

23. *Bibleyskaya entsiklopediya* [Biblical encyclopedia]. Moscow: Tipografiya AI. Snegirevoy, 1891. Reprint ed. Moscow: TERRA, 1990.
24. Golan, Ariel. *Mif i simbol* [Myth and symbol]. Moscow: RUSSLIT, 1995, pp. 171–172.
25. Tressider, Dzhek. *Slovar' simvolov* [Dictionary of symbols]. Moscow: FAIR-PRESS, 2001, pp. 167–168.
26. Solovyov, V.S. Lektsiya ot 14 yanvarya 1875 g. Na vysshikh zhenskikh kursakh VI. Ger'e [Lecture on January 14, 1875. At VI. Guerrier's Higher Women's Courses], in *Sobranie sochineniy Vladimira Sergeevicha Solov'eva. Vol. XII* [Collected works of Vladimir Sergeyevich Solovyov. Vol. XII]. Bryussel', 1966, pp. 526–528.

УДК 13:82(47)

ББК 87.3:83.3(2)5

О ЛИТЕРАТУРНО-ФИЛОСОФСКОМ ОСМЫСЛЕНИИ ОДНОГО МЕТАФОРИЧЕСКОГО ОБРАЗА ВЛ. СОЛОВЬЕВА¹

Е.А. ТАХО-ГОДИ

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
Ленинские горы, 1-й учебный корпус, г. Москва, 119991, Российская Федерация
Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН,
ул. Поварская, 25а, г. Москва, 121069, Российская Федерация
Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева»,
ул. Арбат, д. 33, г. Москва, 119002, Российская Федерация
E-mail: takho-godi.elena@yandex.ru

Сложная междисциплинарная проблема взаимодействия двух важнейших составляющих русской культуры – философии и литературы – раскрывается на конкретном примере обращения философов и литераторов первой трети XX столетия к одному из ключевых текстов великого русского философа Вл. Соловьёва – «Трем разговорам о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1900 г.). Особое внимание уделяется «проходным» образам «дыры» и «дыромоляев», возникающим в Предисловии к «Трем разговорам». Показывается, что образ «дыры»/«дыромоляев» является для Вл. Соловьёва метафорой не только «слабости религиозной мысли», «узости философских интересов», приземленного рационализма современных интеллигентов, но и страшного «действительного обмана», реального зла, губящего человеческие души. Делается попытка выявить круг авторов начала XX столетия, взявших на вооружение соловьёвский образ «дыры»/«дыромоляев», проследить основные тенденции его использования в философских, литературных и критических текстах, определить смысловое наполнение этого образа под пером философов (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, В.Ф. Эрн, А.Ф. Лосев) и литераторов (З.Н. Гиппиус, Д.С. Мережковский, К.И. Чуковский, Р.В. Иванов-Разумник, А. Белый, Б.Л. Пастернак, О.Э. Мандельштам и др.). Делается вывод о том, что этот образ получил распространение, потому что он маркировал нарастающее противостояние двух противоположных мировоззрений – религиозного (мистического) и позитивистского в самом широком смысле этого слова. Этот образ также выражал

¹ Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда (РНФ, проект № 17-18-01432).

общее апокалиптическое предчувствие наступающей исторической катастрофы, причины которой философы и литераторы пытались с его помощью описать и диагностировать.

Ключевые слова: «Три разговора» Вл. Соловьева, образ и понятие, метафорический образ, реализация метафоры, взаимодействие философии и литературы Серебряного века.

ON LITERARY AND PHILOSOPHICAL REFLECTION OF ONE OF VL. SOLOVYOV'S METAPHORICAL IMAGES

E.A TAKHO-GODI

Lomonosov Moscow State University,
Leninskie gory, academic building No.1, Moscow, 119991, Russian Federation
A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences,
25a, Povarskaya Str., Moscow, 121069, Russian Federation
Library of History of Russian Philosophy and Culture «The Losev House»
33, Arbat Str., Moscow, 119002, Russian Federation
E-mail: takho-godi.elena@yandex.ru

The article aims to show how the complex interdisciplinary problem of interrelation between two most important parts of the Russian culture – literature and philosophy – can be uncovered by the example of how various philosophers and writers of the first third of the 20th century read and understood one of the key texts of great Russian philosopher Vladimir Solovyov, his «Three dialogues on war, progress and the end of world history» (1900). Special attention is paid to the seemingly unimportant images of the «hole» («dyra») and «holeworshippers» («dyromolyayi», «dyrniki»), that emerge in the Introduction to the «Three dialogues». It is shown that for Solovyov the image of the «hole»/«holeworshippers» is a metaphor not only of the «weakness of the philosophical thought», «narrow-mindedness of philosophical interests» and utilitarian rationalism of modern intelligentsia, but also of the frightful, disastrous «efficient deceit», the real evil, that destroys human souls. The article attempts to discern the circle of authors of the early 20th century, that caught up on Solovyov's image of the «hole»/«holeworshippers», to reveal the main trends in its use in philosophical, literary and critical works, to determine the meaning of this image in philosophical (N. Berdyaev, S. Bulgakov, V.F. Ern, A.F. Losev) and literary writings (Z. Gippius, D. Merezhkovsky, R. Ivanov-Razumnik, Andrei Bely, B. Pasternak, O. Mandelstam et al.). It is concluded that the image spread because it marked the growing confrontation between two opposing worldviews: the religious (mystical) view and the positivist one in the broad sense of the word. This image also expressed the common apocalyptic anticipation of the coming historic catastrophe, the causes of which philosophers and writers tried to describe and diagnose with this image.

Key words: Vl. Solovyov's «Three Dialogues», image and concept, image of the «hole»/«holeworshippers» (dyromolay), realization of metaphor, interaction of philosophy and literature of the Silver Age.

Это было зрелище ужасное: куда ни оглянись – везде дыра...

М.Е. Салтыков-Щедрин «Господа ташкентцы»

Когда речь заходит о воздействии идей Вл. Соловьева на мысль первой четверти XX столетия, то чаще всего внимание обращают на такие центральные для его философии понятия, как София, Вечная Женственность, Богочеловече-

ство и т.д. Однако чрезвычайно интересно проследить, как обретают вторую жизнь образы, казалось бы, маргинальные в соловьевской системе, имеющие художественный, а не философско-терминологический характер. К подобному типу, несомненно, относится и появившийся в Предисловии к «Трем разговорам о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1900 г.) рассказ о дыромоляях и связанный с ним образ «дыры»:

«Много лет тому назад прочел я известие о новой религии, возникшей где-то в восточных губерниях². Эта религия, последователи которой назывались *вертодырниками* или *дыромоляями*, состояла в том, что, просверлив в каком-нибудь темном углу в стене избы дыру средней величины, эти люди прикладывали к ней губы и много раз настойчиво повторяли: “*Изба моя, дыра моя, спаси меня!*” Никогда еще, кажется, предмет богочитания не достигал такой крайней степени упрощения. ...должно сказать, что это было заблуждение правдивое: эти люди дико безумствовали, но никого не вводили в заблуждение; про избы они так и говорили: *изба*, и место, просверленное в ее стене, справедливо называли *дырой*.

Но религия дыромоляев скоро испытала “эволюцию” и подверглась “трансформации”. И в новом своем виде она сохранила прежнюю слабость религиозной мысли и узость философских интересов, прежний приземистый реализм, но утратила прежнюю правдивость: своя изба получила теперь название “царства Божия *на земле*”; а дыра стала называться “новым евангелием” ...» [2, с. 84].

Очевидно, для Вл. Соловьева образ «дыры», которой молятся «дыромоляи», является метафорой не только «слабости религиозной мысли», «узости философских интересов», приземленного рационализма современных интеллигентов-псевдохристиан (в том числе, Л. Толстого³), но и страшного зла, «*действительного обмана*»⁴, губящего человеческие души, который надо обнаружить и разоблачить. То, что соловьевский образ «дыры»/«дыромоляев» оказался востребованным младшими современниками мыслителя – и в текстах соловьевских наследников по философскому цеху, и у литераторов, от философии весьма далёких, – связано, по крайней мере, с двумя обстоятельствами.

Во-первых, этот образ отвечал некоему общему апокалиптическому предчувствию наступающей исторической катастрофы, разверзающейся бездны, «дыры», которая вот-вот поглотит старый, привычный мир. Первоначальная насмешливость, зафиксированная в фельетоне Надежды Тэффи «Новые партии», опубликованном в издававшейся В.И. Лениным газете «Новая жизнь» («Вот и новые партии намечаются – Л.-Д. и католики-демократы – К.-Д. (не путать с кадетами). А сектанты? Не забудем же и сектантов. Х.-Д. – хлысты-демократы (не путать с партией о. Петрова), Д.-Д. – дыромоляи-демократы. Наконец, А.-Д. – атеисты-демократы» [4, с. 20–21]), чем дальше, тем больше уступала место тревожным, трагическим ощущениям. В сущности, знаменитый «Черный квадрат»

² Возможно, Вл. Соловьев имеет в виду газетную публикацию 1890 г., где говорилось о недавно появившейся секте «дыромоляев» («вертодырников»), чья обрядность заключается в том, что «“вертодырник” встает к дыре и говорит: “изба моя, дыра моя, спаси меня!” и больше ничего» [1].

³ См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2009. С. 413 [3].

⁴ См.: Соловьёв Вл. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Собрание сочинений. 2-е изд. Т. 10. СПб.: Просвещение, 1914. С. 85 [2].

(1915 г.) Казимира Малевича оказывается вполне репрезентативным явлением эпохи воцарившейся «пустоты», адской «дыры», поглотившей мир⁵. Переживание социально-политических катаклизмов наиболее явственно передал в своих письмах революционной поры другой художник – М.В. Нестеров, писавший о том, что «не стало великой, дорогой нам, родной и понятной России», что вместо нее «одна черная дыра», из которой «валят смрадные испарения “товарищей” – солдат, рабочих и всяческих душегубов и грабителей»⁶. В 1926 поэт, литературный критик и публицист В.А. Злобин в отрицательной рецензии на выход журнала «Версты» подчеркнет, что связь этого издания с «растлителями России» очевидна уже по самому языку публикуемых в нем произведений: «иной язык был бы непонятен тем, для кого вместо прошлого – черная дыра, и летоисчисление начинается от октябрьского переворота»⁷. Парадоксально, но соловьевский образ используется в первой трети XX в. не только в эмигрантской, но и в советской прессе – скорее всего, по инерции. Так, в 1933 г., после появления картин А. Тышлера на выставке «Художники РСФСР за 15 лет», завоевавший известность еще в дореволюционную эпоху критик Абрам Эфрос, обвиняя художника в излишнем формализме, заявлял: «Тышлер – своего рода сектант “дырмоляй”»: он молится дырке, в которой никто, кроме него самого, ничего не видит. Хорошо бы толкнуть Тышлера, чтобы он выкатился, хотя бы через голову, на вольный свет, встал, отряхнулся и поглядел на живую жизнь живыми глазами»⁸.

Во-вторых, соловьевский образ «дыры»/«дырмоляев» оказался особо востребован в первой трети XX века в связи с нарастающим противостоянием двух противоположных мировоззрений – религиозного (мистического) и позитивистского в самом широком смысле этого слова.

В «Философии свободы» (1911 г.) Н.А. Бердяев писал о том, что «мистика языка должна преодолеть кошмар формальной логики и номинальной словесности», что философу невозможно «находиться во власти номинализма языка и формализма логики, для которых “бытие” форма суждения», когда оказывается совершенно равнозначно «сказать “бытие есть”, “небытие есть”, “бытия нет”, “Бог есть” и “дыра в кольце есть”»⁹.

В «Свете невечернем» (1917 г.) отцу Сергию Булгакову в душе человека видятся одновременно «две бездны»: «глухое ничто, адское подполье, и Божье небо, запечатлевшее образ Господень»¹⁰. Булгаков вводит образ «дыры» при изображении души, лишившейся веры, своего «бытийного ядра», и, таким образом, приобщившейся к смерти: «Но когда меркнет в душе солнечный свет, когда

⁵ О спорах вокруг этой картины, а также о проблеме «пустоты» в культуре XX столетия в целом см: Копировский А. «По губам меня помажет пустота»: образ пустоты в изобразительном искусстве и поэзии // Окно из Европы: к 80-летию Жоржа Нива. М.: Три квадрата, 2017. С. 426–438 [5].

⁶ См.: Нестеров М.В. «Продолжаю верить в торжество русских идеалов». Письма к А.В. Жиркевичу // Наше наследие. 1990. № 3(15). С. 21 [6].

⁷ См.: Злобин В.А. «Версты» // Новый дом. 1926. № 1. С. 35 [7].

⁸ Цит. по: Анисимов Г. Великий художник: Об Александре Тышлере // ЛЕХАИМ. 2000. № 11 (103) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://lechaim.ru/ARCHIV/103/anisimov.htm> [8].

⁹ См.: Бердяев Н.А. Философия свободы. М.: Путь, 1911. С. 82–84 [9].

¹⁰ См.: Булгаков С.Н. Свет Невечерний. М.: Путь, 1917. С. 182 [10].

тварь замыкается в себе и перестает чувствовать себя в Боге, – опять поднимается леденящая дрожь, ничто ощущается как мертвенная, зияющая дыра, как курносая смерть, и тогда себе самому начинаешь казаться лишь пустой скорлупой, не имеющей бытийного ядра» [10, с. 181].

Противостояние религиозного и позитивистского начал воспринималось мыслителями начала XX столетия как одно из предвестий грядущих мировых катастроф. Именно это обстоятельство для В.Ф. Эрн актуализирует соловьевский образ, когда он берется за разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божиим. В.Ф. Эрн, обращаясь к соловьевскому образу, стремится максимально сатирически изобразить позитивистский, рационалистический подход Святейшего Синода к духовно-мистической имяславской проблеме:

«По совету Синода, молящийся из субъективных материалов своего сознания должен строить умственный идол Бога или, иначе говоря, кантовскую регулятивную, но не конститутивную, идею высшего Существа и молитвенно разгораться перед собственным своим созданием, обливаясь слезами перед “высоким” идеалистическим своим вымыслом. Поистине это напоминает молитву “дыромоляев”, приводимую Влад. Соловьёвым в предисловии к “Трем разговорам”: “Изба моя, дыра моя, спаси меня!” Разница только в том, что непросвещенные мужички имели перед собою все же дыру, т. е. какое-то примитивнейшее, но реальное сообщение с внешней действительностью. И через это “окошечко” из неисследимой неизвестности необъятного, для них чужого, но не вполне чуждого, мира могло пахнуть на них некоею вышней и “спасительною” “реальностью”. Просвещенные же составители Послания замкнули дыру, сообщающуюся с внешним миром, и со строгостью истинных кантианцев сократили молитву до одного обращения к той индивидуальной коробке, в которой уединилось наше греховное эмпирическое сознание: “Изба моя, спаси меня!” Эта “изба” уединившегося сознания мыслится составителями Послания “без окошек, без дверей”; т. е. без всякого выхода к Богу» [11, с. 21–22].

В.Ф. Эрн полагает, что «когда в подобных идеалистических избах» оказываются отдельные личности, ставшие «узниками духа» и обитателями духовной тюрьмы, переживая трагедию «без-божия и без-бытийственности», то это вызывает «величайшую жалость»¹¹. Иное дело, если «в этих идеалистических избах» является «идеалистическое культуртрегерство», и «каждая избенка начинает дымить серенькой магией совратительства»¹². Но насаждение «идеалистического “избопочитания”» от имени Церкви вызывает «истинное смущение духа»¹³. Как Вл. Соловьёв в толстовстве, так и В.Ф. Эрн в борьбе против имяславия видит «великое умственное отступление от Христа»¹⁴. Приравнивая феноменологический подход Синода к проблеме Имени Божия к одной из форм имяборчества, В.Ф. Эрн настоятельно подчеркивает в Послании засилье «протестантского духа», «кантианской антропологии», германизма «в области нашего религиозного самоопределения», ставшего «грозным вступлением в мировые потрясения»¹⁵.

¹¹ См.: Эрн В.Ф. Разбор послания Святейшего Синода об Имени Божиим. М.: Изд. «Религиозно-философской Библиотеки», 1917. С. 22 [11].

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 25.

В таком контексте неудивительно, что соловьевский образ «дыры»/«дырромоляев» оказался близок его духовному ученику и такому убежденному стороннику имяславия, как А.Ф. Лосев. Уже отмечалось, что в лосевской «Диалектике мифа» (1930 г.), как и у Вл. Соловьева, «образ *поклонения дыре* служил для изобличения бездуховного “голового” эмпиризма»¹⁶. Однако если в «Трех разговорах» сопоставление псевдо-христианских мыслителей с сектантами-дырромоляями остается лишь сравнением, то в «Диалектике мифа» образ «дыры», которой поклоняются «дырромоляи» всех времен, вырастает в настоящий символ. Вместе с тем на первый план выдвигаются и намеченные Вл. Соловьевым мотивы обмана, подмены, изъятия Бога из мира. Поклоняясь опустошенной материи как неоязыческому кумиру, новые «дырромоляи» прикрываются уже не «поддельным христианским флагом», а наукой и идеологией. Подобно Вл. Соловьеву, А.Ф. Лосев изображает зло как «действительную *силу*, посредством соблазнов *владеющую* нашим миром», – вот почему и в философских сочинениях 1920-х годов, и в своей философско-музыкальной прозе 1930-х годов он обращается к исследованию именно «темных областей человеческого сознания»¹⁷, стремится дать «диалектическую картину *грехопадения*»¹⁸, или, другими словами, «жизнь во грехе»¹⁹. В «Диалектике мифа» «дырромоляи» вспоминаются при описании позитивистского (ньютоновского) мироощущения. Ньютоновская механика представляет мир как однородное и бесконечное пространство, от которого веет такой скукой, абсолютной темнотой и холодом, что даже свидригайловская «баня с пауками» из романа Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» начинает казаться не такой страшной: «Что это как не черная дыра, даже не могила и даже не баня с пауками, потому что и то и другое все-таки интереснее и теплее и все-таки говорит о чем-то человеческом» [14, с. 45]. А.Ф. Лосев видит в таком отношении к миру не науку, а относительную мифологию, превращающую вселенную в «безумное марево», в «ту самую дыру, которую ведь тоже можно любить и почитать» – ведь «дырромоляи, говорят, еще и сейчас не перевелись в глухой Сибири»²⁰. Этой рационалистической традиции, этой относительной мифологии, прославляющей черную пустоту неосвященного божественным присутствием космоса, А.Ф. Лосев противопоставляет иную мифологию, хранящую память о голубом, родном небе, о рае, о небесной родине, о Софии Премудрости Божией. Это противопоставление очевидно и в «Диалектике мифа» («А я, по грехам своим, никак не могу взять в толк: как это земля может двигаться? Учебники читал, когда-

¹⁶ См.: Троицкий В.П. Примечания // Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Мысль, 2001. С. 512 [12]; см. подробнее об этом: Тахо-Годи Е.А. Традиции «Трех разговоров» Вл. Соловьева в прозе А.Ф. Лосева // Владимир Соловьев и культура Серебряного века. М.: Наука, 2005. С. 214–220 [13].

¹⁷ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Мысль, 2001. С. 33 [14].

¹⁸ Там же. С. 401.

¹⁹ Там же. С. 374.

²⁰ Там же. С. 45.

то хотел сам быть астрономом, даже женился на астрономке. Но вот до сих пор никак не могу себя убедить, что земля движется и что неба никакого нет. <...> То я был на земле, под родным небом, слушал о вселенной, “яже не подвигнется”... А то вдруг ничего нет, ни земли, ни неба, ни “яже не подвигнется”. Куда-то выгнали в шею, в какую-то пустоту, да еще и матерщину вслед пустили. “Вот-де твоя родина, – наплевать и размазать!”» [14, с. 45]), и позднее в письмах из лагеря 1932–1933 годов, обращенных к жене: «Ясочка, а небушко-то синее-синее, глубокое-глубокое, ясное-ясное, простое-простое. Ты ведь и небушко мое бездонное. Смотреть на тебя, – все равно, что погружаться в этот бездонный голубой океан торжествующего весеннего неба. Там – и тайна, и сладкое забвение, и трепещущая радость свободного духа, и лазоревые восторги музыки и математики. <...> Ясочка, а как прекрасно общение наших душ, разъединенных злобою и соединенных в любви и истине! А как чудно смотреть в твои глаза и думать о тебе, о той, в ком слилось все, что осталось дорогого на земле, что осталось родного в мире, что осталось ласкового в небе!» [15, с. 30].

Вместе с тем в лосевском пассаже из «Диалектики мифа» о черной дыре ньютоновского космоса и о дыромольях можно увидеть неявную полемику с В.В. Розановым, к имени которого А.Ф. Лосев апеллирует в «Диалектике мифа» и вполне эксплицитно неоднократно, в том числе как раз при обсуждении той же проблемы – истинного лика бытия/мироздания. Сначала он дает ту же антитезу – «дыры» и «неба» («Кто во что влюблен, тот и превозносит объективность соответствующего предмета своей любви. Вы влюблены в пустую и черную дыру, называете ее “мирозданием”, изучаете в своих университетах и идолопоклонствуете перед нею в своих капищах. Вы живете холодным блюдом оцепеневшего мирового пространства и изувечиваете себя в построенной вами самими черной тюрьме нигилистического естествознания. А я люблю небушко, голубое-голубое, синее-синее, глубокое-глубокое, родное-родное, ибо и сама мудрость, София, Премудрость Божия голубая-голубая, глубокая-глубокая, родная-родная...» [14, с. 166]), а затем приводит цитату из В.В. Розанова с его юродствующим «тьфу» по отношению к теории Коперника²¹. Кажется бы, тут полный консенсус. Однако на самом деле спор с В.В. Розановым, ведущийся на протяжении всей «Диалектике мифа», может быть бессознательно для самого А.Ф. Лосева, продолжается и тут. Дело в том, что в начавшей публиковаться в канун 1917 года и не вышедшей полностью книге «Возрождающийся Египет» В.В. Розанов также обращается к научной мифологии и к Ньютону, антитетично сталкивая ньютоновскую теорию, этого «позитивного мужика», с истинной «дворянкой» – с «небесной философией», каковою, с его точки зрения, является «не грубая и бездушная “астрономия” наших дней, а благородная “астрология” древности»²². По В.В. Розанову, не надо «гнаться за именами, которые пусты и, может быть, ошибочны и вообще ничего не значат»²³. Поэтому для него равнозначны христиан-

²¹ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». С. 166.

²² См.: Розанов В.В. Возрождающийся Египет // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 35 т. Т. 14. М.: Республика, 2002. С. 101 [16].

²³ Там же.

ство и языческие мифы, для него все равно – Христос или Зевс, для него очевидно, что земная, физическая любовь «перешибет хребет всем философам и астрономам», только в ней он находит «оправдание древних, которые не напрасно же молились четыре тысячелетия, не “в пустую дыру молились” ... тому же живому Богу, как и мы»²⁴.

Мог ли А.Ф. Лосев читать этот неопубликованный текст или знать о нем, к примеру, от отца Павла Флоренского? Это вопрос без ответа. Но в любом случае для А.Ф. Лосева такая позиция была абсолютно неприемлема. Как бы не импонировала ему манера изложения В.В. Розанова, его литературный стиль, лосевское понимание христианства и любви принципиально иное, он не мог бы принять подобных идей давнего критика Вл. Соловьева, осмеявшего его Предисловие к «Трем разговорам» в статье «Что приснилось философу» (1900 г.)²⁵ и явно апеллирующего к этому соловьевскому образу и в приведенном пассаже, и в другом, где изображен человек, смотрящий в море, в угол, человек, который «молится “в дыру” (“дырники”; “щельники”; “не моляки” – христианские секты)»²⁶. У В.В. Розанова это «моление “в дыру”» вплетено в мистику пола и приобретает почти космический масштаб, потому что «плотская ткань его не была бы святою, неугасающею в истории, не продырявливающеюся в тысячелетиях, если бы в самое “снование челнока” действительно не входило “дыхание” Божие, и, так сказать, существо Божие не составляло бы суть вечной ткани»²⁷. Без такого панэротизма невозможно, с розановской точки зрения, само существование мира – без плотской любви сам мир «провалился бы в дыру»²⁸.

Этой мистике пола В.В. Розанова противостоит не только соловьевская философия любви или лосевская абсолютная мифология, но в определенном плане и философия символа о. Павла Флоренского, у которого символ противоположен небытию, как окно в высшую реальность – провалу/дыре несуществования: «Под символом можно разуместь всякую реальность, которая несет в своей энергии энергию другой, высшей по ценности, по иерархии реальности; тем самым эта первая является носительницей, окном в высшую реальность, и с раздроблением низшей меркнет свет и высшей, не сам по себе, а поскольку закрывается окно. Это не значит, что сама высшая (реальность) перестала существовать, а то – что окно закрылось» [18, с. 477–478].

Использование соловьевской образности русскими религиозными мыслителями представляется вполне закономерным и естественным процессом. Однако среди тех, кто в первой трети XX века взял на вооружение соловьевский образ «дыры»/«дыромоляев», немало было и литераторов. Хотя не всегда можно доказать их внутреннюю связь именно с соловьевским текстом, тем не менее

²⁴ См.: Розанов В.В. Возрождающийся Египет // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 35 т. Т. 14. С. 101.

²⁵ См.: Розанов В.В. Что приснилось философу? // Новое время. 1900. № 8698, 16 мая. С. 2 [17].

²⁶ См.: Розанов В.В. Возрождающийся Египет // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 35 т. Т. 14. С. 279.

²⁷ Там же. С. 58.

²⁸ Там же. С. 136.

возникают они в поэтических текстах, к примеру Б.Л. Пастернака или О.Э. Мандельштама, в схожей с соловьевской ситуации – контрапункта, столкновения разных идейных позиций и/или разных исторических эпох.

О.Э. Мандельштам использует образ «дыры», чтобы показать смену парадигм и исторических (хронологических), и обусловленных этим сдвигом изменений эстетических: там, где эллинам являлась красота, современному поэту видится из черных дыр лишь пугающая срамота (см. стихотворение «Я скажу тебе с последней прямотой...» (1931 г.)²⁹).

У Б.Л. Пастернака возникает представление о «дырах» эпохи («Из дыр эпохи роковой / В иной тупик непроходимый» – стихотворение (1929 г.) «Ты вправо, вывернув карман...»), через которые поэт (человечество) тщетно пытается вырваться на свободу из теперешних исторических тупиков. В стихотворении «Про эти стихи» (1917 г.) рождается смысловая и звуковая цепочка: двор – дом – дыра – детвора («Кто тропку проторил, к дыре, засыпанной крупой»), где ассоциативный ряд зиждится на идее «провала» – провала в пространстве и/или во времени (в истории человечества). Дом поэта, погруженного в любовные переживания и в чтение классиков далекого прошлого, оказывался изъятым из современности, с которой поэт может общаться лишь через окно – через форточку, озадачивая детвору вопросом: «Какое, милые, у нас / Тысячелетье на дворе?»

Схожее ощущение возникает в стихотворении «О не смотри в оконную дыру...» (1925 г.) поэта-эмигранта Б.В. Божнева, чью лирику Г. Адамович определял как «подпольную» (в духе «Записок из подполья» Ф.М. Достоевского). Для Б.В. Божнева, вызывающе озаглавившего в 1925 г. свой первый поэтический сборник «Борьба за несуществование», мир вокруг чреват катастрофами и провалами в небытие: взгляд «в оконную дыру» или «в провал открытой двери» опасен, ибо «за окном не двор», а «за дверью не перила лестниц / Но пустота», грозящая гибелью.

Зато, когда мы обращаемся к текстам «философствующих» писателей или критиков, шансы их знакомства с соловьевским текстом или ориентации на него возрастают.

Под пером поэта и литературного критика С.П. Боброва, возглавлявшего футуристическую группу «Центрифуга», «дыромоляи» превращаются в имя нарицательное – этим понятием С.П. Бобров определяет всех недалеких и закостенелых почитателей Ф.М. Достоевского, которые, молясь на него и превращая его в кумира, не понимают смысла его текстов и образной системы. С.П. Бобров говорит, что они пытаются оправдать Ф.М. Достоевским всю азиатчину и мракобесие русской жизни, строя на вырванных из контекста идеях всю свою «русско-индейскую философию», порочащую имя великого писателя: «Там, где Достоевскому нужно было показать человека, он пользовался соответственным реквизитом, этот реквизит наши дыромоляи перетянули в искомый центр своих логомахий, на этой бессмысленной передержке построена вся русско-индейс-

²⁹ См. анализ этого текста: Копировский А. «По губам меня помажет пустота»: образ пустоты в изобразительном искусстве и поэзии // Окно из Европы: к 80-летию Жоржа Нива. С. 426–438.

кая философия, к которой привязывается вдрызг затрепанное имя Достоевского. Это и сделало его для русского читателя апологетом всякой азиатчины и мракобесия» [19, с. 245].

Прозаик, публицист и богослов В.П. Свенцицкий считал, что уверенность многих в противоположности соловьевских и толстовских взглядов, базирующаяся, в том числе, на соловьевском сравнении толстовских идей с дыромоляйством («Вл. Соловьёв сравнивал христианство Толстого с сектой “дыромоляев”, которые всю религию свели к очень простой молитве: “Изба моя, дыра моя, спаси меня”»), – это лишь мнимость. Разность тут заключается в самом подходе к одной и той же истине – художническом или исключительно философском: «Идея “вселенского христианства” слишком широка и всеобъемлюща, и многие служители *одной и той же идеи* считают себя *врагами* только потому, что с разных, иногда противоположных сторон видят одну и ту же истину.

Лев Толстой созерцал эту истину как художник даже в чисто философских своих произведениях.

Вл. Соловьёв созерцал её только как *философ* даже в своей поэзии»³⁰.

Л.Н. Толстой и Ф.М. Достоевский противопоставляются у Д.С. Мережковского метафизической «пустоте» А.П. Чехова: «Простота Чехова такова, что от нее порою становится жутко: кажется, еще шаг по этому пути – и конец искусству, конец самой жизни; простота будет пустота – небытие...» [21, с. 624]. По Д.С. Мережковскому, «Чехов истинный представитель религиозного сознания русской интеллигенции»³¹, чье «безбожие», чья «пустота» ждет наполнения. Но чем наполнится этот сосуд – религией неба или религией прогресса? Для Д.С. Мережковского несомненно, что именно выбор религии прогресса роднит таких вроде бы несхожих писателей, как А.П. Чехов и М. Горький: «Решив, что “небо пусто”, а “с земли, кроме как в землю, никуда не соскочишь”, чеховский интеллигент, так же как горьковский босяк, противопоставляет христианству, которое кажется ему религией “пустого неба”, религию полной, исполненной земли, религию прогресса – земного рая, земного неба» [21, с. 655]. При этом чеховская «пустота» у Д.С. Мережковского подспудно оказывается синонимом всё той же дыры, если обратить внимание, как это делает В.В. Полонский³², на развивающую те же идеи З. Гиппиус, которая писала об атомизме А.П. Чехова и о том, что А.П. Чехов тянет своего читателя в «мягкую дыру, где нет никакого, даже первого неба»³³.

То, что З. Гиппиус именно так интерпретирует чеховскую «пустоту», во многом обусловлено закономерностями ее собственного творчества, которые тонко

³⁰ См.: Свенцицкий В.П. Лев Толстой и Вл. Соловьёв // Московская газета-копейка. 1911. 7 мая. № 104 [20].

³¹ См.: Мережковский Д.С. Чехов и Горький // Мережковский Д.С. Эстетика и критика. В 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1994. С. 655 [21].

³² См.: Полонский В.В. О «страсти уныния», «заложниках жизни» и «будущей радости»: Чеховский след в драматургии русских символистов // Полонский В.В. Между традицией и модернизмом. Русская литература рубежа XIX – начала XX веков: история, поэтика, контекст. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 171–172 [22].

³³ См.: [Гиппиус З.] Антон Крайний. Еще о пошлости // Новый путь. 1904. № 4. С. 241 [23].

подметил в рецензии на ее роман «Чертова кукла» (1911 г.) К.И. Чуковский. По мнению К.И. Чуковского, З. Гиппиус «тоскует о простоте», ей тягостна ее «сложность»³⁴, вечное «противочувствие». Чтобы передать душевное состояние самого автора, К.И. Чуковский использует образы «пустоты» и «дыры»: «Каждое чувство, едва родившись, тотчас же умерщвляется “противочувствием”, приводится к нулю, к пустоте. Ибо если Божья правда есть Божий обман, то нет ни правды, ни обмана, а есть ничто, nihil, нуль. И если гордыня смиренна, то нет ни гордыни, ни смиренья, а опять-таки какая-то дыра» [24, с. 243]. Обращаясь к З. Гиппиус, он пишет: «До сих пор у нас в России не было никогда нигилизма. Даже Смердяков, и тот не вынес, тотчас же пошел и повесился. Вы первый и единственный в России нигилист. Величайший поэт нигилизма. Гениальный певец пустоты. Такой опустошенной души мы, кажется, доньше не знали» [24, с. 243]³⁵. По мнению рецензента, З. Гиппиус в своей поэзии занята тем, что подсчитывает «свои нули», подводит «итоги – пустоте», которую она умеет удивительным образом украшать «цветочками и бантиками»³⁶. В ее лирике «нуль плачет о том, что он нуль», так что неудивительно, что все ее творчество наполнено «символами небытия» и что от него веет смертью: «Умереть – уснуть. Не быть. Тишина, забвенность, мара, сон. Баюбаюшки, баю!»³⁷. «Ничто» является перед З. Гиппиус то «Офелией, вьющей венки у ручья, – чистейшим, поэтичнейшим ликом», то в иной, близкой Ф. Сологубу ипостаси – «в отвратительной личине – мелкого беса, недотыкомки, дьявола», напрашивающегося «в приживальщички: “вечный спутник” всяческой косности, сонности, вялости...»³⁸. Да и ее собственная душа – «не душа, а недотыкомка какая-то»³⁹. Однако, как подчеркивает К.И. Чуковский, эта «пустота», тяга к «дыре», к «Ничто», к «духу небытия», не является исключительно специфической чертой творчества одной З. Гиппиус. С точки зрения критика, это присуще искусству эпохи в целом: «Этот дрянненький дьявол бестревожности – ее ли одну облапил? Дух небытия, дух косности и пустоты, гаденький анатэма, Nullus, разве не играет и нашими душами? Мы все теперь – чертовы куклы!» [24, с. 245].

Хотя К.И. Чуковский нигде напрямую не ссылается на Вл. Соловьева и нигде не упоминает о дыромолях, но, как чрезвычайно чуткий литературный критик, он обнаруживает в художественном творчестве те же процессы, которые Вл. Соловьев зафиксировал как философ, вглядываясь в современные общественные устроения.

Констатируя сдвиг в области художественного творчества, то, что в него ворвались «страшные люди без лица»⁴⁰, прикрывающие маски пустоту, К.И. Чу-

³⁴ См.: Чуковский К.И. З.Н. Гиппиус // Чуковский К.И. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 7. 2-е изд., электронное, испр. М.: Агентство ФТМ, Лтд., 2012. С. 241 [24].

³⁵ В собрании сочинений отсутствует пассаж о Смердякове, который был в первой публикации в газете «Речь» (1911 г.).

³⁶ См.: Чуковский К.И. З.Н. Гиппиус // Чуковский К.И. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 7. С. 243–244.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же. С. 244.

³⁹ Там же. С. 242.

⁴⁰ См.: Чуковский К.И. Третий сорт // Чуковский К.И. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 6. 2-е изд., электронное, испр. М.: Агентство ФТМ, Лтд., 2012. С. 106 [25].

ковский задается вопросом: «Почему человечество, создавшее столько религий и утопий, древнее человечество и средневековое, всё обвеянное мифами и переполненное легендами, вдруг дошло до того, что растеряло по какой-то дороге все свои утопии, легенды и мифы?» [24, с. 31]. Он понимает, что такая ситуация не просто результат засилья бездарностей и графоманов: «Пустота! Никогда ещё не имела она столько форм, подобий, устремлений к бытию, как теперь. Вдруг пустоте (обыкновенной пустоте, дыре, провалу, небытию) дана какая-то надежда, какая-то даже возможность приблизиться к реальности и быть, и воплотиться. Откуда такое? – пусть объяснит нам Иванов-Разумник, а мы пока соберём для него подходящий материал» [25, с. 106]. С предельной очевидностью это явление дает о себе знать и в кинематографе. Отсюда в нем «невообразимая скудость мечты», «какая-то мистическая пустота, какая-то дыра, небытие»⁴¹. Казалось бы, трудно «представить себе у людей такие нечеловеческие души, и вот эти души сами отпечатлели себя – в кинематографе»⁴². Та же тенденция достигает апогея у кубофутуристов: «Всю культуру рассыпали в пыль, отвергли все наслоения веков и уже до того добунтовались, что, кажется, дальше и некуда, – до дыры, до пустоты, до нуля, до полного и абсолютного Nihil» [26, с. 68].

Иронически упомянутый К.И. Чуковским литературный критик и писатель Р.В. Иванов-Разумник занимает в отношении к современным литературным процессам диаметрально противоположную позицию, перенося поставленный Вл. Соловьевым вопрос – имеет ли жизнь смысл или нет⁴³ – в смежную область: имеет ли смысл человеческий язык или нет («Почему слово всегда должно иметь смысл?»⁴⁴). Таким образом, Р.В. Иванов-Разумник перелицовывает соловьевскую дихотомию на свой лад. Если у Вл. Соловьева возникала оппозиция *истинная вера – дыромоляйство*, то у Р.В. Иванова-Разумника дыромоляями оказываются псевдо-культурные люди («многообразные культурные “дыромоляи” не согласятся с этим, – на то их добрая воля»⁴⁵), считающие, что поиск новых звуковых смыслов невозможен, забывшие о гегелевском законе – через сложное к новой простоте, не способные соотнести находки футуристов – Вл. Маяковского или Д. Бурлюка с его «Дыр, бул, щыл» – с традиционными для культуры поисками: к примеру, заумь футуристов с аристофановским подражанием языку птиц⁴⁶. В принципе, о той же культурной «глухоте» ведет речь один из теоретиков имажинизма А.Б. Мариенгоф, говоря о языке современной поэзии. Любопытно, что при этом в его тексте также появляется образ «дыры», но

⁴¹ См.: Чуковский К.И. Нат Пинкертон и современная литература // Чуковский К.И. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 7. С. 31.

⁴² Там же.

⁴³ «Неужели, кроме материальной жизни и ее прекращения, нет ничего на свете, ничего, что давало бы смысл существованию мира и человека?» – вопрошает Вл. Соловьев в статье о А.А. Голенищеве-Кутузове «Буддийское настроение в поэзии» и отвечает: «Жизнь имеет положительный смысл в свободном движении к совершенной правде».

⁴⁴ См.: Иванов-Разумник Р.В. Владимир Маяковский («Мистерия» или «Буфф»). Берлин: Скифы, 1922. С. 5 [27].

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же. С. 6.

не самостоятельно, а как один из примеров многозначности слова, полисемантизма. «Дыра» оказывается парой к слову «раздор», в чем А.Б. Мариенгоф видит подтверждение рождения слова из «чрева образа»: «Рождение слова, речи и языка из чрева образа (не пускаясь в филологические рассуждения для неверующих по невежеству, привожу наиболее доступные образы: устье – река = уста речь; зрак – зерно = озеро; раздор – дыра и т. д., и т. д.) предназначало раз и навсегда образное начало будущей поэзии» [28, с. 34].

Для К.И. Чуковского самое пугающее в процессе духовного распада, который он видит в современной литературе, у тех же футуристов, то, что «в своём зловещем порыве к нулю, к пустоте, к дыре эти страшные поэты-взорвалисты – не только душевное, но и самую душу истребили вконец. Психика, психея, психология, – то, что чутся сердцем в каждой убогой царапине на какой-нибудь свайной постройке, – впервые за миллионы веков сознательно отвергнуто ими. Дыра так дыра, – прорва-прорвой: – Тайны души не для нас, – гордо похваляются они» [26, с. 69]. Недаром один из представителей этого нового поколения, В.В. Маяковский, «вступил в литературу нигилистом и циником, с какой-то зловещей дырой в душе»⁴⁷.

В такой ситуации нет ничего удивительного в том, что современным писателям жизнь представляется кошмаром⁴⁸, отчего «каждый предлагает свой выход из “тюрьмы”; свою, так сказать, щелочку, свою дырочку для спасения»: «делали дырку в стене, не одну, а тысячи дырок, и говорили: вот», а читателю «нужна не тысяча дырок, а одна большая, общая для всех, общий выход, общее освобождение»⁴⁹. Как достигнуть этого «общего освобождения» – К.И. Чуковский ответа не дает. Да и, наверное, давать ответы на подобные вопросы не задача литературной критики. Она может, как и философия, лишь указать на недуг, на зло и обличить вслух очередной «действенный обман».

Ту же новую русскую болезнь – потерю смысла в жизни, тягу к смерти, к небытию, к пустоте, к духовной «дыре» – диагностирует в творчестве Ф. Сологуба Андрей Белый в своей литературно-критической статье 1908 года «Далай-лама из Сапожка». Связь пассажа о Ф. Сологубе как «дыромоляе» из этой статьи («Вообразил себя буддийским бонзой и воссел на корточках перед темным углом. Буддизм хорош на Тибете; в Сапожке он только дыромоляйство: сидит в избе, а в избе дыра; молится в дыру: “Изба моя, дыра моя спаси меня”») с соловьевским текстом уже отмечалась⁵⁰. Правда, при этом было упущено, что в своем критическом разборе поэт-символист ориентируется не только на Предисловие к «Трем разговорам», но и на соловьевскую литературно-критическую статью «Буддийское настроение в поэзии» (1894 г.). В ней Вл. Соловьев

⁴⁷ См.: Чуковский К.И. Ахматова и Маяковский // Чуковский К.И. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 8. 2-е изд., электронное, испр. М.: Агентство ФТМ, Лтд., 2012. С. 541 [26].

⁴⁸ См.: Чуковский К.И. Русская литература [в 1908 году] // Чуковский К.И. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 7. С. 386.

⁴⁹ Там же. С. 386–387.

⁵⁰ См.: Григорьева Е. Федор Сологуб в мифе Андрея Белого // Блоковский сборник: XV. Русский символизм в литературном контексте рубежа XIX–XX вв. Тарту, 2000. С. 108–149 [30].

определял стихийную тягу А.А. Голенищева-Кутузова к небытию именно как своеобразную отечественную версию буддизма, что чрезвычайно близко представлению Белого о «реализующей восточное, буддийское начало России, и о Сологубе, как выразителе этого восточного начала»⁵¹. Образ «дыры», генетически восходящий к соловьевскому источнику, возникает у Андрея Белого не только в статье о Ф. Сологубе. Однако это отдельная тема, заслуживающая самостоятельного рассмотрения. Мы ставили перед собой иную цель – попытаться определить круг авторов начала XX столетия, взявших на вооружение соловьевский образ «дыры»/«дыромольев», проследить основные тенденции его использования в философских, литературных и критических текстах и вместе с тем показать на конкретном примере обращения философов и литераторов первой трети XX столетия к одному из ключевых соловьевских текстов то, как происходит взаимодействие двух важнейших составляющих русской культуры – философии и литературы.

Список литературы

1. Новости и Биржевая газета. 1890. № 112. 26 апреля.
2. Соловьёв Вл. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Собрание сочинений. 2-е изд. Т. 10. СПб.: Просвещение, 1914. С. 81–221.
3. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М.: Молодая гвардия, 2009. 616 с.
4. Тэффи Н. Новые партии // Новая жизнь. 1905. № 7. С. 20–21.
5. Копировский А. «По губам меня помажет пустота»: образ пустоты в изобразительном искусстве и поэзии // Окно из Европы: к 80-летию Жоржа Нива. М.: Три квадрата, 2017. С. 426–438.
6. Нестеров М.В. «Продолжаю верить в торжество русских идеалов». Письма к А.В. Жиркевичу // Наше наследие. 1990. № 3(15). С. 16–24.
7. Злобин В.А. «Версты» // Новый дом. 1926. № 1. С. 35–37.
8. Анисимов Г. Великий художник: Об Александре Тышлере // ЛЕХАИМ. 2000. № 11(103) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://lechain.ru/ARHIV/103/anisimov.htm>
9. Бердяев Н.А. Философия свободы. М.: Путь, 1911. 278 с.
10. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. М.: Путь, 1917. 426 с.
11. Эрн В.Ф. Разбор послания Святейшего Синода об Имени Божиим. М.: Изд. «Религиозно-философской Библиотеки», 1917. 38 с.
12. Троицкий В.П. Примечания // Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Мысль, 2001. С. 504–546.
13. Тахо-Годи Е.А. Традиции «Трех разговоров» Вл. Соловьёва в прозе А.Ф. Лосева // Владимир Соловьёв и культура Серебряного века. М.: Наука, 2005. С. 214–220.
14. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Мысль, 2001. 559 с.
15. Лосев А.Ф., Лосева В.М. «Радость на веки»: Переписка лагерных времен. М.: Русский путь, 2005. 263 с.
16. Розанов В.В. Возрождающийся Египет // Розанов В.В. Собрание сочинений: в 35 т. Т. 14. М.: Республика, 2002. С. 7–322.
17. Розанов В.В. Что приснилось философу? // Новое время. 1900. № 8698, 16 мая. С. 2.

⁵¹ См.: Григорьева Е. Федор Сологуб в мифе Андрея Белого // Блоковский сборник: XV. Русский символизм в литературном контексте рубежа XIX–XX вв. С. 128.

18. Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3(2). М.: Мысль, 1999. 623 с.
19. Бобров С.П. Кони о Некрасове и Достоевском [Рец.] // Красная новь. 1921. № 4. С. 246–249.
20. Свенцицкий В.П. Лев Толстой и Вл. Соловьёв // Московская газета-копейка. 1911. 7 мая. № 104.
21. Мережковский Д.С. Чехов и Горький // Мережковский Д.С. Эстетика и критика. В 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1994. С. 620–670.
22. Полонский В.В. О «страсти уныния», «заложниках жизни» и «будущей радости»: Чеховский след в драматургии русских символистов // Полонский В.В. Между традицией и модернизмом. Русская литература рубежа XIX – начала XX веков: история, поэтика, контекст. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 170–184.
23. [Гиппиус З.] Антон Крайний. Еще о пошлости // Новый путь. 1904. № 4. С. 238–243.
24. Чуковский К.И. Нат Пинкертон и современная литература; З.Н. Гиппиус; Русская литература [в 1908 году] // Чуковский К.И. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 7.2-е изд., электронное, испр. М.: Агентство ФТМ, Лтд., 2012. С. 25–62; 238–247; 382–393.
25. Чуковский К.И. Третий сорт // Чуковский К.И. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 6. 2-е изд., электронное, испр. М.: Агентство ФТМ, Лтд., 2012. С. 105–115.
26. Чуковский К.И. Ахматова и Маяковский // Чуковский К.И. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 8. 2-е изд., электронное, испр. М.: Агентство ФТМ, Лтд., 2012. С. 518–546.
27. Иванов-Разумник Р.В. Владимир Маяковский («Мистерия» или «Буфф»). Берлин: Скифы, 1922. 56 с.
28. Поэты-имажинисты / сост. Э.М. Шнейдермана. СПб.; М.: Петербургский писатель, Аграф, 1997. 535 с.
29. Белый А. Далай-лама из Сапожка // Весы. 1908. № 3. С. 63–76.
30. Григорьева Е. Федор Сологуб в мифе Андрея Белого // Блоковский сборник: XV. Русский символизм в литературном контексте рубежа XIX–XX вв. Тарту, 2000. С. 108–149.

References

1. *Novosti i Birzhevaya gazeta* [News and Stock-Exchange Newspaper]. 1890, no. 112, 26 April.
2. Solovyov, VI. Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vsemirnoy istorii [Three dialogues on war, progress and the end of world history], in Solovyov, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 10* [Collected works in 10 vol., vol. 10]. Saint Petersburg: Prosvetschenie, 1914, pp. 81–221.
3. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremena* [Vladimir Solovyov and his time]. Moscow: Molodaya gvardiya, 2009. 616 с.
4. Teffi, N. Novye partii [New parties], in *Novaya zhizn'*, 1905, no. 7, pp. 20–21.
5. Kopirovsky, A. «Po gubam menya pomazhet pustota»: obraz pustoty v izobrazitel'nom iskusstve i poezii [«What rubs my lips and leaves no trace»: The image of emptiness in the fine arts and poetry], in *Okno iz Evropy: k 80-letiyu Zhorzha Niva* [The window from Europe: On the 80th anniversary of Georges Nivat]. Moscow: Tri kvadrata, 2017, pp. 426–438.
6. Nesterov, M.V. «Prodolzhayu verit' v torzhestvo russkikh idealov». Pis'ma k A.V. Zhirkevichu [«Continuing to believe in the triumph of Russian ideals». Letters to A.V. Zhirkevich], in *Nashe nasledie*, 1990, no. 3(15), pp. 16–24.
7. Zlobin, V.A. «Versty» [«The Miles»], in *Novyy dom*, 1926, no. 1, pp. 35–37.
8. Anisimov, G. Velikiy khudozhnik: Ob Aleksandre Tyshlere [A great artist: About Alexander Tyshler], in *LEKHAIM*, 2000, no. 11(103). Available at: <https://lechain.ru/ARHIV/103/anisimov.htm>
9. Berdyaev, N.A. *Filosofiya svobody* [The Philosophy of Freedom]. Moscow: Put', 1911. 278 p.
10. Bulgakov, S.N. *Svet Nevecherniy* [Unfading Light]. Moscow: Put', 1917. 426 p.
11. Ern, V.F. *Razbor poslaniya Svyateyshego Sinoda ob Imeni Bozhiem* [Analysis of the Epistle of the Holy Synod about the Name of God]. Moscow: Izd. «Religiozno-filosofskoy Biblioteki», 1917. 38 p.

12. Troitsky, V.P. Primechaniya [Commentaries], in Losev, A.F. *Dialektika mifa. Dopolnenie k «Dialektike mifa»* [The Dialectics of Myth. A Supplement to «The Dialectics of Myth»]. Moscow: Mysl', 2001, pp. 504–546.
13. Takho-Godi, E.A. Traditsii «Treh razgovorov» VI. Solov'eva v proze A.F. Loseva [Traditions of VI. Solovyov's «Three Dialogues» in A.F. Losev's prose], in *Vladimir Solov'ev i kul'tura Serebryanogo veka* [Vladimir Solovyov and the Culture of the Silver age]. Moscow: Nauka, 2005, pp. 214–220.
14. Losev, A.F. *Dialektika mifa. Dopolnenie k Dialektike mifa* [The Dialectics of Myth. A Supplement to «The Dialectics of Myth»]. Moscow: Mysl', 2001. 559 p.
15. Losev, A.F., Loseva, V.M. «Radost' na vekhi»: *Perepiska lagernykh vremen* [«Joy forever»: Correspondence of the labor camp era]. Moscow: Russkiy put', 2005. 263 p.
16. Rozanov, V.V. *Vozrozhdayushchiysya Egipet* [The Reviving Egypt], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy v 35 t., t. 14* [Collected works in 35 vol., vol. 14]. Moscow: Respublika, 2002, pp. 7–322.
17. Rozanov, V.V. Chto prisnilos' filosofu? [What a philosopher saw in a dream?], in *Novoe vremya*, 1900, no. 8698, 16 may, p. 2.
18. Florensky, P.A. U vodorazdelov mysli [At the watersheds of thought], in Florensky, P.A. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3(2)* [Collected works in 4 vol., vol. 3(2)]. Moscow: Mysl', 1999. 623 p.
19. Bobrov, S.P. Koni o Nekrasove i Dostoevskom. Retsenzija [Koni about Nekrasov and Dostoevsky. A review], in *Krasnaya nov'*, 1921, no. 4, pp. 246–249.
20. Svetsitskiy, V.Pi. Lev Tolstoy i VI. Solov'ev [Leo Tolstoy and VI. Solovyov], in *Moskovskaya gazeta-kopeyka*, 1911, 7 may, no. 104.
21. Merezhkovsky, D.S. Chekhov i Gor'kiy [Chekhov and Gorky], in Merezhkovsky, D.S. *Estetika i kritika v 2 t., t. 1* [Aesthetics and criticism in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Iskusstvo, 1994, pp. 620–670.
22. Polonsky, V.V. O «strasti unyniya», «zalozhnikakh zhizni» i «budushchey radosti»: Chekhovskiy sled v dramaturgii russkikh simvolistov [On «the passion of despondency», «hostages of life» and «future joy»: Chekhov's trail in Russian symbolists' drama], in Polonsky, V.V. *Mezhdru traditsiy i modernizmom. Russkaya literatura rubezha XIX – nachala XX vekov: istoriya, poetika, kontekst* [Between tradition and modernism. Russian literature of XIX – early XX centuries: history, poetics, context]. Moscow: IMLI RAN, 2011, pp. 170–184.
23. [Gippius Z.] Anton Krayny. Eshche o poshlости [Once more about banality], in *Novyy put'*, 1904, no. 4, pp. 238–243.
24. Chukovsky, K.I. Nat Pinkerton i sovremennaya literatura; Z.N. Gippius; Russkaya literatura [v 1908 godu] [Nat Pinkerton and modern literature], in Chukovsky, K.I. *Sobranie sochineniy v 15 t., t. 7* [Collected works in 15 vol., vol. 7]. Moscow: Agentstvo FTM, Ltd., 2012, pp. 25–62, 238–247, 382–393.
25. Chukovsky, K.I. Tretiy sort [Third rate], in Chukovsky, K.I. *Sobranie sochineniy v 15 t., t. 6* [Collected works in 15 vol., vol. 6]. Moscow: Agentstvo FTM, Ltd., 2012, pp. 105–115.
26. Chukovsky, K.I. Akhmatova i Mayakovskiy [Akhmatova and Mayakovsky], in Chukovsky, K.I. *Sobranie sochineniy v 15 t., t. 8* [Collected works in 15 vol., vol. 8]. Moscow: Agentstvo FTM, Ltd., 2012, pp. 518–546.
27. Ivanov-Razumnik, R.V. *Vladimir Mayakovskiy («Misteriya» ili «Buffo»)* [Vladimir Mayakovsky («Mystery» or «Buffo»)]. Berlin: Skify, 1922. 56 p.
28. *Poety-imazhinisty* [Poets-imaginists]. Saint Petersburg; Moscow: Peterburgskiy pisatel', Agraf, 1997. 535 p.
29. Bely, A. Dalay-lama iz Sapozhka [Dalai Lama from Sapozhok], in *Vesy*, 1908, no. 3, pp. 63–76.
30. Grigoryeva, E. Fedor Sologub v mife Andrey Belogo [Fedor Sologub in Andrei Bely's myth], in *Blokovskiy sbornik: XV. Russkiy simvolizm v literaturnom kontekste rubezha XIX–XX vv.* [The Blok collection: XV. Russian symbolism in the literary context of the turn of XIX–XX centuries]. Tartu, 2000, pp. 108–149.