
Наследие Канта и воинствующий идеалист А. Вольнский

© 2020 г. В.А. Котельников

*Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук,
Санкт-Петербург, 199034, набережная Макарова, д. 4.*

E-mail: vladiko@VK9485.spb.edu

Поступила 04.04.2019

В статье рассматривается интерпретация философии Канта широко известным в конце XIX – первой четверти XX в. литературным критиком, искусствоведом, свободным мыслителем Акимом Вольнским, развернутая им в работах «Критические и догматические элементы в философии Канта» (1889) и «Наука, философия и религия» (1893). Одной из главных задач Вольнского в ходе исследования текстов Канта является выработка такого нового критико-идеалистического подхода к культуре и морали Нового времени, который был бы фундирован теорией «двух миров» Канта и его этикой. Показано, что Вольнский связывает учение Канта с его мистическим умонаправлением, присутствующим не только в ранних сочинениях, но и в «Критике чистого разума». При этом, считает Вольнский, кантовский мистицизм перерабатывается в «нравственный догматизм», который становится религиозно-этическим основанием практической морали. Также в статье выясняется, как критический идеализм Канта используется Вольнским для анализа творчества Леонардо да Винчи, который предстает предшественником современного декаданса, и романов Достоевского, которые критик истолковывает в свете трех идей – идей Бога, бессмертия и свободы.

Ключевые слова: история русской философии, Аким Вольнский, философия Канта, критический идеализм, этика, религия, Леонардо да Винчи, Ф.М. Достоевский.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–3–149–160

Цитирование: *Котельников В.А.* Наследие Канта и воинствующий идеалист А. Вольнский // Вопросы философии. 2020. № 3. С. 149–160.

The Kant's Heritage and Militant Idealist A. Volynsky

© 2020 Vladimir A. Kotelnikov

*Institute of the Russian Literature (Pushkinskij Dom) of the Russian Academy of Sciences,
4, Makarov's Naberejnaya, St. Petersburg, 199034, Russian Federation.*

E-mail: vladiko@VK9485.spb.edu

Received 04.04.2019

This article is the examination of the interpretation of Kant's philosophy by Akim Volynsky who was well-known literary and art critic, free-thinker at the end of the 19th century and at the first quarter of the 20th century. He developed own interpretation in his works "Kriticheskie i dogmaticheskie elementy v filosofii Kanta" (1889) and "Nauka, filosofia i religia" (1893). One of Volynsky's main objects in the process of his investigation Kant's texts was elaboration of the new critical-idealistic approach to the culture and the moral system of the New Age. Volynsky endeavoured found this approach on Kant's conception "two world" and his ethics. He links the Kant's doctrine with his mystical trend of mind, which is discovered not only in early works but also in "Kritik der reinen Vernunft". Kant, as Volynsky considers, transfashions own mysticism into the "moral dogmatism" which becomes the religious-ethical foundation of the practical moral. The article reveals how Kant's critical idealism is used by Volynsky for the critical analysis of Leonardo da Vinci's creations, which appears as predecessor of the contemporaneous decadence and analysis of Dostoevsky's novels which critic interprets in the light of three ideas: ideas of God, immortality and freedom.

Keywords: History of Russian philosophy, Akim Volynsky, Kant's philosophy, critical idealism, ethics, religion, Leonardo da Vinci, Dostoevsky.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-3-149-160

Citation: Vladimir A. Kotelnikov (2020) "The Kant's Heritage and Militant Idealist A. Volynsky" (2020), *Voprosy Filosofii*, Vol. 3 (2020), pp. 149-160.

Данная статья примыкает к напечатанной в «Вопросах философии» нашей статье о трактовке А. Вольтером наследия Спинозы [Котельников 2015, 87–97]. Широко известный в конце XIX – первой четверти XX в. литературный критик, искусствовед, исследователь театра и балета, свободный мыслитель, Вольтерский¹ уже с середины 1880-х гг. действовал на этих поприщах в направлении своего «критического идеализма», для обоснования которого подверг ревизии философию Спинозы и обратился к наследию Канта.

Последний разворот отвечал европейской тенденции тех лет, радикальным выражением которой стал призыв О. Либмана «Назад к Канту!», выдвинутый в 1865 г. В дальнейшем теоретическое развитие философии Канта и проецирование ее в специальные области новейшей науки образвало неоднородное по составу течение неокантианства. Участие в нем русской мысли того времени было сравнительно незначительным, оно проявилось в работах Александра И. Введенского, Алексея И. Введенского, М.И. Каринского, Б.Н. Чичерина, Н.Я. Грота и др. В этом ряду можно выделить платоника П.Д. Юркевича, в чьих трудах присутствовали не только анализ и комментирование сочинений Канта, но и попытка создать некий синтез его учения с учением Платона, отчасти предвосхищающий сложившуюся в марбургской школе (у П. Наторпа) систему «критического идеализма», связывающую идеализм Платона с критицизмом Канта. Более интенсивной и продуктивной рецепция Канта в России стала с начала

1900-х гг., но и тогда обстоятельная работа Волинского о немецком философе, публиковавшаяся в журнале «Северный вестник» в 1889 г. и не нашедшая отклика среди неокантианцев, оставалась в забвении. Между тем внутри умственного движения она (наряду с другими выступлениями автора) сыграла определенную роль в «борьбе за идеализм»² на русской почве в конце XIX – первых десятилетиях XX в. Причем если Вл.С. Соловьев работал на принципиальной философской дистанции от Канта³, то Волинский выводил свою идеалистическую концепцию именно из метафизической системы создателя «Критик».

Волинский уже в студенческие годы обнаружил серьезный интерес к философии, которой он начал заниматься в университетском научном обществе под руководством О.Ф. Миллера и тогда подготовил большую работу о Спинозе, а позже экспромтом прочел там же доклад «О споре Милля со Спенсером по вопросу о всеобщем постулате». Далее последовали работы «Критические и догматические элементы в философии Канта» (1889), «Наука и философия. Критический обзор главнейших произведений Вильгельма Вундта» (1890), «Нравственная философия гр. Льва Толстого» (1891), «Культ человека и культ человечества (Карлейль и контизм)» (1891), «Наука, философия и религия» (1893), «Идеализм и буржуазность» (1896), «Что такое идеализм?» (1902) и др. В последнее десятилетие жизни его философствующая мысль разворачивалась в материале христианства, иудаизма, мифологии, что отразилось в работах «Четыре Евангелия», «Рождение Аполлона», «Разрыв с христианством» (все 1923), «Гиперборейский гимн» (1924–1925, не опубликована).

Но в русле этой деятельности Волинский решал и особую, главную свою задачу: *критически* исследовать культуру и мораль Нового времени в свете безусловных ценностей, нравственных и религиозных, в свете «чистейшего» *идеализма*. Для такого исследования ему требовались авторитетные философские санкции; их он хотел получить от Канта и с этой целью препарировал его сочинения.

Приступая к делу, он знал, к какому результату ему нужно прийти, и в качестве необходимой предпосылки выдвинул положение о «двойственности взгляда» Канта, о двух контрастных частях его учения – критико-теоретической и догматической. С этого он и начинает статью «Критические и догматические элементы в философии Канта» [Волинский 1889 7, 67–69] и далее продолжает рассматривать данные части, «левую» и «правую», в их противоположности и взаимосвязи.

Прежде всего Волинский остановился на концепте *идеи* у Канта, что закономерно: ему нужно было укрепить этот центральный пункт своего мирозерцания кантовским определением. Он нашел его в отделе «Трансцендентальная диалектика»: «Понятие, состоящее из *notions* и выходящее за пределы возможного опыта, есть *идея*, или понятие разума» [Кант 1964, 354].

Предваряя дальнейшее изложение, следует пояснить, что есть *идея* в понимании Волинского. Платоновское понятие, поддержанное Кантом, получало у него значение умопостигаемой идеальной сущности, которая дает высший смысл вещам; таковы у него идеи Бога, бессмертия, свободы (он неоднократно указывает на них в статье). Волинский не полагал в идее первопричину вещей, а апеллировал от вещей к идее. При этом Волинскому был свойствен платоновского происхождения ἔρως τῆς ἰδέας, страсть к идеям; они имели у него яркую интимно-душевную окраску, чему соответствовал его интеллектуальный темперамент и экспрессивный стиль философского письма. Вместе с тем у Волинского, в его жизненной и культурной практике, вожделению к идее сопутствует отрицание деторождающей любви; утверждается же (как эквивалент платоновской педерастии) интеллектуально-чувственная устремленность к неличному: к идее-в-себе, к образу-в-себе, к телу-в-себе, которые предстают объектами влечения вне процессов их порождения и существования. Он влечется к ним, можно сказать, эротически, но не входит в их плоть – ни в собственно человеческую, ни в природную, ни в художественную; избегает всякого соития с ними, отсюда субъективная отстраненность Волинского от действительности разных порядков. Ἐρως

τῆς ιδέας переживался Вольтером одновременно и как ἔρωσ τοῦ Θεοῦ⁴. Линии его идейных элеваций, вырастающие из интимно-психических, мифологических, культурных истоков, сходились в одной абсолютно высокой точке – в Боге, но сам Бог для него был в значительной мере *идеей* – как и для Платона⁵, чей гносис играл определяющую роль в мирозерцании Вольтера. Его религиозность была преимущественно (за исключением эпизодов «богофильства») религиозной идеологией.

На тех же первых страницах статьи Вольтер останавливается на кантовском «разборе рациональной психологии» и утверждает, что именно в нем могла и должна была проявиться с особой силой и рельефностью «точка зрения критического идеализма» [Вольтер 1789 7, 63]. На ней он хотел бы основать свой союз с Кантом в предпринимавшейся борьбе с материализмом и позитивизмом, в предстоящей ревизии культуры. Но пока он не находит ее ни в избранной им редакции данного отдела в первом издании (*Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Hartknoch, 1781), ни тем более во втором, переработанном издании, по поводу которого он сожалеет, что в нем произведена «...бесславная ампутация некоторых лучших мест трактата» [Там же]. Тем настойчивей он будет вновь и вновь выдвигать упомянутую «точку зрения» и обосновывать ее с помощью Канта и своего к нему комментария.

Преследуя свою цель, обращается Вольтер к теме кантовского мистицизма, которому приписывает важную роль в эволюции философа и в создании всего учения. Не без влияния немецкого спиритуалиста и оккультиста Карла Дю-Преля (Du-Prel), выпустившего в 1889 г. книгу «Immanuel Kant's Vorlesungen über Psychologie» со своими пояснениями, он считает, что мистицизмом проникнуты все первые произведения Канта и что он присутствует – в перерожденном виде – и в «Критике чистого разума» [Вольтер 1889 9, 67]. И неуклонно продвигается в направлении своей цели: «Мистицизм Канта перерождается по мере того, как в нем складывается критическое мирозерцание. Можно и так сказать: мистицизм привел Канта к критической теории познания. Это не парадокс» [Там же, 79]. Что же находит Вольтер в итоге? То, что становится основой его собственной теории: «Два мира, обрисованных в “Чтениях по психологии”, остались и в сочинениях *критического* периода. Мир духов и мир телесный получили только новые наименования, *нумены* и *феномены* явились на смену прежним мистическим выражениям. Из “Критики чистого разума” к мистицизму – прямая дорога» [Там же]. «Два мира» Канта Вольтер объясняет просто: «Когда человек говорит: моему познанию доступны *только явления*, то он тем самым говорит, что, кроме *мира являющегося*, есть еще *мир не являющийся*» [Там же]; и этим простым положением он руководствуется в идеалистическом рассмотрении культуры и морали. Последняя также имеет своим источником кантовский мистицизм, который в «Критике...», по Вольтеру, переработан «в *нравственный* догматизм. Догматическая вера сменила мистическое познание. Теоремы рациональной психологии заменились блестящими, остроумными паралогизмами; бессмертие, свобода и простота духа отошли под сень могучего и несокрушимого *практического разума*» [Там же].

Чем служит у Вольтера «нравственный догматизм», извлекаемый им из учения Канта? Незыблемым основанием его этико-религиозных концепций, жизнестроительным принципом, инструментарием для критики современной культуры. Замечателен исполненный пафоса переход от скрупулезно-сухого прочитывания Канта в эти области его работы. «В познании нет догматики, – говорит Вольтер, – но в *поступках* догматическая вера – 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. Догматическая мораль имеет свои глубокие основания» [Там же, 67].

Теперь уже упомянутая выше «точка зрения» найдена в своем твердо определенном содержании: «Критический идеализм есть учение *о двух мирах*, а не об *одном*» – таков промежуточный итог, и в связи с ним сводятся окончательные счета со Спинозой:

«В системе Спинозы нет следа критического идеализма. Это был философ-реалист в чистейшем смысле слова» [Вольнский 1889 9, 80].

Знаменательно завершение второй части статьи, описывающее двойственно-единого Канта в нужной автору на будущее перспективе: «На *сильной* стороне он построил критическую теорию познания, на *слабой* – теорию догматической нравственности, по существу мистическую. В философии Канта знание и вера идут рука об руку – *критические* и *догматические элементы* поставлены рядом, друг возле друга» [Там же, 83]. Что и требовалось доказать здесь.

В этике Канта, именно в его «Метафизике нравов» Вольнский выделял ту же теорию «двух миров», которая оправдывала безусловную для него истину: «...нравственность возможна потому, что, кроме чувственного мира, существует мир умопостигаемый, нуменальный, Верховное начало морали обращено к *непознаваемому субстрату* всего сущего» [Там же, 10, 103]. Только на таком основании может возводиться совершенная этика, и ее характеристика Вольнским не только логична в контексте его мирозерцания, но и соприкасается своим смыслом и терминами с этической концепцией К.Н. Леонтьева. «Вот этика, – восклицает Вольнский, – свободная от всякого эвдемонизма, этика бескорыстная, *героическая!* Вот этика, требующая безусловной правды, настоящей, мужественной добродетели!» [Там же]. Леонтьев еще в 1870-е гг. говорил о губительности «эгалитарно-эвдемонического прогресса» и в центр исторического движения ставил (как и Т. Карлейль) героическую личность (см.: [Котельников 2017, 61–62, 121–133]).

Но о «Критике практического разума» Вольнский судил весьма строго. Это «...критика только по названию. В ней нет самого главного – нет принципов морального опыта» [Вольнский 1889 10, 106]. Но хуже всего «то, что, в важнейшем месте “Критики”, в учении о высшем благе, Кант изменяет идеалу бескорыстной добродетели: в практической антиномии Кант осторожную рукою вносит эвдемонизм в свою нравственную систему. Если высшее благо не полно, когда в нем нет элемента счастья, значит, что же? Значит, я *должен* домогаться счастья, значит, добродетель одинокая, неблагополучная, *несчастливая* – не может быть моим нравственным принципом» [Там же, 108]. В последней фразе скрыто присутствует личный моральный опыт автора, следовавшего именно этому нравственному принципу: он раз и навсегда отказался «домогаться счастья», вел одинокое и житейски неблагополучное, а в последние годы и несчастное существование. Он никогда не изменял данному принципу, и стремление к эвдемоническому благу было ему чуждо.

Принятый контрадиктивно положению Канта данный принцип Вольнский делает критерием в оценке литературных явлений, в частности – «праведников» Н.С. Лескова. Он с горячим сочувствием выставляет одинокого, несчастного героя рассказа «Томление духа» ищущим правды Христовой, отвергающим ради этого «высшего блага» житейское благополучие. В своем следовании названному принципу он «...даже не почувствовал ни на мгновение, что он унижен перед людьми», и в финале «...что-то истинно сверхчувственное воплотилось в трогательной сцене прощания героического учителя с учениками» [Вольнский 1923, 90, 91]. Дает Вольнский проступить подобным чертам в отъединенном от мира идиоте, «...бедном рыцаре» князе Мышкине, обрекая его на страдальческий путь к «высшему благу»: этот «...Агасфер новой исторической эпохи быстро идет по земле, как бы руководимый видением распятого Богочеловека, от одного края горизонта к другому, чтобы подняться над всем земным и исчезнуть в бесконечности» [Вольнский 2007, 121].

По ходу рассмотрения второй части «Метафизики нравов» Вольнский выдвигает чрезвычайно важный для его деятельности вопрос, касающийся неистребимости зла, скрывающегося ныне под внешней гуманностью, и недостижимости добра в мире: «Нет ли ошибки – глубокой внутренней ошибки – в нашей культуре, которую мы так охотно и часто кичимся?» [Вольнский 1889 11, 57]. Ошибка есть, и суть ее разъясняется знаменитой притчей Платона о пещере: прикованные к земному существованию

люди видят лишь тени вещей, и только освобожденные «восторженные души» восходят над чувственным миром к подлинным сущностям бытия. А «...без *восторжения души* нет идеала, нет нравственности» [Вольтинский 1889 11, 58]. Без этого не только невозможна борьба со злом, но при одном эмпиризме, «...нигде не соприкасающемся с метафизическим горизонтом, и само зло совсем не существует» [Там же] – в том смысле, что не может быть опознано как таковое. Но что подразумевает Вольтинский, поэтически говоря (к чему нередко склонен в своем философствовании) о «восторжении души»? Насколько можно понять у него, это выступающий за пределы обыденных состояний субъективный акт, *экстаз* – так он вскоре назовет его в стиле модернизма⁶. Возникшее в контексте «Метафизики нравов» понятие «восторжения души» Вольтинский затем применит в анализе литературного материала, описывая *экстазы* «богофилов» и «богофобов» Достоевского [Вольтинский 2007, 228–240, 273, 298–310].

Продвигаясь путями кантовской мысли, Вольтинский вместе с тем неизменно держится своих идейных линий. Одна из них ведет к безусловному утверждению религиозного компонента в мирозерцании и культуре. Поэтому он так настойчиво подчеркивал, что «...знание и вера идут рука об руку» у Канта. Поэтому он столь же настойчиво указывает на единственное «*субъективное начало*», которое ориентирует человека в мире умопостигаемом: это «...*всеобщая и необходимая потребность разума, вера*. В нравственно-умопостигаемом мире нас ориентирует неискоренимая потребность *веры, субъективное религиозное чувство* ориентирует практический разум с его тремя постулатами – бессмертия, свободы и Бога» [Вольтинский 1889 11, 65]. Отсылая к суждениям Канта о необходимости религии, Вольтинский полагает, что «...теоретик двух миров здесь не говорит ничего нового. *Ориентирующее значение веры* только новое выражение для мирозерцания, обьятого светом критического идеализма», и кантовская апологетика веры обьясняется тем, что гениальный философ так и «...не утишил в себе метафизической тоски по идеале» [Там же]. И в часто присутствующем ему самому состоянии идейного *экстаза* Вольтинский, предваряя возрождение идеализма в русской мысли начала XX в., неохристианскую реставрацию в модернизме, заключает: «С тех пор, как мир умопостигаемый, нуменальный признан единственно реальным миром, власть практического разума, власть религиозной веры над всеми вопросами жизни сделалась логически неизбежной» [Там же, 65].

С кантовской философией религии, замечает Вольтинский (несомненно, имея в виду и современную ему ситуацию, и собственное положение в ней), «...либерально-атеистическое направление того времени не могло примириться» [Там же, 71]. Не могли примириться сторонники просветительского гуманизма и с теми взглядами Канта, в силу которых жизнь представлялась ему трагедией, что усматривал у него Вольтинский. «Человеческая природа рисовалась ему в самых мрачных красках, она потонула в радикальном зле, из которого может выпутаться только подвигом возрождения. Чтобы достигнуть высшего нравственного совершенства, одного возрождения, одних добрых дел недостаточно. Нужен *религиозный* подвиг, героический крест, нужно искупительное страдание» [Там же]. Но такие требования были слишком строги даже для поклонника Канта Ф. Шиллера, который «...счел нужным возмутиться учением о радикальном зле» [Там же].

Вольтинский не только принимает кантовскую этику в этой ее части, но, следуя за Кантом, по-своему дополняет его, чем воспользуется позднее в интерпретации романов Достоевского. «Мы уже говорили, что зло и добро не могут быть эмпирического происхождения. В пространстве и времени все необходимо и обусловлено. Для зла, как и для добра, потребна свобода, автономность. Ясно, следовательно, что обьяснение зла и добра – в умопостигаемой основе человека. Зло есть свобода, а свобода свойственна только умопостигаемому характеру. Добро есть свобода, а свободен только homo poштенop. Зло и добро – прирожденно свободные свойства» [Там же, 65]. Примечательно, что в романе упомянутого выше К.Н. Леонтьева «В своем краю» (1864) протагонист автора Милькеев проповедует: «Дайте и злу и добру свободно

расширить крылья, дайте им простор... <...> Зла бояться! О Боже! Да зло на просторе родит добро!» [Леонтьев 2000, 45–46].

Картина радикального зла в «Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft» отнюдь не приводит Вольтера к выводу о пессимизме Канта; его интеллектуальный темперамент, религиозно-философская «экстатичность», неистребимая витальность сопротивляются такому выводу, не находят для него оснований. «Пессимизм, – заявляет он, – философский синоним смерти. Индифферентизм и пессимизм – оба разрушают человеческую жизнь» [Вольтер 1889 12, 63]. Названные свойства личности Вольтера заставляют его видеть в этике Канта, даже несмотря на недостаточность для того данных, «здоровый философский оптимизм»: «Кантовская мораль полна величия, ибо вся она проникнута живыми, радостными эмоциями, ибо вся она вылилась из души человека, полного веры, пафоса, огненного восторга» [Там же].

Если нравственно-религиозную проблематику у Канта Вольтер исследует весьма подробно и продолжает ее разворачивать в поле собственной культурной работы, то с эстетическим учением, в его рецептивном и продуктивном аспектах, дело обстоит иначе. От литературного критика и искусствоведа Вольтера можно было бы ожидать не менее подробного и глубокого продумывания этого учения с выходами в близкие ему области художественного творчества. Однако в иных местах он ограничивается суждениями общего плана: «Кантовская теория красоты один из самых блестящих аргументов в пользу критической философии. Трансцендентальная эстетика здесь вновь говорит одно из самых мощных своих слов...» [Там же, 57]. В другом месте от эстетики, выделяя в ней *высокое*, он делает обратный ход к излюбленным этическим и религиозным темам: «Но тут-то и ясно, что 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» [Там же, 60].

Вольтеру не требовалось использовать собственно эстетическое учение Канта, относящееся к явлениям искусства, для решения главной задачи – критического анализа художественной культуры в свете высших этических и религиозно-философских идей. Он находил все необходимое в главных фундаментальных положениях и выводах создателя «Критик». Авторитетно обоснованные Кантом центральные идеи – идеи Бога, бессмертия, свободы и противопоставленные этим идеям у Вольтера тварные начала человеческой природы, связанность духа материей, смертное разложение жизненной плоти – таковы полярные координаты, в которых рассматривается творчество Леонардо да Винчи, Достоевского.

Так, в полемике с ницшеанской апелляцией к возрожденческому человеколюбию Вольтер проблематизирует антропологию Леонардо⁷ в двойном свете – религиозно-этической традиции христианства и этико-эстетической традиции античного гуманизма. Он показывает, что рационалистические эксперименты художника с формами и семантикой тела ведут к разрыву с двумя традициями: с канонизированной христианством теоморфностью человеческой природы, как внутренней, так и внешней, и с языческими (греческими) канонами физически и эстетически совершенного человека. Вместе с тем в знаменитых «винчианских уродах» он видит не столько графическую проработку художником-исследователем реального анатомического материала и даже не столько свободную игру воображения и шаржирующей руки с телесными формами, сколько стремление выявить и утрировать черты бестиальности в человеческой природе. С этим стремлением Вольтер связывает тяготение Леонардо к грубо-натуралистическим представлениям о человеке, свойственным низовой народной культуре и вызывавшим острый интерес у некоторых деятелей той эпохи, его тяготение к литературе, заполнявшей антропосферу вульгаризованным физиологическим и бытовым содержанием. В образе Иоанна Крестителя («Иоанн Креститель», 1513–1516)

Вольнский находит «...лицо и тело с чертами не то Леды, не то гермафродита», на что, замечает он, «...носители новейшей культуры, знающие толк в пряных наслаждениях, не могли не засматриваться с тонким, блудливым удовольствием» [Вольнский 1909, 187]. Изучаемая в названных выше координатах «Джоконда» (1506–1510), к которой Вольнский применяет свои религиозно-этические и эстетические критерии, вызывает у него вопрос: «Не есть ли это презрительная улыбка перед началом испуганного демонического смеха?» Если же так, полагает он, то это «...демонизм бестемперamentной натуры, натуры непростой и постоянно распадающейся в своих искусственно собранных элементах» [Там же, 144].

Разумеется, Вольнский не упускает из виду иные, восходящие к миру идеальных сущностей интеллектуальные и творческие интенции Леонардо, которые вели к созданию произведений, образующих другой, «верхний» ряд. К нему относятся «Мадонна с гвоздикой» (1478–1481), «Мадонна Бенуа» (1478–1480), «Благовещение» (1475–1480), «Поклонение волхвов» (1481), «Мадонна в скалах» (1483–1486), «Тайная вечеря» (1495–1498). В последнем творении Вольнский обнаруживает телесно выражаемую, прежде всего через формы и жесты рук, драму человеческой природы, соприкоснувшейся в этот момент с какой-то надчеловеческой, идеальной правдой. К ней Леонардо ближе всего подошел, считает Вольнский, в рисунке «Голова Христа»: «Правда почти коснулась его, когда он творил свой великолепный эскиз, передавая отвлеченную мысль кроткого страдания за людей. Он уже улавливал ее скорбные и смиренные проявления, почти подошел к индивидуальному облику, достойно ее воплощающему. В этом эскизе скрыт какой-то мечтательный напев, с тонким отражением невидимой стихии божества» [Там же, 103]. Однако и чрезвычайно богатого психофизического содержания, получившего столь совершенное живописное воплощение, Вольнскому недостаточно в произведении на важнейшую христианскую тему. Он показывает, что Леонардо, познавательно исчерпывая земную человеческую природу, все-таки не вполне открывает возможность выхода из нее в надприродные, идеальные сферы. Даже в «Тайной вечере», по мнению Вольнского, сказался универсалистский рационализм Леонардо, «...который из всех мистерий истории готов сделать натуралистическую драму, основанную на борьбе непримиримых между собою стремлений» [Там же, 263].

В итоге он заключает, что весь объем мысли и творчества Леонардо был наполнен «...брожением сложных сил, которые не укладывались ни в какую форму и не имели в себе внутреннего простого центра», хотя это производило и производит «...на интеллигентную толпу впечатление нового поэтического подъема» [Там же, 176–177], потому-то Джоконда и «...стала опять идейною силою в современном эстетическом движении» [Там же, 121]. Но это симптом духовной деградации: ничто тут не обещает нового животворящего подъема к высотам духа, торжества идей свободы, бессмертия, Бога. Напротив, преобладавшая безрелигиозная антропогнозия в творчестве Леонардо (не вытеснявшая, впрочем, иных направлений его деятельности) приводит в дальнейшем к грубой или изоцированной дегуманизации, проникающей в мысль и в художественную практику. В том направлении Ренессанса, представителем которого был Леонардо, намечались декадентские тенденции, тупиковый характер которых Вольнский на рубеже XIX и XX вв. показал на современном ему материале. Очевидно, что такие процессы в культуре Нового времени в целом и в новейшую эпоху особенно он отчетливо увидел именно с усвоенной им позиции кантовского критического идеализма.

Критико-идеалистическое рассмотрение романов Достоевского Вольнский ведет в аспекте «антропологического документа» и переводит его содержание на язык «человека модерна». Для него очевидно, что ключевые слова Достоевского предвосхитили «...много лет назад боевую терминологию современной эпохи» и что Иван Карамазов «...является современной фигурой – точно она взята из настоящего, ныне переживаемого исторического момента» [Вольнский 1906, 266], в который, по его убеждению, напряжение между идеальным и тварным в человеке достигло трагической

кульминации. Комментируя идейные и моральные состояния персонажей, развивающиеся в русле гиперболизированного пассионизма, он опознает в них акты современного мироотношения, которые определяет как *экстазы* (см. об этом выше), и их антиномичную парную доминанту обозначает как *богофильство-богофобство*, обосновывая из Достоевского неохристианскую парадигму современной культуры.

Богофильские *экстазы* Сонечки Мармеладовой, отчасти князя Мышкина, старца Зосимы, Алеши Карамазова, а с другой стороны, богофобские *экстазы* Кириллова, «демониакального философа» Ивана Карамазова – это, по восходящему к кантовским «двум мирам» мнению Вольтинского, необходимые и равнозначные выражения *свободы*. Более того: «карамазовский разврат», эта, в понимании Вольтинского, «...древняя вакханалия в новых тонах» и одновременно «...упоительная евхаристия, жертвоприношение тела и крови», как раз порождает «...серафические экстазы и ликования человеческого духа» [Вольтинский 1906, 348–349]. Что для Вольтинского и для эпохи модерна зачастую оказывается уже вне традиционных религиозных и моральных оценок.

Весь круг телесных и душевных событий в художественном мире Достоевского – от нервной дрожи и сердечного трепета до пароксизмов страсти и нравственных конвульсий – создает такую постоянно вибрирующую среду, которая для Вольтинского оказывается проводником в современность не только «высших идей», но и оргиастических импульсов архаичной локализации. Поэтому и в Карамазове-отце, и в духовном отце Зосиме он обнаруживает присутствие тех мощных жизнепорождающих стихий, которые некогда персонифицировались в демонах плодородия – сатирах. В подобных интерпретациях намечается увлечение Вольтинского «диалектикой мифа», развиваемой впоследствии на почве греческой культуры и гиперборейской мифологии. На этих путях он уже расстается с кантовским идеализмом и начинает строить идеологию аполлинизма.

Достоевский дает Вольтинскому чувственное ощущение и понимание эроса в тех эпизодах, где происходят прорывы границ и преград между традиционно обособленными психосоматическими сферами персонажей, и язык описания этих прорывов Вольтинский усваивает и развивает как современный «язык символизаций». Здесь эпоха модерна актуализовала то, что у Достоевского было гипотезой: человеку невозможно оставаться в пределах прежней культурно-антропологической формации, определяющей рациональным познанием и регулированием.

Вместе с тем, все посвященные писателю статьи и циклы, составившие знаменитую книгу, есть рассказ о глубоко переживавшемся самим Вольтинским в ту эпоху страстном и сложном *богофильстве*.

Подчеркивая, что «...оно связано для современного человека непременно с Христом», он определяет его как «...ощущение божества через собственную душу, ощущение бесконечного – смиренное, тихое, скорбное», сопровождающееся «...экстазом самоумаления⁸, которое является неизбежным следствием одновременно и полусознательного самоощущения и светлой разумной логики» [Там же, 75].

Наибольшего подъема богофильские настроения Вольтинского достигают в ходе опровержения головного «демониакального надрыва» Ивана Карамазова, и выражаются они с подлинно исповедальной и одновременно пророческой экспрессией. Такие страницы многое проясняют в духовной жизни Вольтинского, когда он признается: «Последнею верою верится в высший смысл жизни, несмотря на все ее уродства и обиды, и когда живешь не одною только логикою, а всем существом, нервами и страстями, сердцем. <...> Человек примиряется с Богом, примиряется с людьми, но несомненное и глубже всего он примиряется с самим собою, психологически примиряется, и в этом новом, примиренном виде, с новым гимном выходит на новые дороги истории» [Там же, 214]. К таким состояниям Вольтинский приходит тогда и по своей личной дороге, ориентиром на которой служила утверждаемая им прежде, в работе над кантовским наследием, *вера*. Она привела его на Афон, побудила в 1902 г. к диалогу с митрополитом Антонием (Вадковским).

Через четыре года Вольнский вновь возвращается к Канту и в статье «Наука, философия и религия» с еще большей настойчивостью ведет линию от него к провозглашению идеализма как безусловно необходимой сегодня основы миропознания. Он уверенно выводит из кантовской системы: «Пространство и время идеальны. Идеальность – основная черта мира, о котором мы думаем, который познаем, чувствуем. Идеальность – образующая, творческая сила всего, что есть, живет и движется» [Вольнский 1893, 185–186]. И не сомневается, что в этом направлении должна двинуться современная наука. Тогда она «...из простого опытного знания, без руководящего света, без высокой цели, горящей в отдалении, без широкого кругозора, обращается в настоящее теоретическое понимание природы с ее символическими красками и законами. Усвоив основные положения отвлеченной критики, она превращается в разумную, неопровержимую философию природы, в один из отделов философии вообще» [Там же, 187]. Таков будет результат принятия критического идеализма научной мыслью и практикой. Воинствующий идеалист Вольнский уже празднует победу: «Дух свободы проснулся в человеке», вырвавшись из плена позитивизма, «этой больной выдумки века», «...заговорил тот идеальный инстинкт, который всегда выводил ум человеческий на путь, ведущий к высшему добру и высшей красоте» [Там же, 188]. Теперь, спустя столетие, «...имя Канта стало лозунгом для мыслящих людей», «...критический идеализм стал насущною потребностью дня» [Там же, 189]. Но Вольнскому недостаточно того, чтобы наука превратилась в философию, – он решительно идет дальше. Он надеется, что идеалистическая философия, достигнув своих граница, осмыслит то, что лежит за ними, а именно: «...глубоко волнующее ощущение Божества», и «...превратит *ощущение* Бога в *идею* Бога» [Там же, 194]. Как мы уже говорили, он видел в идее умопостигаемую идеальную сущность, которая дает высший смысл вещам, и теперь он утверждает, что «...выше идей наше развитие не идет. В идеях с особенною рельефностью выступает та мистическая краска, которая в ощущении, представлении и понятии только едва замечалась» [Там же, 197–198]. Здесь он, несомненно, имеет в виду уже показанный им прежде кантовский мистицизм как источник главных идей, которые вновь выдвигает на первый план: идей свободы, бессмертия, Бога. Однако последнюю из этих трех идей он в данный момент своих религиозных исканий не считает вполне самостоятельной в богопознании; к идее Божества он присоединяет чувство Божества, и оба они необходимо составляют ощущение Божества. При этом оба автономны в своем значении и осуществлении: личное чувство выражается в «религиозном экстазе», идея Бога является «...теоретическим элементом в религиозном сознании, точкой соприкосновения религии с философией, а через нее и с наукою, истолкованной в идеалистическом направлении» [Там же, 200, 201].

Завершается «кантианский период» у Вольнского убеждением, что ныне уже происходит «...великий акт перерождения Ветхого Завета в непоколебимый закон добра и света» [Там же, 201]. Но этот идейный «экстаз» со временем стал угасать, в общественной и культурной жизни Вольнский усматривал симптомы духовного разложения, и его мысль и критическая работа принимают другое направление.

Примечания

¹ Настоящее имя его Хаим Лейбович Флексер. Он родился 21 апреля 1861 г. (по другим данным, 1863 или 1865) в Житомире в семье книгопродавца; умер 6 июля 1926 г. в Ленинграде. См. новейшую обобщающую работу, посвященную личности и деятельности Вольнского: [Толстая 2013].

² Так назывался сборник программных статей Вольнского, вышедший в 1900 г. См.: [Вольнский 1900]. Хотя автора не считали своим идеалисты той эпохи, заглавие его книги воспринималось как лозунг, и следом за Вольнским Н.А. Бердяев озаглавил свою статью так же [Бердяев 1901, 5]. М.Б. Ратнер резонно недоумевал, почему о Вольнском «...до сих пор ни словом не упомянуто в нео-идеалистической литературе» [Ратнер 1903, 25].

³ А.Ф. Лосев утверждал, что «...никакие соловьевские совпадения с Кантом не будут перекрывать той дуалистической бездны, которая разделяет обоих философов» [Лосев 1983, 84].

⁴ Последний у него осложнялся и эмоционально окрашивался влиянием иудаистической традиции, вменяющей в долг человеку любовь к Богу (Втор 6: 5–9; 11: 1, 13, 32); здесь один из истоков «богофильства» Вольтского.

⁵ «Для древней Греции Божество должно было оставаться *только* идеей; соответственно с этим и Царство Божие могло здесь быть *только* философским умозрительным царством, — поясняет Е.Н. Трубецкой. — <...> Божество-идея не могло сойти на землю, ни поднять ее до себя. Оно должно было оставаться вне области генезиса, т. е., иначе говоря, не могло *родиться* в мир» [Трубецкой 1908, 105].

⁶ Играющее важную роль в отношении Вольтского к миру (и свойственное психосоматике модерна) понятие экстаза означало у него самую высокую степень религиозно-нравственного, идейного, а вместе с тем и телесно-душевного подъема и выход к свободному творчеству духа. Оно возникло, возможно, не без влияния В.С. Соловьева, который использовал его еще в 1870-е гг. См.: [Соловьев 1877, 210].

⁷ Интерес к Леонардо возник у Вольтского в 1890-е гг., на первом подъеме культурно-философской рефлексии модернизма, когда подобный интерес обнаружил и Д.С. Мережковский, совершивший вместе с Вольтским путешествие в Италию весной 1896 г. «в поисках за Леонардо». В отличие от Мережковского, которому хватило общего знакомства с творчеством Леонардо и биографическими материалами для беллетристической разработки темы, Вольтский, тогда единственный в России энтузиаст, в течение нескольких лет изучал наследие Леонардо (и его окружения) в европейских архивах, музеях, библиотеках, частных коллекциях, результатом чего стали статьи в журнале «Северный вестник» (1897–1898), собранные в книгу, изданную в 1900 г. и переизданную с дополнениями в 1909 г. Далее цитаты приводятся по этому последнему изданию.

⁸ Так трактует Вольтский сквозную у Достоевского и традиционно акцентируемую православием тему кеносиса. Подробнее см.: [Котельников 1996–1997, 183–196].

Источнику – Primary Sources in Russian and Russian Translations

Бердяев 1901 – *Бердяев Н.* Борьба за идеализм // Мир Божий. 1901. № 6. С. 5–34 [Berdiaev, Nikolaj A. (1901) ‘The Fight for Idealism’, *Mir Bozhij*, Vol. 6 (1901), pp. 5–34 (in Russian)].

Вольтский 1889 – *Вольтский А.Л.* Критические и догматические элементы в философии Канта // Северный вестник. 1889. № 7. С. 67–87 (пагинация 1-я), № 9. С. 61–83 (пагинация 1-я), № 10. С. 89–109 (пагинация 1-я), № 11. С. 51–72 (пагинация 1-я), № 12. С. 55–78 (пагинация 1-я) [Volynsky, Akim L. Critical and Dogmatic elements in Kant’s Philosophy (in Russian)].

Вольтский 1893 – *Вольтский А.* Наука, философия и религия // Северный вестник. 1893. № 9. С. 179–201 [Volynsky, Akim L. Science, Philosophy and Religion (in Russian)].

Вольтский 1900 – *Вольтский А.Л.* Борьба за идеализм. Критические статьи. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1900 [Volynsky, Akim L. Struggle for Idealism (in Russian)].

Вольтский 1906 – *Вольтский А.Л.* Ф.М. Достоевский. СПб.: Общественная польза, 1906 [Volynsky, Akim L. Dostoevskiy (in Russian)].

Вольтский 1909 – *Вольтский А.Л.* Леонардо да Винчи. 2-е изд. Киев: Тип. С.В. Кульженко, 1909 [Volynsky, Akim L. Leonardo da Vinci (in Russian)].

Вольтский 1923 – *Вольтский А.Л.* Н.С. Лесков. Пб.: Эпоха, 1923 [Volynsky, Akim L. Lescov (in Russian)].

Вольтский 2007 – *Вольтский А.* Достоевский. СПб.: Академический проект, 2007 [Volynsky, Akim L. Dostoevsky (in Russian)].

Кант 1964 – *Кант И.* Сочинения в шести томах. Т. 3. М.: Мысль, 1964 [Kant, Immanuel (1781) *Kritik der reinen Vernunft* (Russian Translation)].

Леонтьев 2000 – *Леонтьев К.Н.* В своем краю // *Леонтьев К.Н.* Полное собрание сочинений / В 12 т. / Под ред. В.А. Котельникова. Т. 2. СПб.: Владимир Даль, 2000 [Leontiev, Konstantin N. At the Native Country (in Russian)].

Соловьев 1877 – *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания // Журнал Министерства народного просвещения. 1877. № 6. С. 199–233 [Solovyov, Vladimir S. (1877) *Philosophical Principles of the Whole Knowledge* (in Russian)].

Трубецкой 1908 – *Трубецкой Е.* Социальная утопия Платона. М.: Типо.-литогр. Товарищества И.Н. Кушнерев и Ко, 1908 [Trubetskoy, Evgenij N. (1908) *The Social Utopia of Platon* (in Russian)].

Ссылки – References in Russian

Котельников 1996–1997 – *Котельников В.А.* Красота истощания: О кенотической антропологии Достоевского // Записки русской академической группы в США. Т. XXVIII. New York, 1996–1997. С. 183–196.

Котельников 2015 – *Котельников В.А.* Спиноза и становление русского религиозно-философского модернизма (Аким Вольтинский как наследник и критик Спинозы) // Вопросы философии. 2015. № 8. С. 87–97.

Котельников 2017 – *Котельников В.А.* Константин Леонтьев. СПб.: Наука, 2017.

Лосев 1983 – *Лосев А.Ф.* Вл. Соловьев. М.: Мысль, 1983.

Ратнер 1903 – *Ратнер М.Б.* Проблемы идеализма в русской литературе // Русское богатство. 1903. № 8. Отдел II. С. 1–30.

Толстая 2013 – *Толстая Е.* Бедный рыцарь. Интеллектуальное странствие Акима Вольтинского. Иерусалим; М.: Гешарим – Мосты культуры, 2013.

References

Kotelnikov, Vladimir A. (1996–1997) ‘The Beauty of Self-denial. On the Kenotic Anthropology of Dostoevsky’, *Transactions of the Association of Russian-American Scholars in the U.S.A.*, Vol. XXVIII (1996–1997), pp. 183–196 (in Russian).

Kotelnikov, Vladimir A. (2015) ‘Spinoza and Formation of the Russian Religious-philosophical Modernism (Akim Volynsky as a Successor and Critic of Spinoza)’, *Voprosy Filosofii*, Vol. 8 (2015), pp. 87–97 (in Russian).

Kotelnikov, Vladimir A. (2017) *Konstantin Leontiev*, Nauka, Moscow (in Russian).

Losev, Aleksej F. (1983) *Vl. Solovyov, Mysl’*, Moscow (in Russian).

Ratner, Mark B. (1903) ‘Problems of Idealism in the Russian Literature’, *Russkoe Bogatstvo*, Vol. 8 (1903), pp. 1–30 (in Russian).

Tolstaja, Elena D. (2013) *The Poor Knight. The Intellectual Pilgrimage of Akim Volynsky*, Gesharim – Mosty kulturny, Jerusalem – Moscow (in Russian).

Сведения об авторе

КОТЕЛЬНИКОВ Владимир Алексеевич –
доктор филологических наук,
профессор, главный научный сотрудник
Института русской литературы (Пушкинского Дома)
Российской академии наук.

Author's Information

KOTELNIKOV Vladimir A. –
DSc in philology, professor, main scientific worker,
Institute of the Russian Literature (Pushkinskij Dom)
of the Russian Academy of Sciences.