуры грандиозного труда, посвященного поиску общих корней древних культур и религий евразийского континента. Некоторые его мысли Волынский позднее изложил в книге «Четыре Евангелия» (1922) и в статье «Разрыв с христианством» (1923), написанной по материалам исторической дискуссии 1919 года с Блоком об иудаизме Гейне¹³². В этих работах Волынский, как и прежде, захвачен поиском истоков всеобщей морали, он пытается перекинуть мост между Сионом и Голгофой – провести мысль о взаимосвязи иудаизма и христианства. В своих размышлениях мыслитель анализирует исторические взаимоотношения этих вероисповеданий, в т. ч. вопрос о происхождении христианства из иудаизма в результате внедрения хамитского религиозного начала. Сам Иисус предстает у него вождем-демагогом «хамитско-кушитских масс», мстящим за порабощение своего народа.

Рассуждениям об исторических судьбах иудаизма и христианства Волынский посвящает значительную часть своей труда «Гиперборейский гимн», который стал одним из финальных аккордов его творческой жизни. «Она

¹³¹ В настоящем параграфе использованы следующие ранее опубликованные работы: [Матвейчев 2002; Матвейчев 2022b; Матвейчев 2023a; Матвейчев 2023b; Матвейчев, Беляков 2023a; Матвейчев, Беляков 2023b; Матвейчев 2025d].

¹³² Об этой дискуссии шла речь в параграфе 2.8 настоящего исследования.

содержит в себе не только весь разрыв мой с прошлым, но и все приобретения моего духа за всю мою жизнь, – писал автор о своей новой книге. – Я иду, а гиперборейский свет меня ведет» [Волынский 1923с: 15].

Книга была закончена к сентябрю 1923 года; автор не стал искать для нее издателя: желая уберечь «святость внутреннего настроения» [Волынский 1923с: 15], он решил не осквернять ее путь к читателю коммерческими соображениями. Этот труд Волынский передал в дар ивритскому театру «Габима», с которым недавно завязал дружеские отношения. Однако судьба рукописи сложилась неудачно: в январе 1926 г. ее конфисковали при обыске у руководителя театра Н. Цемаха накануне первых зарубежных гастролей труппы. Второй экземпляр, сохранявшийся в архиве писателя в РГАЛИ, фактически оставался неизвестным вплоть до 1990-х гг. И только в 2022 г. он был впервые опубликован [Волынский 2022] – публикация состоялась при организационном, научно-критическом и финансовом содействии автора настоящей диссертации.

Ключевая идея Волынского созвучна популярной в то время «нордической», или полярной, гипотезе, согласно которой прародина человечества располагалась в высоких широтах или на некоем исчезнувшем северном палеоконтиненте.

Возникновение полярной теории связывают с именем астронома Ж. С. Байи. В переписке с Вольтером (1777–1779) Байи выдвинул гипотезу о том, что греки заимствовали свою культуру и научные достижения у некогда существовавшей северной цивилизации, известной под разными именами (Панхейя Эвгемера, гомеровская Огигия, Атлантида, Гиперборея). Следы этого загадочного народа Байи усматривал в истории, мифологии и языках самых разных этносов. Так, в Индии, по его мнению, таким наследием стал санскрит – «тот ученый язык, что был оставлен теми, кто говорил на нем с народом, который его более не разумеет» [Байи 2003: 35–36]. Байи полагал, что изменение климата, вызванное «выдохшимся жаром Земли» вследствие естественного старения планеты, заставило гиперборейцев покинуть свой легендарный край и отправиться на поиски новых земель. Выехав «с островов и берегов Ледовитого моря», они

принесли с собой не только войны и опустошение, но и систему религиозно-нравственных устоев, навыки металлургии, культ огня и зачатки научных знаний. Эти пришельцы стали прародителями многих современных народов, а их благословенная прародина, как утверждал Байи, осталась погребенной под толщей вечных льдов.

Полярную гипотезу в дальнейшем развивали американский историк религии У. Ф. Уоррен (в работе «Найденный рай на Северном полюсе», 1885) [Уоррен 2003] и индийский санскритолог Б. Г. Тилак («Арктическая родина в Ведах», 1903) [Тилак 2001]. Они опирались на современные им данные палеогеографии, палеобиологии, этнографии и сравнительного языкознания. Исходя из предположения о том, что прародина индоевропейцев находилась в Арктике и была оставлена ими в VIII–VI тыс. до н. э. вследствие наступления холодов, Тилак привел множество доводов в пользу этой гипотезы, опираясь на древние ведические и другие священные тексты, которые, по его мнению, описывают реалии приполярных областей.

В России одним из первых сторонников «гиперборейской» концепции стал поэт и драматург В. В. Капнист. Взяв за основу идеи своих предшественников О. Рудбека и Ж. Байи, доказывавших, что «науки и просвещение воссияли от северных стран» [Капнист 1960: 176], Капнист уточнил, что колыбель цивилизации находится конкретно в России. Обоснованию этого тезиса он посвятил статью «Краткое изыскание о гипербореанах. О коренном российском стихосложении» (1815), над которой работал в течение 25 лет.

По мнению Капниста, уже античные авторы понимали, что «знания переселились к ним от севера: первейшие из числа великих мужей, во мраке невежества Грецию просветивших, были северные уроженцы» [Капнист 1960: 171]. Среди них – «отец богов» Зевс, «образователь небесной сферы» Атлас, «изобретатель огня» Прометей, «установитель в Финикии богослужения солнцу» Девкалион и, конечно, Аполлон, «бог вещественного и умственного света», житель и наставник Гипербореи, культ которого позднее был перенесен в Грецию.

Капнист полагал, что в глубокой древности климат на крайнем Севере был жарким, и изначально люди жили там беззаботно – до тех пор, пока не произошло «прохлаждение северного края, склонением эклиптики или уменьшением внутреннего огня земли причиненное» [Капнист 1960: 175]. Это похолодание вынудило гиперборейцев стать учеными и изобретателями: они укротили огонь, освоили земледелие и т. д. Однако морозы крепчали, и северный народ был вынужден оставить некогда благодатный край, разнеся в южные страны свои знания и мудрость.

Именно гиперборейцы, по убеждению Капниста, были прямыми предками русского народа. В подтверждение этой гипотезы он приводил ряд доводов. Во-первых, античные авторы прямо указывали местоположение Гипербореи – за Рифейскими (Уральскими) горами, то есть на территории, изначально связанной с русскими землями. Во-вторых, древним, по-видимому, был знаком русский обычай носить меховые шапки-ушанки, который в их преданиях трансформировался в образ «длинных ушей» панагиенов, «обвивающих оными все тело свое» [Капнист 1960: 170]. И, наконец, главным доказательством Капнист считал поразительное сходство древнегреческой музыки с народным русским пением, которое он демонстрировал на примере гимнов Пиндара.

В начале XX в. к полярной теории обратился писатель, биолог по образованию Е. А. Елачич, пытавшийся решить вопрос о происхождении человека. В книге «Крайний Север как родина человечества» (1910) он не только подвел итог филологическим доводам своих предшественников Уоррена и Тилака, но и предпринял попытку доказать, что обособление человека от остальной семьи человекообразных обезьян могло произойти лишь в полярных широтах, а не в Африке или на Зондских островах, как было принято считать. По убеждению Елачича, только полярная гипотеза способна избежать противоречий при объяснении особенностей расселения наших далеких предков по Земле [Елачич 2010: 250]. Однако многие положения его книги выглядели откровенно дилетантскими – например, утверждение, что яванский питекантроп был современником неандертальца [Елачич 2010: 265], или смешение проблемы

антропогенеза с вопросом о происхождении индоевропейских народов. Поэтому научное сообщество встретило этот труд почти как курьез.

На нордическую теорию опиралось популярное в Германии конца XIX – начала XX в. течение фёлькише, к которому тяготели многие эзотерики и оккультисты. В их числе был австрийский ариософ Г. фон Лист, рассказывавший о некоем исчезнувшем пра континенте Арктогея – прародине арийцев, «расы господ», изначально противостоявшей «расе рабов». Его ученик Й. фон Либенфельс утверждал, что чистая кровь и исконная религия арийцев деградировали после их исхода с Севера и смешения с «темными» расами, а сегодняшняя задача состоит в искуплении ариогерманцами первородного греха посредством строгой расовой сегрегации. Схожие цели ставило перед собой и общество «Туле», основанное в 1918 г. в Мюнхене Р. фон Зеботтендорфом¹³³.

В отличие от немецких ариософов, видевших в гиперборейцах предков «благородных» арийских народов и объявлявших нечистыми все прочие нации (прежде всего евреев), Волынский настаивал, что гиперборейский период предшествовал самому разделению человечества на расы и этносы.

Как уже было сказано выше (параграф 1.5), термин «Гиперборея» Волынский заимствовал у Ницше; однако для него это понятие не было лишь красивой метафорой, а обозначало реально существовавшую много тысячелетий назад страну. Ее обитатели представляли собой единый народ, исповедовавший культ Света, и вся их жизнь определялась принципом монизма. «Гиперборейская мысль, – пишет Волынский, – монистичная в своей основе именно потому, что природа севера монолитна. Природа переживается здесь, как нечто цельное. Никаких контрастов. Небо бескрасочно бело. Мало звуков. Воздушная пустыньность и тишина. Нет ошеломляющего чередования дня и ночи, тьмы и света, этого родоначальника всякого дуализма. Сознание не разорвано и не раздроблено. Мораль суха, тверда и решительна, тоже не раздвоена никакой внутренней диалектикой. Внимание не отвлечено пестротой феноменального мира,

¹³³ В 1919 г. в основанную членами Общества «Туле» Немецкую рабочую партию вступил А. Гитлер. Через год партия была переименована в Национал-социалистическую немецкую рабочую партию (НСДАП).

доходящей иногда до крика в южных странах: природа здесь является вечно цветущей, ликующим, полнящим взор ковром красок, звуков и цветов» [Волынский 2022: 64].

Из-за изменения климата несколько тысячелетий назад гипербореи были вынуждены покинуть свой некогда благословенный край. Волынский высказывает предположение, что этот исход был отражен в греческом мифе о явлении Аполлона из Гипербореи. Возможно, это сказание отражает реальный миграционный процесс, который был, по словам Волынского, «целым шествием народов, получивших впоследствии наименование народов арийского происхождения, без сомнения, заключавших в своем составе будущий семитический элемент» [Волынский 2022: 115]. Определяя направления данной экспансии, Волынский обращается к истории распространения культа Аполлона, издавна связывавшегося с Гипербореей. Он прослеживает этапы трансформации образа Аполлона на греческой почве – от образа «небесного полководца» до бога чистоты, ясности, меры и порядка.

За столетия скитаний большинство потомков гиперборейцев утратили изначальную веру. Сохранить ее в основных чертах удалось лишь семитам: ее ключевые принципы (например, монотеизм) воплотились в иудаизме – аристократической, чистой, незамутненной религии. Иудаизм как наследник гиперборейской веры носит «космический» характер, тогда как христианство, по Волынскому, свело изначальную широту и дерзновенность этой веры к приземленной социальной реформе. Космические идеи сменились в нем «антропоморфными построениями хамитских народностей»; в мире утвердился дуализм «со всеми его построениями и антиномиями, со всеми его видениями и исчадиями, со всеми его антитезами добра и зла, света и тьмы, духа и плоти, со всем трагизмом неразрешимой диалектики, со всем ходульным пафосом безысходных противоречий» [Волынский 2022: 65].

Удивительно, но многие спорные и даже скандальные на первый взгляд тезисы концепции Волынского, которые современники воспринимали как его личный эксцентричный миф, впоследствии нашли подтверждение в

исследованиях по иудаике и индоевропеистике. В частности, получили развитие гипотеза Волынского об общей прародине культур и религий, об их северных корнях, а также его тезис об изначальном родстве науки Запада с религиями Востока – в противовес их радикальному разведению (ср. формулу «Афины vs Иерусалим» у Л. И. Шестова). Подтвердилось даже предположение Волынского о привнесённом извне принципе монотеизма на земли Палестины – правда, носителями этого принципа оказались не семиты, а индоевропейцы.

Концепция Волынского формировалась, как мы показали в предыдущих параграфах, в процессе острых дискуссий с В. С. Соловьёвым, Л. Н. Толстым, В. В. Розановым, А. А. Блоком. Всю жизнь пытаюсь найти путь к синтезу различных религий, на склоне лет Волынский предложил собственное решение этой проблемы, создав особый подход, который сегодня можно назвать **«архивразийством»**. В чем состоит специфика этого подхода, который в наши дни обретает все более основательное научное обоснование и популярность?

Как правило, попытки синтеза различных культур и религий предпринимаются из ситуации «пост-», то есть исходя из представления, что все религии уже проявили себя и наша задача – собрать их во всеобъемлющее единство, определив каждой свое место, как бы взирая на них из будущего сверху. Иными словами, мы предполагаем своего рода конвергенцию религий и культур. Архивразийство же исходит из прямо противоположной посылки. Оно выводит все религии и культуры из единого зерна, следовательно, идет по пути дивергенции. Данное мировоззрение объясняет наличие множества различных культур и верований в мире их общим происхождением – из единого корня, из общей «луковицы».

Для Волынского таким общим корнем (той самой «луковицей») выступала гиперборейская религия, которая тысячелетия назад господствовала на Севере, на территории современной России. Это была монотеистическая религия, которой придерживался народ, населявший тот регион. Впоследствии этот народ расселился по миру: одна его часть ушла в Малую Азию и Палестину и сохранила там монотеизм, ставший основой известных нам авраамических религий; другая

же (оставшаяся в Евразии) породила различные производные прежнего монотеизма, распавшегося или уцелевшего в искаженной, неясной форме – как в китайском даосизме, индийской ведической философии, иранском зороастризме, так и в греческой орфической религии и т. д.

Примечательно, что Волынский не стесняется называть этот семитский монотеизм одновременно и аполлонизмом, поскольку, с его точки зрения, изначальная религия Аполлона была монотеистической, но по недоразумению в Греции трансформировалась в антропоморфическое язычество. Более того, тот факт, что вся наука и западная культура вышли из Греции и Рима, лишь свидетельствует, по Волынскому, о том, что они представляют собой всего лишь одну из ветвей единого древа, выросшего из единого семени.

По мнению Волынского, единым изначальным «семенем» была вовсе не некая первичная идеология, выраженная в священном писании или философской доктрине, а то, что позднее назовут искусством (вначале оно представляло собой нерасчлененное единство этики, эстетики и религии). Дело в том, что искусство – универсальный язык, существовавший еще до распада человечества на отдельные культуры и языки. Причем первым из всех видов искусства Волынский считает искусство жеста и танца, которое, несомненно, появилось и существовало задолго до литературы, песни, музыки и живописи. Танец и жест – это первая знаковая система, лежащая, по мысли Волынского, в основе любой культуры.

Гиперборейский монизм, убежден Волынский, – это не только прошлое, но и будущее человечества. Мир, разочарованный в христианстве и страдающий от раздвоенности сознания, по мнению Волынского, готов к возвращению к гиперборейским истокам: он «решительно идет к монизму на всех парах» [Волынский 2022: 180]. Философ в духе русского космизма пророчествует о наступлении эры «нового Аполлона» – человека цельного сознания и вселенского разума, которому суждено жить вечно. «Будет некогда день, когда человек станет, как солнце. Он будет светел насквозь. Воля и чувство его будут одно. Никакого разлада, никакого раздвоения, сама мысль о преступности, о злодеяниях отпадает навсегда. Ночи не будет. Смерти не будет. Времени не будет. Новый Аполлон

расстреляет все тучи, обложившие небо, и все в мире, рожденное солнцем, вернется в солнце на беспредельные времена. Об этом вздыхает и наука, вся монистическая философия новых дней, может быть новая религия мира, слагающаяся где-то в неисследуемых недрах метущегося духа» [Волынский 2022: 74].

Трудно сказать, был ли Волынский знаком с трудами евразийцев, вышедших за границу уже после революции. Основополагающими работами этого идейного движения считаются «Европа и человечество» Н. С. Трубецкого (1920) и сборник «Исход к востоку» (1921), авторами которого были Н. С. Трубецкой, П. П. Сувчинский, П. Н. Савицкий и Г. В. Флоровский. Евразийцы исходили из тезиса, что судьба той или иной цивилизации, характер народов, модели мышления и даже структура языков определяется географическими факторами – климатом, особенностями рельефа. Переворачивая популярную на Западе европоцентрическую схему, они заявляли об особом пути и самобытности евразийской цивилизации, неродственной и даже антиподной цивилизации Европы.

Очевидно, что Волынский с его идеей о древнем родстве цивилизаций, населяющих евразийский континент, и их дивергенции из единого северного истока, говорит о вещах, противоположных идеям философов-эмигрантов. Его парадигме общего гиперборейского происхождения всех культур из единой матричной протоцивилизации, находившейся на русском Севере, мы дали название **архиевразийство** – от древнегреческого ἀρχή, ‘начало’. Она демонстрирует, что все мы, и русские, и народы Европы, суть разные изводы одной евразийской цивилизации.

Для наглядности приведем таблицу, в которой сравним по нескольким параметрам такие идейные течения, как евразийство (и наследующее ему неоевразийство) и архиевразийство.

Сравнительная таблица 1

Течение	Время появл ения	Основные представители	Идейная основа	Объект рефлексии	Культурная ориентация (отношение к Европе)
Евразийство	1920-е	Н. Я. Данилевский, Н. С. Трубецкой, П. П. Сувчинский, П. Н. Савицкий, Г. В. Флоровский, Л. П. Карсавин	Сциентизм, географич еский детермини зм	Центральная Евразия и Великая степь как «сердцевина мира»	Особый путь России, противопоставл ение Европе в качестве отдельной цивилизации
Неоевразийс тво	1970-е	Л. Н. Гумилев, В. В. Кожин, А. Г. Дугин, О. Сулейменов, Г. У. Садулаев, П. Зарифуллин, В. М. Коровин, А. В. Дзермант, А. В. Пыжиков, Д. В. Белоусов	Геополити ка, традицион ализм	Центральная Евразия и Великая степь как «сердцевина мира»	Особый путь русской цивилизации, подчеркивание азиатской составляющей русской цивилизации
Архиевразийс тво	Наше время	В прежнее время: В. В. Капнист, Ж. С. Байи, П. А. Лукашевич, В. В. Стасов, У. Ф. Уоррен, Б. Г. Тилак. Ныне: Д. Энтони, К. Беквит, С. А. Петров, Н. Р. Гусева, С. В. Жарникова, А. В.	Сциентизм	Весь Евразийский континент	Ученичество Европы, Ближнего Востока и Азии у протоиндоевро пейского мира, наследником которого являются частично азиатские

		Рачинский, А. Е. Фёдоров, М. Л. Серяков			народы (потомки скифов), славяне и балты
--	--	---	--	--	---

Появление течения архиевразийства было подготовлено целым рядом открытий в таких науках, как лингвистика, фольклористика и культурология, археология, генетика и палеогенетика¹³⁴.

Открытие в конце XVIII в. богатой санскритской литературы дало начало развитию сравнительно-исторической лингвистики и окончательно опровергло популярную на протяжении столетий идею, что «первобытным» языком необходимо считать язык Библии. «Отец индологии» У. Джонс буквально поразил общественность обнаруженным им сходством санскрита с языками Европы и в грамматике, и в словаре. Основоположником сравнительного языкознания считается Ф. Бопп, первым взявший за основание для установления родства между языками не случайное созвучие слов, но системы спряжения и особенности словообразования (1816). В России первая работа, где научно доказывалась родственность санскрита и славянских языков, принадлежала А. Ф. Гильфердингу, убежденному, что «языки славянский и литовский находятся в ближайшем родстве с санскритским и вместе с ним составляют в индоевропейском племени как бы отдельную семью, вне которой стоят языки персидский и западноевропейские» [Гильфердинг 1853: 287]. Само сходство русского языка с санскритом намекает на его древность и исконность.

Родственность многих европейских и азиатских языков, включая санскрит, обнаруживал этнограф и полиглот П. А. Лукашевич. В книге «Чаромутие, или Священный язык магов, волхвов и жрецов» (1846) и многих последующих он

¹³⁴ Необходимо пояснить, что мы ставим задачу описания самого феномена архиевразийства как явления общественно-политической мысли. Научная оценка генетических, археологических, филологических, фольклорных и иных данных не входит в компетенцию автора и сознательно выносится за скобки – это не относится к предмету исследования. Однако мы обязаны указать, что архиевразийство опирается на эти четыре источника, потому что в противном случае мы не выполним свою задачу. При описании любого общественного движения необходимо полностью отразить его теоретические основания. Независимо от нашего отношения, мы должны показать, на что оно опирается. Поэтому игнорировать эти естественнонаучные данные невозможно, но оценка их истинности и неистинности не является предметом настоящего исследования.

доказывал, что первобытным языком рода человеческого был славянский – пока Господь не смирил гордость человека смешением языков, т. е. «чаромутием» [Лукашевич 1846: 19]. Славянская основа, по мнению Лукашевича, наиболее древняя, и она хранится во всех языках, но в искаженном виде, с перепутанными звуками.

Идея о родстве древнейших языков получила развитие в работах выдающегося советского лингвиста Н. Д. Андреева, предложившего термин «бореальный язык» для обозначения праязыка, от которого произошли раннеиндоевропейский язык и языки ряда других народов, прежде всего, уральских (угро-финских) и алтайских (иногда к этой семье относят также уникальный юкагирский язык). Ученому потребовалось около тридцати лет, чтобы с помощью сопоставления индоевропейских корневых слов с зафиксированными лексемами уральских и алтайских языков реконструировать этот праязык. В результате он восстановил лексическую систему, включавшую 203 корневых слова, состоявших всего из двух согласных фонем. Период существования бореального праязыка Андреев датировал «концом верхнего плейстоцена на геологической шкале и концом верхнего палеолита на исторической линии общественного развития» [Андреев 1986: 277], т. е. не позднее IX тыс. до н. э.

В начале XXI в. исследования санскритско-славянских отношений получили новый импульс. Известный индолог Н. Р. Гусева составила свод совпадающих и сходных слов древних ариев и древних славян [Гусева 2002: 290–310]; в Дели был издан первый санскритско-русский словарь [Lekha 2007]. В 2021 г. увидела свет монография «Аспекты санскритско-славянской этимологии на примере русского языка: фонология, морфология» [Денисов 2021], в которой описывался переход от санскрита к современному русскому языку, а в 2024 г. в Санкт-Петербурге вышел уникальный труд – единый корпус русско-санскритских соответствий [Борисов, Шапошников 2024].

Еще одно важное событие в области лингвистики – выход в 2023 г. книги профессора Университета Индианы К. Беквита «Скифская империя», в которой

автор предлагает новый взгляд на историю народа, чье могущество простиралось от Китая до Дуная. На основе анализа авестийского, древнеперсидского и других языков Беквит реконструирует скифский язык и доказывает, что скифская культура была матричной и влияла и на Китай, и на Иран, и на Грецию [Беквит 2024].

Другая группа открытий, предопределивших появление архиевразийства, относится к фольклористике и культурологии. Важные данные о мифологии славян, их взглядах на природу, не утратившие научного значения и по сей день, получил русский историк и литератор А. Н. Афанасьев [Афанасьев 2008]. Крупнейший французский специалист по сравнительной мифологии Ж. Дюмезиль продемонстрировал в книге «Верховные боги индоевропейцев» сходство теогонии, структуры пантеонов, основных легенд у народов, относящихся к индоевропейской группе, и доказал, что все они являются осколками некогда единой мифологической системы. Подавляющему большинству индоевропейских народов присуще и представление о трехчастном делении общества по функциональному признаку (общинники, военная аристократия и жречество), восходящее к временам индоевропейской общности [Дюмезиль 1986].

Трехчленное индоевропейское деление общества было, судя по всему, характерно и для Древней Руси. Историк М. Л. Серяков делает этот вывод, основываясь на «Голубиной книге», сборнике восточнославянских духовных стихов XV–XVI вв. Подобно ведийской «Пуруша-сукте», «Голубиная книга» описывает происхождение небесных светил и стихий из тела Христа, являющегося здесь образом индоевропейского Первобога [Серяков 2012: 306–307]. Как и в случае с индийскими и скифскими легендами, в «Голубиной книге» постулируется космическое значение сословного деления общества: порядок на Земле – это и порядок на небе, именно благодаря нему сохраняется Вселенная. Серяков демонстрирует, что духовные стихи славянского Севера структурно и концептуально близки произведениям ведийской литературы, что может указывать на их общий источник.

В 1988 г. под научным руководством Н. Р. Гусевой искусствовед из Вологды С. В. Жарникова защитила диссертацию, посвященную сходствам славянских и арийских орнаментов, рассматриваемых как знаковые системы [Жарникова 1988]. Изучив материальную культуру сел и деревень русского Севера, она пришла к выводу, что «в ткачестве и вышивке русских крестьянок до конца XIX – начала XX в. стойко сохранялась традиция древних геометрических орнаментов, которые можно найти в древнейших культурах Евразии VI–II тысячелетий до н. э. И, прежде всего, это те орнаменты, зачастую очень сложные и трудоемкие, которые были “визитной карточкой” арийской древности. Многие обычаи и обряды восточных славян (и в частности русских) свидетельствуют о сохранении памяти о далеких “ведических” временах» [Жарникова 2003: 33].

К подобным выводам пришли и А. В. Рачинский и А. Е. Фёдоров, продемонстрировав на богатом фактическом материале общность типологии и архитектурных решений у индуистских, иранских и средневековых русских храмов и культурную близость их творцов. «Можно уверенно утверждать, – резюмируют авторы, – что русская храмовая архитектура своими корнями восходит к дохристианской культуре и практически не имеет связи с архитектурой византийской» [Рачинский, Фёдоров 2016: 6].

Третья группа источников связана с открытиями в области археологии. В 1880-х гг. О. Шрадер впервые дислоцировал «колыбель» индоевропейцев в южнорусских степях, естественном ареале лошади [Шрадер 1913: 29–30]. В 1926 г. эта гипотеза доказывалась в книге «Арийцы: исследование индоевропейских корней» одним из крупнейших археологов XX в. Г. Чайлдом. Именно из Причерноморско-Каспийской степи во II тыс. до н. э. индоевропейцы предприняли масштабную экспансию по всему континенту, неся свою культуру, язык и монотеистическую религию [Чайлд 2020: 14]. В середине XX в. эта идея получила развитие в виде «курганной гипотезы» М. Гимбутас.

Многие археологические открытия, доказывающие экспансию индоевропейцев в Европу с русской равнины, были связаны с коневодством. К концу IV тыс. до н. э. у индоевропейцев сложились развитые коневодческие

традиции, культ коня, обряд жертвоприношения коня при погребении. «Вне южнорусских степей культ коня распространяется значительно позднее, и появление его всюду, где это может быть установлено по письменным памятникам, связано с приходом или влиянием групп индоевропейцев» [Кузьмина 1977: 31]. Более того, уточняет С. А. Петров, практически во всех языках евразийского континента, включая китайский, название коня и все коневодческие термины, в т. ч. детали упряжи и колесниц, имеют индоевропейское происхождение, что говорит об их заимствовании у индоевропейцев.

Около 3500 г. до н. э. в индоевропейской среде появляется колесная повозка, в которую запрягали быков. К настоящему времени в южнорусских степях найдено около 300 захоронений середины IV – конца III тысячелетия до н. э., содержащих такие повозки – целиком или частично. Это намного больше, чем в любом другом регионе Евразии.

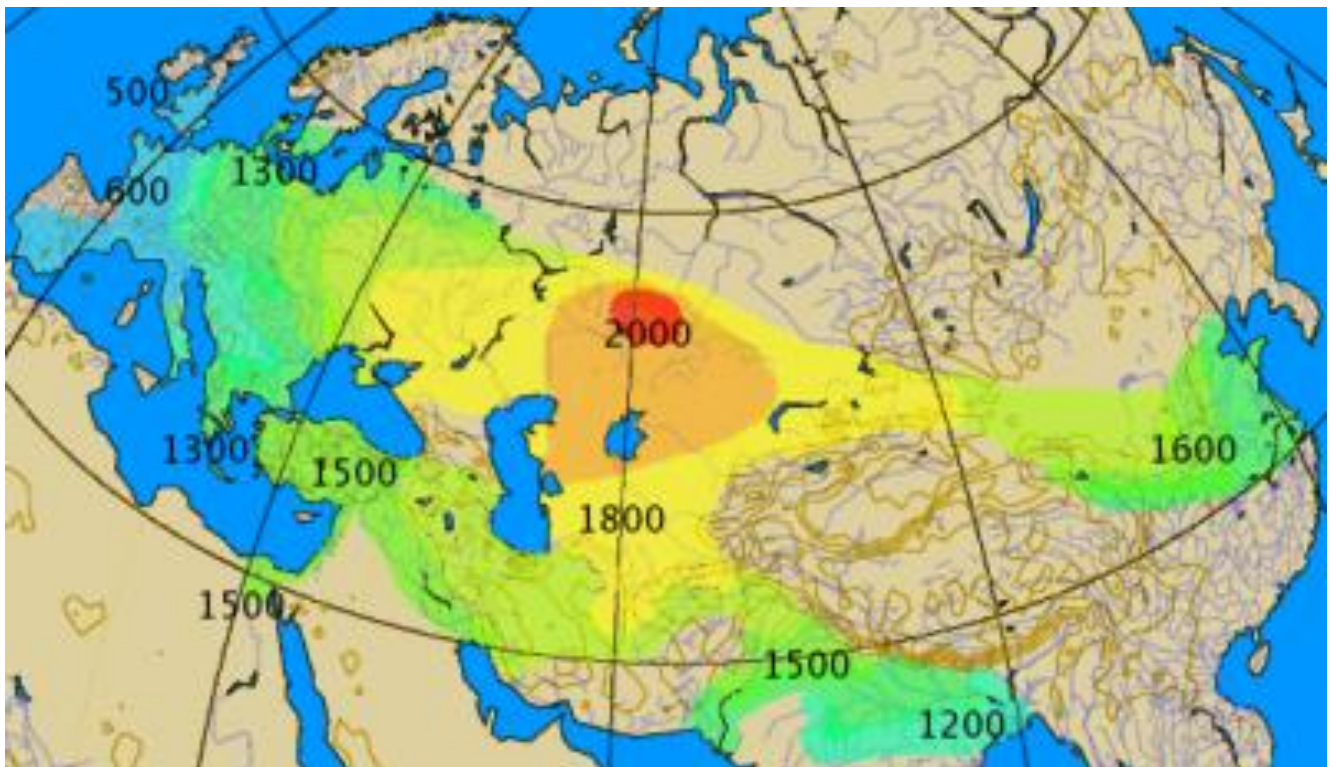


Рисунок 1. Карта распространения колесниц с колесами со спицами, вместе с миграциями индоевропейцев, согласно курганной гипотезе (указаны годы до н. э.)

Источник: Википедия. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Колесница>

В конце III тыс. до н. э. в Южном Приуралье индоиранские племена синташтинской культуры изобрели конную одноосную колесницу с легкими колесами со спицами. На сегодняшний день самой древней в мире считается колесница, обнаруженная в синташтинском могильнике возле поселка Кривое Озеро под Магнитогорском. Это захоронение датируется приблизительно второй половиной XXI в. до н. э. В этих южноуральских степях располагалась знаменитая «Страна городов» синташтинской культуры, включавшая более двадцати укрепленных поселений, название одного из которых известно каждому – Аркаим. Именно отсюда началась континентальная экспансия индоевропейцев.

Изобретение колесницы стало революцией в военном деле, благодаря нему во II тыс. до н. э. индоевропейцы осуществили успешную экспансию на юг, восток и запад (см. рисунок 1). К преимуществам индоевропейцев относились также их металлургические достижения, новые структуры социальных отношений, а также генные мутации, позволившие организму усваивать лактозу и за счет этого получать дополнительную энергию и силу [Энтони 2023; Mathieson et al 2015]. О том, с какой стремительностью (по историческим меркам) индоевропейцы расширяли ареал своего расселения и распространяли по Западной Европе, Средней и Южной Азии свою культуру, язык, модели мышления и общественной организации, подробно рассказывает американский антрополог Д. Энтони в книге «Лошадь, колесо и язык: как всадники бронзового века из евразийских степей сформировали современный мир» – фундаментальном и весьма влиятельном научном труде [Anthony 2023]. Археологи зафиксировали сходство орнаментов на глиняных сосудах из Синташты и из регионов, удаленных от нее на многие тысячи километров (см. рисунок 2). Индоевропейское вторжение оказало существенное влияние на китайскую цивилизацию, заимствовавшую у завоевателей культуру коневодства, железную металлургию, виды вооружения и т. д. [Петров 2022b: 447–466].

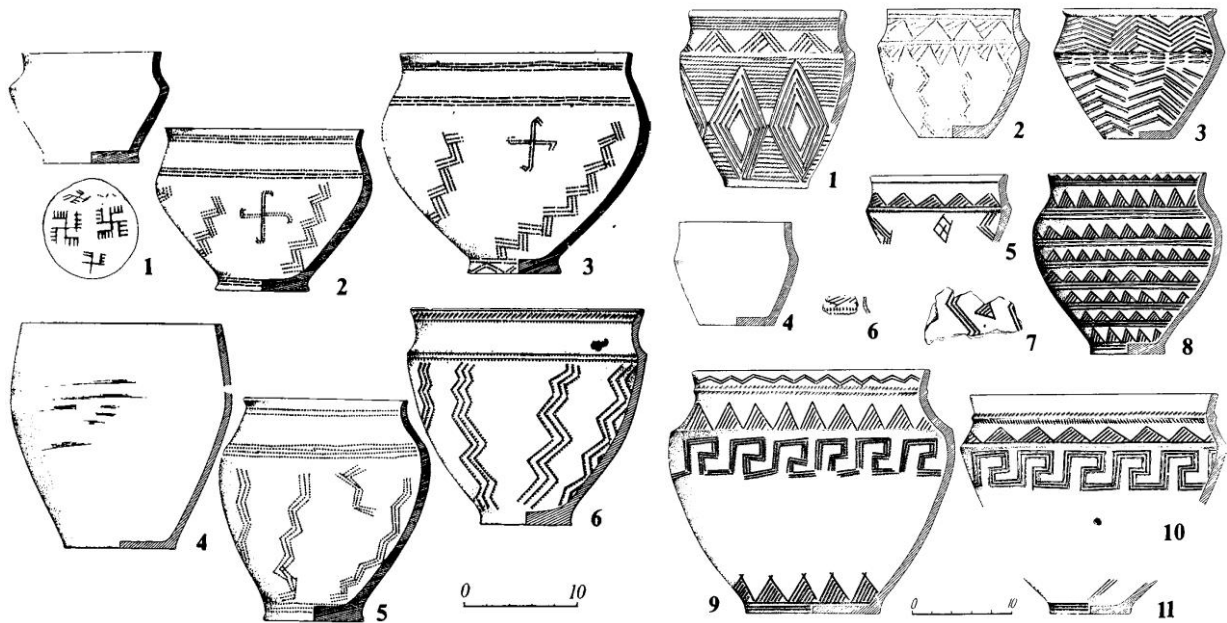


Рисунок 2. Глиняные сосуды из синташтинского могильника СМ украшена меандрами, служащими признаком греческой культуры, и свастиками, характерными для культуры индийской. На аркаимской утвари XVII–XVI вв. до н. э. присутствует и тот, и другой орнамент, что свидетельствует, что именно здесь, на Южном Урале, был исток и индийской, и греческой культур, появившихся столетиями позже. Источник: Генинг В. Ф., Зданович Г. Б., Генинг В. В. Синташта. Археологические памятники арийских племен Урало-Казахстанских степей. Ч. 1. Челябинск: Южно-Уральское книжное издательство, 1992. С. 118, 224.

Следы появления индоевропейцев, несших свет своей высокоразвитой цивилизации, можно усмотреть и в письменных источниках Древнего Востока. Отзвуки этого сюжета содержатся и в Ветхом Завете, и в некоторых апокрифических писаниях. В частности, Первая Книга Еноха, или Книга Стражей, повествует о схождении на Землю ангелов-стражей, от браков которых с дочерьми человеческими рождались исполины. Стражи и их сыновья-исполины начали обучать людей «чародейству» и «волшебству», т. е. целительству и магической медицине, металлургии, изготовлению оружия, украшений и косметики, а также астрономическим наблюдениям (1 Енох 7:1–8:2).

Греки заимствовали у индоевропейцев как боевые колесницы, так и самих лошадей лишь в начале XVI в. до н. э., то есть примерно на пять столетий позднее, чем они появились в Синташте. Микенский сложный лук также имел синташтинский прообраз и появился у греков спустя полтысячелетия. В 2021 г. руководитель лаборатории экспериментальной археологии Южно-Уральского государственного университета И. А. Семьян совместно с греческим историком С. Бакасом реализовали проект по реконструкции составного лука синташтинской культуры на основе роговых деталей из могильника Степное. Уникальность этого проекта заключалась в том, что ученые с использованием аутентичных технологий воссоздали самый древний составной лук в мире, превосходивший по убойной силе все луки бронзового века [Семьян, Бакас 2021].

Настоящую сенсацию вызвало открытие в начале XX в. т. н. сейминско-турбинского феномена, с которым были связаны кардинальные инновации в области металлургии и металлообработки [см. напр. Черных, Кузьминых 1989]. В II тыс. до н. э. воинственные племена этой культуры преодолевали в своих походах-миграциях многие тысячи километров от Монголии до Финляндии и Молдавии. При изготовлении оружия и доспехов из оловянистой бронзы использовалась технология тонкостенного литья; при типологическом сходстве с крито-микенскими, они были на пятьсот лет старше. Что вновь доказывает гипотезу о том, что наиболее передовые технологии распространялись с севера на юг, а не с юга на север.

О стремительном (по историческим меркам) расширении ареала индоевропейцев и широком распространении ими своей культуры и языка по Западной Европе, Ближнему Востоку, Центральной и Южной Азии свидетельствуют и новейшие открытия молодой науки палеогенетики. Эта наука вошла в арсенал историков наряду с традиционно медленными и колоссально трудозатратными науками антропологией, археологией и палеолингвистикой, в результате чего историческая наука приобрела новые методы и инструменты, позволяющие с большой достоверностью реконструировать события, отстоящие от нашего времени на десятки тысяч лет. Данные о редких, раз в несколько тысяч

лет, мутациях в Y-хромосомах, позволяют реконструировать историческую «одиссею» целых народов. Ряд сходных мутаций, а также распространенность определенного их типа, образуют то, что называют гаплогруппой. Определенные гаплогруппы можно сопоставить с народами, известными по историческим источникам, или с группами родственных народов, восходящих к общему предку. Анализ распределения мутаций ДНК позволяет этой новой науке воссоздавать миграции человеческих популяций глубокой древности (до нескольких десятков тысяч лет назад) и вычислять время этих миграций с точностью до нескольких сотен лет.

Одним из решающих событий в истории протоиндоевропейцев стало приручение коня. Еще полвека назад на основании многочисленных археологических, остеологических, мифологических и лингвистических материалов было доказано, что конь был приручен в IV тыс. до н. э. в южнорусских степях индоевропейскими народами [Кузьмина 1977: 42]. Сегодня эта дата переносится еще дальше вглубь веков, утверждается, что одомашнивание коня произошло в первой половине V тыс. до н. э. в областях Самарской и Хвалынской археологических культур [Петров 2022b: 30–31]. Недавние международные исследования, результаты которых были опубликованы в журнале *Nature*, уточнили эту информацию: в результате изучения генетического материала древних лошадей было установлено, что родиной современных домашних лошадей DOM2 были черноморские и каспийские степи между Доном и Волгой – здесь в конце IV – начале III в. до н. э. жили их непосредственные предки [Librado et al 2021].

В 2024 г. генетики Национального исследовательского центра «Курчатовский институт», проанализировав геномы разных сортов винограда, доказали, что прародителем основных испанских сортов является донской автохтон Красностоп Золотовский. Результаты исследований были опубликованы в научном журнале *International Journal of Molecular Sciences* [Sharko et al 2024]. Тем самым был развеян миф о заимствовании российского виноделия из южноевропейских стран – напротив, выводы ученых свидетельствуют, что

культура виноградарства распространялась в противоположном направлении, то есть с юга России.

Методами палеогенетики был опровергнут ряд этнократических мифов, в частности поддерживаемое официальной Украиной утверждение о происхождении украинцев от представителей трипольской культуры, занимавшей в V–III тыс. до н. э. территорию между Карпатами и Днестром [Никитин 2014].

В свою очередь установлено, что древнейшей стоянкой, где жили представители гаплогруппы R, была стоянка Мальта в Иркутской области. Именно из этого региона по неизвестным причинам началось движение наших предков на запад.

Глубина их проникновения по континенту поражает воображение. Выше мы уже приводили данные научных исследований, показавших, что к появившейся в Сибири гаплогруппе R1b принадлежат фараоны Нового царства, в частности Тутанхамон [Gad 2020]. Но следы индоевропейского завоевания обнаруживаются и в других частях материка. В Индии к гаплогруппе R1a1 относятся примерно 16% всего мужского населения Индии (или 100 млн человек), причем, в высших кастах этот показатель достигает 72% [Sharma et al 2009]. Именно от индоевропейских завоевателей индийцы переняли и саму кастовую систему¹³⁵. Огромное количество прямых соответствий обнаруживается между русскими и индийцами в обычаях и обрядах, орнаментах, архитектуре, языке, верованиях.

Существенное генетическое влияние индоевропейцев испытал даже еврейский народ, прежде всего, – высшие священнические касты. В 2013 г. журнал Nature обнародовал исследование, согласно которым к индоевропейской гаплогруппе R1a принадлежат 15% всех ашкенази (87 человек из 600 тестированных), в то время как у ашкеназских левитов этот показатель составляет 64,9% [Rootsi et al]. Эти данные парадоксальным образом подтверждают мысль Волинского, рассуждавшего о едином истоке семитских и индоевропейских народов и об изначальном родстве науки Запада с религиями Востока – вопреки

¹³⁵ См. об этом [Матвейчев 2020b].



На рисунке 3 мы видим схему распространения всего одной ветви гаплогруппы R1a – Z-93. Данный подвид гаплогруппы широко распространен у разных народов центральной Евразии. Как мы видим, в этой таблице представлены и левиты, и нынешний президент Израиля Б. Нетаньяху. Это очень бы порадовало Волынского с его гипотезой об исходе евреев с Севера. А главное – ни Волынский, ни архиевразийство вообще не ведут речь о каком-то генетическом расизме и о привязке генетики к культурам и языкам. Генетика лишь помогает видеть пути миграции культур и народов и не более того. Поэтому, когда говорится даже об «индоевропейских вторжениях и влияниях», необходимо быть корректным и вообще не использовать этот термин как синоним определений генетики и даже языка – хотя термин «индоевропейский» взят из лингвистики. Впрочем, и в лингвистике термин неправильный. Многие указывали на то, что мы не называем английский язык австрало-канадским – по крайним точкам его ареала. Лингвистам надо вводить в научный оборот новый термин, но мы не будем за них претендовать на эту работу.

В экспансии с севера на юг участвовали представители разных языков. Например, в Башкирии или на Кавказе или Египте, где прошли представители группы R1b, вообще нет никаких следов индоевропейских языков. Поэтому, когда мы говорим о матричной цивилизации Севера, у нас нет не только генетического, но и языкового «расизма» – эта цивилизация включала в себя самые разные народы с их генетикой, языками и культурой.

В I тыс. до н. э. территории, бывшие очагом индоевропейской цивилизации, начали приходить в упадок. Напротив, на ее бывшей периферии начался бурный рост культуры – в столь далеких друг от друга Китае, Индии, Иране, Палестине, Европе едва ли не одновременно появились мировые религии, философские учения, науки, техника, государства. К. Ясперс объяснял этот феномен духовным единством человечества, питаемым из некоего таинственного трансцендентного источника. Он решительно отвергал как слишком рациональную версию А.

Вебера о том, что причиной столь удивительного параллелизма могла являться экспансия индоевропейских кочевых племен [Ясперс 1991: 46–47].

Между тем, последующие научные открытия подтвердили правоту А. Вебера, и мы можем по полному праву считать столь разные культуры индоевропейских народов выросшими из одной луковицы, из одного корня. Если евразийцы и неоевразийцы занимают во многом изоляционистскую позицию, ограничивая пространство мира наших предков тремя равнинами (наш кусочек – здесь, остальное – не мы), то архиевразийство расширяет свой мир и на окраины континента: мы – это и Европа, и Индия, и Персия. Это всё – кровь от крови культуры наших общих предков.

В заключительном параграфе решалась задача реконструкции историософской концепции Волынского, развивавшей в его последних работах. Автором диссертации предложен новый термин «архиевразийство» (для отличия его от евразийства и неоевразийства), который обозначает целое интеллектуальное движение, придерживающееся концепции, что на территории Северной Евразии в древности существовала матричная протоцивилизация, давшая начало всем остальным. Волынский доказывал, что идея монотеизма и культ Аполлона как первого монистического бога, по происхождению могла быть только северными. Следовательно, монотеизм, с точки зрения Волынского, не мог родиться на Ближнем Востоке, а был туда привнесен гиперборейскими племенами, которые изначально еще не делились на индоевропейские и семитские племена. Современная наука (индоевропеистика, иудаика, археология, палеогенетика) спустя сто лет после высказывания гипотезы Волынского приходит к тому же убеждению, а именно, что монотеизм был привнесен на территорию Ближнего Востока через экспансию с Севера. Эта концепция помогает разъяснить загадку «осевого времени» К. Ясперса. Волынский, наряду с русскими мыслителями В. В. Капнистом и П. А. Лукашевичем, французом Ж. Байи, американцем У. Ф. Уорреном, индийцем Б. Тилаком, является предтечей этого движения и оригинальным голосом в Серебряном веке.

Еще раз подчеркнем: в задачи данной статьи не входит установление истинности того или иного теоретического источника архиевразийства как явления общественно-политической мысли. Многие научные результаты устаревают за какие-нибудь десятки лет, иначе не приходилось бы говорить о прогрессе в области науки. Так, давно устарели и теоретические источники евразийства и неоевразийства, которые опирались на исследования в области географии, археологии, этнографии, филологии. Более того, некоторые теории, которые находились в их основании, например, теория пассионарности Л. Н. Гумилева вообще признается большинством ученых антинаучными. Между тем, это отнюдь не отрицает того факта что евразийство и неоевразийство существуют как общественно– политические и философские направления. Аналогично обстоят дела и с архиевразийством, которое в еще большей степени опирается на достижения в области естественных наук, в т. ч. генетики. Вероятно, через несколько десятков они тоже устареют, однако как направление гуманитарной мысли архиевразийство останется историческим фактом. И этот факт требует научного описания и интерпретации уже сегодня.

Заключение

В ходе проведенного исследования по раскрытию оригинальных философских взглядов Волынского и его значении для религиозно-философского ренессанса в России в конце XIX – начале XX вв. мы пришли к следующим выводам:

1. «Онтотеология» Волынского базируется на традиционном иудаизме и Спинозизме, оригинальной методологии, в основе которой лежит Спинозизм, этике, основывающейся на иудаизме и Кантианстве, эстетике, которая построена на принципах Кантианства и иудаизма, историософии, опирающейся на идеи Федорова, традиционного иудаизма, Ницшеанства и греческого классицизма.

2. Волынский предстал предтечей и архитектором того, что позже назовут религиозно-философским ренессансом русской культуры рубежа XIX–XX вв., т. е. «Серебряным веком». Своей многогранной и активной деятельностью он способствовал возникновению и формированию того поколения мыслителей и культурных деятелей, которые стали относиться к эпохе Серебряного века.

В духовной эволюции Волынского можно выделить четыре основных этапа: 1) Ранний период (до 1888 г.) – становление Волынского как мыслителя, этап учебы и первых самостоятельных работ. 2) Период «Северного вестника» (1889–1898), или идеалистический период, – это этап критики предшественников-позитивистов и поиска новой идеалистической универсальной религиозной философии. 3) «Аполлонийский» период (1899–1917) – этап противостояния Ницшеанскому «Дионисийству» в русской культуре. 4) поздний, «Гиперборейский», период (1918–1926), когда Волынский вырабатывает собственную историософскую концепцию.

3. А. Л. Волынский выступил пионером российского Спинозоведения. Он предложил глубокую трактовку учения Спинозы и создал на ее основе собственную оригинальную исследовательскую методологию, связывающего феномен мышления с реальной деятельностью мыслящего тела. Свой новаторский метод герменевтики телесности – дешифровки языка пластики, поз,

движений и т. д. Волинский использовал для анализа символического языка Леонардо да Винчи, явленного в его пластических образах, в исследовании творчества писателей (Ф. М. Достоевский, Н. С. Лесков), художников (Н. Н. Ге, Рембрандт) для толкования образов их персонажей и выявления скрытых авторских интенций. Метод герменевтики телесности, основанный на Спинозистских началах, Волинский развил в своей знаменитой философии танца

4. Волинский является одним из первых исследователей Канта в России. Следуя Канту, Волинский отвергал догматику в области познания и находил «животворящее начало» в нравственном догматизме и религии. Философию Канта, борющуюся с догматизмом в мышлении и одновременно устанавливающую незыблемые нравственные идеалы, Волинский выбрал в качестве мировоззренческой основы в своей борьбе с позитивизмом, прогрессизмом, атеизмом и утилитаризмом русских публицистов 1840–60-х гг. Творчество В. Г. Белинского, Н. А. Добролюбова, Н. Г. Чернышевского, Д. И. Писарева Волинский подверг критике, прежде всего, с кантианских позиций и таким образом способствовал разрыву нового поколения с ценностями предшествующего, что дало начало отечественному религиозно-философскому ренессансу начала XX в.

5. В отличие от многих своих современников Волинский на протяжении всей своей жизни оставался, однако, одним из наиболее непримиримых критиков Ницше. Имморализм, крайний индивидуализм и безбожие были главными претензиями, которые Волинский предъявлял к Ницше и его последователям в России, замороженным лишь внешней привлекательностью ницшеанства. Вместе с тем, Волинский некритически воспринял модернизационную дихотомию Ницше «аполлонизм» / «дионисизм» и занял позицию защиты аполлонизма. Находясь в постоянной внутренней полемике с Ницше, Волинский во времена заимствовал у него определенные мотивы критики христианства (которые также берутся и у Розанова, находящегося под влиянием Ницше), а также представления о Гиперборее – легендарной прародине западной цивилизации.

6. Волынский в дискуссии с Д. С. Мережковским выработал собственную концепцию западноевропейского Возрождения. Мережковский в ницшеанском ключе рассматривавший Ренессанс как период возрождения живого, светлого языческого начала, борющегося с сумрачным христианством. Волынский трактовал Ренессанс как попытку вернуться не столько к античным идеалам красоты, сколько к «старым богам», т. е. как движение антихристианское, демоническое, реставрацию темных языческих начал. Именно Волынский первым в истории дал отрицательную оценку эпохе Возрождения, со времен Ж. Мишле и Я. Буркхарта имевшего у европейских интеллектуалов исключительно позитивную коннотацию (А. Н. Веселовский указал лишь на амбивалентность феномена Ренессанса). Отрицательная оценка Возрождения была воспринята у Волынского Н. А. Бердяевым и П. А. Флоренским, а у последнего – А. Ф. Лосевым.

7. В статьях Волынского, опубликованных в «Северном вестнике» в 1889–1896 гг., а также в сборниках «Русские критики» (1896) и «Книга великого гнева» (1903) содержались все важнейшие тезисы «Вех» – требование приоритета духовной жизни над внешними формами общежития, критика народников-революционеров середины XIX в. – В. Г. Белинского, Н. Г. Чернышевского, Д. И. Писарева и др., обвинение их в отсутствии философской глубины, осуждение русской интеллигенции за ее бездуховность, утилитаризм и нигилизм, вызванные утратой ею связи с абсолютными ценностями, обличение интеллигентской кружковщины и склонности к фракционным раздорам и т. д. За два десятилетия до выхода «Вех» Волынский задал новую тенденцию в интеллектуальной жизни – поворот к идеализму. Волынский одним из первых среди своих современников заявил о необходимости возродить высшие духовные ценности, вернуться к религиозным поискам, что казалось почти невозможным после нескольких десятилетий доминирования в интеллектуальной жизни России революционно-демократической литературной критики. Однако заслуги Волынского в подготовке «веховского» поворота были забыты современниками, в то время как

авторы сборника Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, М. О. Гершензон и др. в одночасье вошли в историю русской философии начала XX в.

8. Наиболее оригинальная и ранее не исследованная «философия истории» Волынского может быть обозначена термином «архивразийство». Исследователи творчества Волынского, как правило, сосредотачивались на его раннем периоде, период «Северного вестника», а далее представляли его преимущественно, как «балетного критика». Такой подход не учитывает, что главные свои работы «Гиперборейский гимн» и «Рембрандт» были написаны в поздний, предсмертный период. Термин «архивразийство», в отличие от евразийства и неоевразийства, обозначает целое интеллектуальное движение, придерживающееся концепции, что на территории Северной Евразии в древности существовала матричная протоцивилизация, давшая начало всем остальным. Волынский был единственным из философов в Серебряном веке, кто исповедовал эту концепцию. В частности, он доказывал, что идея монотеизма и культ Аполлона как первого монистического бога, по происхождению могла быть только северной. Следовательно, монотеизм, с точки зрения Волынского, не мог родиться на Ближнем Востоке, а был туда привнесен гиперборейскими племенами, которые изначально еще не делились на индоевропейские и семитские племена. Данное убеждение, свойственное последним работам Волынского, обычно рассматривается исследователями как интеллектуальная причуда эксцентричного мыслителя. Однако современные индоевропеистика и иудаика (спустя сто лет после высказывания гипотезы Волынского) приходят к тому же убеждению, а именно, что монотеизм был привнесен на территорию Ближнего Востока через экспансию с Севера. Об этом есть и свидетельства в Библии, в неканонических Книгах Еноха, а также существуют археологические и генетические подтверждения данной гипотезы. Современные научные данные все больше и больше свидетельствуют о том, что экспансия индоевропейцев во 2 тыс. до н. э. в Китай, в Индию, в Иран, на Ближний Восток, на Балканы, в Европу дали толчок к развитию этих цивилизаций, которые позже стали самостоятельными, т. е. есть единая евразийская луковица, от которой исходят побеги различных культур. Эта

гипотеза позволяет предложить один из возможных ответов на загадку «осевого времени» К. Ясперса, который задавался вопросом, как в одно и то же время, на стыке 2-го и 1-го тысячелетий до нашей эры до н. э. по всему миру независимо друг от друга возникли мировые религии, науки, культуры, пророки и т. д. Видимо, они возникли как адаптация субстратными этносами и культурами индоевропейской экспансии, имевшей место во 2 тыс. до н. э. Соответственно, специфика этих культур, весьма непохожих друг на друга, определяется этими субстратными культурными влияниями, а сходства этих культур как раз инвариантны протоиндоевропейской компонентой.

Несмотря на проведенное исследование, еще остается простор для дальнейшей работы по изучению его творчества. Так, большой интерес представляет огромная библиотека Волынского, подаренная государству и на сегодняшний момент не сохранившаяся в едином фонде (отсутствует также опись или каталог книг). Книги могут хранить маргиналии владельца, что позволило бы реконструировать подробности формирования тех или иных идей. К счастью, Волынский снабжал книги своей библиотеки экслибрисом, поэтому поиск большого количества книг в основных российских библиотеках, может оказаться удачным, что даст пищу для размышлений и новых открытий. Не расшифрованы также некоторые поздние черновики и заметки философа. Они могут стать материалом для научного исследования, детализирующих те или иные положения данной работы.

**Публикации автора, в которых затронуты различные аспекты
диссертационного исследования:**

Монографии:

1. Титаномахия. Аким Волынский в философских дискуссиях Серебряного века. – М.: Наука, 2025. – 295 с.
2. Гиперборея. Приключения идеи. Изд. 2. – М.: Концептуал, 2023. – 320 с. (В соавторстве с А. В. Беляковым).

Статьи в изданиях, включенных в перечень ВАК:

3. Гиперборея и гиперборейцы в трудах античных ученых // Социально-гуманитарные знания. – 2017. – № 3. – С. 291–309.
4. Гиперборея как предмет научного интереса в Средневековье и Новое время // Социально-гуманитарные знания. – 2017. – № 5. – С. 262–279.
5. Гиперборейский вопрос в XIX–XX веках // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – 2018. – Т. 18. – Вып. 3. – С. 67–85.
6. Аполлон на аэроплане. Модернизация античности в русском ницшеанстве // Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия». – 2021. – № 1 (55). – С. 114–136.
7. Аполлоническое и дионисийское: жизнь и судьба одной известной метафоры // История философии. – 2021. – Т. 26. – № 1. – С. 53–62.
8. К этимологии термина «Гиперборея» // Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия». – 2021. – № 2(60). – С. 81–90.
9. Новейшие зарубежные исследования о Гиперборее (2010–2020 гг.) // Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия». – 2021. – № 2(56). – С. 189–199.
10. Гиперборейская топонимика на древних картах // Логос. – 2022. – № 6. – С. 203–216.
11. Образ Аполлона в философском творчестве Акима Волынского // Вопросы философии. – 2022. – № 11. – С. 130–142.
12. Аким Волынский как космист // Вопросы философии. – 2024. – № 11. – С. 123–133.
13. Аким Волынский как ницшеанец // Вестник Воронежского государственного университета. Серия «Философия». – 2024. – № 1. – С. 33–39.
14. Антон Чехов, Аким Волынский и вопрос об уместности философии // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». – 2024. – № 3 (51). С. 83–91.

15. Кант и «новая мозговая линия» Акима Волынского // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. – 2024. – Т. 40. – Вып. 2. – С. 201–210.
16. Код Достоевского. Герменевтика телесности Акима Волынского // Logos et Praxis. – 2024. – Т. 23. – № 1. – С. 5–13.
17. «Откуда мы? Куда мы идем?» Русская мысль XIX – начала XX в. об исторической прародине // Вопросы философии. – 2024. – № 1. – С. 99–110.
18. Рождение Гипербореи. Волынский vs Блок // Человек. – 2024. – Т. 35. – № 3. – С. 178–191.
19. Русская мысль XVII–XVIII вв. о славянской прародине // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2024. – № 2. – С. 104–110.
20. Серебряный век: археология понятия // Вестник Воронежского государственного университета. Серия «Философия». – 2024. – № 4. – С. 38–44.
21. Третий Ренессанс или Новое Средневековье? Русский Серебряный век о Возрождении // Логос. – 2024. – Т. 34. – № 2. – С. 271–286.
22. Волна и камень. О взаимоотношениях Акима Волынского и Дмитрия Мережковского // Сибирский философский журнал. – 2024. – Т. 22. – № 3. – С. 72–82.
23. Волынский и Розанов: фетишизм мелочей и существо иудаизма // Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия». – 2025. – № 1 (71). – С. 210–223.

Статьи в изданиях, не входящих в перечень ВАК:

24. Б. Спиноза. Самая дискуссионная этика // Матвейчев О. А. Политические онтологии. – М.: Изд-во ООО «Соверо-принт», 2001. – С. 38–51.
25. Социально-политическая техноутопия Циолковского // Матвейчев О. А. Политические онтологии. – М.: Изд-во ООО «Соверо-принт», 2001. – С. 109–125.

26. Спор о морали. Г. Спенсер и Ф. Ницше. // Матвейчев О. А. Политические онтологии. – М.: Изд-во ООО «Соверо-принт», 2001. – С. 67–108.
27. Самоидентификация России и Европа // Взаимодействие политической науки с органами государственной власти в формировании политических процессов в Российской Федерации и новых независимых государствах: Сб. науч. ст. по итогам междунар. конф., Екатеринбург, 1–3 нояб. 2002 г.: В 2 ч. – Ч. 1. – Екатеринбург: Урал Наука, 2002. – С. 113–117.
28. Великая антиправославная революция // Тетради по консерватизму. 2017. – № 2. – С. 35–43.
29. Гиперборея как «свое иное» русской мысли. – М.: Граница, 2018. – 52 с.
30. Гиперборейцы в Греции. Опис, Арга и другие посланники богов-близнецов // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2020. – № 3. – С. 4–11.
31. Истоки культа Аполлона и первопоэт Олен // Антиномии. 2020. – Т. 20. – Вып. 3. – С. 7–21.
32. Русский Серебряный век: дионисийство против *principium individuationis* // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. – 2020. – № 4. – С. 21–28
33. Аким Волынский. Еврейский Аполлон, опередивший время // Волынский А. Л. Гиперборейский гимн. – М.: Книжный мир, 2022. – С. 5–46.
34. Россия и Европа: парадигмы культурной взаимозависимости // Современные исследования в гуманитарных и естественнонаучных отраслях: Сборник научных статей. – Ч. XI. – М.: Изд-во «Перо», 2023. – С. 43–46. [Электронное издание].
35. Аким Волынский как певец традиции // Тетради по консерватизму. – 2023. – № 2. – С. 238–244
36. Аким Волынский: Дон Кихот русской культуры // Волынский А. Л. Рембрандт. – М.: Книжный мир, 2023. – С. 8–37. (В соавторстве с А. В. Беляковым).

Список литературы

1. Андреас-Саломе 2002 – Андреас-Саломе Л. Прожитое и пережитое. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 448 с.
2. Андреев 1986 – Андреев Н. Д. Раннеиндоевропейский праязык. – Л.: Наука, 1986. – 326 с.
3. Анненков 1991 – Анненков Ю. П. Дневник моих встреч. Цикл трагедий. В 2 т. – Т. 1. – Л.: Искусство, 1991. – 343 с.
4. Анненский 1909 – [Анненский И. Ф., Бенуа А. Н., Иванов В. И., Маковский С. К.] Вступление // Аполлон. – 1909. – № 1. – С. 3–4.
5. Афанасьев 2008 – Афанасьев А. Н. Славянская мифология. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2008. – 1520 с.
6. Байи 2003 – Байи Ж. С. Письма об Атлантиде Платона и о древней истории Азии // Атлантида и Гиперборея: Мифы и факты. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003. – С. 21–265.
7. Баллер 1913 – Баллер А. Аполлон будничный и Аполлон чернявый // Союз молодежи. – 1913. – № 3. – С. 11–13.
8. Бахофен 2018 – Бахофен И. Я. Материнское право. Исследование гинекократии древнего мира в соответствии с ее религиозной и правовой природой. В 3 т. – Т. 1. – СПб.: Издательский проект «Quadrivium», 2018. – 384 с.
9. Безелянский 2007 – Безелянский Ю. Н. 99 имен Серебряного века. – М.: Эксмо, 2007. – 869 с.
10. Беквит 2024 – Беквит К. Скифская империя. Центральная Евразия и рождение классической эпохи от Персии до Китая. – М.: Карьера Пресс, 2024. – XXIX, 413 с.
11. Белинский 1982 – Белинский В. Г. Взгляд на русскую литературу 1847 года // Белинский В. Г. Собрание сочинений: В 9 т. – Т. 8. Статьи, рецензии и заметки. Сентябрь 1845 – март 1848. – М.: Художественная литература, 1982. – С. 337–412.

12. Белов 2012 – Белов В. Н. Русское неокантианство: история и особенности развития // Кантовский сборник. – 2012. – № 1 (39). – С. 27–39.
13. Белов 2021 – Белов В. Н. Очерки по истории русской философии. – М.: ООО «Директмедиа Паблишинг», 2021. – 576 с.
14. Белый 2012 – Белый А. Литературный дневник. На перевале // Белый А. Собр. соч. [Т. 8]: Арабески. Книга статей. Луг зеленый. Книга статей. – М., 2012. – С. 186–290.
15. Бенуа 1990 – Бенуа А. Н. Мои воспоминания: В 5 кн. – Т. 2. – М.: Наука, 1990. – 744 с.
16. Бердяев 1989 – Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – С. 254–580.
17. Бердяев 2004 – Бердяев Н. А. Религия воскрешения («Философия общего дела» Н. Ф. Федорова) // Н. Ф. Федоров: pro et contra. К 175-летию со дня рождения и 100-летию со дня смерти Н. Ф. Федорова. Антология. Кн. 1. – СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2004. – С. 424–468.
18. Бердяев 2008a – Бердяев Н. А. Габриэль Сэайль. Леонардо да Винчи как художник и ученый // Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. – М.: Астрель, 2008. – С. 346–349.
19. Бердяев 2008b – Бердяев Н. А. Русская идея. – СПб.: Азбука-классика, 2008. – 318 с.
20. Бердяев 2008с – Бердяев Н. А. Спиноза, его жизнь и сочинения. Очерк, составленный д-ром С. Г. Ковнером // Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. – М.: Астрель, 2008. – С. 340–341.
21. Бердяев 2017 – Бердяев Н. А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. – М.: РИПОЛ классик, 2017. – С. 6–36.
22. Бердяев 2020 – Бердяев Н. А. Русская идея // Бердяев Н.А. Русская идея. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Изд-во АСТ, 2020. – С. 5–240.

23. Бескин 1929 – Бескин Э. М. Волынский Аким Львович // Литературная энциклопедия: В 11 т. – Т. 2. – [М.]: Изд-во Коммунистической Академии, 1929. – С. 302–304.
24. Бессчетнова 2021 – Бессчетнова Е. В. Идея церкви как наилучшего общественного устройства: Ф. М. Достоевский и Вл. С. Соловьев // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. – 2021. – Т. 25. – № 1. – С. 34–43.
25. Блок 1962а – Блок А. А. Владимир Соловьев и наши дни // Блок А. А. Собрание сочинений. В 8 т. – Т. 6. Проза. 1918–1921. – М.-Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1962. – С. 154–159.
26. Блок 1962b – Блок А. А. Гейне в России. О русских переводах стихотворений Гейне // Блок А. А. Собрание сочинений: в 8 т. – Т. 6: Проза. 1918–1921. – М.-Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1962. – С. 116–128.
27. Блок 1962с – Блок А. А. Крушение гуманизма // Блок А. А. Собрание сочинений: в 8 т. – Т. 6: Проза. 1918–1921. – М.-Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1962. – С. 93–115.
28. Блок 1962d – Блок А. А. О иудаизме у Гейне (По поводу доклада А. Л. Волынского) // Блок А. А. Собрание сочинений: в 8 т. – Т. 6: Проза. 1918–1921. – М.-Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1962. – С. 144–150.
29. Блок 1962е – Блок А. А. Стихия и культура // Блок А. А. Собрание сочинений: в 8 т. – Т. 5: Проза. 1903–1917. – М.-Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1962. – С. 350–359.
30. Блок 1963 – Блок А. А. Дневник 1919 года // Блок А. А. Собрание сочинений: в 8 т. – Т. 7: Автобиография. 1915. Дневники. 1901–1921. – М.-Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1963. – С. 351–367.
31. Блок 1965 – Блок А. А. К «Дионису Гиперборейскому» // Блок А. А. Записные книжки. – М.: Художественная литература, 1965. – С. 87–91.

32. Блок 1980 – Блок Л. Д. И были и небылицы о Блоке и о себе // Александр Блок в воспоминаниях современников: В 2 т. – Т. 1. – М.: Художественная литература, 1980. – С. 134–187.
33. Борисов, Шапошников 2024 – Борисов К. Л., Шапошников А. К. Русско-санскритский сравнительный словарь. – СПб.: Нестор-История, 2024. – 480 с.
34. Бофре 2007 – Бофре Ж. Диалоги с Хайдеггером: В 4 кн. – Кн. 2. Новоевропейская философия. – СПб.: Владимир Даль, 2007. – 396 с.
35. Боцяновский 2023 – Боцяновский В. Ф. У гроба А. Л. Волынского. Уриэль Акоста // Боцяновский В. Ф. Голоса эпохи: Статьи и воспоминания. – СПб.: Арт бук, 2023. – С. 369.
36. Будницкий 2005 – Будницкий О. В. Российские евреи между красными и белыми (1917–1920). – М.: РОССПЭН, 2005. – 552 с.
37. Булахова 2012 – Булахова П. В. Миф о Леонардо да Винчи в русском художественном сознании XX века: дисс. ... к. филол. н.: 10.01.01. – М., 2012. – 241 с.
38. Булгаков 2017 – Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. – М.: РИПОЛ классик, 2017. – С. 37–103.
39. Бунин 2006 – Бунин И. А. На даче // Бунин И. А. Полное собрание сочинений: В 13 т. – Т. 1. Стихотворения (1888–1911). Рассказы (1892–1901). – М.: Воскресенье, 2006. – С. 352–385.
40. Буркерт 2004 – Буркерт В. Греческая религия: Архаика и классика. – СПб.: Алетейя, 2004. – 584 с.
41. Быков 2004 – Быков А. В. Интерпретация русской критики и литературы в работах А. Л. Волынского: дисс. ... к. филол. н.: 10.01.01. – Казань, 2004. – 242 с.
42. Бычков 1952 – Бычков С. П. Толстой в оценке русской критики // Л. Н. Толстой в русской критике. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1952. – С. 3–54.

43. Бычков 2007 – Бычков В. В. Эстетика Серебряного века: пролегомены к систематическому изучению // Вопросы философии. – 2007. – № 8. – С. 47–57.
44. Ванчугов 1999 – Ванчугов В. В. Статус философии в евразийском движении // Вестник РУДН. Серия «Философия». – 1999. – № 1. – С. 64–75.
45. Ванчугов 2024 – Ванчугов В. В. Философия в теории и практике евразийского движения // Русское православие и евразийство. Сборник XXXIII Рождественских православно-философских чтений. – Нижний Новгород, 2024. – С. 26–33.
46. Вахитов 2023 – Вахитов Р. Р. Евразийство: мифы революционной эпохи // Проблемы цивилизационного развития. 2019. – Т. 1. – № 1. – С. 69–90; Вахитов Р. Р. Евразийство. Логос. Эйдос, Символ. Миф. – СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2023. – 239 с.
47. Веккер 1928 – Веккер Б. Библиография трудов А. Л. Волынского (1880–1926 г.) // Памяти А. Л. Волынского. – Л.: Всероссийский союз писателей, 1928. – С. 83–93.
48. Величко 2000 – Величко В. Л. Владимир Соловьев. Жизнь и творения // Владимир Соловьев. Pro et Contra. Антология. – Т. 1. – СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 2000. – С. 233–294.
49. Венгеров 2004 – Венгеров С. А. А. Волынский // Русская литература XX века: 1890–1910. – М.: Республика, 2004. – С. 310–318.
50. Веселовский 2010 – Веселовский А. Н. Противоречия итальянского Возрождения // Веселовский А. Н. Избранное. На пути к исторической поэтике. – М.: Автокнига, 2010. – С. 333–366.
51. Виламовиц-Мёллендорф 2001 – Виламовиц-Мёллендорф У. Филология будущего! Возражение против «Рождения трагедии» Фридриха Ницше, ординарного профессора классической филологии в Базеле // Ницше Ф. Рождение трагедии. – М.: Ad Marginem, 2001. – С. 242–278.
52. Владиславлев 1913 – Владиславлев И. В. Русские писатели XIX–XX ст. Опыт библиографического пособия по новейшей русской литературе. 2-е изд. – М.: Книгоиздательство «Наука», 1913. – 244 с.

53. Волынский 1880 – Номо [Волынский А. Л.]. С.-Петербургский сиротский дом (Письмо в редакцию) // Рассвет. – 1880. – № 28 (10 июля). – С. 1087–1090.

54. Волынский 1882 – Флексер [Волынский] А. Историческая роль еврейства // Рассвет. – 1882. – № 9 (26 февр.) – С. 335–337.

55. Волынский 1884 – Флексер [Волынский] А. Новое слово по поводу русского еврейства (по поводу брошюры «Autoemancipation. Ein Nachruf an seinen Glaubengenossen von einem russischen Juden») // Палестина. Сборник статей и сведений о еврейских поселениях в Св. земле. – СПб.: Тип. Н. А. Лебедева, 1884. – С. 20–29.

56. Волынский 1885 – Волынский А. Л. Теолого-политическое учение Спинозы // Восход. – 1885. – № 10. – С. 114–136; – № 11. – С. 125–146; – № 12. – С. 122–149.

57. Волынский 1886 – Волынский А. Л. По поводу русского перевода «Этики» Спинозы // Восход. 1886. – № 12. – С. 39–43.

58. Волынский – 1888 – Волынский А. Л. Менцели наших дней // Восход. 1888. – № 1–2. – С. 1–16.

59. Волынский 1889a – Волынский А. Л. Вильгельм Вундт. Этика. Исследование фактов и законов нравственной жизни // Северный вестник. – 1889. – № 5. – Отд. 2. – С. 72–78.

60. Волынский 1889b – Волынский А. Л. Критические и догматические элементы философии Канта // Северный вестник. – 1889. – № 7. – С. 67–87; – № 9. – С. 61–83; – № 10. – С. 89–109; – № 11. – С. 51–72; – № 12. – С. 55–78.

61. Волынский 1889с – [Волынский А. Л.] Новые книги // Северный вестник. – 1889. – № 10. – Отд. 2. – С. 84–94.

62. Волынский 1890 – Волынский А. Л. Наука и философия. Критический обзор главнейших произведений Вильгельма Вундта // Северный вестник. – 1890. – № 1. – С. 79–97; – № 2. – С. 45–67; – № 3. – С. 39–61; – № 4. – С. 21–44; – № 5. – С. 35–56.

63. Волинский 1891 – Волинский А. Л. Литературные заметки // Северный вестник. – 1891. – № 1. – Отд. 2. – С. 150–166.
64. Волинский 1892 – Волинский А. Л. Литературные заметки: Два сочинения о Спинозе // Северный вестник. – 1892. – № 3. – С. 137–154; – № 4. – С. 162–187.
65. Волинский 1893 – Волинский А. Л. Наука, философия и религия (*Cogitata metaphysica*) // Северный вестник. – 1893. – № 9. – С. 179–201.
66. Волинский 1894 – Волинский А. Л. Литературные заметки. Вражда и борьба партий // Северный вестник. – 1894. – № 5. – Отд. 2. – С. 137–155.
67. Волинский 1895a – Волинский А. Л. Репин и Ге // Северный вестник. – 1895. – № 3. – С. 271–278.
68. Волинский 1895b – Волинский А. Л. Смысл войны. Из нравственной философии Влад. С. Соловьева // Северный вестник. – 1895. – № 9. – С. 62–63.
69. Волинский 1896a – Волинский А. Л. Литературные заметки // Северный вестник. – 1896. – № 10. – С. 223–255.
70. Волинский 1896b – Волинский А. Л. Литературные заметки // Северный вестник. – 1896. – № 12. – С. 235–264.
71. Волинский 1896с – Волинский А. Л. Русские критики. – СПб.: Тип. М. Меркушева, 1896. – IV, 827 с.
72. Волинский 1900 – Волинский А. Л. В. Соловьев. Оправдание добра // Волинский А. Л. Борьба за идеализм. Критические статьи. – СПб.: Тип. М. Меркушева, 1900. – С. 444–453.
73. Волинский 1901 – Волинский А. Л. Царство Карамазовых. Н. С. Лесков. Заметки. – СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1901. – iv, 493 с.
74. Волинский 1904 – Волинский А. Л. Книга великого гнева. Критические статьи. Заметки. Полемика. – СПб.: Типография «Труд», 1904. – VIII, LXXVIII, 524 с.
75. Волинский 1906 – Волинский А. Л. Достоевский. – СПб.: Тип. «Энергия», 1906. – 501 с.

76. Воынский 1908а – А. Л. Воынский о русском искусстве // Обозрение театров. – 1908. – 29 янв. (– № 322). – С. 16–17.
77. Воынский 1908b – Воынский А. Л. Мадонна // Вайнингер О. Пол и характер. Теоретическое исследование. – СПб.: Посев, 1908. – С. XIII–XXV.
78. Воынский 1909 – Воынский А. Л. Леонардо да Винчи. – Киев: Тип. С. В. Кульженко, 1909. – XIII, 499 с.
79. Воынский 1910 – Воынский А. Л. Бог или боженька // Куда мы идем? Настоящее и будущее русской интеллигенции, литературы, театра и искусств. Сборник статей и ответов. – М.: Заря, 1910. – С. 25–32.
80. Воынский 1919 – Чем заняты наши писатели. А. Л. Воынский // Вестник литературы. – 1919. – № 8. – С. 4–5.
81. Воынский 1922a – Воынский А. Л. Четыре Евангелия. – Пг.: Парфенон, 1922. – 43 с.
82. Воынский 1922b – Воынский А. Л. Что такое идеализм? – СПб.: Парфенон, 1922. – 64 с.
83. Воынский 1923a – Воынский А. Л. Литературные типы // Жизнь искусства. – 1923. – № 6. – С. 2–4.
84. Воынский 1923b – Воынский А. Л. Лица и лики // Жизнь искусства. – 1923. – Ч. 1. – № 40 (9 окт.) – С. 17–19; Ч. 2. – № 42. – С. 14–16.
85. Воынский 1923c – Воынский А. Л. Никодимова беседа // Жизнь искусства. – 1923. – № 35. – С. 15
86. Воынский 1923d – Воынский А. Л. Ответ А. А. Блоку // Жизнь искусства. – 1923. – № 31 (5 авг.). – С. 13–14.
87. Воынский 1923e – Воынский А. Л. Разрыв с христианством // Жизнь искусства. – 1923. – № 31 (5 авг.). – С. 5–10.
88. Воынский 1923f – Воынский А. Л. Рождение Аполлона // Жизнь искусства. – 1923. – № 1. – С. 2–5.
89. Воынский 1925 – Воынский А. Л. Книга ликований. Азбука классического танца. – Л.: Хореографический техникум, 1925. – 331 с.

90. Волинский 1994 – Волинский А. Л. Русские женщины // Минувшее. Исторический альманах. Вып. 17. – М.–СПб., Atheneum; Феникс, 1994. – С. 209–292.
91. Волинский 1995 – Волинский А. Л. «Фетишизм мелочей». В. В. Розанов // В. В. Розанов: Pro et contra. Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. – Кн. 2. – СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 1995. – С. 240–250.
92. Волинский 2001a – Волинский А. Л. Литературные заметки: Аполлон и Дионис // Ницше: pro et contra. – СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2001. – С. 180–205.
93. Волинский 2001b – Волинский А. Л. Символы (песни и поэмы) // Д. С. Мережковский: pro et contra. Личность и творчество Дмитрия Мережковского в оценке современников: Антология. – СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2001. – С. 29–34.
94. Волинский 2002 – Волинский А. Л. Статьи о балете. – СПб.: Гиперион, 2002. – 400 с.
95. Волинский 2004 – Волинский А. Л. Воскрешение мертвых // Н. Ф. Федоров: pro et contra. К 175-летию со дня рождения и 100-летию со дня смерти Н. Ф. Федорова. Антология. – Кн. 1. – СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2004. – С. 479–517.
96. Волинский 2007 – Волинский А. Л. Достоевский. – СПб.: Академический проект, 2007. – 464 с.
97. Волинский 2011 – Волинский А. Л. Антон Павлович Чехов. (Воспоминания критика о писателе) // Наше наследие. – 2011. – № 98. – Режим доступа: <http://nasledie-rus.ru/podshivka/9812.php>.
98. Волинский 2013 – Волинский А. Л. Ясная Поляна (из частного письма) // Толстая Е. Д. Бедный рыцарь. Интеллектуальное странствие Акима Волинского. – М.: Мосты культуры / Гешарим, 2013. – С. 102–111.
99. Волинский 2022 – Волинский А. Л. Гиперборейский гимн. – М.: Книжный мир, 2022. – 236 с.

100. Волынский 2023 – Волынский А. Л. Рембрандт. – М.: Книжный мир, 2023. – 922 с.
101. Гаевский 1981 – Гаевский В. М. Дивертисмент. – М.: Искусство, 1981. – 383 с.
102. Гаевский 2000 – Гаевский В. М. Дом Петипа. – М.: Артист. Режиссер. Театр, 2000. – 432 с.
103. Гаевский 2008 – Гаевский В. М. Хореографические портреты. – М.: Артист. Режиссер. Театр, 2008. – 608 с.
104. Гайденоко 2001 – Гайденоко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – М.: Прогресс-традиция, 2001. – 472 с.
105. Галковский 2023 – Галковский Д. Е. Бесконечный тупик // Internet Archive. 2023. – 27 febr. – Режим доступа: <https://dn720006.ca.archive.org/0/items/galkovsky-bt/Galkovsky-bt.pdf>.
106. Гаспаров 1993 – Гаспаров М. Л. Поэтика «серебряного века» // Русская поэзия «серебряного века»: Антология. – М.: Наука, 1993. – С. 5–44.
107. Гаспаров 2001 – Гаспаров М. Л. Записи и выписки. – М.: Новое литературное обозрение, 2001. – 416 с.
108. Гегель 1970 – Гегель Г. В. Ф. О сущности философской критики вообще и ее отношении к современному состоянию философии в частности. // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. В 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1970. – С. 268–284.
109. Гегель 1975 – Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. – М.: Мысль, 1975. – 695 с.
110. Гегель 1977 – Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1977. – 574 с.
111. Гегель 1990 – Гегель Г. В. Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 526 с.
112. Гегель 1994 – Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. – СПб.: Наука, 1994. – 582 с.
113. Гейне 1948 – Гейне Г. Германия // Гейне Г. Полное собрание сочинений: В 12 т. – Т. 2. Новые стихотворения. Современные стихотворения.

Атта Троль. Германия. – М.–Л.: ОГИЗ. Государственное издательство художественной литературы, 1948. – С. 297–368.

114. Генинг, Зданович, Генинг 1992 – Генинг В. Ф., Зданович Г. Б., Генинг В. В. Синташта. Археологические памятники арийских племен Урало-Казахстанских степей. – Ч. 1. – Челябинск: Южно-Уральское книжное издательство, 1992. – 408 с.

115. Гершензон 2016 – Гершензон М. О. Письмо П. Е. Щёголеву 3 июля 1909 г. // Гершензон М. О. «Узнать и полюбить». Из переписки 1893–1925 годов. – СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – С. 436.

116. Гершензон 2017 – Гершензон М. О. Предисловие Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. – М.: РИПОЛ классик, 2017. – С. 3–5.

117. Гизетти 1928 – Гизетти А. А. От книг к человеку // Памяти А. Л. Волынского. – Л.: Всероссийский союз писателей, 1928. – С. 73–82.

118. Гильфердинг 1853 – Гильфердинг А. Ф. О сродстве языка славянского с санскритским. – СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1853. – 288 с.

119. Гиппиус 2001a – Гиппиус З. Н. Воспоминания. – М.: Захаров, 2001. – 462 с.

120. Гиппиус 2001b – Гиппиус З. Н. Златоцвет // Гиппиус З. Н. Собрание сочинений. – Т. 2. Сумерки духа: Роман. Повести. Рассказы. Стихотворения. – М.: Русская книга, 2001. – С. 176–296.

121. Гиппиус 2012 – Гиппиус З. Н. «Интуристы» у фашистов // Гиппиус З. Н. Собрание сочинений. – Т. 13. У нас в Париже: Литературная и политическая публицистика 1928–1939 гг. Воспоминания. Портреты. – М.: Изд-во «Дмитрий Сечин», 2012. – С. 527–534.

122. Голлербах 1922 – Голлербах Э. Ф. В. В. Розанов. Жизнь и творчество. – Пг.: Полярная звезда, 1922. – 114 с.

123. Голлербах 1998 – Голлербах Э. Ф. Танцующий философ // Встречи и впечатления. – СПб.: ИНАПРЕСС, 1998. – С. 133–143.

124. Горский, Сетницкий 1995 – Горский А. К., Сетницкий Н. А. Смертобожничество: Корень ересей, разделений и извращений истинного учения

церкви. Догматические очерки // Горский А. К., Сетницкий Н. А. Сочинения. – М.: Раритет, 1995. – С. 19–96.

125. Горький 1953 – Горький М. Между прочим // Горький М. Собрание сочинений: В 30 т. – Т. 23. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953. – С. 13–78.

126. Горький 1973 – Горький М. А. А. Блок // Горький М. Полное собрание сочинений: Художественные произведения: в 25 т. – Т. 17: Заметки из дневника. Воспоминания. Рассказы 1922–1924 годов. – М.: Наука, 1973. – С. 221–229.

127. Горький 1974 – Горький М. В. И. Ленин // Горький М. Полное собрание сочинений: Художественные произведения: в 25 т. – Т. 20: Заметки из дневника. Воспоминания. Рассказы 1922–1924 годов. – М.: Наука, 1974. – С. 7–49.

128. Горький 2000 – Горький М. Полное собрание сочинений. Письма: В 24 т. Т. 6. 1907 – август 1908. – М.: Наука, 2000. – 624 с.

129. Государев 2007 – Государев А. А. Человек эпохи Возрождения (Аким Волынский как теоретик классического танца) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – Т. 8. – Вып. 1. – 2007. – С. 209–217.

130. Гребешев – Гребешев И. В. Русская философия о ценности личности // Человек и общество в контексте современности. Философские чтения памяти профессора П. К. Гречко. Сборник материалов Всероссийской научной конференции с международным участием. В 2 т. – Т. 1. – М.: РУДН, 2017. – С. 259–265.

131. Гревс 1918 – Гревс И. М. В годы юности. За культуру // Былое. – 1918. – № 12 (6). – С. 42–88.

132. Грекова 1928 – Грекова Е. Старый энтузиаст // Памяти А. Л. Волынского. – Л.: Всероссийский союз писателей, 1928. – С. 47–68.

133. Грибенко 2019 – Грибенко В. В. К вопросу о влиянии пиетизма на формирование трансцендентального поворота в «критической» философии И. Канта // Социальные и гуманитарные науки: теория и практика. – 2019. – Вып. 1 (3). – С. 95–110.

134. Гуревич 2004 – Гуревич Л. Я. История «Северного вестника» // Русская литература XX века. 1890–1910. – М.: Республика, 2004. – С. 141–159.
135. Гуревич, Волынский 1896 – Гуревич Л. Я., Волынский А. Л. Идеализм и буржуазность // Северный вестник. – 1896. – № 1. – С. I–VI.
136. Гусева 2002 – Гусева Н. Р. Славяне и Арьи. Путь богов и слов. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. – 336 с.
137. Данилкин 2017 – Данилкин Л. А. Ленин: Пантократор солнечных пылинок. – М.: Молодая гвардия, 2017. – 784 с.
138. Делёз 2001 – Делёз Ж. Спиноза // Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. – М.: ПЕР СЭ, 2001. – С. 325–444.
139. Денисов 2021 – Аспекты санскритско-славянской этимологии на примере русского языка: фонология, морфология / под ред. Д. В. Денисова. – Самара: ООО «Слово», 2021. – 352 с.
140. Дмитриев 2009 – Дмитриев П. В. «Аполлон» (1909–1918): Материалы из редакционного портфеля. – СПб.: Балтийские сезоны, 2009. – 172 с.
141. Долинин 2020 – Долинин А. А. «Гибель Запада» и другие мемы: Из истории расхожих идей и словесных формул. – М.: Новое издательство, 2020. – 158 с.
142. Достоевский 1976 – Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. – Т. 15. Братья Карамазовы. Книги XI–XII. Эпилог. – Л.: Наука, 1976. – 624 с.
143. Достоевский 1988 – Достоевский Ф. М. Письмо Н. П. Петерсону. 24 марта 1878 г. // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. – Т. 30. Кн. 1. – Л.: Наука, 1988. – С. 13–15.
144. Дубнов 2014 – Дубнов Ш. История хасидизма. – М.; Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим, 2014. – 600 с.
145. Дюмезиль 1986 – Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1986. – 234 с.

146. Евлампиев 2000 – Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2 т. – СПб.: Алетейя, 2000. – Т. 1. – 415 с.; Т. 2. – 413 с.

147. Евлампиев Матвеева 2020 – Евлампиев И. И., Матвеева И. Ю. Принцип «непротивления злу насилием» Л. Н. Толстого в контексте русской религиозной философии конца XIX – начала XX века // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. – 2020. – Т. 24. – № 2. – С. 165–180.

148. Елачич 2010 – [Елачич Е. А.] Крайний Север как родина человечества // Гусева Н. Р. Русский Север – прародина индославов. – Приложение III. – М.: Вече, 2010. – С. 244–294.

149. Емельянов, Новиков 1995 – Емельянов Б. В., Новиков А. И. Русская философия Серебряного века: Курс лекций. – Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 1995. – 281 с.

150. Жарникова 1988 – Жарникова С. В. Архаические мотивы северорусской орнаментики: К вопросу о возможных праславянско-индоиранских параллелях: автореф. дисс. ... к. ист. н.: 07.00.07. – М., 1988. – 27 с.

151. Жарникова 2003 – Жарникова С. В. Золотая нить. – Вологда: Областной научно-методический центр культуры и повышения квалификации, 2003. – 221 с.

152. Зверев, Емельянов 1979 – Зверев В. М., Емельянов Б. В. Русская кантиана 1800–1917 годов (архивные и библиографические разыскания) // Кантовский сборник. – 1979. – Вып. 4. – С. 144–163.

153. Зверева 2006 – Зверева Ю. В. Философская критика 90-х годов XIX века (На материале статей Ю. Н. Говорухи-Отрока и А. Л. Волинского). Дисс. ... к. филол. н. – Пермь, 2006. – 171 с.

154. Зелинский 2016 – Зелинский Ф. Ф. Вячеслав Иванов // В. И. Иванов: pro et contra, антология: В 2 т. – Т. 1. – СПб.: РХГА, 2016. – С. 355–369.

155. Зеньковский 2001 – Зеньковский В. В. История русской философии. – М.: Академический Проект, Раритет, 2001. – 880 с.

156. Зёрнов 1974 – Зёрнов Н. М. Русское религиозное возрождение XX века. – Париж, YMCA-Press, 1974. – 382 с.
157. Зобнин 2008 – Зобнин Ю. В. Дмитрий Мережковский. Жизнь и деяния. – М.: Молодая гвардия, 2008. – 436 с.
158. Иванов 1994 – Иванов В. И. О веселом ремесле и умном веселии // Иванов В. И. Родное и вселенское. – М.: Республика, 1994. – С. 60–72.
159. Иванов 1999 – Иванов В. В. Русские сезоны театра Габима. – М.: Артист. Режиссер. Театр, 1999. – 317 с.
160. Иванов 2007 – Иванов А. В. Евразийство: ключевые идеи, ценности, политические приоритеты: монография. – Барнаул: Изд-во АГАУ, 2007. – 243 с.
161. Иванов 2014 – Иванов В. И. Эллинская религия страдающего бога // Символ. Журнал христианской культуры. – 2014. – Т. 64. – С. 7–220.
162. Иванова 1982 – Иванова Е. В. «Северный вестник» // Литературный процесс и русская журналистика конца XIX – начала XX века. 1890–1904. Буржуазно-либеральные и модернистские издания. – М.: Наука, 1982. – С. 91–128.
163. Иванова 1989 – Иванова Е. В. Волынский // Русские писатели. 1800–1917. Биографический словарь. – Т. 1. – М.: Изд-во «Большая Российская энциклопедия»; НВП «Фианит», 1989. – С. 480–481.
164. Иванова 2012 – Иванова Е. В. Александр Блок: последние годы жизни. – СПб.: Росток, 2012. – 604 с.
165. Ильенков 1984 – Ильенков Э. В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории. 2-е изд., доп. – М.: Политиздат, 1984. – 320 с.
166. Ильенков 1997 – Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. – М.: РОССПЭН, 1997. – 464 с.
167. Исход к Востоку 1921 – Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. – София: Балкан, 1921. – 126 с.
168. Кант 1964 – Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Кант И. Сочинения: В 6 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1964. – С. 291–360.

169. Кант 1966 – Кант И. Об основанном на априорных принципах переходе от метафизических начал естествознания к физике // Кант И. Сочинения: В 6 т. – Т. 6. – М.: Мысль, 1966. – С. 589–651.

170. Кант 1994 – Кант И. К вечному миру. Философский проект // Кант И. Сочинения: В 8 т. – Т. 7. – М.: Чоро, 1994. – С. 5–56.

171. Кант 2000 – Кант И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*). – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 752 с.

172. Капнист 1960 – Капнист В. В. Краткое изыскание о гипербореанах. О коренном русском стихосложении // Капнист В. В. Собр. соч.: В 2 т. – Т. 2. Переводы; Статьи; Письма. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. – С. 165–185.

173. Карнап 1993 – Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. – 1993. – № 6. – С. 11–26.

174. Карпи 2016 – Карпи Г. История русского марксизма. – М: Common place, 2016. – 344 с.

175. Каутский 1919 – Каутский К. Из истории культуры: Платоновский и древнехристианский коммунизм. – Пг.: Коммунист, 1919. – 62 с.

176. Кирабаев 1996 – Кирабаев Н. С. Современная философская компаративистика и теория историко-философского процесса // Проблема интеграции философских культур в свете компаративистского подхода. СПб., 1996.

177. Кирабаев 2007 – Кирабаев Н. С. Философская компаративистика и социокультурная критика // Журнал современной зарубежной философии и философской компаративистики ХОРА. – 2007. – Вып. 1/2. – С. 87–91.

178. Кириллова 2021 – Кириллова А. С. Литературная полемика о путях развития русской драматургии в отечественной критике рубежа XIX–XX вв.: автореф. дисс. ... к. филол. н.: 10.01.01. – Мытищи, 2021. – 32 с.

179. Кожин 1970 – Кожин В. В. Как пишут стихи. – М.: Просвещение, 1970. – 238 с.

180. Козырев 2007 – Козырев А. П. Соловьев и гностики. – М.: Изд. Савин С. А., 2007. – 544 с.
181. Козырев 2015 – Козырев А. П. Миссия русской философии в цивилизационном контексте // Философия политики и права. Ежегодник научных работ. – Вып. 6. Цивилизации в эпоху глобализма. К 75-летию со дня рождения А. С. Панарина. – М.: Изд. А. В. Воробьев, 2015. – С. 195–201.
182. Колеров 2020 – Колеров М. А. Манифесты русского политического идеализма: «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), «Из глубины» (1918) и их наследники. – Минск: Лимариус, 2020. – 499 с.
183. Колобаева 2000 – Колобаева Л. А. Русский символизм. – М.: Изд-во МГУ, 2000. – 296 с.
184. Кондаков 1914–1915 – Кондаков Н. П. Иконография богородицы. Т. 1–2. – СПб.: Отделение русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 1. – 1914. – 387 с.; Т. 2. – 1915. – 452 с.
185. Корнилов 1916 – Корнилов А. А. Воспоминания о юности Федора Федоровича Ольденбурга // Русская мысль. – 1916. – Кн. 8. – С. 49–86.
186. Королицкий – Королицкий М. С. А. Л. Волынский: Странички воспоминаний. – Л.: Academia, 1928. – 24 с.
187. Коршунова 2010 – Коршунова Н. А. Русская балетная критика 1910-х годов и творчество А. А. Горского: автореф. дисс. ... канд. культурологии: 17.00.01. – М., 2010. – 24 с.
188. Котельников 2006 – Котельников В. А. Афон и Габима. (Религиозный путь Аким Волынского) // Христианство и русская литература. Сб. 5. – СПб.: Наука, 2006. – С. 296–322.
189. Котельников 2007 – Котельников В. А. Сквозь культуру (Аким Волынский как идеолог и критик) // Волынский А. Л. Достоевский. – СПб.: Академический проект, 2007. – С. 3–75.
190. Котельников 2015 – Котельников В. А. Спиноза и становление русского религиозно-философского модернизма (Аким Волынский как наследник и критик Спинозы) // Вопросы философии. – 2015. – № 8. – С. 87–97.

191. Котельников 2020а – Котельников В. А. Иудаизм и еврейство как этнокультурная и философская тема А. Волынского // Предсимволизм – лики и отражения. – М.: ИМЛИ РАН, 2020. – С. 428–442.
192. Котельников 2020b – Котельников В. А. Наследие Канта и воинствующий идеалист А. Волынский // Вопросы философии. – 2020. – № 3. – С. 149–160.
193. Котельников 2021 – Котельников В. А. Рембрандт в свете идей А. Волынского // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. – 2021. – № 44. – С. 164–182.
194. Котельников 2023 – Котельников В. А. Русский Агасфер. Аким Волынский как мыслитель и критик культуры. – СПб.: Владимир Даль, 2023. – 509 с.
195. Кочетова 2022 – Кочетова С. А. Слово о Ф. М. Достоевском (на материале книги Акима Волынского о писателе) // Творчество Ф. М. Достоевского: проблемы, жанры, интерпретации. – Вып. XIII. – Новокузнецк, 2022. – С. 271–278.
196. Кошемчук 2019 – Кошемчук Т. А. Чуждость как источник критического вдохновения: Аким Волынский и его борьба с Леонардо да Винчи // Античность – Современность (вопросы филологии). Сборник научных работ. – Вып. 6. – Донецк: ДонНУ, 2019. – С. 88–99.
197. Красильникова 2008 – Красильникова М. Ю. Леонардо да Винчи и его эпоха в культурфилософской рефлексии Серебряного века: автореф. дисс. ... канд. культурологии: 24.00.01. – Киров, 2008. – 19 с.
198. Круглов 2009 – Круглов А. Н. Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX веков. – М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2009. – 568 с.
199. Круглов 2010 – Круглов А. Н. Философская высылка как русская традиция: «дело» И. В. Л. Мельмана // X Кантовские чтения. Классический разум и вызовы современной цивилизации: материалы международной конференции: В 2 ч. – Ч. 2. – Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2010. – С. 60–70.

200. Круглов 2012 – Круглов А. Н. Кант и кантовская философия в русской художественной литературе. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – 480 с.
201. Крутикова 1965 – Крутикова А. В. «Северный вестник» // Очерки по истории русской журналистики и критики. – Т. 2. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1965. – С. 394–412.
202. Кузнецов 2015 – Кузнецов Н. В. Историософия культуры классического евразийства // Вестник Санкт-Петербургского Университета серия 17 . Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. – 2015. – № 4. – С. 48–53.
203. Кузьмина 1977 – Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света // Средняя Азия в древности и средневековье. – М.: Наука, 1977. – С. 28–52.
204. Куприяновский 1968 – Куприяновский П. В. Из истории раннего русского символизма // Русская литература XX века. Дооктябрьский период. Калуга, 1968. – С. 149–173.
205. Куприяновский 1970 – Куприяновский П. В. История журнала «Северный вестник» // Ученые записки Ивановского пед. ин-та. – 1970. – Т. 59. – С. 51–89.
206. Куприяновский 1978 – Куприяновский П. В. А. Волынский – критик (Литературно-эстетическая позиция в 90-е годы) // Творчество писателя и литературный процесс. – Иваново, 1978. – С. 49–77.
207. Куприяновский 1981 – Куприяновский П. В. Л. Н. Толстой и Н. С. Лесков в журнале «Северный вестник» // Куприяновский П. В. Доверие к жизни. – Ярославль: Верхне-Волжское книжное издательство, 1981. – С. 40–78.
208. Кураев 2016 – Кураев А. В. «Мастер и Маргарита»: За Христа или против. – М.: Проспект, 2016. – 272 с.
209. Лавров 2007 – Лавров А. В. Русские символисты: Этюды и разыскания. – М.: Прогресс-Плеяда, 2007. – 630 с.
210. Лавров 2015 – Лавров А. В. Символисты и другие. Статьи. Разыскания. Публикации. – М.: Новое литературное обозрение, 2015. – 768 с.

211. Лавров, Тименчик 1983 – Лавров А. В., Тименчик Р. Д. Иннокентий Анненский в неизданных воспоминаниях // Памятники культуры: Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 1981. – Л.: Наука, 1983. – С. 61–148.

212. Ленин 1967 – Ленин В. И. От какого наследства мы отказываемся? // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Изд. 5. – Т. 2. 1895–1897. – М.: Изд-во политической литературы, 1967. – С. 505–550.

213. Ленин 1968 – Ленин В. И. О «Вехах» // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Изд. 5. – Т. 19. Июнь 1909 – октябрь 1910. – М.: Изд-во политической литературы, 1968. – С. 173.

214. Ленин 1970а – Ленин В. И. Письмо М. Горькому. 14 ноября 1913 г. // Ленин В. И. Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 48: Письма. Ноябрь 1910 – июль 1914. – М.: Изд-во политической литературы, 1970. – С. 226–229.

215. Ленин 1970b – Ленин В. И. Письмо А. М. Горькому. 15 сентября 1919 г. // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Изд. 5. – Т. 51. Письма. Июль 1919 – ноябрь 1920. – М.: Изд-во политической литературы, 1970. – С. 47–48.

216. Лозинский 1986 – Лозинский С. Г. История папства. – М.: Политиздат, 1986. – 384 с.

217. Лопатин 2001 – Лопатин Л. М. Больная искренность // Ницше. Pro et Contra. Антология. – СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 2001. – С. 65–69.

218. Лопатин 2002 – Лопатин Л. М. Философское мировоззрение В. С. Соловьева // Владимир Соловьев. Pro et Contra. Антология. – Т. 2. – СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 2002. – С. 787–822.

219. Лосев 1978 – Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. – М.: Мысль, 1978. – 623 с.

220. Лосский 2011 – Лосский Н. О. История русской философии. – М.: Академический Проект; Трикста, 2011. – 551 с.

221. Лукашевич 1846 – Лукашевич П. А. Чаромутие, или Священный язык магов, волхвов и жрецов, открытый Платоном Лукашевичем, с прибавлением

обращенных им же в прямую истоть чаромути и чарной истоти языков русского и других славянских и части латинского. – СПб.: тип. Вингебера, 1846. – 404 с.

222. Луначарский 1904 – [Луначарский А. В.] А. Л. Волынский. Книга великого гнева // Правда. Ежемесячный журнал искусства, литературы и общественной жизни. – 1904. – № 3. – С. 226–231

223. Маковский 2000 – Маковский С. К. Владимир Соловьев и Георг Брандес // Владимир Соловьев. Pro et Contra. – Т. I. – СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 2000. – С. 514–527.

224. Максимов 1930 – Максимов Д. Е. Журналы раннего символизма // Евгеньев-Максимов В. Е., Максимов Д. Е. Из прошлого русской журналистики. Статьи и материалы. – Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1930. – С. 83–128.

225. Маркс 1955 – Маркс К. К еврейскому вопросу // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2. – Т. 1. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – С. 408–413.

226. Маркс 1960 – Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1 // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2. – Т. 23. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1960. – 908 с.

227. Маркс 1974 – Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2. – Т. 42. – М.: Изд-во политической литературы, 1974. – С. 41–174.

228. Маслин 2016 – История русской философии: Учебник. 3-е изд. / Под ред. М. Л. Маслина. – М.: ИНФРА-М, 2016. – 640 с.

229. Маслин 2017 – Маслин М. А. Разноликость и единство русской философии. – СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2017. – 526 с.

230. Матвейчев 2001a – Матвейчев О. А. Б. Спиноза. Самая дискуссионная этика // Матвейчев О. А. Политические онтологии. – М.: Изд-во ООО «Соверопринт», 2001. – С. 38–51.

231. Матвейчев 2001b – Матвейчев О. А. Социально-политическая техноутопия Циолковского // Матвейчев О. А. Политические онтологии. – М.: Изд-во ООО «Соверо-принт», 2001. – С. 109–125.

232. Матвейчев 2001с – Матвейчев О. А. Спор о морали. Г. Спенсер и Ф. Ницше. // Матвейчев О. А. Политические онтологии. – М.: Изд-во ООО «Соверо-принт», 2001. – С. 67–108.

233. Матвейчев 2002 – Матвейчев О. А. Самоидентификация России и Европа // Взаимодействие политической науки с органами государственной власти в формировании политических процессов в Российской Федерации и новых независимых государствах: Сб. науч. ст. по итогам междунар. конф., Екатеринбург, 1–3 нояб. 2002 г.: В 2 ч. – Ч. 1. – Екатеринбург: Урал Наука, 2002. – С. 113–117.

234. Матвейчев 2013 – Матвейчев О. А. Герменевтический подход к изучению истории политической мысли исторических свидетельств // Духовные основы государственности и правопорядка. Сборник тезисов докладов и сообщений на всероссийской научно-практической конференции. – Тюмень, 2013. – С. 156–157.

235. Матвейчев 2017a – Матвейчев О. А. Великая антиправославная революция // Тетради по консерватизму. – 2017. – № 2. – С. 35–43.

236. Матвейчев 2017b – Матвейчев О. А. Гиперборея и гипербореицы в трудах античных ученых // Социально-гуманитарные знания. – 2017. – № 3. – С. 291–309.

237. Матвейчев 2017с – Матвейчев О. А. Гиперборея как предмет научного интереса в Средневековье и Новое время // Социально-гуманитарные знания. – 2017. – № 5. – С. 262–279.

238. Матвейчев 2018a – Матвейчев О. А. Гиперборейский вопрос в XIX–XX веках // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – 2018. – Т. 18. – Вып. 3. – С. 67–85.

239. Матвейчев 2018b – Матвейчев О. А. Гиперборея как «свое иное» русской мысли. – М.: Граница, 2018. – 52 с.

240. Матвейчев 2020a – Матвейчев О. А. Гипербореицы в Греции. Опис, Арга и другие посланники богов-близнецов // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. – 2020. – № 3. – С. 4–11.

241. Матвейчев 2020b – Матвейчев О. А. Индоевропейские истоки платоновской теории трех сословий // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. – 2020. – Вып. 4. – С. 116–128.

242. Матвейчев 2020c – Матвейчев О. А. Истоки культа Аполлона и первопоэт Олен // Антиномии. – 2020. – Т. 20. – Вып. 3. – С. 7–21.

243. Матвейчев 2020d – Матвейчев О. А. Русский Серебряный век: дионисийство против principium individuationis // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. – 2020. – № 4. – С. 21–28

244. Матвейчев 2021a – Матвейчев О. А. Аполлон на аэроплане. Модернизация античности в русском ницшеанстве // Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия». – 2021. – № 1 (55). – С. 114–136.

245. Матвейчев 2021b – Матвейчев О.А. Аполлоническое и дионисийское: жизнь и судьба одной известной метафоры // История философии. – 2021. – Т. 26. – № 1. – С. 53–62.

246. Матвейчев 2021c – Матвейчев О. А. К этимологии термина «Гиперборея» // Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия». – 2021. – № 2(60). – С. 81–90.

247. Матвейчев 2021d – Матвейчев О. А. Новейшие зарубежные исследования о Гиперборее (2010–2020 гг.) // Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия». – 2021. – № 2 (56). – С. 189–199.

248. Матвейчев 2022a – Матвейчев О. А. Аким Волынский и индоевропейские исследования // Философия в полицентричном мире. К 100-летию со дня рождения А. А. Зиновьева: избранные труды VIII Российского философского конгресса. – М.: Изд-во ООО «Сам полиграфист», 2022. – С. 157–178.

249. Матвейчев 2022b – Матвейчев О. А. Аким Волынский. Еврейский Аполлон, опередивший время // Волынский А. Л. Гиперборейский гимн. – М.: Книжный мир, 2022. – С. 5–46.

250. Матвейчев 2022c – Матвейчев О. А. Гиперборейская топонимика на древних картах // Логос. 2022. – № 6. – С. 203–216.

251. Матвейчев 2022d – Матвейчев О. А. Древнегреческий прообраз колесницы как древнейшего индоевропейского архетипа: культурно-философский анализ поэмы Парменида «О природе» // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. – 2022. – № 2 (42). – С. 35–49.

252. Матвейчев 2022e – Матвейчев О. А. Индоевропеистика как идеологическая основа Серебряного века русской культуры // Современные образовательные технологии и актуальные модели распространения научной информации. Сборник научных трудов. – Казань, 2022. – С. 104–109.

253. Матвейчев 2022f – Матвейчев О. А. Наука против исторического мифотворчества // Наука, общество, личность: проблемы и перспективы взаимодействия в современном мире: сборник статей II Международной научно-практической конференции (3 октября 2022 г.). – Петрозаводск: МЦНП «Новая наука», 2022. – С. 87–94.

254. Матвейчев 2022g – Образ Аполлона в философском творчестве Акима Волынского // Вопросы философии. – 2022. – № 11. – С. 130–142.

255. Матвейчев 2023a – Матвейчев О. А. Аким Волынский как певец традиции // Тетради по консерватизму. – 2023. – № 2. – С. 238–244.

256. Матвейчев 2023b – Матвейчев О. А. Россия и Европа: парадигмы культурной взаимозависимости // Современные исследования в гуманитарных и естественнонаучных отраслях: Сборник научных статей. – Ч. XI. – М.: Изд-во «Перо», 2023. – С. 43–46. [Электронное издание].

257. Матвейчев 2024a – Матвейчев О. А. Аким Волынский как космист // Вопросы философии. – 2024. – № 11. – С. 123–133.

258. Матвейчев 2024b – Матвейчев О. А. Аким Волынский как ницшеанец // Вестник Воронежского государственного университета. Серия «Философия». – 2024. – № 1. – С. 33–39.

259. Матвейчев 2024c – Матвейчев О. А. Антон Чехов, Аким Волынский и вопрос об уместности философии // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». – 2024. – № 3 (51). – С. 83–91.

260. Матвейчев 2024d – Матвейчев О. А. Волна и камень. О взаимоотношениях Акима Волынского и Дмитрия Мережковского // Сибирский философский журнал. – 2024. – Т. 22. – № 3. – С. 72–82.

261. Матвейчев 2024e – Матвейчев О. А. Как генетика помогает будущей философии? // Сборник материалов I Евразийского философского конгресса. Тезисы. Доклады. Статьи. (Москва 16–17 февраля 2024 г.). – М.: Книжный мир, 2024. – С. 185–199.

262. Матвейчев 2024f – Матвейчев О. А. Кант и «новая мозговая линия» Акима Волынского // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. – 2024. – Т. 40. – Вып. 2. – С. 201–210.

263. Матвейчев 2024g – Матвейчев О. А. Код Достоевского. Герменевтика телесности Акима Волынского // Logos et Praxis. – 2024. – Т. 23. – № 1. – С. 5–13.

264. Матвейчев 2024h – Матвейчев О. А. «Откуда мы? Куда мы идем?» Русская мысль XIX – начала XX в. об исторической прародине // Вопросы философии. – 2024. – № 1. – С. 99–110.

265. Матвейчев 2024i – Матвейчев О. А. Рождение Гипербореи. Волынский vs Блок // Человек. – 2024. – Т. 35. – № 3. – С. 178–191.

266. Матвейчев 2024j – Матвейчев О. А. Русская мысль XVII–XVIII вв. о славянской прародине // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2024. – № 2. – С. 104–110.

267. Матвейчев 2024k – Матвейчев О. А. Серебряный век: археология понятия // Вестник Воронежского государственного университета. Серия «Философия». – 2024. – № 4. – С. 38–44.

268. Матвейчев 2024l – Матвейчев О. А. Третий Ренессанс или Новое Средневековье? Русский Серебряный век о Возрождении // Логос. – 2024. – Т. 34. – № 2. – С. 271–286.

269. Матвейчев 2025a – Матвейчев О. А. Аким Волынский и Николай Бердяев. Волынский как идейный предшественник «Вех» // Материалы Международного Философского форума «Осмысляя Россию». К 150-летию со дня рождения Н. А. Бердяева. К 20-летию «Дома А. Ф. Лосева». Сборник статей. – М.: Центр им. Н. А. Бердяева, Дом А. Ф. Лосева, 2025. – С. 100–112.

270. Матвейчев 2025b – Матвейчев О. А. Аким Волынский и русское ницшеанство // Сборник материалов научной конференции «Актуальные проблемы философии». (Москва, 15 февраля 2025 г.). Тезисы. Доклады. Статьи. – М.: Книжный мир, 2025. – С. 101–121.

271. Матвейчев 2025c – Матвейчев О. А. Волынский и Розанов: фетишизм мелочей и существо иудаизма // Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия». – 2025. – № 1 (71). – С. 210–223.

272. Матвейчев 2025d – Матвейчев О. А. Титаномахия. Аким Волынский в философских дискуссиях Серебряного века. – М.: Наука, 2025. – 295 с.

273. Матвейчев, Беляков 2023a – Матвейчев О. А., Беляков А. В. Аким Волынский: Дон Кихот русской культуры // Волынский А. Л. Рембрандт. – М.: Книжный мир, 2023. – С. 8–37.

274. Матвейчев, Беляков 2023b – Матвейчев О. А., Беляков А. В. Гиперборея: приключения идеи. 2-е изд. – М.: Концептуал, 2023. – 320 с.

275. Межуев 2004 – Межуев Б. В. Аким Волынский и Вл. Соловьев // Соловьевские исследования. – Вып. 14. – Иваново, 2004. – С. 194–213.

276. Межуев 2023 – Межуев Б. В. Россия и цивилизационная фаза в мировой истории // Философические письма. Русско-европейский диалог. – 2023. – Т. 6. – № 2. – С. 56–80.

277. Мельгунов 1904 – Мельгунов С. П. Из истории студенческих обществ в русских университетах. – М.: Правда, 1904. – 72 с.

278. Меньшиков 1902 – Меньшиков М. О. Критическое декадентство // Меньшиков М. О. Критические очерки. – Т. II. – СПб.: СПб. т-во печатн. и издат. дела «Труд», 1902. – С. 241–272.
279. Мережковский 1914 – Мережковский Д. С. О символизме «Дафниса и Хлои» // Мережковский Д. С. Полное собрание сочинений: В 24 т. – Т. 19. Итальянские новеллы. – М.: Типогр. т-ва И. Д. Сытина, 1914. – С. 199–222.
280. Мережковский 1991 – Письма Д. С. Мережковского к П. П. Перцову // Русская литература. – 1991. – № 2. – С. 156–181.
281. Мережковский 2000 – Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. – М.: Наука, 2000. – 588 с.
282. Мережковский 2007 – Мережковский Д. С. О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы // Мережковский Д. С. Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы. – СПб.: Наука, 2007. – С. 428–502.
283. Михайловский 1891 – Михайловский Н. К. Литература и жизнь // Русская мысль. – 1891. – № 4. – Отд. 2. – С. 193–226.
284. Михайловский 2008 – Михайловский Н. К. Литература и жизнь // Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. – М.: Астрель, 2008. – С. 570–604.
285. Молостров 1903 – Молостров Н. Г. Борец за идеализм. Слово правды об А. Л. Волынском. 2-е изд. – СПб.: Тип. П. П. Сойкина, 1903. – II, 396 с.
286. Молостров 1905 – Молостров Н. Г. Волынский и новейшие идеалисты. – СПб.: Типолит. «Энергия», 1905. – 56 с.
287. Мотрошилова 2007 – Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов. – М.: Республика; Культурная революция, 2007. – 477 с.
288. Мочульский 2000 – Мочульский К. В. Владимир Соловьев: Жизнь и учение // Владимир Соловьев. Pro et Contra. Антология. – Т. 1. – СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 2000. – С. 556–829.

289. Никитин 2014 – Никитин А. Г. Генетические корни трипольцев: что мы узнали после восьми лет исследований // *Stratum plus. Археология и культурная антропология*. – 2014. – № 2. – С. 303–307.

290. Ницше 2007 – Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 т. Т. 4. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. – М.: Культурная Революция, 2007. – 432 с.

291. Ницше 2009а – Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 т. – Т. 6. – М.: Культурная революция, 2009. – С. 107–184.

292. Ницше 2009b – Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом // Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 т. – Т. 6. – М.: Культурная революция, 2009. – С. 9–105.

293. Остромиров 1928 – Остромиров А. [Горский А. К.]. Николай Федорович Федоров. 1828–1903–1928. Биография. – Харбин: [б. м.], 1928. – 20 с.

294. Откупщиков 1998 – Откупщиков Ю. В. Ἀπόλλων (мифолого-этимологический этюд) // *Античный мир: Проблемы истории и культуры*. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1998. – С. 35–42.

295. Павленко 2011 – Павленко В. В. Организация учебно-воспитательного процесса в Житомирской гимназии (XIX – начала XX вв.) // *Вектор науки Тольяттинского государственного университета. Педагогика, психология*. – 2011. – № 1 (4). – С. 141.

296. Павлова, Богомоллов 2021 – Павлова М. М., Богомоллов Н. А. Из воспоминаний Л. Я. Гуревич о журнале «Северный вестник». Статья первая // *Литературный факт*. – 2021. – № 1. – С. 8–60.

297. Пайман 2000 – Пайман А. История русского символизма. – М.: Республика, 2000. – 415 с.

298. Паршутина 2003 – Паршутина В. А. Символистская и религиозно-философская критика конца XIX – начала XX вв. о Л. Н. Толстом: автореф. дисс. ... к. филол. н.: 10.01.01. – СПб., 2003. – 24 с.

299. Пащенко 2003 – Пащенко В. Я. Социальная философия евразийства. – М.: Альфа-М, 2003. – 368 с.

300. Перцов 2002 – Перцов П. П. Литературные воспоминания. – М.: Новое литературное обозрение, 2002. – 489 с.
301. Петерсон 2008а – [Петерсон Н. П.] Письмо С. М. Северову (август 1917 г., Зарайск) // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. – Кн. 2. – СПб.: РХГА, 2008. – С. 246.
302. Петерсон 2008б – [Петерсон Н. П.] Письмо М. Н. Петерсону (24 января 1918 г., Зарайск) // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. – Кн. 2. – СПб.: РХГА, 2008. С. 246–247.
303. Петров 2017 – Петров С. А. «Вот б-ги твои, Израиль!» Языческая религия евреев. – [б.м.]: Издательские решения, 2017. – 433 с.
304. Петров 2021 – Петров С. А. Каббала. Возрожденное иудейское язычество. – [б.м.]: Издательские решения, 2021. – 317 с.
305. Петров 2022а – Петров С. А. «Завет народу и свет племенам». Ахеменидская Персия в судьбах иудаизма. – [б.м.]: Издательские решения, 2022. – 336 с.
306. Петров 2022b – Петров С. А. Конь, колесо и колесница. – [б.м.]: Издательские решения, 2022. – 560 с.
307. Петров 2023 – Петров С. А. Арии: Первые у Бога. Зороастрийское происхождение «авраамических религий». – [б.м.]: Издательские решения, 2023. – 668 с.
308. Пильд 2000 – Пильд Л. Л. Религиозно-культурная утопия А. Волынского и Н. С. Лесков // Wiener Slawistischer Almanach. – Bd. 46. – München, 2000. S. 5–16.
309. Пименова 1929 – Пименова Э. К. Дни минувшие. – М.; Л. Книга, 1929. – 196 с.
310. Пименова 2013 – Пименова И. И. Становление и развитие мировоззрения А. Л. Волынского (1880-е – начало 1900-х гг.): автореф. дисс. ... к. ист. н.: 07.00.02. – М., 2013. – 20 с.
311. Плеханов 1925 – Плеханов Г. В. Судьбы русской критики. А. Л. Волынский. «Русские критики. Литературные очерки» // Плеханов Г. В.

Сочинения. – Т. 10. Литературно-критические статьи (1888–1903). – М.-Пг.: Государственное издательство, 1925. – С. 165–197.

312. Плеханов 1957 – Плеханов Г. В. О так называемых религиозных исканиях в России // Плеханов Г. В. Избранные философские произведения: В 5 т. – Т. 3. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. – С. 326–437.

313. Половинкин 1995 – Половинкин С. М. Евразийство и русская эмиграция // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. – М.: Прогресс, 1995. – С. 731–762.

314. Поссе 1960 – Поссе В. А. Толстой // Л. Н. Толстой в воспоминаниях современников: В 2 т. – Т. 2. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1960. – С. 49–62.

315. Предсимволизм 2020 – Предсимволизм – лики и отражения. – М.: ИМЛИ РАН, 2020. – 542 с.

316. Преображенский 1892 – Преображенский В. П. Фридрих Ницше. Критика морали альтруизма // Вопросы философии и психологии. – 1892. – № 15. – С. 115–160.

317. Проскурина, Аллой 1992 – К истории создания «Вех». Публ. В. Проскуриной и В. Аллоя // Минувшее. Исторический альманах. 11. – М.; СПб.: Atheneum; Феникс, 1992. – С. 249–291.

318. Пьяных 1991 – Пьяных М. Ф. «Серебряный век» русской поэзии // Серебряный век. Петербургская поэзия конца XIX – начала XX в. – Л.: Лениздат, 1991. – С. 511–523.

319. Раковская 2014 – Раковская Н. М. Парадоксальность критической стратегии Акима Волынского // Вісник Одеського Національного Університету. Філологія. – 2014. – Т. 19. – Вып. 3(9). – С. 55–63.

320. Раковская 2017 – Раковская Н. М. Идея универсалистского синтеза в наследии критика-интеллектуала Ак. Волынского // Уральский филологический вестник. – Вып. 3. – Екатеринбург, 2017. – С. 30–39.

321. Рачинский, Фёдоров 2016 – Рачинский А. В., Фёдоров А. Е. Русская церковь – хранительница народной дохристианской культуры. – М.: [б. м.], 2016. – 104 с.

322. Репин 1953 – Репин И. Е. Николай Николаевич Ге и наши претензии к искусству // Репин И. Е. Далекое близкое. – М.: Искусство, 1953. – С. 303–334.

323. Розанов 1995 – Розанов В. В. Небесное и земное // Розанов В. В. Собрание сочинений: в 30 т. – [Т. 5]. Около церковных стен. – М.: Республика, 1995. – С. 156–179.

324. Розанов 1997 – Розанов В. В. Мимолетное. 1914 год // Розанов В. В. Собрание сочинений: в 30 т. – [Т. 8]. Когда начальство ушло... – М.: Республика, 1997. – С. 193–596.

325. Розанов 1998a – Розанов В. В. Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови // Розанов В. В. Собрание сочинений: в 30 т. – [Т. 9]. Сахарна. – М.: Республика, 1998. – С. 276–413.

326. Розанов 1998b – Розанов В. В. Сахарна // Розанов В. В. Собрание сочинений: в 30 т. – [Т. 9]. Сахарна. – М.: Республика, 1998. – С. 7–272.

327. Розанов 2009 – Розанов В. В. Юдаизм // Розанов В. В. Собрание сочинений: в 30 т. – [Т. 27]. Юдаизм. Статьи и очерки 1898–1901 гг. – М.: Республика, СПб.: Росток, 2009. – С. 5–106.

328. Розанов 2010a – Розанов В. В. Опавшие листья. <Короб первый> // Розанов В. В. Собрание сочинений: в 30 т. – [Т. 30]. Листва. – М.: Республика, СПб.: Росток, 2010. – С. 73–188.

329. Розанов 2010b – Розанов В. В. Уединенное // Розанов В. В. Собрание сочинений: в 30 т. – [Т. 30]. Листва. – М.: Республика, СПб.: Росток, 2010. – С. 5–72.

330. Розанов 2014a – Розанов В. В. Критическая заметка. <А. Волынский. Русские критики> // Розанов В. В. Полное собрание сочинений: в 35 т. – Т. 1. О писательстве и писателях. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Статьи 1889–1900 гг. – СПб.: Росток, 2014. – С. 450–455.

331. Розанов 2014b – Розанов В. В. Письмо в редакцию <«Северного Вестника»> // Розанов В. В. Полное собрание сочинений: в 35 т. – Т. 1. О

писательстве и писателях. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Статьи 1889–1900 гг. – СПб.: Росток, 2014. – С. 487–493.

332. Розанов 2015 – Розанов В. В. В чем главный недостаток «Наследства 60–70-х годов»? // Розанов В. В. Полное собрание сочинений: в 35 т. – Т. 2. О писательстве и писателях. Литературные очерки. Тайна. – СПб.: Росток, 2015. – С. 18–26.

333. Розанов 2016 – Розанов В. В. А. Л. Волынский. <Ф. М. Достоевский. Критические статьи>. Второе издание. СПб., 1909 // Розанов В. В. Полное собрание сочинений: в 35 т. – Т. 4. О писательстве и писателях. Статьи 1908–1911 гг. – СПб.: Росток, 2016. – С. 386–389.

334. Розанова 1995 – Розанова Т. В. Воспоминания об отце – Василии Васильевиче Розанове и всей семье // В. В. Розанов: Pro et contra. Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. – Кн. 1. – СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 1995. – С. 45–87.

335. Ронен 2000 – Ронен О. Серебряный век как умысел и вымысел / Материалы и исследования по истории русской культуры. Вып. 4. – М.: ОГИ, 2000. – 152 с.

336. Сартр 1990 – Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. – С. 319–344.

337. Семьян, Бакас 2021 – Семьян И. А., Бакас С. Проект археологического эксперимента по реконструкции составного лука синташтинской культуры эпохи бронзы из могильника Степное // Поволжская археология. – 2021. – № 3 (37). – С. 117–126. – Режим доступа: <https://doi.org/10.24852/pa2021.3.37.117.126>.

338. Сербиненко 2020 – Сербиненко В. В. О религиозно-метафизических мотивах в российском кантианстве: С. Гессен и Вл. Соловьев // Сергей Иосифович Гессен. – М.: РОССПЭН, 2020. – С. 165–177.

339. Серяков 2012 – Серяков М. Л. «Голубиная книга» – священное сказание русского народа. – М.: Вече, 2012. – 448 с.

340. Сильвестр 1892 – Сильвестр, еп. Каневский [Малеванский]. Опыт православного догматического богословия. 3-е изд. – Т. 2. – Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1892. – 644 с.

341. Ситковецкая 1978 – Ситковецкая М. М. Еще о В. Ф. Комиссаржевской // Встречи с прошлым. Сборник материалов РГАЛИ. – Вып. 3. – М.: Советская Россия, 1978. – С. 323–352.

342. Скабичевский 1903 – Скабичевский А. М. Одичание современной молодежи // Скабичевский А. М. Сочинения. Критические этюды, публицистические очерки, литературные характеристики. В 2 т. Изд. 3-е. – Т. 2. – СПб.: Ф. Павленков, 1903.

343. Скуридина 1990 – Скуридина И. И. Волынский А. // Русские писатели. Биобиблиографический словарь. Т. 1. – А–Л. – М.: Просвещение, 1990. – С. 153–156.

344. Соболев 2010 – Соболев А. В. Евразийство // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 2010. – С. 11.

345. Созина 1983 – Созина Е. К. А. Волынский в русском литературном процессе 1890-х годов // Русская литература 1870–1890 годов: Проблемы характера. – Вып. 16. – Свердловск, 1983. – С. 127–141.

346. Соколов 2003 – Соколов С. М. Философия русского зарубежья: евразийство: Монография. – Улан-Удэ: Изд-во ВСГТУ, 2003. – 135 с.

347. Соловьев 1895 – Соловьев В. С. Смысл войны. Из нравственной философии // Нива. Ежемесячное литературное приложение. – 1895. – № 7. – С. 429–462.

348. Соловьев 1911 – Соловьев В. С. Русская идея. – М.: Путь, 1911. – 51 с.

349. Соловьев 1912а – Соловьев В. С. Еврейство и христианский вопрос // [Соловьев В. С.] Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. 2-е изд. – Т. 4 (1883–1887). – СПб.: Книгоиздательское тов-во «Просвещение», 1912. – С. 135–185.

350. Соловьев 1912b – Соловьев В. С. Национальный вопрос в России // Соловьев В. С. Собрание сочинений. В 10 т. – Т. 5. – СПб.: Книгоизд. товарищество «Просвещение», 1912. – С. 157–401.
351. Соловьев 1974 – Соловьев В. С. Стихотворения и шуточные пьесы. – Л.: Советский писатель, 1974. – 352 с.
352. Соловьев 1988 – Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1988. – С. 47–580.
353. Соловьев 1989 – Соловьев В. С. Письмо Л. Я. Гуревич, 3 декабря 1892 г. // Новый мир. – 1989. – № 1. – С. 227–228.
354. Спенсер 1880 – Спенсер Г. Основания науки о нравственности. – СПб.: Изд. И. И. Билибина, 1880. – 362 с.
355. Спенсер 1997 – Спенсер Г. Синтетическая философия. – Киев: Ника-Центр, 1997. – 512 с.
356. Спиноза 1886 – Бенедикта Спинозы этика, изложенная геометрическим методом. – СПб.: Изд. Л.Ф. Пантелеева, 1886. – 380 с.
357. Спиноза 1891 – Переписка Бенедикта де Спинозы с приложением жизнеописания Спинозы И. Колеруса / Пер. с лат. Л. Я. Гуревич; под ред. и с примеч. А. Л. Волынского. – СПб., 1891. – 434 с.
358. Спиноза 1999a – Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Спиноза Б. Сочинения в двух томах. – Т. 1. – СПб.: Наука, 1999. – С. 5–246.
359. Спиноза 1999b – Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Сочинения в двух томах. Т. 1. – СПб.: Наука, 1999. – С. 251–478.
360. Станиславский 2007 – Станиславский К. С. Моя жизнь в искусстве. – М.: Вагриус, 2007. – 448 с.
361. Стасов 1904 – Стасов В. В. Николай Николаевич Ге, его жизнь, произведения и переписка. – М.: Тип. Т-ва К.Н. Кушнерев и Ко., 1904. – 411 с.
362. Сугай 2007 – Сугай Л. А. Волынский Аким Львович // Русская философия: Энциклопедия. – М.: Алгоритм, 2007. – 736 с.

363. Табак 2021 – Табак Ю. Херем на Спинозу. Об отлучении «идеального еврея» // СТМЭГИ. 2021. – 25 ноября. Режим доступа: <https://stmegi.com/posts/94055/kherem-na-spinozu-ob-otluchanii-idealnogo-evreya>.

364. Тилак 2001 – Тилак Б. Г. Арктическая родина в Ведах. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. – 528 с.

365. Толстая 1993 – Толстая Е. Д. «Вдохновенный дидакт» и «симпатичный талант». Аким Волынский о Чехове // De Visu. – 1993. – № 8 (9). – С. 50–64.

366. Толстая 2002 – Толстая Е. Д. Мирпослеконца. Работы о русской литературе XX в. – М.: РГГУ, 2002. – 512 с.

367. Толстая 2013 – Толстая Е. Д. Бедный рыцарь. Интеллектуальное странствие Акима Волынского. – М.: Мосты культуры / Гешарим, 2013. – 632 с.

368. Толстой 1937 – Толстой Л. Н. [Варианты к «Так что же нам делать?»] // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: В 90 т. – Т. 25. Произведения 1880-х гг. – М.: Государственное издательство «Художественная литература», 1937. – С. 614–652.

369. Толстой 1953 – Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: В 90 т. – Т. 62. Письма 1873–1889 гг. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953. – 572 с.

370. Толстой 1954 – Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. – Т. 68. Письма 1895 г. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1954. – 306 с.

371. Толстой 1956 – Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: В 90 т. – Т. 78. Письма 1908 г. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1956. – 458 с.

372. Толстой 1957 – Толстой Л. Н. Исповедь // Полное собрание сочинений: В 90 т. – Т. 23. Произведения 1879–1884. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. – С. 1–59.

373. Толстой 1958 – Толстой Л. Н. Патриотизм и правительство // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: В 90 т. – Т. 90. Произведения, дневники,

письма 1835–1910. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1958. – С. 425–445.

374. Толстой 1995 – Толстой Н. И. Н. С. Трубецкой и евразийство // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. – М.: Прогресс, 1995. – С. 5–28.

375. Томэ 2018 – Томэ Д. Был ли Хайдеггер антисемитом? О «Черных тетрадах» и нынешнем положении критики Хайдеггера // Логос. – 2018. – № 3. – С. 121–148.

376. Топоров 2004 – Топоров В. Н. Из истории петербургского аполлинизма: его золотые дни и его крушение. – М.: ОГИ, 2004. – 264 с.

377. Трубецкой 1995 – Трубецкой Н. С. Европа и человечество // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. – М.: Прогресс, 1995. – С. 55–104.

378. Тургенев 1982 – Тургенев И. С. Два четверостишия // Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. Сочинения: В 12 т. – Т. 10. – М.: Наука, 1982. – С. 139–142.

379. Тютчев 1957 – Тютчев Ф. И. Полное собрание стихотворений. – Л.: Советский писатель, 1957. – 424 с.

380. Тяпков 2000 – Тяпков И. С. Русский символизм в рецепции англо-американского и немецкого литературоведения: Вопросы истории и теории: дисс. ... к. филол. н.: 10.01.01. – Иваново, 2000. – 266 с.

381. Уоррен 2003 – Уоррен У. Ф. Найденный рай на Северном полюсе. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003. – 480 с.

382. Успенский 1997 – Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. – [Переславль]: Изд-во братства во имя святого князя Александра Невского, 1997. – 656 с.

383. Устрялов 1998 – Устрялов Н. В. Проблема прогресса. – М.: [б. м.], 1998. – 50 с.

384. Февр 1991 – Февр Л. Как Жюль Мишле открыл Возрождение // Февр Л. Бои за историю. – М.: Наука, 1991. – С. 377–387.

385. Федин 1928 – Федин К. А. Аким Львович Волынский // Памяти А. Л. Волынского. – Л.: Всероссийский союз писателей, 1928. – С. 29–31

386. Федин 1973 – Федин К. А. Горький среди нас // Федин К. Н. Собрание сочинений в 10 т. – Т.10. – М.: Художественная литература, 1973. – С. 7–210.

387. Федоров 1982 – Федоров Н. Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства // Федоров Н. Ф. Сочинения. – М.: Мысль, 1982. – С. 53–441.

388. Федоров 1995 – Федоров Н. Ф. Гениальный разбойник (По поводу картины Ге «Распятие») // Федоров Н. Ф. Собрание сочинений: В 4 т. – Т. 2. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. – С. 61–62.

389. Фидлер 2008 – Фидлер Ф. Ф. Из мира литераторов: Характеры и суждения. – М.: Новое литературное обозрение, 2008. – 864 с.

390. Филиппов 1893 – Филиппов М. М. Ребяческий идеализм (*Cogitata metaphysica* г. Волынского) // Русское богатство. – 1893. – № 9. Отд. 2. – С. 69–78.

391. Фихте 1993 – Фихте И. Г. Замкнутое торговое государство // Фихте И. Г. Сочинения: В 2 т. Т. 2. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 225–357

392. Флоровский 1991 – Флоровский Г. В. Пути русского богословия. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 848 с.

393. Фокин 1981 – Фокин М. М. Против течения. – Л.: Искусство, 1981. – 510 с.

394. Форш – Форш О. Д. Сумасшедший корабль. – Л.: Художественная литература, 1988. – 422 с.

395. Франк 1992 – Письмо С. Л. Франка М. О. Гершензону 19 октября 1908 г. // Минувшее. Исторический альманах. 11. – М.; СПб.: Atheneum; Феникс, 1992. – С. 252–253.

396. Франк 2017 – Франк С. Л. Этика нигилизма // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. – М.: РИПОЛ классик, 2017. – С. 252–303.

397. Фрейд 1997 – Фрейд З. О психоанализе: Пять лекций; Методика и техника психоанализа. – СПб.: Алетейя, 1997. – 224 с.

398. Фроман 1928 – Фроман М. А. Последние дни А. Л. Волынского // Памяти А. Л. Волынского. – Л.: Всероссийский союз писателей, 1928. – С. 69–72.

399. Фурман 2009 – Фурман Т. Г. Русский символизм как явление переходной культуры: литературные манифесты: дисс. ... канд. культурологии: 24.00.01. – Нижневартовск, 2009. – 151 с.
400. Хайдеггер 1993а – Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 192–220.
401. Хайдеггер 1993б – Хайдеггер М. Тезис Канта о Бытии // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика. 1993. – С. 361–381.
402. Хайдеггер 2009 – Хайдеггер М. Парменид. – СПб.: Владимир Даль, 2009. – 384 с.
403. Хайдеггер 2013 – Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический Проект, 2013. – 460 с.
404. Хайдеггер 2022 – Хайдеггер М. Заметки I–V (Черные тетради 1942–1948). – М.: Изд-во Института Гайдара, 2022. – 648 с.
405. Холиков 2010 – Холиков А. А. Дмитрий Мережковский: Из жизни до эмиграции: 1865–1919. – СПб.: Алетейя, 2010. – 152 с.
406. Холиков 2018 – Холиков А. А. «Селение Винчи» Д. С. Мережковского: из творческой истории романа о Леонардо // Литературный факт. – 2018. – № 9. – С. 294–300.
407. Хоркхаймер, Адорно 1997 – Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. – М.; СПб.: Медиум; Ювента, 1997. – С. 61–103.
408. Чайлд 2007 – Чайлд Г. Арийцы. Основатели европейской цивилизации. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2007. – 270 с.
409. Черных, Кузьминых 1989 – Черных Е. Н., Кузьминых С. В. Древняя металлургия Северной Евразии (сейминско-турбинский феномен). – М.: Наука, 1989. – 320 с.
410. Чернышевский 1986 – Чернышевский Н. Г. Эстетические отношения искусства к действительности (Диссертация) // Чернышевский Н. Г. Сочинения: В 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1986. – С. 71–173.

411. Чехов 1976 – Чехов А. П. Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. Письма: В 12 т. – Т. 4. Январь 1890 – февраль 1892. – М.: Наука, 1976. – 656 с.
412. Чичерин 2012 – Чичерин Б. Н. История политических учений <фрагмент> // Бенедикт Спиноза: pro et contra. Личность и творчество Б. Спинозы в оценках русских мыслителей и исследователей. Антология. – СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2012. – С. 50–77.
413. Чуковский 2012а – Чуковский К. И. Две «королевы»: Страницы воспоминаний // Чуковский К. И. Собрание сочинений: В 15 т. – Т. 4: Живой как жизнь. – М.: Агентство ФТМ, Лтд., 2012. – С. 509–522.
414. Чуковский 2012b – Чуковский К. И. Собрание сочинений: В 15 т. – Т. 5. Современники. – М.: Агентство ФТМ, Лтд., 2012. – 480 с.;
415. Чуковский 2013а – Чуковский К. И. Собрание сочинений: В 15 т. – Т. 11: Дневник 1901–1921. – М.: Агентство ФТМ, Лтд, 2013. – 592 с.
416. Чуковский 2013b – Чуковский К. И. Собрание сочинений: В 15 т. – Т. 12: Дневник 1922–1935. – М.: Агентство ФТМ, Лтд, 2013. – 656 с.
417. Шагинян 1923 – Шагинян М. С. Достоевский под знаком Аполлона. (О книге А. Л. Волынского) // Шагинян М. С. Литературный дневник. Статьи 1921–1923 гг. – М.; Пг.: Круг, 1923. – С. 77–84.
418. Шалыгина 2019 – Шалыгина О. В. Время и пространство в моторной эстетике А. Волынского // Соловьевские исследования. – 2019. – Вып. 4 (64). – С. 100–113.
419. Шалыгина 2021 – Шалыгина О. В. Достоевский как предтеча декадентства в восприятии Аким Волынского 1900-х годов // Славянские чтения. – № 18(24). – Кишинев, 2021. – С. 128–137.
420. Шапошников 2006 – Шапошников Л. Е. Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX–XXI веков. 2-е изд. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006. – 327 с.
421. Шапошников, Федоров 2006 – Шапошников Л. Е., Федоров А. А. История русской религиозной философии. – М.: Высшая школа, 2006. – 447 с.

422. Шеллинг 1989 – Шеллинг Ф. В. Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: В 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1989. 387–560.
423. Шестаков 2017 – Шестаков В. П. Русский серебряный век: запоздавший ренессанс. – СПб.: Алетейя, 2017. – 218 с.
424. Шлегель 1983 – Шлегель Ф. Об изучении греческой поэзии // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2 т. Т. 1. – М.: Искусство, 1983. – С. 91–190.
425. Шолем 2004 – Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. – М.; Иерусалим: Мосты культуры, Гешарим, 2004. – 510 с.
426. Шперк 2010а – Шперк Ф. Э. Ненужное оправдание // Шперк Ф. Э. Как печально, что во мне так много ненависти... Статьи, очерки, письма. – СПб.: Алетейя, 2010. – С. 113–115.
427. Шперк 2010b – Шперк Ф. Э. Полемические письма // Шперк Ф. Э. Как печально, что во мне так много ненависти... Статьи, очерки, письма. – СПб.: Алетейя, 2010. – С. 169–173.
428. Шрадер 1913 – Шрадер О. Индоевропейцы. – СПб.: Изд. П. П. Сойкина, 1913. – 212 с.
429. Эккерман 1981 – Эккерман И.-П. Разговоры с Гёте. – М.: Художественная литература, 1981. – 687 с.
430. Энеллис 2008 – Энеллис И. Беседа Николая Михайловича Карамзина с Иммануилом Кантом. Популярное изложение Иммануилом Кантом «Критики практического разума» // Кантовский сборник. – 2008. – № 1 (27). – С. 109–119.
431. Энтони 2023 – Энтони Д. Лошадь, колесо и язык: Как наездники бронзового века из евразийских степей сформировали современный мир. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2023. – 672 с.
432. Эткинд 1989 – Эткинд Е. Г. Единство «серебряного века» // Звезда. – 1989. – № 12. – С. 185–194.
433. Эткинд 1994 – Эткинд А. М. Эрос невозможного: Развитие психоанализа в России. – М.: Гнозис; Прогресс-Комплекс, 1994. – 376 с.

434. Юнг 1998 – Юнг К. Психологические типы. – М.: Университетская книга, ООО «Фирма «Изд-во АСТ», 1998. – 720 с.
435. Юркевич 1990 – Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта (Речь, произнесенная в торжественном собрании Императорского Московского университета 12 января 1866 года) // Юркевич П. Д. Философские произведения. – М.: Правда, 1990. – С. 466–526.
436. Яковенко 2000 – Яковенко Б. В. Тридцать лет русской философии (1900–1929) // Яковенко Б. В. Мощь философии. – СПб.: Наука, 2000. – С. 848–877.
437. Яковенко 2003 – Яковенко Б. В. История русской философии. – М.: Республика, 2003. – 510 с.
438. Якубович 2000 – Якубович И. Д. Достоевский в религиозно-философских и эстетических воззрениях А. Волынского // Достоевский. Материалы и исследования. – Т. 15. – СПб. Наука, 2000. – С. 67–89.
439. Ясперс 1991 – Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 28–280.
440. Ясюнас, Сугай 2000 – Ясюнас С. В., Сугай Л. А. Был ли Аким Волынский избран почетным гражданином города Милана? // Литературная учеба. – 2000. – Кн. 3. – С. 129–141.
441. Gad 2020 – Gad Y. Z. et al. Maternal and Paternal Lineages in King Tutankhamun's Family // Guardian of Ancient Egypt. Studies in Honor of Zahi Hawass. – Vol. I. – Prague: Charles University, Faculty of Arts, 2020. – P. 497–518.
442. Krappe 1942 – Krappe A. H. Ἀπολλων Κυκνος // Classical Philology. – Vol. XXXVII. 1942. – № 4. – P. 353–370.
443. Lekha 2007 – Lekha I. Cognate Words in Sanskrit and Russian. – Delhi: Pratibha Prakashan, 2007. – 228 p.
444. Librado et al 2021 – Librado P. et al. The origins and spread of domestic horses from the Western Eurasian steppes // Nature. – Vol. 598. – 2021. – 28 Oct. – P. 634–640.

445. Mathieson et al 2015 – Mathieson I. et al. Eight Thousand Years of Natural Selection in Europe // Biorxiv.org. The preprint server for biology. 2015. – Oct. 10. – Режим доступа: <https://www.biorxiv.org/content/10.1101/016477v2.full.pdf>. – 46 p.
446. Meshberger 1990 – Meshberger F. L. An Interpretation of Michelangelo's Creation of Adam Based on Neuroanatomy // JAMA. – 1990. – № 264(14). – P. 1837–1841.
447. Rabinowitz 1998 – Rabinowitz S. A Room of His Own. The Life and Work of Akim Volynsky // Russian Review. – Vol. 57. – 1998. – No. 2. – P. 236–252.
448. Rootsi et al – Rootsi, S., Behar, D., Järve, M. *et al.* Phylogenetic applications of whole Y-chromosome sequences and the Near Eastern origin of Ashkenazi Levites // Nature Communications 4. – 2013. – 17 Dec. – Режим доступа: <https://www.nature.com/articles/ncomms3928>. – DOI: 10.1038/ncomms3928.
449. Schönborn 1854 – Schönborn A. Über das Wesen Apollon's und die Verbreitung seines Dienstes. – Berlin: E.S. Mittler und Sohn, 1854. – 80 S.
450. Sengupta et al 2006 – Sengupta S., Zhivotovsky L. A., King R., Mehdi S. Q., Edmonds C. A., Chow C. E. *et al.* Polarity and Temporality of High-Resolution Y-Chromosome Distributions in India Identify Both Indigenous and Exogenous Expansions and Reveal Minor Genetic Influence of Central Asian Pastoralists // American Journal of Human Genetics. – 2006. – Vol. 78, no. 2. – P. 202–221.
451. Sharko et al 2024 – Sharko F. S., Petrova K. O., Patrushev M. V., Fedosov D. Y., Toshchakov S. V. Chloroplast Genome Variation and Phylogenetic Relationships of Autochthonous Varieties of *Vitis vinifera* from the Don Valley // International Journal of Molecular Sciences. – 2024. – № 25 (18), 9928. – Режим доступа: <https://doi.org/10.3390/ijms25189928>.
452. Sharma et al 2009 – Sharma S., Rai E., Sharma P., Jena M., Singh S. *et al.* The Indian origin of paternal haplogroup R1a1* substantiates the autochthonous origin of Brahmins and the caste system // Human Genetics. – 2009. – No 54. – P. 47–55.
453. Sokolianskii 2014 – Sokolianskii M. О смысловой амбивалентности понятия «Серебряный век» // Toronto Slavic Quarterly. – 2014. – Summer. – № 49. – P. 76–85.

454. Strauss, Howe 1991 – Strauss W., Howe N. Generations: The history of America's future, 1584 to 2069. – New York: Quill, 1991.
455. Suk, Tamargo 2010 – Suk I., Tamargo R. J. Separation of Light From Darkness in the Sistine Chapel // Neurosurgery. – 2010. – № 66(5). P. 851–861.