

УДК 821.161.1

ББК 83.3(2=411.2)5-8Минский Н.М.

О НЕКОТОРЫХ ФИЛОСОФСКИХ ИСТОЧНИКАХ «МЭОНИЗМА» Н. МИНСКОГО (ТРАКТАТ «ПРИ СВЕТЕ СОВЕСТИ: МЫСЛИ И МЕЧТЫ О ЦЕЛИ ЖИЗНИ»)

Д. А. Баталова, С. В. Сапожков

***Аннотация.** В данной статье исследуются некоторые источники философской концепции родоначальника религиозно-философского течения отечественного символизма – Николая Максимовича Минского (1855/1856–1937), автора известного трактата «При свете совести: мысли и мечты о цели жизни» (1890). «Мэонизм» – так сам автор назвал свою философскую систему, отсылая этим названием к Платону как одному из важнейших источников своей онтологии. Проблема философского генезиса «мэонизма» оставалась актуальной на всех этапах изучения и комментирования «При свете совести». Однако до сих пор в поле внимания рецензентов и комментаторов попадали в основном представители европейской философии, А. Шопенгауэр и И. Кант, а Платон и другие античные философы, несмотря на прямое указание автора трактата, оставались не изучены. Статья восполняет этот пробел, вводя в круг философских источников трактата Минского концепции Платона и Плотина как наиболее репрезентативные для понимания античного генезиса «мэонизма». В статье раскрыты точки сближения и точки расхождения Минского со своими великими предшественниками в трактовке таких центральных категорий, как «мэон», «единое», «ничто», «анамнезис» и др. Обращаясь же к кругу европейской философии, авторы статьи в качестве актуального источника «мэонизма» выделяют ряд максим философского учения Ф. Ницше как фигуры, во многом определившей вектор развития философии в России на рубеже XIX–XX вв. В частности, прослеживается трансформация в философском мышлении Минского такой категории, как «любовь к судьбе» (“amor fati”), во многом определившей нравственный пафос «При свете совести», идеал подвижнического отношения к страданиям и смерти.*

Ключевые слова: Н. М. Минский, трактат «При свете совести: мысли и мечты о цели жизни», «мэонизм», философские источники, Платон, Плотин, Ф. Ницше.

SOME OF THE PHILOSOPHICAL SOURCES OF N. MINSKY'S
„MEONISM” (TREATISE WITH THE LIGHT OF CONSCIENCE :
THOUGHTS AND DREAMS ABOUT THE PURPOSE OF LIFE)

D. A. Batalova, S. V. Sapozhkov

Abstract. *The article analyzes some sources of the philosophical concept of the founder of the religious and philosophical course of domestic symbolism – Nikolai M. Minsky (1855/1856–1937), author of the famous treatise „With the light of conscience: thoughts and dreams about the purpose of life” (1890). „Meonism” – so the author himself called his philosophical system, referring this name to Plato as one of the most important sources of his ontology. The problem of the philosophical genesis of „meonism” remained relevant at all stages of the study and comments on „With the light of conscience”. However, so far, the attention of reviewers and commentators has been focused mainly on representatives of European philosophy, A. Schopenhauer and I. Kant, but Plato and other antique philosophers, despite the direct indication of the author of the treatise, remained unstudied. The article fills this gap by introducing into the circle the philosophical sources of the treatise of the Minsky concepts of Plato and Plotin as the most representative for understanding the antique genesis of „meonism”. The article compares the interpretation of Minsky and ancient philosophers of such central categories as „meon”, “single”, „nothingness”, “anamnesis”, etc. Turning to the circle of European philosophy, the authors of the article, as a topical source of „meonism,” highlight a number of maxim philosophical teachings of F. Nietzsche as a figure who in many ways defined the vector of developing philosophy in Russia at the turn of the 19th – 20th centuries. In particular, there is a transformation in the philosophical thinking of Minsky of such category as „love for fate” („amor fati”), which in many ways defined the moral pathos „With the light of conscience”, the ideal of selfless attitude to sufferings and death.*

Keywords: *N. M. Minsky, «With the light of conscience: thoughts and dreams about the purpose of life”, „meonism”, philosophical sources, Plato, Plotin, F. Nietzsche.*

Трактат Николая Максимовича Минского (1855 или 1856 – 1937) «При свете совести: мысли и мечты о цели жизни» вышел в 1890 г. и ознаменовал собою рождение «религиозно-философского» течения отечественного символизма, по сути, целую школу, со своей отчетливой программой обновления религиозного мировоззрения современников и со своей эстетикой, определившей стиль художественного творчества таких ее значительных представителей, как Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус, В. В. Розанов, Н. А. Бердяев, о. С. Булгаков.

Однако послужив катализатором мощного религиозно-обновленческого движения эпохи, трактат Минского сразу же стал предметом острой полемики и был оспо-

рен в своих основных выводах не только противниками символистов, но и своими же сторонниками. Его религиозно-философская концепция во многих отношениях осталась непонятой и даже подверглась насмешкам современников, что в конечном итоге предопределило одиночество Минского среди «религиозных философов» и скитальческую судьбу мыслителя, трагически закончившего жизнь в изгнании. Разгадать причины такой невосприимчивости – актуальная задача для историков отечественного символизма, сложность решения которой, по нашему мнению, заключается в непроясненности философских истоков «При свете совести» и самого механизма трансформации исходных идей в оригинальную и весьма неоднозначную в своих

постулатах философскую систему, которая с легкой руки автора трактата получила название «мэонизм»¹. Настоящая статья представляет собой попытку частичного решения этой задачи.

На один из источников указывает само название – «мэонизм». «Мэон» – термин, заимствованный автором «При свете совести» из трактата Платона «Софист», в чем он открыто и признается: «Эту идею я буду называть мэоном, заимствуя термин у Платона, но придавая ему несколько иное значение» [1, с. 155]. Казалось бы, столь очевидное признание должно было побудить первых рецензентов и интерпретаторов трактата исследовать именно указанный философский источник, но этого почему-то до сих пор так и не случилось. К словам Минского многие отнеслись с невниманием, и исследовательская мысль пошла по пути поиска других источников (в основном их усматривали и усматривают до сих пор в философии А. Шопенгауэра и И. Канта), а Платон и в целом ареал античной философии надолго выпали из внимания комментаторов. На наш взгляд, следует вернуться к указанию самого автора трактата и рассмотреть более тщательно возможные античные философские источники «мэонизма», включая и систему философских категорий Платона, при этом не забывая о существенной оговорке автора «При свете совести» о том, что одной из главных категорий – термину «мэон» – он придал «несколько иное значение».

Действительно, платоновский термин претерпевает в трактате Минского значительную трансформацию. Один из самых пронизательных прижизненных рецензентов «При свете совести...», иеромонах Тимофей Буткевич точно замечает, что Минский переводит это слово неверно: «*несуществующий*» вместо – «не-сущее». Таким образом Минский изменил смысл платоновского термина, «ограничив его употреблением в мужском роде (в среднем роде это слово имеет более обширное значение)

и заменив его значение бытия в идее (быть) значением бытия в явлении (*существовать*)» [2, с. 225].

Действительно, у Платона «мэон» (μη ὄν) не противопоставлен существующим явлениям; он причастен к бытию и обозначает отличие двух предметов или явлений друг от друга, их невозможность познать нечто, противоположное себе. Так, холод будет «мэоном» по отношению к жару, ибо холод никогда не сможет познать жара. «В каждом виде... есть много бытия и в то же время бесконечное количество небытия» («Софист») [3, т. 2, с. 393], – утверждал Платон.

У Минского, как мы видим, термин «мэон» (μη ὄν) принимает иное значение: это атрибуты божественного существа и само божество. Назвав Бога «несуществующим», автор трактата сразу же вводит читателя в суть своей онтологии. Ее он излагает в виде легенды (мифа), вполне следуя методу античной философии, в которой миф (поэтическая образность в широком смысле слова) заменяла систему рационалистических доказательств. Итак, согласно этой легенде, до начала бытия мира был только Бог, или, как автор называет его, «Верховный мэон». Мэон, «воплощая в себе полнейшее знание, не может не знать про наш мир, еще не рожденный» [1, с. 203]. И в то же время он понимает, что «своим абсолютным бытием мешает [нашему миру] достигнуть временного, призрачного и все же отрадного существования» [1, с. 203]. Ведь если Бог есть Абсолют (Единое), то миру тварных множеств с ним рядом места нет. Вот почему, «чтобы мир мог возникнуть, мэон должен из бесконечной любви не к себе обречь себя на абсолютное небытие, т. е. на небытие во времени, в пространстве и в сознании, сделать себя и свои атрибуты абсолютно непостижимыми, противоположными всему существующему и мыслимому» [1, с. 203]. Так совершается великий акт самопожертвования: божество добровольно погружается в небытие – и множе-

¹ В некоторых статьях встречается написание «меонизм», но авторы статьи следуют авторскому написанию: «мэонизм».

ственный мир возникает: «Я не хочу быть, – твердило в экстазе воплощение Единого, – я хочу исчезнуть, чтобы уступить радость бытия многим. Пусть возникнет мир, во всем противоположный мне, <...> мир движущийся, стремящийся, полный распадающихся форм, бесчисленных существ <...> И мир, купленный таинством священного самопожертвования, возник таким, каким видим его вокруг себя и в себе: стремящимся познать единое и святое как противоположность себе» [1, с. 205].

Таким образом, «мэонизм» утверждает, что в основе происхождения тварного мира лежит смерть Единого. И причина нашего существования – самопожертвование Бога, великое таинство смерти, когда сам Бог стал «не-сущим» (по Минскому – «несуществующим»), а мир – «существующим». Уже в этой центральной онтологической посылке видно значимое расхождение Минского с Платоном в понимании «мэона». Ведь, согласно Платону, чувственный мир – то, что было задумано демиургом «по тождественному и неизменному [образцу]» («Тимей») [3, т. 3, ч. 1, с. 510]. Ни о каком самопожертвовании речи нет и, соответственно, нет и надления демиурга статусом «мэона».

Однако в рамках этих отличий онтология Минского и Платона демонстрирует и ряд примечательных сходств. Начнем с того, что оба философа наделяют божество атрибутами *совершенства и абсолютной благодати*.

Платон: «Разве бог не благ по существу и разве не это нужно о нем утверждать? – Как же иначе?» («Государство») [3, т. 3, ч. 1, с. 171];

«...божественное же прекрасно, мудро, доблестно и так далее» («Пир») [3, т. 2., с. 187].

Ср.: **Минский:** «И вот передо мною возникает третий образ, *совершеннейший* – тот, кому нет имени, единый *Абсолют*, вечная субстанция, *источник света, бытия и силы*» [1, с. 120].

Для обоих философов божественное является воплощением всех добродетелей, о каких мы только имеем представление. Именно основатель Академии впервые начал определять божественное в этических

категориях, соотносить его с истиной, поэтому данный тезис в трактовке Минского – именно платонический.

Далее мысль обоих философов движется в общем русле: раз божественное есть нечто абсолютное, значит оно не должно быть причастным к изменениям, напротив, оно должно сохранять постоянство в своей благодати и не проявлять колебаний: сейчас – быть более благим, а через секунду – менее благим. Из этого следует, что божественное – то, что всегда *тождественно самому себе*.

Платон: «Любая из этих вещей, единообразная и существующая сама по себе, всегда неизменна и одинакова и никогда, ни при каких условиях не подвержена ни малейшему изменению...» («Федон») [3, т. 2, с. 43].

Ср.: **Минский:** «Так как оно не ограничено и неделимо, то все, что может с ним сливаться, уже в нем слито, и его нельзя ни сократить, ни увеличить» [1, с. 119–120].

Разумеется, раз святыня неизменна, согласно Платону и Минскому, то она по определению *не должна соответствовать нашим привычным представлениям о времени*.

Платон: «...тот, достигнув конца этого пути, вдруг увидит... нечто, во-первых, вечное, т. е. не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения» («Пир») [3, т. 2, с. 145];

«...тому, что вечно пребывает тождественным и неподвижным, не пристало становиться со временем старше или моложе» («Тимей») [3, т. 3, ч. 1, с. 519].

Ср.: **Минский:** «...понятие о вечности, о едином состоянии мира, которое никогда не началось, никогда не кончится и никакой мерой времени неизмеримо» [1, с. 167];

«Такое состояние было бы состоянием полного покоя и длилось бы одинаково и вечность, и миг или миг, остановившийся навеки» [1, с. 168].

Божественное, по мысли обоих философов, попросту «выпадает» из течения времени, к нему не приложимы никакие определения времени, оно не было и не будет, оно просто есть.

Отсюда следует еще один важный тезис: только божественное, по Минскому и Платону, может называться *подлинным, абсолютным бытием*. Мир же земной вечно меняется, вечно отрицает самого себя, переходя из одной формы в другую, и это делает его вечно становящимся, но никогда не сущим. Наш мир – лишь тень бытия, нечто относительное. Нельзя то, что никогда не равно самому себе, а непрестанно становится, меняется, превращается, назвать абсолютным бытием.

Платон: «А если с чем-нибудь дело обстоит так, что оно *то существует, то не существует, разве оно не находится посредине между чистым бытием и тем, что во все не существует?*» («Государство») [3, т. 3, ч. 1, с. 303].

Ср.: **Минский:** «...мир вечно должен стремиться к мэонам, никогда их не достигая, так как явления только относительно существуют и относительно же не существуют» [1, с. 190].

Однако на этом сходство и заканчивается. Тезис Платона о релятивности всех ценностных представлений в мире «несущего», то есть в «мире теней» (еще одно платоновское определение мира земного) Минский качественно переосмысливает. Для Платона относительность всего «несущего» лишь четче проявляет абсолютность «сущего», то есть бытия «мира идей», бытия божественного. Для Минского же сама мысль об одновременном бытии «мира идей» и «мира теней» абсурдна, нелепа: «немыслимо, чтобы Он, совершенный и вечный, сосуществовал с несовершенным и преходящим миром» [4, с. 31]. Как видим, Бога Минского в его креативной функции отличает предельный максимализм. Он дает жизнь миру, где нет ничего прочного и абсолютного, где поэты воспринимают мир таким, каким он им кажется каждую новую секунду (согласно автору статьи «Старинный спор», изображать мир именно так – это и значит изображать его «искренно», то есть правдиво [5, с. 28]), но сам с этим миром сплошной релятивности делить бытие не хочет, – и свой великий акт самопожерт-

вования превращает в акт самоустранения, понимая, что «он, единый мэон, своим абсолютным бытием мешает достигнуть (миру) временного, призрачного и все же отрадного существования» [1, с. 203]. Так знаменитое платоновское «двоемирие» (божественный «мир идей» и его грубое, искаженное отражение – «мир теней»), отталкиваясь от которого европейская культура на протяжении столетий, начиная с эпохи Средневековья и вплоть до эпохи символизма, будет создавать свою поэтическую модель Вселенной, трансформируется у Минского в безрадостное и компромиссное «одномирие», когда «миру теней» из двух зол – небытия или временного и относительного бытия – достается в качестве «подарка» от демиурга второе, наименьшее из двух зол. «Верховный мэон», санкционировавший такую модель Вселенной – вольно или невольно – наделяется Минским весьма двусмысленными атрибутами. Именно двусмысленность самого акта творения, как оно могло интерпретироваться в контексте мэонической легенды, приводила многих рецензентов в состояние недоумения и плохо скрываемого, а иногда и открыто проявляемого раздражения. В рецензии «Вестника Европы» скрывшийся за инициалами «Л. С.» Людвиг Слонимский ключевую посылку Минского о том, что «единое должно было исчезнуть для того, чтобы могло возникнуть многое, т. е. мир явлений», квалифицировал как «безнадежный, поэтически подкрашенный сумбур» [6, с. 392]. В гораздо более язвительном тоне высказался на эту тему Тимофей Буткевич: «Какой-то недоступный законам человеческого мышления мэон не захотел существовать, и через это наш мир явился на свет Божий! Что может быть бессмысленнее этого предположения? Может ли здравый человеческий разум допустить, чтобы “абсолютное”, т. е. безусловное, совершенное небытие могло произвести бытие чего-либо, кроме только разве того, что да позволено нам будет назвать “бытием небытия”» [2, с. 229–230].

Как видим, рассмотренные в аспекте онтологической стороны учения, системы Пла-

тона и Минского получают как ряд точек сближения, так и существенных отличий, что свидетельствует о весьма свободной интерпретации платонических категорий создателем «мэонизма». Платон ему интересен прежде всего как философ-мифотворец, объясняющий мир поэтически. Он воспринимает Платона не как философа философа, а как поэт поэта. И создает мифопоэтическую версию онтологии Платона, отвечающую духовным запросам своей эпохи.

Та же тенденция наблюдается и в сфере гносеологии. Так, Минский неоднократно утверждает, что в реальном мире мы не можем найти ни одну из вечных ценностей, присущих божеству (всеобъемлющее знание, бескорыстную доброту и т. п.), однако же в нашей душе есть представление («припоминание») о них – и весьма отчетливое. Искать можно только то, что знаешь, утверждает философ. И в этой теории «анамнезиса» (припоминания) он является прямым наследником Платона, учившего, что исходя из чувственного опыта нашей жизни мы никогда не сможем дать абсолютно истинного определения «идеального», поскольку нашим ощущениям не даны сущности сами по себе. Для основателя Академии несомненно, что в душе каждого человека уже имеются знания об истинно сущем, полученные в период ее предсуществования в «мире идей».

Платон: «...если человеку предстоит что-либо припомнить, он должен уже знать это заранее» («Федон») [3, т. 2, с. 35];

«А это есть припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия» («Федр») [3, т. 2, с. 190].

Ср.: Минский: «Если, несмотря на отсутствие в жизни бескорыстнодоброго, вечно-го, целесообразного, я все-таки мыслю их и стремлюсь к ним, значит, моей душе присуще понятие об истинном добре, о конечной цели, о вечном бытии, обретающихся где-то вне меня, вне человеческой души, вне земной жизни. В самом деле: никто не может искать того, чем не только никогда не обла-

дал, но относительно чего даже не имеет ни малейшего понятия, представления, воспоминания, предчувствия, чаяния...» [1, с. 92].

Разумеется, Минский несколько изменяет платоновскую теорию припоминания. Если, по Платону, мы знаем *все* вещи сами по себе, то, согласно версии философа-«мэониста», мы стремимся только к атрибутам мэона, к святине, то есть к тому, чего в нашей жизни нет и не может быть. Древнегреческий философ тоже учил, что в чувственном мире нет истинно-сущего, но для него, в отличие от Минского, это не значит, что идеальных вещей самих по себе не существует абсолютно. Платон был явным дуалистом: он, как замечает В. Ф. Асмус, неоднократно писал «о различии двух областей, или двух миров: мира *умопостигаемого* и мира *видимого*, т. е. чувственно воспринимаемого, или *чувственного*» [7, с. 632]. И хотя подлинным бытием обладает только мир умопостигаемый, то есть «мир идей», а мир видимый – всего лишь его несовершенная копия, или (если вспомнить еще один миф Платона) – темная пещера, заполненная тенями, все-таки для Платона *оба мира существуют*. И задача человека – в своем познании («припоминании») восходить от мира «дольного» («мира теней»), к миру «горнему» («миру идей»), сначала пользуясь первым как «пособием для изучения подлинного бытия» («Государство») [3, т. 3, ч. 1, с. 370], а затем уже, «минуя ощущения, посредством одного лишь разума <...>, пока при помощи самого мышления не постигнет сущности блага» («Государство») [3, т. 3, ч. 1, с. 373]. У Минского, в отличие от Платона, *нет мира подлинного бытия*. Философ-«мэонист» мыслит в рамках «или – или»: существует *или* мир смертный, *или* мир божественный, но последний не может существовать в силу атрибута бескорыстной любви (самопожертвования), а это значит, что есть только мир смертный. Вот почему Минский, в отличие от Платона, несмотря на осознание несовершенств этого мира, порицает уход от него. Теория «анамнезиса» в системе воззрений Минского предполагает не восхож-

дение к божественному при помощи разума, а постижение явлений чувственного мира как свидетельство угасания сил Творца, его вечной погруженности в небытие. Припоминание превращается в тоску по несуществующему идеалу и поиски его следов через отрицание чувственных явлений.

Таковым, в общем виде, представляется процесс трансформации учения Платона о «мэонах» в трактате Минского. Расходясь кардинально с Платоном в онтологической части своего учения, в представлении того, как возник мир, Минский взял у античного философа в основном позитивную часть его гносеологии, отсылающую к учению о «припоминании» души («анамнезис»). Что же касается понимания центральной онтологической категории, давшей мэонизму Минского его название, то в этой части философские истоки, по нашему мнению, следует искать у другого представителя философского идеализма античности – Плотина. В системе онтологических представлений Минского и Плотина можно обнаружить немало общего.

Прежде всего нужно сказать о том, что Плотин впервые в античной традиции философской мысли определяет Единое (аналог Абсолюта или «Верховного мэона» Минского) как божественное Ничто – и Минский вслед за ним.

Плотин: «Ведь природа души никоим образом не может дойти до полного, чистого ничто. Правда, что, падая и оскверняясь злом, она тем самым приходит в то состояние, которое есть своего рода небытие, но которое все же не есть чистое ничто» (Эннеада VI.9) [8];

Ср.: **Минский:** «Атом и вселенная одинаково равны абсолютному ничто. Существующий мир каждое мгновение возникает от ничего и возвращается в ничто» [1, с. 165].

Плотин является родоначальником апофатической традиции определения Бога. Его Единое – чистое ничто в том смысле, что оно, согласно А. Ф. Лосеву, «находится за пределами всего вообще» [9, с. 355] и его нельзя определить в категориях человеческого разума. И хотя Плотин отрицал у

Бога атрибут бытия, это не погружало Бога в небытие, а ставило его над бытием. Минский тоже подчеркивал, что божественное выше обыденных представлений, что оно недоступно ни разуму, ни ощущению, и в этом смысле он – наследник мысли Плотина. Но у Минского Бог *становится* «ничем» в силу своего добровольного решения. «Ничто» – не изначальное его состояние, как у Плотина, – оно стало таковым *после* акта самопожертвования.

Еще одно важное сходство – мысль о единстве Бога. Согласно Плотину, он – отец всего сущего, чуждый бытию и обладающий всего одним положительным атрибутом – единством. Минский, как и Плотин, именно это качество постулирует главным, верховным.

Плотин: «...единство изначально присуще Единому» (Эннеада II.9) [8];

«Он есть уже простой, предшествующий всякой множественности, источник и бытия Ума, и содержимой им множественности, он есть то Единое, от которого происходит и всякое число» (Эннеада V.1) [8].

Ср.: **Минский:** «Если понятие о едином применять к общим свойствам явлений, то получим последовательно все мэоны. Посему понятие о едином можно назвать главным или верховным мэоном» [1, с. 188].

Если Платон – философ-рационалист, для которого диалектика – высший способ познания, «карниз всех знаний» [7, с. 370], а вера – лишь «род мнения», то Плотин – мистик по определению, и в этом он схож с Минским, называющим свое учение «религией внутреннего откровения» [10, с. 366].

Минский и основатель школы неоплатонизма считали, что Единое нельзя познать ни чувством, ни разумом. Мы можем только приблизиться к пониманию святыни, но не постичь ее.

Плотин: «Первоединое за пределами умопостигаемому» (Эннеада III.8) [8];

«...нам не дано постигнуть его [Абсолют] непосредственно» (Эннеада III.8) [8].

Ср.: **Минский:** «мэонов нельзя постигнуть ни чувством, ни воображением, ни фантазией» [1, с. 190];

«Разум бессилён <...> раскрыть их внутреннюю разумную необходимость» [1, с. 200].

«Совершенное Первоначало или Божество понимается Плотинем не только как сверхчувственное, но и как сверхмыслимое, неопределяемое для разума» [11, с. 916], – писал Вл. Соловьев об основателе неоплатонизма. То же самое можно сказать и о божестве Минского.

Эта мысль ведет обоих философов к постановке вполне закономерного вопроса: если познание Бога недоступно ни чувству, ни разуму, то можно ли хотя бы приблизиться к нему? Так у Плотина и, вслед за ним, у Минского появляется понятие «экстаза».

Плотин: «Находясь в экстазе, пребывая в отрешенном одиночестве наедине с Богом, человек вкушает подлинную безмятежность» (Эннеада VI.9) [8];

«И, если кто узреет Благо, какой любовью он восплает, какое испытает страстное томление, желая слиться с ним воедино, какое почувствует потрясение, смешанное с блаженством!» (Эннеада I.6) [8].

Ср.: **Минский:** «...возникновение в душе этих понятий неизбежно и помимо нашей воли сопровождается особым чувством, которое всего вернее назвать экстазом. Так что присутствие или отсутствие в нашей душе чувства экстаза может служить вернейшей приметой, приближаемся ли мы к святине мэонов или удаляемся от них» [1, с. 192].

Экстаз и для Минского, и для Плотина – критерий «близости» к Единому, чувство, свидетельствующее о нахождении на последней ступени познания. По замечанию Вл. Соловьева, «в таком умоисступлении, или экстазе (έκστασις) мы действительно касаемся божества, имеем общение с ним или положительное знание о нем» [11, с. 916]. Это высшее духовное состояние можно назвать и своеобразной целью жизни. Кроме того, оба философа уверены, что нельзя все время пребывать в экстазе. Это преходящее состояние, достичь которого нельзя одновременно.

Таковы очевидные переключки в онтологических и гносеологических построениях Плотина и Минского.

Но за ними следуют и неизбежные различия. Так, Минский определяет экстаз как соединение противоположных чувств – радости и скорби. Скорбь возникает от осознания, что наш мир никогда не сможет достичь Единого и что наше стремление к нему всегда разбивается о пустоту, на месте которой мы жаждем видеть святыню, но которой не может там быть, ведь существование нашего мира, мира «множеств», исключает бытие мира Единого. Однако важно, что порывы к идеалам, пусть и иллюзорным, – это единственное, что одухотворяет этот остывающий, почти угасший мир и тем самым спасает его от окончательной смерти. Отсюда и радость в мэоническом экстазе – это радость подвижничества. Порываясь к мэонам, человек сталкивается с отсутствием их в нашем мире, разочаровывается и мучается, но продолжает порываться к «несуществующему».

Понятие «экстаза» связывает гносеологию мэонизма с его эстетикой. По Минскому, чем сложнее «состав» чувств, порожденных процессом постижения мэонов, тем вернее постигаемое явление служит цели Верховного мэона и тем оно ближе к идеалу Прекрасного. «Идеально прекрасными, – утверждает автор трактата, – кажутся образы и звуки, отражающие душевный разлад, борьбу, разнообразность чувств, радость и страдание, слитые в чувстве экстаза» [1, с. 209]. Именно в искусстве достигается бескорыстное созерцание красоты, поскольку оно «доставляет душе чистую радость и чистую скорбь бытия без примеси стремления к обладанию и превосходству» [1, с. 210].

Именно в понимании Прекрасного категория «экстаза» в эстетике Минского и получает глубоко отличное от Плотина содержание, связующее ее с тенденциями уже не античной, а современной автору трактата философской мысли. Если для Плотина в состоянии экстаза главенствующие чувства – блаженство, безмятежность, любовь, и сре-

ди них нет места скорби. «О чем можно скорбеть, если ты уже с Богом?» – как бы вопрошает он. Эти-то спокойствие и безмятежную созерцательность, лежащие в основе эллинского идеала красоты, и «взрывает» мэоническая эстетика Минского. В знаменитых эллинских статуях он видит лишь «неприступное самодовольство, бессердечное спокойствие и жестокою, почти тупую счастливую <...> низколобых, кудрявых, крутогубых красавцев» [12, с. 239]. Лишь Прометей, «смертельный враг Олимпа», превосходит, по мнению Минского, «будущие формы» Прекрасного, открывшиеся человеку в лоне античной эстетики.

Рассуждая в связи с бунтом Прометея об идеале будущего героя, взломавшего традиционные представления о добре и зле, противопоставившего себя богам Олимпа, Минский, скорее всего, имеет в виду учение Ф. Ницше о «сверхчеловеке». Так, Григорий Полонский утверждал: «Меонизм Минского проповедует тот же оптимизм отчаяния, что и amor fati Ницше» [13, с. 366]. Это вскользь брошенное замечание стоит того, чтобы внимательнее к нему присмотреться. Проблема «ницшеанства» Минского не изучена, редкие исключения [14] не отменяют правила. Имя Минского – и всегда без какого-либо обоснования – фигурирует в одном ряду с авторами «Северного вестника», Д. С. Мережковским, З. Н. Гиппиус, А. Л. Вольнским, З. А. Венгеровой, как «пионерами» ницшеанского движения в России [15, с. 22]. Характерно, что, ставя Минского в этот ряд, практически никто даже и не упоминает «При свете совести», где ницшеанские мотивы впервые отчетливо заявили о себе. Полонский представляет едва ли не единственное исключение. Правда, в тексте «философской поэмы в прозе» (так сам Минский определил ее жанр) мы не найдем ни упоминания фамилии Ницше, ни тем более отсылки к его творчеству, но психологическое самочувствие, настроение «сверхчеловека» Ницше, безусловно, в трактате угадываются. Из этих настроений главное – «любовь к судьбе» (“amor fati”) – причем во всех ее прояв-

лениях, и позитивных, и негативных. Некоторые рецензенты, например Т. Буткевич, видят в исповедании принципа «любви к судьбе» влияние на Минского фатализма мусульманского толка [2, с. 234], но, нам кажется, более прав Г. Полонский, протягивающий нить к “amor fati” Ницше, хотя оба возможных источника генетически взаимосвязаны.

Ницше неоднократно оперирует этим понятием, выражающим сердцевину мироощущения его «сверхчеловека»: «Моя формула для величия человека есть amor fati: не хотеть ничего другого ни впереди, ни позади, ни во веки вечные. Не только переносить необходимость, но и не скрывать ее – всякий идеализм есть ложь перед необходимостью, – любить ее» (“Eccce homo”) [16, т. 2, с. 721]. Чтобы любить необходимое, требуется любить не только и плохое, и хорошее, но также рассматривать оба эти явления как изоморфные друг другу. В отрывке номер 3 в предисловии «Веселой науки», Ницше пишет следующее: «Только великое страдание есть последний освободитель духа, как наставник в великом подозрении, которое из всякого U делает X, подлинное, действительное X, то есть предпоследнюю букву перед последней... <...> Я сомневаюсь, чтобы такое страдание “улучшало”, но я знаю, что оно углубляет нас» [16, т. 1, с. 495]. И в начале следующего отрывка уточняет, что означает это углубление: «Наконец, чтобы не умолчать о самом существенном: из таких пропастей, из такой тяжелой хвори, также из хвори тяжкого подозрения, возвращаешься новорожденным, со сброшенной кожей, более чувствительным к щекотке, более злобным, с более утонченным вкусом к радости, с более нежным языком для всех хороших вещей, с более веселыми чувствами <...> О, как противно теперь тебе наслаждение, грубое, тупое, смуглое наслаждение, как его обычно понимают сами наслаждающиеся, наши “образованные”, наши богатые и правящие!» [16, т. 1 с. 496].

Именно к этой высшей свободе, прошедшей через горнило страдания, к своему «новому рождению» вел человека и мэонизм Минского. Он призывал не только при-

мириться со «страданиями несовершенного мира», но и «благословить» «отсутствие любви, истины, свободы», не только не противиться «бесцельным делам самолюбия и столь же бесцельным подвигам самоотречения», но и всячески идти навстречу им как к своей Голгофе, «высекая из <...> души спящий в ней мистический пламень» [1, с. 228]. Если и бороться со страданиями, то не во имя достижения банальной радости, а во имя высших страданий, ведущих к обретению внутренней свободы, и прежде всего – страданий смерти. Устранение страданий не отменяет благую необходимость смерти. Грубые страдания (нищета, голод, болезни) должны исчезнуть из человеческой жизни, а высшие страдания (смерть) должны остаться. «Начало страданий, – убеждал философ “мэонист”, – таится не во зле, а в божественной любви – и в этом их внутреннее оправдание и освящение. Созерцание божественной жертвы – вот самое верное средство примириться со страданиями, и со своими, и с чужими» [17, с. 232].

Интерес Минского к Ницше совпал с тем потоком журнальных публикаций о нем, которые начали появляться в России с 1892 г. [18, с. 296–309]. В 1896 г. возлюбленная и духовный confident Ницше, Лу Андреас-Саломе помещает в журнале «Северный вестник» (№ 3–5) фрагменты своей книги о Ницше, а затем весной 1897 г. приезжает в Россию, знакомится с Л. Я. Гуревич и сближается с А. Л. Волынским (который ранее побывал на ее даче в Вольфратсхаузене, неподалеку от Мюнхена) [19, с. 17]. Результатом этих встреч было появление статей Лу Саломе о русской литературе, культуре и философии и публикация в соавторстве с Волынским новеллы «Атог (Романтический набросок)» на страницах «Северного вестника». И хотя пребывание Саломе в Петербурге оказалось недолгим и закончилось разрывом с Волынским, однако Минский, входивший в ближайшее окружение редакции «Северного вестника», несомненно, не мог не знать об этих контактах, а они, в свою очередь, не могли не стимулировать его интереса к Ницше.

И все же выявленные в «При свете оvestи» «ницшеанские настроения» не следует преувеличивать. В статье «Фридрих Ницше» (так в тексте. – Д. Б., С. С.), опубликованной в траурном выпуске «Мира искусства» за 1900 г., вышедшем после смерти философа и содержащем солидный корпус статей и воспоминаний о нем, Минский весьма критически оценил наследие Ницше, заявив: «Целая бездна <...> отделяет его от моей души» [20, с. 140]. Минский решительно не приемлет стремление Ницше отлучить происхождение человека от Бога, от Духа, противопоставляя человека сверхчеловеку. Для Минского «сверхчеловеческое» равнозначно низведению человека в разряд животных существ. «Отсутствие в мирозерцании Ницше божественной бездны образует реальную бездну, навсегда отделяющую его от нашего сердца и навсегда ставящую его по ту сторону символизма и мистики. Воздушный мост, который Ницше хотел перекинуть через эту бездну в виде сверхчеловека, едва ли выдержит нашу мечту, отягченную любовью к вечному» [20, с. 141].

Итак, соотнесение мэонизма с учением Ницше о «сверхчеловеке» помогает Минскому более рельефно оттенить в своем учении тяготение к бесконечному, бессмертному, вечному. В этом контексте максима «Бог умер» Минского не равнозначна максиме «Бог умер» Ницше. У последнего эта знаменитая формула означает «“экзальтированное дерзновение” человека устроиться на земле без Бога, которое заявило о себе в европейской культуре, начиная с Возрождения» [21, с. 152]. Ницше значительно радикализует этот возрожденческий потенциал, провозглашая человека единственным творцом себя и истории, делая ставку на его ничем не ограниченные мироустроительные возможности [21, с. 153]. По Ницше, человек – это не то существо, которое нужно усовершенствовать и развивать до проявления в нем образа и подобия Божьего – нет, это существо, которое должно умертвить («преодолеть», по словам Ницше) в себе свою духовную связь

с Богом; сверхчеловек «воспринимает себя не иначе как пионера новой жизни: с него начинается новая эра, новая эпоха, новые пути культуры, новая тварь. Новый человек, новая тварь, сверхчеловек теперь – полностью создание самого человека (и только так оно и может быть любимо человеком, т. е. как то “дальнее”, что еще предстоит сотворить)» [21, с. 148].

В мэонизме Минского формула «Бог умер» означает своим следствием другую формулу – «мир родился». Пусть Бог есть мэон, «несуществующее», но именно благодаря этому «несуществующему» мир и возник, а вместе с ним – и сам человек. Между смертью Бога и рождением всей твари существует прямая причинно-следственная связь, и человек никогда не должен забывать об этой связи, всегда помнить, кому и чему он обязан своим творением.

Ницше, исключив Бога из творящей парадигмы мироустройства и поставив человека в центр Творения, в понимании Минского предстает дитятей европейского гуманизма, наследником антропософской ветви европейской философии. Минский же в своем трактате позиционирует себя именно в качестве *религиозного* философа, причем философа, который базирует свою систему воззрений именно на *христианской* парадигме. Пусть легенда о творении мира вследствие смерти Бога и решительно противостоит христианской доктрине, пусть она ее радикально переосмысливает – но переосмысливает в ее же рамках, преследуя те же цели, что и догматическое христианство, по своему пропагандируя те же ценности. Именно легенда о смерти Бога, по мнению автора трактата, способна примирить мятущуюся, утратившую всякие ценностные ориентиры душу современного человека со злом и страданиями этого мира, ибо она дает оправдание и высший смысл главному его страданию – смерти. Уверовав в легенду, современное человечество будет видеть свой священный долг в том, чтобы быть достойным той великой жертвы, которую ради него принес Единый. Стремиться к Единому, согласно такому учению, – значит стремиться к

небытию, то есть совершить акт подвижничества, аналогичный Творцу. Мир благодарно из рук Творца должен принять свое бытие – но лишь затем, чтобы впоследствии так же благодарно и без ропота принести его в жертву своему умирающему Прародителю. Таким образом, страдания и жажда того, чего нет, становятся своеобразной жертвой, повторяющей жертву Творца, принесенную им во имя рождения нашего мира, – отсюда и радость сопричастности Богу в мэоническом экстазе. Вот почему Минский пишет: «...пусть мы – жертва, которая должна своею смертью, своими муками прославлять величие единого, но мы же... жрецы, поющие торжественный гимн, и мы – божество, внемлющее этому гимну!» [1, с. 220].

Таким образом, выявляя круг философских источников мэонизма Н. М. Минского, мы более отчетливо начинаем себе представлять ту культурную традицию философского мышления, которая послужила автору «При свете совести» основой для создания своей абсолютно индивидуальной философской концепции. Она базируется на тех течениях античной и современной Минскому философской мысли, которая представляет собой синтез религии, философии и поэзии, причем поэзия (миф) занимает в этой триаде лидирующее место, как бы скрепляя собой рационально-понятийное и интуитивное начало философской мысли. В поколении старших символистов именно Минскому принадлежит честь одному из первых доказать, что «можно создать религиозное мировоззрение не вопреки разуму и не тайком от него, а при его участии» [17, с. 1]. «...Я всегда мечтал об идеальной метафизике, которая, начинаясь теорией познания, завершилась бы легендой и молитвой» – так образно впоследствии определит Минский свое кредо как религиозного философа [17, с. 1]. В этом религиозное обновленчество Минского дает старт мифотворчеству других старших символистов и послужит во многих отношениях для них ориентиром. Однако мэоническая легенда, главный инструмент этого мифотворчества, оказалась для обществен-

ного сознания 1890-х годов слишком неподсказательной и противоречивой версией платонических и ницшеанских идей. Идея самопожертвования Творца («Бог умер»), лежащая в основе мэонизма как «новой религии», привела к тому, что Платон в трактовке Минского полностью лишился «идеальной», «божественной» надстройки своей онтологии, а Ницше, наоборот, был истолкован недостаточно радикально: смерть Бога не привела в системе философской логики Минского к его замене «сверхчеловеком», а Бог даже и в смерти оставался для Минского высшим критерием нравственной истины, давая людям пример подлинного подвижничества. В результате мэонизм Минского как бы оказался «между» двумя ведущими полюсами парадигмы философского мышления рубежа веков: порвав с «позитивной», платонической традицией, на которой благодаря Вл. С. Соловьеву была возвращена почва духовного ренессанса Серебряного века, и так и не дотянув до бескомпромиссной критики и радикальной ревизии догматического христианства, на чем будут настаивать все последователи Ницше в русском религиозно-обновленческом движении рубежа веков. Эта «межеумочность», «компромиссность»

философской доктрины Минского, по нашему мнению, и стала причиной того, что она пришлась «не ко двору», условно говоря, ни в «платоническом», ни в «ницшеанском» течениях религиозно-философской мысли рубежа веков, оставшись достоянием одного Минского и оказав существенное влияние на его поэзию. П. П. Перцов, размышляя в связи с творчеством Минского о трудной и неблагодарной роли всякого пионера крупного культурного движения, писал: «Быть “основателем” всегда невыгодно, так как на литературном, по крайней мере, пиру только поздно пришедшим достаются, вопреки пословице, не кости, а самые жирные блюда – все наследство предшественников плюс уже выработавшееся внимание публики. Напротив, начинатели должны не только преодолевать все трудности первых шагов, но и терпеть неизбежное равнодушие широкой публики ко всему не вполне воплощенному. В этом отношении “толпа” – то же, что молодежь, которой, по слову Тургенева, “только выводы подавай, только итоги”» [22, с. 202–203]. Эти слова, на наш взгляд, наиболее точно определяют значение Минского в истории религиозно-философской мысли России рубежа веков.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Минский Н. М.* При свете совести: Мысли и мечты о цели жизни. 2-е изд. СПб.: тип. Ю. Н. Эрлих, 1897. XVI, 228 с.
2. *Б<уткеви>ч Т.* Новый русский философ Н. Минский // Вера и разум. 1890. № 5. С. 192–235.
3. *Платон.* Сочинения в четырех томах / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с др.-греч. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та: Изд-во Олега Абышко, 2007.
4. *Пайман А.* История русского символизма / пер. с англ. В. В. Исакович. М.: Республика, 2000. 415 с.
5. *Минский Н. М.* Старинный спор // Критика русского символизма: [в 2 т.] / [авт.-сост. Н. А. Богомолов]. М.: АСТ: Олимп, 2002. (Библиотека русской критики). Т. 1. С. 22–31.
6. *Л. С. [Людвиг Слонимский]* Минский Н. При свете совести: мысли и мечты о цели жизни. Изд. 2-е. СПб., 1897 // Вестник Европы. 1897. № 7. С. 390–394.
7. *Асмус В. Ф.* Комментарии к диалогу «Государство» // Платон. Соч. в 4 т. / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с др.-греч. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та: Изд-во Олега Абышко, 2007. Т. 3. Ч. 1. С. 628–667.
8. *Плотин.* Эннеады. Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1995–1996: PSYLIB, 2003.

9. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000. Т. 6. 960 с. (Вершины человеческой мысли).
10. Минский Н. М. «Меонизм» Н. М. Минского в сжатом изложении автора // Русская литература XX века, 1890–1910. М.: Мир, 1915. Т. 2. С. 364–368.
11. С. Вл. [Соловьев Вл.] Плотин // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: Том XXIIIА (46). СПб.: Семеновская Типолитография (И. А. Ефрона), 1898. С. 916–918.
12. Минский Н. М. При свете совести: Мысли и мечты о цели жизни. 1-е изд. СПб.: Семеновская типо-лит. И. Ефрона, 1890. VIII, 261 с.
13. Полонский Г. Поэзия Минского // Русская литература XX в. (1890–1910) / под ред. С. А. Венгерова. М.: Республика, 2004. Т. 1. С. 345–378.
14. Рассадин С. В. Власть образа. Влияние Ницше на творчество Н. Минского // Культура и власть: сб. науч. тр. Тверь: Изд-во Тверского ун-та, 1999. С. 91–100.
15. Синеокая Ю. В. Восприятие идей Ницше в России: основные этапы, тенденции, значение // Ф. Ницше и философия в России. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного ин-та, 1999. С. 7–38.
16. Ницше Ф. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1990.
17. Минский Н. Религия будущего: (Философ. разговоры). СПб.: М. В. Пирожков, 1905. 302 с.
18. Синеокая Ю. В. Библиография работ о философии Ф. Ницше, вышедших в России с 1892 по 1898 гг. // Ф. Ницше и философия в России. С. 296–309.
19. Азадовский К. М. Рильке в России: статьи и публикации. М.: Новое лит. обозрение, 2011. 418 с. (Научная библиотека).
20. Минский Н. Фридрих Нитче // Мир искусства. 1900. № 19–20. С. 139–147.
21. Кузьмина Т. А. «Бог умер»: личные судьбы и соблазны секулярной культуры // Ф. Ницше и философия в России. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного ин-та, 1999. С. 133–159.
22. Перцов П. П. Литературные воспоминания. 1890–1902. М.: Новое литературное обозрение, 2002. 489 с.

REFERENCES

1. Minskiy N. M. *Pri svete sovesti: Mysli i mechty o tseli zhizni*. 2nd ed. St. Petersburg: tip. Yu. N. Erlikh, 1897. XVI, 228 p.
2. В<utkevi>ch T. Novyy russkiy filosof N. Minskiy. *Vera i razum*. 1890, No. 5, pp. 192–235.
3. Plato. *The Works of Plato in 4 volumes*. Ed. by A. F. Losev, V. F. Asmus. St. Petersburg: Izd-vo S.-Peterb. un-ta: Izd-vo Olega Abyshko, 2007. (in Russian)
4. Payman A. *Istoriya russkogo simvolizma*. Moscow: Respublika, 2000. 415 p. (in Russian)
5. Minskiy N. M. Starinnyy spor. In: *Kritika russkogo simvolizma*. Moscow: AST: Olimp, 2002. (Biblioteka russkoy kritiki). Vol. 1. Pp. 22–31.
6. L. S. [Lyudvig Slonimskiy] *Minskiy N. Pri svete sovesti: mysli i mechty o tseli zhizni*. 2nd ed. SPb., 1897. *Vestnik Evropy*. 1897, No. 7, pp. 390–394.
7. Asmus V. F. Kommentarii k dialogu “Gosudarstvo”. In: Plato. *The Works of Plato in 4 volumes*. Ed. by A. F. Losev, V. F. Asmus. St. Petersburg: Izd-vo S.-Peterb. un-ta: Izd-vo Olega Abyshko, 2007. Vol. 3, Part 1, pp. 628–667.
8. Plotinus. *Enneady*. Kiev: UTsIMM-PRESS, 1995–1996: PSYLIB, 2003. (in Russian)
9. Losev A. F. *Istoriya antichnoy estetiki. Pozdny ellinizm*. Kharkov: Folio; M.: АСТ, 2000. Vol. 6. 960 p. (Vershiny chelovecheskoy mysli).
10. Minskiy N. M. “Meonizm” N. M. Minskogo v szhatom izlozhenii avtora. In: *Russkaya literatura XX veka, 1890–1910*. Moscow: Mir, 1915. Vol. 2, pp. 364–368.

11. S. VI. [Soloviev VI.] Plotinus. In: Entsiklopedicheskiy slovar Brokgauza i Efrona: Vol. XXIIIА (46). St. Petersburg: Semenovskaya Tipolitografiya (I. A. Efrona), 1898. Pp. 916–918.
12. Minskiy N. M. *Pri svete sovesti: Mysli i mechty o tseli zhizni*. 1st ed. St. Petersburg: Semenovskaya tipo-lit. I. Efrona, 1890. VIII, 261 p.
13. Polonskiy G. Poeziya Minskogo. In: Vengerov S. A. (ed.) *Russkaya literatura XX v. (1890–1910)*. Moscow: Respublika, 2004. Vol. 1, pp. 345–378.
14. Rassadin S. V. Vlast obraza. Vliyanie Nitsshe na tvorchestvo N. Minskogo. In: *Kultura i vlast: coll. of scient. works*. Tver: Izd-vo Tverskogo un-ta, 1999. Pp. 91–100.
15. Sineokaya Yu. V. Vospriyatie idey Nitsshe v Rossii: osnovnye etapy, tendentsii, znachenie. In: *F. Nitshe i filosofiya v Rossii*. St. Petersburg: Izd-vo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo in-ta, 1999. Pp. 7–38.
16. Nietzsche F. *Works: in 2 vols*. Moscow: Mysl, 1990. (in Russian)
17. Minskiy N. *Religiya budushchego: (Filosof. razgovory)*. St. Petersburg: M. V. Pirozhkov, 1905. 302 p.
18. Sineokaya Yu. V. Bibliografiya rabot o filosofii F. Nitshe, vyshedshikh v Rossii s 1892 po 1898 gg. In: *F. Nitshe i filosofiya v Rossii*. St. Petersburg: Izd-vo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo in-ta, 1999. Pp. 296–309.
19. Azadovskiy K. M. *Rilke v Rossii: statyi i publikatsii*. Moscow: Novoe lit. obozrenie, 2011. 418 p. (Nauchnaya biblioteka).
20. Minskiy N. Fridrikh Nitche. *Mir iskusstva*. 1900, No. 19–20, pp. 139–147.
21. Kuzmina T. A. “Bog umer”: lichnye sudby i soblazny sekulyarnoy kultury. In: *F. Nitshe i filosofiya v Rossii*. St. Petersburg: Izd-vo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo in-ta, 1999. Pp. 133–159.
22. Pertsov P. P. *Literaturnye vospominaniya. 1890–1902*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2002. 489 p.

Баталова Дарья Александровна, учитель русского языка и литературы Повединской средней школы городского округа Домодедово

e-mail: d_a_batalova@mail.ru

Batalova Daria A., teacher of Russian language and literature, Povadinsky secondary school of Domodedovo District

e-mail: d_a_batalova@mail.ru

Сапожков Сергей Вениаминович, доктор филологических наук, доцент, профессор Кафедры русской классической литературы Московского педагогического государственного университета

e-mail: servensap@yandex.ru

Sapozhkov Sergey V., ScD in Philology, Associate Professor, Professor, Russian classical literature Department, Moscow Pedagogical State University

e-mail: servensap@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 30.09.2019

The article was received on 30.09.2019